



Tanulmányok 45.

A TERMÉSZETJOG NAPJA II.
Konferenciatanulmányok

Szerkesztette:
FRIVALDSZKY JÁNOS – TUSSAY ÁKOS

PÁZMÁNY PRESS

A TERMÉSZETJOG NAPJA II.

A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
JOG- ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI KARÁNAK
KÖNYVEI

TANULMÁNYOK 45.

Sorozatszerkesztő: *Szabó István*

A TERMÉSZETJOG NAPJA II.
konferenciatanulmányok

SZERKESZTETTE:
FRIVALDSZKY JÁNOS – TUSSAY ÁKOS



PÁZMÁNY PRESS
Budapest 2019

A kötet a Pázmány Péter Katolikus Egyetem támogatása keretében
valósult meg: KAP18-51004-1.1-JÁK azonosítószámon.

© PPKE JÁK, 2019

ISSN 2061-7240
ISBN 978-963-308-358-1

Kiadja: Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Jog- és Államtudományi Kar
1088 Budapest, Szentkirályi u. 28–30.
www.jak.ppke.hu
Felelős kiadó: Dr. Szabó István dékán

Tördelte: Könczöl Miklós
L^AT_EX 2_ε rendszeren, *Times* betűtípussal

Készült a
PPKE Egyetemi Nyomdában

TARTALOMJEGYZÉK

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA	7
A TERMÉSZETJOG KIVÁLÓ KUTATÓJA – 2018	8
KUMINETZ Géza Jog(bölcselet)i megfontolások a Decalogus negyedik parancsáról, különös tekintettel a szülői kötelességekre és jogokra	11
BARCSI Tamás Háború kegyetlenség nélkül?	41
DELI Gergely Harttal szemben	57
ERDŐDY János A <i>ius naturale</i> fogalma a klasszikus <i>respondere</i> jogtudományban Ulp. D. 1, 1, 1, 3 (1 inst.)	65
FRIVALDSZKY János A modern politikafelfogás háborús logikája és annak válsága az első világháborúban	81
HÁMORI Antal Az abortusz és a fogamzásgátlás tilalma	121
HÁRSFAI Katalin A természeti törvény és a házasság Javier Hervada jogfilozófiájában	159
PAÁR Tamás MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról	171
RADVÁNYI Anna <i>Naturaliter</i> – természetjog szerint?	191
SÁNDOR István Észrevételek a <i>public trust</i> doktrínájához	205

TURGONYI Zoltán	
<i>A Humanae vitae</i> természetjogász szemmel	219
UJHÁZI Lóránd	
Szent Ágoston „háborúelméletének” korai forrásai	239

A SZERKESZTŐK ELŐSZAVA

Az évezredek múlta visszatekintő és ma is töretlenül érvényes természetjogi gondolkodásmód homlokterében a személyre és a közösségre vonatkozó alapvető igazságok állnak, melyek ily módon, tárgyuknál fogva, mindenkor vizsgálódásra érdemessé és méltóvá teszik a természetjogi gondolkodásmódot. Nagy öröm számunkra, hogy hazánkban a társadalomtudományok legkülönbözőbb ágazatainak jeles kutatói közül egyre többen és többen nyitnak e gondolatiság felé, s egyre kiterjedtebb és gyümölcsözőbb épp úgy a természetjogi gondolkodás eszmetörténetének interdiszciplináris kutatása, mint a feltárt alapvető igazságok gyakorlatba történő átültetése, illetve azok közelebbről történő szakmai meghatározása kapcsán felmerült legkülönbözőbb kortárs jogfilozófiai értékelvű problémák elemzése tekintetében.

Éppen ezért, hagyományteremtő céllal, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karának Jogbölcseleti Tanszékének keretein belül működő *Ius naturale* kutatócsoport 2016. május 27-re meghirdette az *I. Természetjog Napját*, mely konferenciának egyrészt a hazai természetjogi kutatások eredményeinek összegzését, másrészt pedig a természetjogi gondolkodásmód és a természetjogi alapokon gondolkodók számára fórum teremtését tűzte ki magának célul. E hagyományt folytatandó, 2017. május 26-án megrendezésre került a *II. Természetjog Napja* konferencia; 2018. május 25-én pedig a *III. Természetjog Napja* konferencia is, amelyeken, külön örömünkre, nagy számú jeles hazai kutató képviseltette magát.

Megkezdett vállalkozásunk töretlen sikerét mutatja jelen kötet, mely a *III. Természetjog Napja* konferencián elhangzott előadások szerkesztett változatát adja közre. A kötetben elsőként a 2018-ban *A természetjog kiváló kutatója* megtisztelő címmel kitüntetett Prof. Dr. Kuminetz Géza tanulmányát közöljük, a további tanulmányok szerzőik alfabetikus sorrendjében következnek.

A Szerkesztők hálával tartoznak valamennyi előadónak, aki elfogadta a *Ius naturale* kutatócsoport meghívását és előadásával emelte a konferencia színvonalát. Továbbá, a Szerkesztők ezúton szeretnének köszönetet mondani mindazon kutatóknak, akik színvonalas tanulmányaik közreadásával hozzájárultak jelen kötet megszületéséhez.

Budapest, 2019. február 28.

A szerkesztők

A TERMÉSZETJOG KIVÁLÓ KUTATÓJA:
PROF. DR. KUMINETZ GÉZA
(2018)



Fotó: Merényi Zita / Magyar Kurír

Prof. Dr. Kuminetz Géza szakmai életrajza

Prof. Dr. Kuminetz Géza római katolikus pap, teológus, kánonjogász, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának korábbi dékánja, a Liturgia és Lelkipásztorkodástan Tanszék vezetője. Már papnövendék korában különös érdeklődést mutatott a filozófia iránt, mely érdeklődése a későbbiek során a tomista természetjogi hagyomány mélyrehatóbb tanulmányozására indította. Bölcséleti érdeklődéséhez a Központi Papnevelő Intézetben töltött idő alatt egy különös szolgálat is társult, Szendi József püspök kérésére ugyanis kánonjogi szakosodásra vállalkozott. E vállalkozásról értesülve, nem sokkal később felkereste Erdő Péter tanár úr, aki felismerve az ifjú kanonista tehetségét rendszeres beszélgetések során igyekezett mindinkább bevezetni a kánonjog diszciplínájának rejtelmeibe. A későbbiek során e beszélgetésekből nőtte ki magát a kánonjogi latin-magyar kyszótár.

Elmélyült kánonjogi tanulmányai mellett is megmaradt a természetjogi gondolkodás iránti filozófiai érdeklődése, ami végül e gondolkodás jeles magyar képviselője, a domonkos rendi Horváth Sándor munkásságára irányította figyelmét. A domonkos rendi szerzetes természetjog tanának módszeres elemzése képezte doktori disszertációjának témáját. A fokozatszerzést követően a nem sokkal korábban a Pápai Gergely Egyetemről visszatért Erdő Péter atya római tanulmányokra buzdította. 1989–1991 között a Gregorianán kánonjogi képzésben vesz részt és itt szerez kánonjogi licencia fokozatot.

Hazatérését követően a Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán teológiai tanári és egyetemi lelkészi szolgálatot teljesített, emellett pedig megkezdte habilitációs munkájának előkészítését, amely fokozatot végül 1996-ban szerezte meg. Ugyanezen évben kinevezték a Veszprémi Hittudományi Főiskola rektorává is, amellyel, hogy a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karának megalakulásától kezdve oktatója; az 1996-ban megszervezett Kánonjogi Posztgraduális Intézet alapító tanára. Az oktatás iránti elhivatottságát és szakmai felkészültségét számtalan tankönyv és tudományos publikáció bizonyítja, melyek keletkezése mögött a tudomány szervezése és az oktatás színvonalának emelése iránti őszinte vágya állt.

Kuminetz Géza számtalan magyar és idegen nyelvű tanulmány, könyvfejezet és számos önálló monográfia szerzője. Széleskörű érdeklődését és kiemelt publikációs tevékenységét szemléletesen tükrözi az alábbi néhány kötetének címéből készített felsorolás: *Az egyházi vagyonjog alapjai* (1995), *A jogrend filozófiai megalapozása Horváth Sándor O.P. műveiben* (2000), *Katolikus házasságjog: Különös tekintettel a latin egyház jogára* (2002), *A szent rend és a klerikusok* (2004), *A kiengesztelődés szentségei: A gyónás és a betegek kenete* (2008), *A boldoggá- és szenttéavatási eljárás kézikönyve* (2012), *Klerikusok kézikönyve 1–2* (2012), *Egy tomista jog- és állambölcsélet vázolata I. kötet* (2013).

Rendkívül termékeny munkássága, problémaérzékeny etikai irányultságú és bölcsen harmonikus megközelítésmódja, a régiekből és az újakból egyaránt mérítő érvelése révén felpeszdült hazánkban a tomista természetjogi gondolkodás. Barátságos és közvetlen személyisége pedig vonzóvá és emberközelivé tette az egyetemi professzor alakját a fiatalabb oktatói generáció és a hallgatók számára. Élete és munkássága jól mutatja azt, hogy miként lehet egy professzor katolikus pap egyszerre és egy személyben az igazságot kitartóan és megalkuvás nélkül kutató tudós, szolgálatkész lelkipásztor, s valamint jó és hű barát az övéi számára.

JOG(BÖLCSELET)I MEGFONTOLÁSOK A DECALOGUS NEGYEDIK PARANCSÁRÓL

különös tekintettel a szülői kötelességekre és jogokra

KUMINETZ Géza

tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE HTK)

1. Bevezetés

Oly korban élünk, mely nagyon sok szempontból megnehezíti az emberi életet, egyénit és társadalmi, s talán leginkább a szülőit. Paradox módon e csapásokért nem a sors, nem az istenség, hanem emberek, igen gonosz emberek és az általuk létrehozott és működtetett társadalmi struktúrák a felelősek.

A családról és sajátos tagjairól, a szülőkről és a gyermekekről is sokféle fel fogás létezett a történelem során. Francesco d'Agostino egyenesen azt állítja, hogy aki a család történetének tanulmányozásába kezd, sok abszurditással, tévedésekkel, erőszakkal és értelem nélküli áldozatokkal fog találkozni.¹

Egyre messzebb kerülnek a gyermekek attól, hogy ép családban és társadalomban ép tekintély vezesse be és tartsa meg őket az igazság és a jóság vonzásterében. Ezért is beszélhetünk a család, a társadalom és a tekintély patológiájáról. E válságból való kijutás igen sok és sokféle tényezőn múlik. Így az ép társadalmi struktúrák kialakításától, az igaz tekintély megbecsülésétől, de mindenek előtt a szülői lét, a szülői tekintély és a belőle fakadó kötelességek és jogok felkutatásától és kellő érvényesítésüktől.

2. Előzetes megjegyzések a Dekalógusról, mint a természetjog foglalatáról

A tízparancsolat mintegy explikációja a főparancsnak, vagyis az isten- és az emberszeretetnek. A tízparancsolat ezért univerzumát (rendjét) adja a természetjognak, akár formai, akár pedig tartalmi szempontból. Tulajdonképpen e tíz parancs egyszerre (differenciálatlanul és egymást áthatva) gyökerében hordozza az élet alapvető szabályainak erkölcsi, jogi és illendőségbeli dimenzióit.

¹ Vö. Francesco D'AGOSTINO: *Una filosofia della famiglia*. Milánó, Giuffrè, 1999. 149–152.

Az egyes parancsok egymást világítják meg, kölcsönösen kapcsolatban vannak egymással.² A negyedik parancsolat formálisan a szülői tekintély tiszteletét jelenti ki, ám valójában minden legitim tekintély tiszteletét deklarálja. Ez érthető is, hiszen az első három parancsolat az Isten tekintélyét és tiszteletét körvonalazza; jelezve azt, hogy a létet és annak alapvető rendjét Tőle kaptuk. S utána jön méltóságban az emberi tekintély (mint Isten helytartója), melynek az isteni tekintély szabja meg határait és betöltésének helyes módozatait. A tízparancsolat második táblájának első parancsolata mintegy összefogja (az első tábla első parancsolatának mintájára) a többi parancsolatot, hiszen az ép tekintély fogja azokat kellően megfogalmazni, értelmezni és érvényesíteni. Közelebbről arról van szó, hogy 1. az emberi élet védendő (ártatlan életet ne onts!). 2. Az ember férfinak és nőnek születik, s ezért az embert mint ilyen: férfiként és nőként kell tisztelni. 3. Az ember tágabb közösségben él: ne lopj, vagyis se szexet, se tekintélyt, se bálványokat, se anyagi javakat, se más feleségét ne lopjad el; ne manipulálj, vagyis ne torzítsd a valóságot se szóban, se cselekedettel, se egyéb kifejezőképességgel.

Az egyes parancsolatok szerves egészet alkotnak, ezért érvényesítésük is az organicitás-elvének hatálya alatt áll. Ugyancsak ez az elv rendezi az egyes parancsokból kinyert tételes jogi szabályok megfogalmazását és foganatosításuk mikéntjét.

3. Általános megfontolások a negyedik parancsolatról

A parancs önmagában, konkrét megfogalmazása szerint, csak a gyermek szülei iránti tiszteletét követeli, ám a parancs hatálya kiterjed minden emberi és ép tekintély védelmére és tiszteletére. Az ép tekintély tisztelete alapvetően a neki való engedelmeskedésben nyilvánul meg. Az engedelmeskedés kötelezettsége tehát az ép tekintélyre vonatkozik. A tekintély viselője, ha súlyosan és tartósan vét a tekintéllyel járó kötelezettségekkel szemben, úgy az alárendeltek joggal fogalmaznak meg kritikájukat, illetve végső esetben más személyt juttatnak Mózes székébe (Nem a tekintélyt, mint olyat vetik meg, hanem alkalmas személyről gondoskodnak, aki helyesen fog élni vele a javukra). A régebbi szerzők itt tárgyalták a szülői tekintély mellett (s benne a házastársak kötelmeit) a munkavállalók és munkaadók közti, a polgárok és az állam,³ illetve a hívek és a vallási tekintély közti viszonyokat is.⁴ E felfogásnak megvan ma is az aktualitása, amint ezt a Ka-

² Vö. KEK 2069–2070.

³ Az állammal kapcsolatos problémák mai állásáról bővebben lásd: SZIGETI Péter – TAKÁCS Péter: *A jogállamiság jogelmélete*. Budapest, Napvilág, 1998. és TAKÁCS Péter (szerk.): *Az állam szuverenitása. Eszmény és/vagy valóság. Interdiszciplináris megközelítések*. Budapest – Győr, Gondolat, 2015.

⁴ Vö. EVETOVICS Kunó Kázmér: *Katolikus erkölcsstan*. 2. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 1940. és MÜLLER Lajos: *A negyedik parancs*. Budapest, Szent István Társulat, 1931.

tolikus Egyház Katekizmusa is bizonyítja. Az ember a létet és a személyiségének alakulását (neveltetését) alapvetően a szüleinek, a családjának, a hazájának és a nagy természetnek (*principium producens in esse et gubernans*) köszönheti, akikkel szemben a kegyeletes hála a meghatározó emberi alapmagatartás.⁵

A továbbiakban csak a szülői tekintéllyel foglalkozunk. Ezt a tekintélyformát, Yves R. Simon-nal ellentétben minden emberi tekintély alapformájának tekintjük.⁶ Éspedig azért, mert tulajdonképp minden tekintély feladata a gondoskodás, az oltalmazás, a példaadás és a tanítás-nevelés; s ezek a szülői tekintély (szerep) alapvető funkciói is.⁷

4. A tekintély helye és rendeltetése az ember és a társadalom életében

Először is tisztázni szeretnénk, hogy egyik tekintély sem mindenható, vagyis nem tehet meg akármit, azaz megvan a maga kompetenciája, illetékességi köre és ennek betöltéséhez adatik a hatalma. Így a szülői tekintély se mindenható, s egyáltalán nem igaz az, hogy a kultúránk és a keresztény vallás a szülői tekintély mindenhatóságát támogatná.⁸

Már tudjuk azt, hogy van isteni és emberi tekintély. A tízparancsolat első és második táblája a főparancs kifejtése, vagyis az isteni és az emberi tekintély helyének és rendeltetésének deklarálása. A kettő hierarchikus viszonyban áll egymással; a transzcendens tekintély mintegy gondozza, védelmezi, legitimálja, példát ad és oktatja, röviden vezeti az emberi tekintélyt.

Miért van szüksége az embernek és az emberi társadalomnak a tekintélyre? Először is azért, mert az ember, az egyén nem birtokolja az igazság teljességét, ami egyértelművé tenné döntését. Ám a már ismert igazságok és értékek fényében mégis döntést kell hozni, különben anarchiába fulladna és elpusztulna az emberi élet. S ezt a funkciót épp az autoritás gyakorolja. Az igazi autoritás

⁵ Vö. HORVÁTH Sándor: *A természetjog rendező szerepe*. Budapest, Jelenkor, 1941. 26 és HORVÁTH Sándor: *A természetjog közösségi vonatkozásai. Létjog*. In: HORVÁTH Sándor: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcséleti és hittudományi tanulmányok*. Budapest, Szent István Társulat, 1944. 254. A kötelességek hasonló rangsorát (*gradus officiorum*) már Cicero is megállapította: istenek, haza, szülők. Idézi Balla Péter. Vö. BALLA Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata. Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban*. Budapest, Kálvin, 2010. 74.

⁶ Vö. Yves R. SIMON: *Tehtély és társadalom. Az autoritás fogalma*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 166–167.

⁷ Vö. SZENTMÁRTONI Mihály: *A vallásoktatás akkordjai*. Szeged, Agapé, 2001. 14. Megjegyezzük, hogy felfogásunk szerint gyökerében ott van a szülői szerepben (autoritásban) a többi nevelői szerep is. Ugyancsak Szentmártoni Mihály nyomán ezek az alábbiak: edző, tudós, kritikus, elbeszélő, művész, látnok, forradalmár, terapeuta és szolga (pásztor). Vö. uo. 18–64.

⁸ Vö. Susan FORWARD: *Mérgező szülők*. Budapest, Háttér, 2004. 22.

ugyanis megőrzi a már ismert igazságokat és értékeket, s ezek fényében ítéli meg a konkrét helyzetet. Az „autoritás megléte nélkül még egy tökéletesen intelligens és erkölcsös emberekből álló társadalomban is lehetetlenné válna az élet”.⁹ Másodszor a tekintély elv „a végső személyes szabadság eszközének látszik, azaz az éntől való megszabadulás eszközének. Még ha sikeresen állunk is ellent külső szándékoknak, akaratumk és elménk egyaránt szubjektívitasunk szeszélyes hangulatváltozásainak befolyása alatt marad, ami az igazi szabadság legnagyobb gátja”.¹⁰ Autoritás és szabadság tehát kölcsönösen feltételezik és kiegészítik egymást.

Mik mármost konkrétan a tekintély funkciói?¹¹ Az ember biológiai értelemben alapvetően tekintélytisztelő személy, hiszen magatartását a humánológusok szerint az ún. szabálydominancia elve vezérli.¹² Az egyén és a társadalom életében egyaránt a tekintélyek épségére és harmonikus együttműködésére van szükség ahhoz, hogy igaz béke legyen, vagyis hogy a természetjog előírásai maguk is rendezetten, egymást támogatva érvényesüljenek.

A személy tiszteletén, illetve a tekintély tiszteletén (*observantia*) alapvetően más kiválóságának, valamire való rátermettségének, sajátos értékének elismerését értjük.¹³ A tekintély tehát feljebbvalónk, akinek, mint tekintélyéből fakadó akaratát tisztelnünk kell, s erre ösztönöz minket az engedelmesség (*oboedientia*) erénye. Olyan erény ez, ami

„a közösség életét legalkalmasabban rendező, tevékenységét egységesítő erény, az akaratézés és jellemfejlesztés kiváló eszköze, sok más erény, elsősorban az alázatosság, szolgálatkészség iskolája. Szoros értelemben vett engedelmességről akkor van szó, ha kifejezetten adott parancsnak tesszünk eleget; tágabb értelemben vett engedelmességről akkor beszélünk, ha az előljárónak nemcsak parancsként adott rendelkezését, hanem részleteiben ki nem fejezett akaratát, óhaját is teljesítik. Ennek megfelelően szoros értelemben vett engedelmiséget az követ el, aki a parancsoló tekintély megvetéséből nem engedelmeskedik, azért nem tesz meg valamit, mert parancsolták. Ez a fajta engedetlenség ritkábban fordul elő; az engedetlenség gyakran inkább a parancsoló személy rossz tulajdonsága miatti ellenszégülésből, kényelemből, a parancsolt dolog helytelenítéséből, méltatlankodásból ered; s ekkor bűnös voltát tárgyának súlyossága szerint kell megítélni. A parancsoló tekintéllyel való szembehelyezkedés magában véve súlyos bűn. A parancsnak, a parancsoló tekintélynek megvetése

⁹ Vö. Vukan KUIC: Bevezetés. In: Yves R. SIMON: *Tekintély és társadalom. Az autoritás fogalma*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 11.

¹⁰ Vö. uo. 15–16.

¹¹ Erről bővebben lásd: KUMINETZ Géza: Megfontolások a tekintélyről, mint a hatalom forrásáról. In: KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja*. 1. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 337–357.

¹² Vö. CSÁNYI Vilmos: *Az emberi viselkedés*. Budapest, Sanoma, 2006. 129–132.

¹³ Vö. EVETOVICS i. m. 75.

is eredhet azonban meggondolatlanságból s ezért mentesülhet a súlyos bűn vádjától.”¹⁴

Miben is áll és mire való a tekintély? E felvetett kérdésre Nemes Ödön nyomán az alábbi választ adjuk. A tekintélynek nem csak az a szerepe, hogy feltekintsünk rá (illetve a feljebbvalók letekintsenek alárendeltjeikre), hanem sokkal inkább az, hogy segítse növekedésünket, felnőtté (érett személyiséggé) válásunkat. Ezt pedig azzal teszi, hogy szembesít minket mind általában, mind pedig a maga konkrétságában a megvalósítandó értékkel, elsősorban az erkölcsi értékkel. Ám ahhoz, hogy az emberek valóban engedelmeskedjenek és ezáltal bontakozzék az életük, nagyon fontos, hogy a tekintély képviselői helyesen gyakorolják tekintélyüket. Itt három elvet kell követniük a tekintély hordozóinak: a) A hatalom nem hazugságon alapul és nem letörni, szolgásgba taszítani akar, hanem felemelni és a szabadsággal felelősen bánni tudóvá kívánja tenni alárendeltjeit, ezért: nyílt, őszinte, igazságra épít és a belső szabadságot szolgálja. b) A tekintély nem privilégium, hanem szolidaritás, s ezen belül felelősség és szolgálat. c) A tekintély alapvetően nem demokratikus (legfeljebb a tekintélyt hordozó hivatalba emelése történhet demokratikus módon); de a tekintély lényegi feladatai és végzésük nem demokratikus választás dolga.¹⁵

Ebből úgy tűnik tehát, hogy a tekintély viselőinek minősített a felelősségük az alárendelték engedelmisségi köteletségével szemben. Ezért most azt kérdezzük, hogy ki tekinthető jó tekintélyviselő személynek? Ismét Nemes Ödönt idézzük, aki 21 ismérvét sorolta fel a tekintély helyes gyakorlásának. A tekintélyt helyesen akkor hordozza a kiválasztott személy, ha:

„1. Valóban szolgálni akarja társait, nem pedig a kedvükben járni. 2. Nem világias módon vezet: fogásokkal, politikai módszerekkel, diplomáciai ügyességgel, hanem világos, átlátszó, egyenes és következetes, mindig érezve a felelősséget Isten előtt, tudva, hogy nem saját gyermekeit, hanem az Isten gyermekeit vezeti. 3. Ha szükséges, erőteljesen lép fel, de mindig nyitott szívvel és igazi őszinteséggel. 4. Mindent annak tudatában tesz, hogy bármilyen munkánál fontosabb a rábízott egyénnel és a közösséggel való foglalkozás. 5. Birtokolja a személyes tekintély karizmáját, hogy társai szívesen tudjanak neki engedelmeskedni és akarják, hogy ő irányítsa őket. 6. Rendezetlen érzelmei nem uralkodnak rajta, mert tudja azokat tudatosítani, imában Jézussal megosztani, és azokkal szembeszállni, ha erre szükség van. 7. Meghitt kapcsolatban van Istennel, ezért tudja testvéreivel együtt keresni Isten akaratát, és a dialógus után világosan meg is határozza a társainak adott feladatokat. 8. Mindig tiszteletben tartja a személyeket és a valóság követelményeit. 9. Ügyel arra, hogy jó tanácsadói legyenek, akikkel gyakran megbeszéli ügyeit. Fontosnak tartja, hogy kikérje szakértők véleményét, amikor különösen nehéz és bonyolult kérdésekről van szó.

¹⁴ Vö. uo. 76.

¹⁵ Vö. NEMES Ödön: A tekintély szerepe az ezredfordulón. *Obláció*, 2004/1, 11.

Így tudja segíteni társait az engedelmisségben, mert mindenki látja, hogy a tekintélyviselő tudja, hogyan kell vezetnie. 10. Tudatában van, hogy a jó kormányzáshoz az is hozzátartozik, hogy rendszeresen meghallgassa társai véleményét, mert tudnia kell, hogy ők mit gondolnak. 11. Amit lehet, társai kezdeményezésére hagy. Amit ők meg tudnak tenni, azt nem akarja helyettük végezni. A szubszidiaritás elvét nagyra becsüli. Ez azt jelenti, hogy ad bőven teret alattvalóinak kezdeményezésre, nem akarja azt tenni, amit egy alattvaló a maga hatáskörében meg tud tenni; felruházza alattvalóit felelősséggel, hogy ők tapasztalhatták a tekintélyviselő bizalmát. 12. Vezetése inkább épül a szeretetre, mint parancsokra és előírásokra. 13. Vezetése nemcsak emberi okosságon, hanem a Szentlélek sugallatain alapszik, tehát nem titkolózásra támaszkodik. Amennyire csak lehet, megosztja társaival mindazt, amit tud és amit a szívében visel. 14. Őszintesége és nyíltsága elősegíti társai őszinteségét, és arra indítja őket, hogy megosszák vele gondolataikat, vágyaikat, meglátásaikat. 15. Természetesen ügyel arra, hogy amit négy szemközti hallott, az titokban maradjon. Tudja, hogy a diszkréció elengedhetetlen feltétele az állandó dialógusnak, ami nélkül nincsen igazi keresztény engedelmisség. 16. Nem gondolja, hogy a régi dolgok újbóli megismétlése az egyetlen út Isten akaratának teljesítésére. Nyitott szívvel fogadja az újításokat, és keresi azokban is az idők jeleit, Isten akaratát. 17. Fontos feladatának tartja, hogy társainak jó példát adjon a hűséges és felelősségteljes munkában. 18. Jól tudja, nem az a feladata, hogy megkövetelje az előírásokat csak azért, mert elő vannak írva. A fegyelem és előírás soha nem öncélú. Csak arra való, hogy jobban felismerhessük a helyes utat, nagyobb örömmel és rugalmassággal tudjuk követni a felismert helyes utat, és jobban tudjuk szolgálni embertársaink szükségleteit. 19. Amikor feladatot ad az Isten szíve szerinti közösség vagy társadalom felépítése érdekében vele együtt munkálkodó társainak, amennyire csak lehet, próbálja előrelátni, milyen testi, szellemi és pszichológiai problémákkal fognak társai találkozni a kapott feladattal kapcsolatban. Számításba veszi tehát társai egészségét, nehézségeit, gyengeségét, bizonytalanságát, kísértéseit. Megbeszéli ezeket imában az Úrral és társaival baráti szellemű, személyes dialógusban. 20. Próbálja elősegíteni társai között a közösségi szellemet közös megbeszélésekkel, a munkákra való visszatekintéssel, kiértékeléssel, közös tervezésekkel, és amennyire csak lehet, közös pihenéssel és felüdüléssel. 21. Keresi az alkalmakat, hogy rendszeresen találkozni tudjon hasonló helyzetben levő tekintélyviselővel. Tudja, hogy neki is szüksége van segítségre, támogatásra és kihívásokra.”¹⁶

Természetesen, a szülői tekintélyt és a vele járó jogokat és kötelességeket is a fenti kritériumok kellő alkalmazása alapján lehet helyesen gyakorolni.

¹⁶ Vö. uo. 12–14.

5. A *patria potestas*, vagyis a szülői tekintélyből eredő kötelességek és jogok

A szülői hatalom (tekintély) alapja a leszármazási kapcsolat, s ennek természetes közege a család.¹⁷ Ne felejtjük el, hogy a család a szó mindenféle értelmében bázisközösség, s a rendszerelmélet tükrében komplex módon felveheti mindhárom rendszerszerkezetet (közvetlenül centralizált, hierarchikus decentralizált és kooperatív szerkezetet),¹⁸ ami hallatlan hatékonyságot biztosít számára. A rendszerszemlélet arra is felhívja a figyelmet, hogy a rendszer elemei és struktúrái egyfajta hálózatot alkotnak, s mindent és mindenkit mindennel és mindenkivel összekapcsolnak. Továbbá, adott rendszer része egy másik rendszernek, mellyel szintén organikus kapcsolatban van.¹⁹

A szülői tekintély feladata és célja az, hogy szeretettel és szeretetben működtesse a család rendszerét, kapcsolja össze más családok és a társadalom rendszerével. Közelebbről ezt a funkciót is az alábbiakban részletezendő *pietas* erénye rendezzi.²⁰ A szülőnek mindenek előtt gyermeknek kell tekintenie a gyermekeit. Ami ezt jelenti: „valós elvárásaival és mély sebezhetőségével, mérhetetlen lehetőségeivel és hihetetlen fogékonyságával, kielégíthetetlen szeretetéttségével és szeretni akarásával. Az elképzelhető legtökéletesebb gyermekjogi charta sem fogja megváltoztatni a gyermek lényegét, ami abban áll, hogy gyermek, azaz kialakulóban lévő emberi lény, de éppen hogy ki tudjon bontakozni, szüksége van a felnőttek igényességére, akik nap mint nap mellette állnak, hogy saját életét felépíthesse és kialakíthassa”.²¹

5.1. Megfontolások az ép családról és a szülői hivatásról

A családról, szerkezetéről és funkciójáról különböző modellek, megfontolások állnak a rendelkezésünkre. Lássunk ezekből néhányat:

1) Schütz Antal úgy írta le az eszményi családot, mint ami egy férfi és egy nő felbonthatatlan szövetségén, vagyis a házasságon alapul. Ennek a szövetségnek három sajátos dimenziója van, melyeknek alapvető hatásuk van a családban. Ha bármelyik dimenzió sérül elvileg és/vagy a gyakorlatban (tévedés, torzítás, tagadás révén), akkor maga a családi élet is többé-kevésbé torzulni fog. Ezek

¹⁷ A családra vonatkozó korábbi fejtegetéseinket ld.: KUMINETZ Géza: A család mivolta és rendeltetése a katolikus világnézetben. In: KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja*. 1. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 709–737.

¹⁸ A társadalom szerveződési típusairól bővebben lásd: SÍKLAKY István: *A fennmaradás társadalmi programja. A pénzürelmi rendszer alternatívája*. Budapest, Éliás, 2000. 59–61.

¹⁹ Vö. TÓTH Borbála: *Sorsunk rejtett mintázata. A genogramtól a genodramáig*. Budapest, Kairosz, 2017. 47–52.

²⁰ Vö. BALLA i. m. 58–59.

²¹ Vö. Marie-Thérèse HERMANGE: A gyermek jogai. In: A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA: *Család Lexikon*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 437.

a fontos dimenziók az alábbiak: A házasság és a család a) nemző életközösség (*sexus, genus*), b) sajátos szeretetközösség (*eros*), c) vallás-erkölcsi életközösség (*ethos*). Ennek megfelelően a családnak és tagjainak megvannak a maguk természetes jogai és kötelességei, amelyeket nem az állam létesít, hanem azokat csak deklarálnia és harmonikus módon védeni, érvényesíteni köteles.²²

2) Marie-Thérèse Hermange szerint ma a család illetékessége, szerepe hét olyan alapfeladatban mutatkozik meg, amelyek feltétlenül részei a gyermek egészséges fejlődésének és nevelésének:

„a) Az identitás kapcsolata, amelynek lényeges feladata van az egyre névtelegebb társadalomban, mert ez ad nevet a gyermeknek és beiktatja a lezármazási sorba. b) a származás kapcsolata, mely egy elszemélytelenedett és a jog individualizálását folytató társadalomban kezeskedik a fejlődő gyermek identitása mellett. c) a meghallgatás kapcsolata, mely egy olyan társadalomban, amely ezt tagadja és zavarja, alapvetően fontos egy olyan hely szempontjából, mint a család, s amely később a társadalmi életben újra felismerhetővé teszi őket. d) a tér és idő kapcsolata, mert egy olyan társadalomban, amelyben a tér funkcionálissá vált, az idő pedig egyre inkább darabokra hullik, a család a gyermekeknek szimbolikus teret biztosít, s az időt saját életének eseményeivel és ritmusával méri nemzedékeiben és általában is. e) az elválás kapcsolata, mely lehetővé teszi a gyermeknek, hogy az azonosságokból és különbözőségekből felépülő társadalomba az apával és anyával való kapcsolat által beépüljön, ne csak kizárólag duális, főként az anyához fűződő kapcsolatban; az elszakadás elengedhetetlen, hogy később az anya helyére az apa léphessen, aki a gyermek számára szimbolikusan a korlátozást jelenti. f) a testvériség kapcsolata, mely a reklámok és a verseny társadalmában a családban mégis lehetővé teszi, hogy a másik szolgálatára, a vele való együttérzésre és arca előtt megnyíljon. g) a termékenység kapcsolata, mely egy individualista és hedonista társadalomban a szeretet ajándékát fejezik ki és a felelősségvállalás érzékét jelenti. Tehát az identitás, a származás, a meghallgatás, a nemzedékeken átívelő tér és idő megtapasztalása, az elválás, a testvériség és a termékenység mind azt mutatja, hogy a család az egyetlen hely, ahol minden tagot személyes kapcsolatok fűznek egybe és valamennyien az emberiség családjának tagjai vagyunk. Készen arra, hogy megosszuk másokkal amink van, és tiszteletben tartjuk a másikat.”²³

3) Andorka Rudolf szerint a szociológia tudománya ma a családnak a társadalom számára öt fontos funkcióját írja le. Ezek: a) termelési funkció, b) fogyasztási funkció, c) reprodukciós funkció, d) a felnőttek pszichés védelme, e) a gyermekek szocializációja. Egyesek szerint az iskola átvette a szocializációs szerepet, míg a mentálhigiénés intézmények biztosítják a felnőttek pszichés védelmét.²⁴

²² Vö. D'AGOSTINO i. m. 171.

²³ Vö. HERMANGE i. m. 440–441.

²⁴ Vö. ANDORKA Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Budapest, Osiris, 2000. 358.

4) A családnak, mint támogató és értékátadó rendszernek megvannak a maga sajátos funkciói. Ezek G. Caplan nyomán az alábbiak:

- a) A család a világra vonatkozó információk összegyűjtője és terjesztője,
- b) Visszajelentő-útmutató funkció, c) A világról kialakuló kép, az életfilozófia forrása. d) A család közbenjár és eligazít a problémák megoldásában,
- e) Gyakorlati és konkrét segítség forrása. f) A pihenés és a regeneráció színtere, g) Referencia- és kontrollcsoportként hat, h) Az identitás forrása,
- i) Fokozza az érzelmi teherbírást. Természetesen, e funkciókat egy család csak akkor tudja jól ellátni, ha kellően ép, stabil és integrált, illetve ugyancsak működni kell a családtagok közt a nyílt és közvetlen kommunikációnak. Továbbá élő kapcsolat legyen az egyes generációk között, s egészséges interperszonális kapcsolat jellemezze a családtagok egymáshoz való viszonyát, hatékony legyen az egymásért érzett felelősség, illetve bizonyos egyetértés uralkodjék a család, a tágabb közösség, vagyis a társadalmi és kulturális környezet között.²⁵

Nagyon sok feltételtől függ a családnak, mint rendszernek a jó működése, de mindegyik feltétel teljesítésének alapja az igazi házastársi, szülői, gyermeki, rokoni szeretet. E szeretetek hitelességét pedig az Isten iránti szeretet helyessége szavatolja.

E rövid áttekintésből is látható, hogy milyen sok és alapvető feladatai vannak a családnak, melyek más intézménnyel, autoritással teljességében nem helyettesíthetők.

A keresztény felfogás sokoldalúan biztosítja a szülői autoritás kellő érvényesülését. Egyrészt azzal, hogy az egy férfi és egy nő közt létesült házasság felbonthatatlanságát hangsúlyozza, másrészt a férfi és a nő egyenrangúságát hirdeti a nemek különböző, de komplementer pszichéjének elismerésével. Harmadrészt kezdetektől fogva sajátos gonddal veszi körül a gyermekeket, visszautasítva minden korban bizonyos gyermekekkel kapcsolatos bizonyos szokásokat, elfogadott jogokat. Így a kereszténység mindig is ellenezte azt, hogy 1) a megszületett gyermeket kitegyék. 2) Az abortuszt. 3) Hogy a gyermek eltűnéséről hallgassanak. Egyúttal követelte a kereszténység: 1) a gyermekek nevelését, de a) testi fenytés nélkül. b) A nevelés során a gyermeket személynek tekintette, nem tárgynak, tehát tisztelni kell a fejlődő szabadságát; sőt, a nevelésnek épp ez volt az egyik fő célja, hogy a gyermek felnőve helyesen tudja élni Isten fiainak szabadságát. Összességében a kereszténység pontosította az élethez való jogot (születés előtt, alatt és után egyaránt), a családban történő felnevelés jogát, a gyermek gyógyításának jogát, a gyermek autonómiájának jogát, a gyermek teste és lelke integritásának a jogát, a neveléshez való jogát.²⁶ Ami pedig a gyermekek szülők iránti kötelelességeit illeti, a kereszténység ugyancsak megerősítette

²⁵ Vö. TÓTH i. m. 39.

²⁶ Vö. Michel ROUCHE: Un'antica rivendicazione: i diritti del bambino. In: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA: *La dignità dei bambini e i loro diritti*. Vatikán, 2002. 126–133.

ezeket a hagyományos kötelezettségeket, közelebbről az engedelmisséget (megbecsülést és tiszteletet szóban és tettben egyaránt), a szülőkről öregség, betegség esetén a gondoskodást és a szülők eltemetését és haláluk utáni tiszteletét, azzal a sajátossággal, hogy Isten áll mindig az első helyen. A szülői és a gyermeki kötelezettségek és jogok egyaránt alávetettek az Isten törvényeinek. Vagyis mind a szülői, mind a gyermeki jogoknak és kötelezettségeknek megvan a határa és sajátos hierarchiája. Ezáltal egymás ellen nem játszhatók ki. A keresztény felfogás szerint – szemben a mai tendenciával, mely mintha szembe akarná állítani a kötelezettségeket és jogokat – ugyanis

„nem helyénvaló a gyermeki jogokat szembeállítani a szülői jogokkal, mert ezek kölcsönösen erősítik egymást. A szülői jogok, kötelezettségek és feladatok önmagukban nem versengő fenyegetés a gyermekek jogai és szabadságai számára, hanem kiegészítő és pozitív elemek, melyekkel a szülők gyermekeiknek, akiket a felnőtté válás és az érettség felé segítenek, tájékozódást és biztonságot adhatnak. A jogokkal mindkét oldalon kötelezettségek is járnak együtt. A szabadsághoz való joggal együtt jár a másik tiszteletének kötelezettsége; az önálló megnyilvánuláshoz való joggal együtt jár a köteletség, hogy hagyni kell a másikat is megnyilatkozni. A gyermeknek neveléshez való jogával együtt jár a köteletség, hogy figyeljen szüleinek és hallgasson tanítójára. Az erőszak elleni védelem jogával együtt jár a köteletség, hogy ne legyen senkivel erőszakos.”²⁷

A házasságon alapuló család, mivel a teremtés rendjéhez tartozik (hogy ennek természetjogi alapjaival mennyire vannak tiszteletben az egyes kultúrák, illetve hol húzzák meg a ház- és családi élet konkrét határait, másodlagos dolog), ezért semmi más intézménnyel nem helyettesíthető, s mentesnek kell maradnia minden ideológiai és állami beavatkozástól. Nem igaz az, hogy az állam jobban ért a gyermekneveléshez, mint az ép család. Ne felejtjük, hogy „minden családellenes politika feltétele az állami illetékesség többé-kevésé totalitárius értelmezése, illetve a szülői és családi jogok el nem ismerése”.²⁸ A mai és a mindenkori államoknak ezért az a feladatuk, hogy visszaadják a gyermekeket a szülőknek (a szülőket pedig a gyermekeknek), s a szülők számára olyan munkalehetőségeket biztosítsanak, amelyek képessé is teszik a szülőket a kellő nevelésre. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a családban egyik szülőnek (inkább, de nem kizárólagosan az anyának!) fő állásban otthon kell maradnia, különben nem tudják megőrizni a jó neveléshez szükséges családi atmoszférát.²⁹ A társadalomnak pedig ezt a munkát kellően el kell ismernie és díjaznia (A főállású an(t)yaság legalább egy teljes értékű munkahellyel egyenértékű!). Ma már vannak mértékadó tudományos vizsgálatok arra vonatkozóan, hogy nincs jobb szocializáló és

²⁷ Vö. HERMANGE i. m. 437.

²⁸ Vö. Andreas LAUN: Gyermekjólét a szülői ház és az állami gondoskodás között. In: A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA: *Család Lexikon*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 474.

²⁹ Erről bővebben ld.: BENE Éva: *Emancipációs bumeráng*. Budapest, Kairosz, 2007.

nevelő intézmény, mint a szeretetben élő család, vagyis a bölcsőde bármilyen felkészült is személyileg és infrastruktúráját tekintve, nem tudja helyettesíteni a családot.³⁰

5.2. A szülői és gyermeki kötelességek és jogok sajátosan

A gyermek tehát nem tulajdon, mint ahogy a szülő sem a gyermek rabszolgája. Ám Isten után a gyermek előtt a szülők méltósága a legnagyobb. A család életét ezért a kegyelet (*pietas*) erénye irányítja,³¹ ami tiszteletet és megbecsülést jelent. Ezek átfogó kötelességek, vagyis sokféleképp konkretizálhatók, sőt, tulajdonképp a pietás és az engedelmesség felöleli az összes szülői (a szülőknek is sok tekintetben engedelmesnek kell lenniük gyermekeikkel; pl. tehetségeik, pályaválasztásuk, házastársuk, vallásuk megválasztása dolgában) és gyermeki feladatot.³² A pietás

„szoros értelemben a szülők iránti kötelességek szabályozója. Saját vonását, különleges erény-jellegét onnan kapja, hogy általa azokat tiszteljük, akiknek Isten után életünk kibontakozását köszönjük. [...] A szülők iránti hódolatos tisztelet a gyermeki kegyelet erényéből fakad; távolabbi szülők, vagyis hazánk iránti kötelmeinket a hazafiúi kegyeletnek, a hazafiság erényének gyakorlásával teljesítjük. A kegyelet erényének irányító szerepe, hatásköre, tágabb vonatkozásban a vérszerinti rokonokra, a hitvestársakra is kiterjed. A kegyelet erénye irányítja a házastársak egymás iránti kapcsolatát, mint az életfakasztás közösségét; szabályozza a szülőknek gyermekeik iránti magatartását, mert bennük saját életüknek mintegy továbbhordozóit kell látniuk; sőt kötelez a kegyelet erénye saját magunkkal szemben is, mert a magunk életében szüleink élete folytatódik, szüleink képét, hasonlatosságát, életét hordozzuk magunkban.”³³

Megjegyezzük, hogy a nagy természettel kapcsolatban is alapvetően a kegyelet erénye kéne, hogy irányítsa viselkedésünket. Ha ez lenne az uralkodó eleme a természettel szembeni magatartásunknak, akkor sokkal jobban vigyáznánk erre a kozmikus bölcsönkre.

A szülőknek egymás iránt, gyermekeik iránt, a hazájuk iránt és az állam iránt is sajátos kötelességeik és jogaik vannak.

A szülők kegyeletes kötelessége először is a felelős nemzés és családtervezés.³⁴ A gyermeknek tehát joga, hogy „magát ne múló szeszély vagy szenvedély

³⁰ Vö. LAUN i. m. 474–478.

³¹ A kegyelet erényében sajátos harmóniában testesül meg a szeretet, a tisztelet és az engedelmesség. Vö. MÜLLER i. m. 36–37.

³² Vö. BALLA i. m. 73., 75.

³³ Vö. EVETOVICS i. m. 74–75.

³⁴ Ez a kérdéskör külön tanulmány tárgya, ezért itt nem tárgyaljuk. Bővebben erről lásd: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA: *Famiglia e procreazione umana. Commento sul documento*. Vatikán, 2007.

sugallta nemi találkozás ötletszerű eredményének tekintse, hanem Istentől megszentelt felelősségteljes és szent szeretet gyümölcének”.³⁵

Amint a szülői tekintély megkívánja a kegyelet erényének gyakorlását a gyermekek részéről, a szülőknek is kegyelettel kell tekinteniük gyermekeikre, azaz nekik is szeretniük és tisztelniük kell a fogantatástól kezdve gyermekeiket, és a gyermek egészséges növekedése tekintetében engedelmeskedniük, de legalább is alkalmazkodniuk kell a gyermek jogos igényeihez.

A keresztény felfogás szerint a szülők minden kötelessége és joga gyermekeik vonatkozásában szintén a kegyelet erényének (és fordítva is!) van alárendelve. Ennek értelmében: 1. a szülők szeressék és tiszteljék gyermekeiket. Ez a kötelezettség a leszármazásban gyökerezik (Ne felejtjük, hogy a szülők a leszármazásnak inkább eszközei, mint meghatározói! A gyermek nem pusztán tervezés kérdése!). 2. A szülői hivatás helyes betöltése a gyermek önálló személyiséggé való felnevelésében áll. Ennek érdekében: a. A szülők kötelesek ellátni gyermekük fizikai szükségleteit. b. Kötelesek megóvni gyermeküket a fizikai (ideológiai és mindenféle) bántalmaktól. c. Kötelesek kielégíteni gyermekük figyelem- és érzelmi igényeit. d. Kötelesek megvédeni a gyermeküket az érzelmi bántalmaktól. e. Kötelesek morális és etikai útmutatást adni gyermekeiknek.³⁶

Részletezzük ezeket a tételszerűen megfogalmazott elveket! Először is: a) A gyermek életét fenn kell tartani (fogantatásától kezdve), egészségét okosan kell ápolni. Ez a tevékenység már a várandósság állapotában kötelezi a szülőket. A szülők magukat is kötelesek megkímélni minden káros befolyástól, hogy fel tudják nevelni egészségben gyermekeiket.³⁷ b) A gyermeknek erkölcsi, lelki és szellemi nevelése sok és sokféle gondoskodást jelent: ba) A szülőknek mindezek előtt a gyermek vallási neveléséről kell gondoskodnia; ők a vallási életbe való első bevezetői a gyermekeiknek. Ma is igaz a régi megállapítás, hogy az anyatejjel magunkba szívott vallásosságot nem pótolhatja sem a könyv, sem az iskola. bb) A szülők kötelesek jó példával elől járni gyermekeik előtt. Ez gyakorlatilag a szóban, tettekben, érzelmekben megnyilatkozó finomságot, kellő figyelmeztetést, áldozatos munkát, valódi vallási életet jelenti. Mindez szinte észrevétlenül formálja a gyermek személyiségét. bc) A szülő éber figyelemmel kísérje gyermeke bontakozó tehetségeit, s okosan előzze meg azokat a veszélyeket, melyek veszélyeztethetik a gyermek fejlődését, s tartsa távol gyermekét a káros hatásoktól. bd) Ugyancsak szülői feladat a gyermek hibáinak nyesegetése, a rossz útról való visszatérítése: okos figyelmeztetéssel, helyesbítéssel, türelemmel, szép szóval, vagy okos és határozott szigorral. be) Szülői feladat a gyermek

³⁵ Vö. SCHÜTZ Antal: *A házasság*. Budapest, Szent István Társulat, 1940. 138.

³⁶ Vö. FORWARD i. m. 38. A gyereknek szüksége van arra, hogy érzelmi biztonságban növekedjék fel. Ennek részleteiről lásd: VEKERDY Tamás: *Érzelmi biztonság. Mit kell(ene) tudnunk gyermekeinkről és magunkról?* Budapest, Kulcslyuk, 2011.

³⁷ Ha ezt a kötelezettségüket a szülők igazán belátnák és megértenék hosszú távú előnyös hatásait, úgy minden bizonnyal egészségesebb életmódot folytatnának.

iskoláztatása, melyben a fő szempont az olyan iskola kiválasztása, mely a legközelebb áll világnézetileg a szülők felfogásához, legalábbis ahol a szülők leginkább remélhetik a gyermek egészséges vallási identitásának kialakulását. bf) A szülőknek végül gondoskodniuk kell a gyermekeik jövőjéről. Ez azt jelenti, hogy kötelesek kipuhatolni gyermekeik tehetségét és szándékait, s tehetségüknek és szándékaiknak megfelelő életpályára segíteni őket. Ide csatolandó, hogy felnőve a gyermek önállóan (szabadon) választ élethivatást, házastársat és világnézetet (vallást) – úgy tűnik, hogy ez ma épp a keresztény világnézet sajátossága. Ezek ugyanakkor olyan tényezők, amelyek komoly nézeteltéréseket okozhatnak a családokban, hiszen mindhárom választás magában hordja a rokoni kapcsolatoknál erősebb kötődést. A szülőknek tudomásul kell vennie – ha nem is ért vele egyet – felnőtt gyermeke döntését.³⁸

Érdekes adalékként szolgálhat Marie-Thérèse Hermange meglátása, aki szerint a gyermeki jogok mai deklarációi nem vettek minden fontos dolgot figyelembe. Így hallgatnak a gyermekek szeretethez való jogáról, illetve négy, a gyermek fejlődése szempontjából alapvető kincsről. Ezek: a) az idő ingyenes ajándéka: a gyermeknek ugyanis „időre van szükségük, hogy lelkileg és érzelmileg épülhessenek és szórakozhassanak: időre, melyben kedvükre játszhatnak és álmodozhatnak”. b) a békevágy: A társadalomban és a médiumokban igen erőteljesen van jelen az erőszak, amit látva a gyermek is agresszívvá válik, s megsebződik fejlődésében; világképe összezavarodik, megrendíti a boldogságról szóló álmát; sőt, el is veszik, ha látja szülei állandó veszekedéseit, hiszen ez a környezet tönkreteszti biztonságérzetét és bensőségességét. c) a beszéd igénye: a gyermeknek nagy szüksége van arra, hogy megnyilvánulhasson és kifejezhesse magát épp személyisége fejlődése, világértése és szocializálódása végett. Nyilván, a gyermek véleményét korára és érettségi fokára való tekintettel kell figyelembe venni. Korlátainak és tévedéseinek megtapasztalása tanítja meg a valóság-elv üdvös erejére, s látatja be vele, hogy kívánságai nem mindig reálisak. d) az örömhivatottság: Ez azt jelenti, hogy a gyermek megélhesse a gyermekkor ártatlanságát és örömét, merje látni a maga szemével a világot és örülhessen a világ szépségének.³⁹ Ki más, ha csak nem a szülők azok, akik e kincsekről gondoskodni tudnak!

A gyermekek szülei iránti kötelezettségei: A (normális) szülők iránti kegyelet megnyilatkozásai: a) A szülők iránti hálás szeretet, melynek oka az, hogy Isten után a szülők a gyermek létadói és legnagyobb jótévedői. Hozzájuk fűzi a gyermeket a legszorosabb (de nem abszolút!) kötelékek egyike, a vérségi kapcsolat. Ezt a szeretetet „sérti minden rosszindulat, haragos szó, durvaság, rossz kívánság, a szülők megbántása, megszorítása, elhanyagolása. Súlyosan véthetnek a gyermekek, ha a szülők halálát kívánják, durván bánnak velük, szükség

³⁸ Vö. BALLA i. m. 72.

³⁹ Vö. HERMANGE i. m. 439–440.

esetén nem támogatják őket.”⁴⁰ b) A gyermeki tisztelet, mely az egész gyermeki magatartásban megmutatkozik. E tisztelet ellen vétének a gyermekek, ha „bántó módon gúnyolják, becsmérlik őket, fenyegető magatartással lépnek fel ellenük; mindig súlyos bűn, ha a gyermek kismértékben is tetteleg bántalmazza szüleit.”⁴¹ c) A készséges engedelmesség a nagykorúság eléréséig. A gyermeki engedelmesség mindarra vonatkozik, ami a gyermek gondozására vonatkozik. Vétének a gyermekek az engedelmesség ellen, ha

„a szülők komoly és kifejezett parancsát súlyos dologban nem teljesítik. Súlyos a parancs, ha annak megszegéséből nagy kár, vagy nagy veszély származnék a családra, a szülőkre, vagy maguknak a gyermekeknek testi-lelki javaira. Ily súlyos engedetlenség lehet például, ha a szülők tilalma ellenére a gyermek erkölcsileg káros helyeket látogat, rossz társaságba keveredik, mulatozásra pénzt pazarol, komoly célokra adott pénzt elver, sok gonddal, kiadással járó iskoláztatásának sikerét hanyagságával lehetetlené teszi, nagy tételekben kártyázik stb.”⁴²

Ami pedig az életpálya és a házastárs választását illeti, a felnövő gyermekek tekintetben szabadok, ám e kérdésben se vessék meg szüleik tanácsát. A szülőknek továbbá joguk van mindabban parancsolni, ami a család becsületének, kivívott méltóságának védelmére, megőrzésére szolgál. d) Szükség esetén a szülők anyagi támogatása. Ilyen esetben még a fogadalmas szerzetet is köteles a szerzet elengedni, hogy szüleit ápolja.⁴³ e) Szülők és gyerekek vagyoni jogviszonyai: Ezt a viszonyt is alapvetően a természetjog szabályozza. A gyermeknek is van egyfajta vagyoni jogi képessége, és pedig

„észbeli tehetségeinek, esze használatának kibontakozása előtt is; a szabad öntevékenység kifejlődése előtt a vagyon kezelése a szülőt (gyámot) illeti. A haszonélvezet általában a szülőnek jut a neveléssel járó terhek, gondok s a vagyon kezelése fejében, hacsak a törvény másképp nem rendelkezik. A gyermek esze használatának kifejlődése után, a szabad öntevékenység elérésével magában véve rendelkezhet vagyonával, s kezelheti vagyonát.”⁴⁴

A gyermek saját munkával szerzett és a szülőktől kapott javait illetően, azt kell világosan látni, hogy a gyermek milyen viszonylatban végezte a munkát, illetve hogy a szülő milyen célra, milyen szándékkal adta a vagyontárgyat a gyermeknek. A kiskorú gyermek ugyanis végezhet már munkát több címen is:

„a) A rendes családi szükségletek biztosítását szolgáló munka keretében;
b) közös vállalkozásban a szülővel (*tamquam socius*); c) megbízásból,

⁴⁰ Vö. EVETOVICS i. m. 83.

⁴¹ Vö. uo. 84.

⁴² Vö. uo. Ma ide sorolhatjuk a dohányzást, a túlzott alkohol fogyasztását, a kábítószeres fogyasztását, a pornográfiát és minden szenvedélybetegségre vezető út keresését és élvezetét.

⁴³ Vö. MÜLLER i. m. 42–43.

⁴⁴ Vö. EVETOVICS i. m. 150–151.

akár otthon, akár a családon kívül (*tamquam mandatarius*); d) teljesen önálló, illetőleg különálló munkavállalással. Az első esetben a gyermek nem követelhet semmit a munkájáért, mert arra eltartása és nevelése fejében köteles. A közös vállalkozással, megállapodással végzett munka gyümölcséből a kiskorú gyermeket megilleti az a többlet, amely az eltartásáért járó összeg levonásából megmarad. Ha a gyermek szülője megbízásából, vagyis a szülő nevében és veszélyével vállal munkát, akkor a munka gyümölcse, haszna a szülőt illeti, hacsak a megbízás keretén túlmenő munkát nem végzett, vagy saját nevében és saját maga javainak kockázatásával külön munkát nem vállalt, illetőleg nem teljesített. A gyermeknek ily megbízás jegyében végzett munkájáért való jutalmazását a gyermek és az egész család okosan felfogott érdeke szerint a gondos és előrelátó atyai bölcsesség tudja legjobban elrendelni. Ha a kiskorú gyermek teljesen önállóan vállal munkát, de otthon tartják el, akkor keresményéből annyit kell adnia szüleinek, amennyivel eltartásáért és a kegyelet megkívánta támogatás fejében nekik tartozik. Ezért, ha a szerzett összeg ennél kisebb, a fent mondottak alapján, rendesen át kell adnia azt a szülőknek. Ha a szülő a gyermeknek minden megszorítás nélkül ad valamit, azzal a gyermek szabadon rendelkezhetik, feltéve, hogy erkölcsileg megengedett dologra használja fel. Ha azonban meghatározott célra kapta a pénzt, pl. szükséges könyvekre, tandíjra, ruhára, akkor csak a jelzett célokra fordíthatja azt. A zsebpénzt elősorban avval a szándékkal adja a szülő gyermekének, hogy azt az ő sajátos körülményeiből, az életben elfoglalt társadalmi helyzetéből adódó kiadásokra fordítsa. Ha a gyermekek a kapott pénzzel, javakkal visszaélnék, s nem a szülőktől megjelölt célra fordítják, vagy éppen a szülők tudta nélkül vesznek el s adnak ki pénzt, bűnösségük megállapításánál mérlegelni kell azt is, hogy a szülők a gyermekük köteletségüket, ha erre mód és lehetőség megvan, pontosan teljesítik-e vagy sem. Ha a gyermek a családból teljesen kivált, és saját magát tartja el, akkor a szülők iránti kegyelet parancsolta kötelességein kívül mással nekik nem tartozik, s keresetét magának tarthatja meg. [...] A kiskorú, ha tizennegyedik évét betöltötte, szolgálata és munkája által szerzett keresetével szabadon rendelkezhet, ha fenntartásáról maga gondoskodik.”⁴⁵

A gyermek részéről végzett munkával kapcsolatban néhány észrevétel: Először is

„a család a munka első iskolája, mely lehetőséget ad a gyermekeknek arra, hogy ezen emberi tevékenység tapasztalatait megszerezzék. A munka nevelő (jellegű) tapasztalat, melynek ott kell lennie a gyermek nevelési folyamatában. Olyan szituáció, amelyben a gyermek magáévá tesz értékeket és hasznos eszközöket személyes fejlődéséhez. A szülők a kemény munkának fegyelmező erejét használják arra, hogy segítsék a gyermeket a felnőttek világába való belépés nehézségeinek legyőzésében; ezáltal bekapcsolják őt a szociális egységbe, és lehetővé teszik számára, hogy tudatosan járuljon hozzá a közjóhoz. Ebben az összefüggésben a munka a

⁴⁵ Vö. EVETOVICS i. m. 151–152.

gyermeket nevelő tevékenység, és ha megfosztják a gyermeket a munka lehetőségétől, annak személyi fejlődése szempontjából negatív következményei lehetnek.”⁴⁶

A családnak ezért joga van bevetni a megélhetése végett minden munkaerejét, bevonva a gyermekeket is a családi tevékenységbe, mint munka világába. Ám olyan munkát kell a növekvő gyermek számára biztosítani, amely biztonságos, s képességeivel és erőivel arányban van.⁴⁷ Ezzel szemben a gyermekmunka kifejezés a gyermekek munkára kényszerítését és módszeres kizsákmányolását jelenti. Ezáltal elveszik tőlük a tanulás lehetőségét, illetve súlyosan egészségkárosító körülmények között dolgoztatják őket. Ez teljesen emberellenes és ezért jogtalan magatartás.

f) A szülők igazságos és törvényes végrendeletének tiszteletben tartása. Probléma lehet, ha a szülők adósságot hagytak maguk után. Köteles-e azt a gyermek kifizetni? Az

„igazságosság és kegyelet egyaránt követelik, hogy a gyermek elhunyt szülei adósságát kifizesse, ha ezek reája megfelelő vagyont hagytak. Az adósság ugyanis a vagyont terheli; de meg a szülők becsületének épségben tartása gyermeki kötelesség. Ha azonban a szülők vagyon nélkül hunytak el, az adósság törlesztésére a gyermek – legalábbis az igazságosság címen – nem kötelezhető. A szülők adósságának törlesztése még azon esetben sem terheli a gyermeket, ha a szülők a kölcsönöket gyermekük neveltetésére fordították. A neveltetés költségeit előteremteni ugyanis nem a gyermekeknek, hanem a szülőnek dolga, kötelessége.”⁴⁸

A szülői hatalom sem korlátlan és nem is életfogytig tart. Ugyanis „amíg a szeretet s tisztelet a szülők iránt örök érvényű, minthogy a szoros értelemben vett atyai (szülői) hatalom csupán a gyermek nagykorúságáig terjed, így a gyermeki engedelmisség kötelme is. Ezen túl a gyermeknek illik ugyan a szülők tanácsát kikérni, sőt, ha otthon marad, köteles is a házi fegyelemnek magát alávetni, de egyébként szabadon, önállóan cselekedhet.”⁴⁹

Végeredményben abban áll a szülői feladat, hogy a gyermekét elindítsa a személyi érettség útján, s így felnőve a gyermek megtalálja élethivatását, házastársát és világnézetét, betöltve a helyét a társadalomban, az emberi nemzedékek sorában, s képes legyen egykor ő is a felelős szülői magatartásra, hivatásra.

⁴⁶ Vö. Rosa Linda VALENZONA: A gyermekek és a munka. In: A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA: *Család Lexikon*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 465.

⁴⁷ Vö. uo. 469.

⁴⁸ Vö. MÜLLER i. m. 44.

⁴⁹ Vö. uo. 58.

5.3. A szülők gyermekeiket nevelni kötelesek

A szülői kötelességek és jogok foglalatára tulajdonképp a nevelés. A gyermek fizikai, szellemi és lelki nevelése egyaránt. A szülői tekintély is főleg ezt szolgálja.

A gyermek nevelése már foganáskor megkezdődik, sőt, valamiképp a jól nevelt és egymást szerető házastársakkal kezdődik. Fontos továbbá, hogy a házastársak, a szülők 1) hasonló világnézetűek, vallásúak (sőt azonos rítusúak) legyenek, hiszen a közös értékrend adja a családi életrend, béke és nevelés mátrixát. 2) A szülőknek tartósan rendezett anyagi körülményei legyenek. 3) A társadalom rendje gondoskodjon arról, hogy a családok tagjai a lehető legtöbb időt tölthessék együtt.

A) A gyermek testi nevelése: Ez is már valamiképp a foganással kezdődik. Az anya egészségesen táplálkozzék, a házastársak szeressék egymást. Az áldott állapot, illetve az apává levés tudata pszichés felkészülés a gyermek fogadására. Fontos, hogy a megszületett gyermeket anyatejjel táplálják. A gyermeknek joga van ahhoz, hogy ép családba szülessen és hogy ott is nevelkedjék fel. Ide soroljuk a gyermek fizikai szükségleteiről való gondoskodást, egészen addig, amíg a gyermek ennek előteremtésére képtelen. A szülők, amennyiben erre megvannak a lehetőségeik, kötelesek valamelyes örökséget is gyűjteni gyermekeik számára. A szülők kötelesek továbbá gyermekeik boldogulásáról is gondoskodni; ez nagy vonalakban azt jelenti, hogy módot és alkalmat kell adniuk gyermekeik számára, hogy hajlamaiknak megfelelő pályát válasszanak.

B) A gyermek lelki és szellemi nevelése: Először is a szülők kötelesek a saját világnézetükben (vallásukban) nevelni gyermekeiket. Ez feltételezi részük-ről a kiérlelt meggyőződést. Másodszer ők az első tanítóik is, amit majd a képzett iskoláztatás követ, melynek kiválasztásakor érvényesülnie kell a világnézeti koherenciának. Mindez a szülő számára a jó példával való előljárást is jelenti, illetve a gyermek személyiségének formálását, nyesegetését. A motiváció része szükség esetén a büntetés. Ám ennek hatékonyságához hozzátartozik az, hogy 1) A szülő ne ócsárolja gyermekét, mivel az csak dacot és nemtörődömséget ébreszt benne. A gyermeknek is van becsülete és becsületérzete. Ha a szülő ezt a gyermekben is szükségképp ébredő valóságot becsúrlással, megszólással, rágalmozással durván megsérti, súlyosan vétkezik a gyermek iránti igazságosság és kegyelet ellen. 2) A szülő ne fenyegetse soha olyasmivel a gyermekét, amit nem akar, vagy nem tud végrehajtani. 3) A büntetés legyen igazságos, érződjék rajta az, hogy a szülői szeretet táplálta. 4) A büntetés gyógyító erejét ne tompítsa el a hamarosan rákövetkező békítés, túlzott becézgetés. 5) Ha az iskola, a tanító volt az, aki büntetett, akkor a szülő ne álljon eleve a gyermek pártjára, hanem tudakolja meg az igazságot, s értesse meg a gyermekével, hogy miért hibázott, ha joggal kapott büntetést. Ha pedig méltánytalan volt, bocsásson meg nevelőjének és viselje el azt alázattal.

A gyermeknek ún. integrális nevelésre van tehát szüksége. Ennek lényegi része a lelkiismeret ébresztése és fejlesztése is, vagyis annak a képességnek a kiművelése, melynek révén a fejlődő személyiség helyesen tudja majd megítélni erkölcsileg a maga és a környezete tényleges és tervezett cselekményeit.⁵⁰ A nevelés célja ugyanis az erkölcsi állapot, vagyis a szabadság felelős gyakorlása készségének létrehozása a személyiségben, s ennek mintegy a szíve az ép lelkiismeret.

A gyermeket nem szabad magára hagyni, s életkorának megfelelően kell biztosítani a felügyeletét (ez nem gyámkodás!); e szülői alapmagatartás nélkül nem lehet a gyermek személyiségét hatékonyan megvédeni a károsodástól.

Néhány sajátos nevelési kérdés: Tanítani a magány viselésére: „A technika olyan világot alkotott nekünk, amelyben csak elvonnunk kell, ezzel azonban vissza is süllyeszt a kiszolgáltatott gyerekek szerepébe. Így a magányképtelenség gyakran a megmaradt gyermeki függőség jele. Ezért tanácsolja Schopenhauer: legyen az ifjúság egyik főstúdiuma a magány elviselésének megtanulása, mert az a boldogság s a nyugodt kedély egyik forrása.”⁵¹

A nevelés aztán nem pusztán információk átadása, hanem egységes világmagyarázat kiépítése is. Ha ugyanis nem egységes világmagyarázat határozza meg az egyéni és a köztudatot, akkor „többé nem lehetséges párbeszéd, mondjuk a közgazdaságtan, az etika, az ökológia és az informatika szakemberei között, s az egyik vagy másik részterületen érvényes kijelentések nem szorulnak semmiféle további igazolásra.”⁵²

Harmadjára fontos szülői feladat a gyermek általános műveltségének biztosítása. Ma érdemes hangsúlyozni ezt, mivel

„az általános műveltség eltűnőben, sokan a létjogosultságát is kétségbe vonják. Márpedig egy társadalom tagjai addig képesek tapasztalataikat egymással megosztani, meggyőződéseiket megvitatni, amíg világuk egységéért a közös tudás kezekedik. Az egyes ember által birtokolt tudás azonban egyre töredékesebb, és mindinkább eltöri a hálózatokban és intézményekben felhalmozott tudástömeghez képest. Ez komoly frusztráció

⁵⁰ Megjegyezzük, hogy a lelkiismeret és a természetjog igen szoros kapcsolatban vannak egymással. Ugyanis a természetjog az általános norma, mely előtte jár a tényleges törvénynek, s ami ezért mintegy éberén tartja és hatékonyra teszi a lét alapelveinek érvényesülését az emberi élet rendjében. Ezt a szoros kapcsolatot már Szent Tamás leírta, ám a századok során feledésbe merült. Ma ismét be kell vonni a problématudatba. Ennek részleteiről ld.: Josef BORDAT: *Naturrecht und Gewissen. Forum Katholische Theologie*, vol. 30., no. 4. (2014) 261–277. Egy másik neves szerző, John Henry Newman szerint az ép lelkiismeret hangja Isten szívünkbe írott törvénye. Ennek az épségnek a kiműveléséről ld.: Fabio ATTARD: *L'educazione della coscienza nei parochial and plain sermons di John Henry Newman. Rivista Liturgica*, vol. 87., no. 2. (2000) 243–270.

⁵¹ Vö. Fritz RIEMANN: *Az öregedés művészete*. Budapest, Helikon, 1987. 100.

⁵² Vö. LÁNYI András: *A köznevelők tragédiája*. In: KÓRÓDI Mária (összeáll.): *Az erőszak kultúrája. Fenntartható-e a fejlődés?* Budapest, Pallas, 2009. 208.

forrása, mert a folyamatok átlátására, saját helyzete és céljai meghatározására képtelen egyén nem tud azonosulni szerepeivel, beéri passzív alkalmazkodással, kétes értékű tekintélyekbe kapaszkodik, és hajlamos az agresszióra. [...] Amit ma tudáson értünk, többé nem az egyén képessége mások megértésére, és nem valami személyes tulajdonságunk, legfeljebb birtokunk. Az információ azoknak a dolgoknak egy neme, amelyekkel az ember rendelkezik vagy sem. [...] A tudás többé nem a jónak és rossznak tudása. Míg a bölcsesség fogalma a tőlünk gyökeresen különböző irányú megértés képességére utal, vagyis a minőségi különbségek tisztázására, és tekintettel van a tudás világának kimeríthetetlen jelentésgazdagságára, addig az információs rendszerekben kötelező az egyértelműség (amit a teljes értelmetlenségtől már csak egy lépés választ el), az egyetemes kiszámíthatóság és összemérhetőség, a maradéktalan közölhetőség, egyszóval a csereszabotosság. [...] A tudás nem valamiféle szellemi termék: nem elosztják, hanem megosztják. Nem adható sem el, sem át, mint egy pár cipő, hanem azoknak jut, akik a kulturális párbeszédben részt vesznek. Az igazságot nem lehet megvásárolni, csak megérteni lehet. [...] Egy civilizáció addig fejlődőképes, ameddig a közösség társalkotója, megújítója és nem fogyasztója annak a tudásnak, amelynek gyümölcseit élvezzi.”⁵³

Az igazi oktatás és nevelés negyedszer empátiára oktat és nevel. A magán- és a közéletben való

„felelős részvétel legelső előfeltétele az empátia, az a képességünk, hogy másokkal azonosuljunk, és magunk elé tudjunk képzelni helyzeteket, melyek nem velünk és nem most történnek. Ezért olyan hatalmas a képzelőerő jelentősége az emberiség fejlődésében. [...] Az olvasás erőteljesen serkentette a képzelőerőt. [...] A mai gyerekek olvasási nehézségei mögött sok esetben az aktív képzelőerő hiánya áll. A technikai képszekvencia ugyanis, amelyek szemléletén felcseperednek, magában hordozza a maga kész és továbbgondolásra nem serkentő értelmét. A televízió helyettünk álmodik. [...] A virtuális valóságtól még képzeletben sem lehetünk függetlenek (ott a legkevésbé). A szórakoztató elektronika igazi küldetése az irányított kényszerfogyasztás globális rendszerének fenntartása.”⁵⁴

A szülőknek tehát alapvető kötelességük, hogy míg magukat is tökéletesítik, s gyermek nevelése jó alkalom erre, a gyermekeik személyi érettségét munkálják. Fontosabb ez, mint a diploma, vagy az érvényesülésük útjainak ilyen-olyan kapcsolati tőke igénybevételével történő egyengetése.

6. A szülői és gyermeki kötelességek és jogok teljesítésének feltételei

Itt elsősorban pszichológiai szempontokat követünk. A szülők igen sokféleképpen formálják gyermekeik életét és személyiségét (ez persze fordítva is igaz!).

⁵³ Vö. uo. 210–211.

⁵⁴ Vö. uo. 217.

Így vigyáznak rájuk, óvják a károsnak tartott hatásoktól, táplálják, ruházzák, értékelik a viselkedésüket, megítélik a tetteiket. A saját személyükben példaképet, viselkedési mintákat nyújtanak nekik nézeteik és viselkedésük kialakításához, illetve szexuális önazonosságukat is erőteljesen befolyásolják.⁵⁵ Sőt, a szülőnek egyre inkább képessé kell válnia arra, hogy gyermekeitől is tanuljon, hiszen „a gyermekek is alakítják, módosítják szüleiknek nemcsak életstílusát, hanem jellemét, személyiségét is.”⁵⁶

Fontos dolog, hogy a szülőknek nagy vonalakban hasonló legyen az életesz-ményük, közelebből a nevelési felfogásuk, illetve a házasság során okos kompromisszumok révén alakítsák ki ezt a modellt, amihez kellően rugalmas módon legyenek hűségesek.

A szülői szeretet buktatói: Két szélsőség között helyezkedik el a helyes szülői magatartás: a bálványozott szeretet és a valódi gyűlölet között van az igazi és rugalmasan következetes szeretet. A személyiségkárosító túlzások nagy vonalakban négy jelenségben nyilvánulnak meg: 1. A szülők közömbössége: Főleg az anyai szeretet hiánya az, ami kikezdi a gyermek alapbizalmát, aki ezért „sohasem fogja teljesen adekvátnak, megfelelőnek érezni magát. Ha viszont az apa közömbös a gyermek iránt, akkor a fiúnak esetleg nem lesz meggyőző férfiideálja, a lány pedig gyanakodva fogadja a férfiak feléje irányuló szeretetét.” 2. Az ellenséges érzületű szülők: Ez alapvetően két formában jelentkezhet: „A gyermek nyílt érzelmi elutasítása, a gyermek nem vállalása a másik a – többnyire kedélybeteg, neurotikus – szülők szeretet-nyújtásra való alkalmatlansága. Az első kriminogén tényezőt jelent a személyiség fejlődésében, a második meghasonlótá teszi a gyermek személyiségét.” 3. A túlzottan féltő szülők: Ezeket a szülőket a gyermekeik legkisebb kudarca is elkésérti, ami a gyermekben a bénító felelősség érzetét kelti. Így ahelyett, hogy támaszt adnának nekik kudarcaik elviseléséhez, és megszabadítanak őket a bűntudattól, azt mintegy felfokozzák és állandósítják. 4. A túlzottan engedékeny szülők: Ezeknek a szülőknek a gyermek csak játék, csak szórakozás. A mindent megengedés megakadályozza azt, hogy a gyermek majd felelős felnőtté váljon; olyanná, aki képes uralkodni az indulatain, aki képes elviselni a frusztrációkat és a megpróbáltatásokat. Ezért „a gyöngye apa rossz modell ahhoz, hogy a fiú megtanulja az agresszív indulatok fölötti uralmat. A gyermeknek nincs alkalma arra, hogy szembekerüljön az apai akarattal, következőképp elsatnyul az erkölcsi érzéke, végső soron nem fejlődik ki a felnőtt lelkiismeret.”⁵⁷

Mindezek fényében a szülő először is

„ne vegye magától értetődőnek azt a meggyőződését, hogy bölcsen és igazán szereti gyermekét, hanem legyen kritikus saját érzelmi világával szem-

⁵⁵ Vö. SZENTMÁRTONI Mihály: *A fiatalok világa*. Róma, Detti, 1985. 170.

⁵⁶ Vö. uo. 171.

⁵⁷ Vö. uo. 66–69.

ben. Sok szülő azt hiszi, hogy attól a pillanattól kezdve, hogy gyermeke van, neki magának már nincsenek problémái; problémái csak a gyermeknek lehetnek. Márpedig valójában a gyermek a szülei problémáit objektiválja. Másodszor: A pszichének vannak immanens törvényszerűségei és önvédelmi mechanizmusai. Ha tiszteletben tartjuk őket, elősegítik a helyes irányba haladó kibontakozást, sok nevelési hibát pedig automatikusan helyesbítenek.”⁵⁸

A gyermeket szabadon a szabadságra kell nevelni, ami életkorának megfelelően egyre teljesebb elengedésével jár, ami nem könnyű, hiszen

„akikbe annyi törődésünk, fáradozásunk és szerető aggódásunk beleépült – ám létünk ezzel jár, s nekünk nincs jogunk arra, hogy őket hálára kötelezve magunkhoz kössük. [...] A megtartás és az elengedés, a kötődés és a szabadság bennünk munkáló ellentétes impulzus; bármelyik elhatalmasodhat, s akkor gátolja fejlődésünket. Ha túl sok a kötődés, az beszorít minket, elvesztési félelmet gerjeszt bennünk, s végül arra ösztökél, hogy minél több mindenbe kapaszkodjunk görcsösen; a túl sok szabadság és elérésztés hibriddé tesz, s nem leszünk képesek mélyebb élményekre. Különösen emberi kapcsolatokban fontos egészséges középutat tartanunk a két hajlam között.”⁵⁹

Ám ez a szabadság sok-sok évi személyiségformáló, nevelő- és önnevelő munkának a gyümölcse.⁶⁰

A szülő csak fő nevelője gyermekének, de nem egyedüli, vagyis segítségre szorul. Ezért köteles nemcsak jól szocializálni gyermekeit, de együtt is működni más nevelőkkel (pedagógusok és lelkipásztorok). Velük koordinált munkálkodással kell a gyermeket az étellel járó nagy kötelembe fokozatosan bevezetni és azokra ráébreszteni, fokozatosan bevonni a házi és egyéb munkába, kitapintani tehetségüket és orientálni őket, s végül elengedni őket, hogy kellő önállósággal élhessék életüket.

⁵⁸ Vö. uo. 69.

⁵⁹ Vö. RIEMANN i. m. 45.

⁶⁰ Csak néhány régebbi munkát hoznánk, amelyek erre az egészséges önuralom megszerzésére koncentráltak – úgy gondoljuk, hogy ma is alapfelfogásukban időszerűek, bár valószínűleg csekély hatásuk lesz a következő nemzedék nevelésében. Ami nem emberségünk gyarapodásához, hanem további szegényedéséhez vezet: FRIEDRICH W. FOERSTER: *Az élet művésze*. Budapest, Szoc. Missziótárs, 1927.; KARÁCSONY Sándor: *A 8-éves háború. A diákélet mindennapi problémái*, Budapest, Exodus, 1944.; KISPARTI János (szerk.): *A családi nevelés útjain. A középiskolai tanuló és a szülői ház*. Budapest, Stephaneum, 1935.; SZÍVÓS Donát: *Diák-lelkigyakorlatok*. Budapest, Szent István Társulat, 1938. Ugyancsak néhány újabb munka, ami segítséget kíván nyújtani a szülőknek nevelői hivatásuk hű betöltéséhez: EZIO ACETI: *Nevel(ő)d)ünk. Serdülők és szülők*. Budapest, Új Város, 2015.; BARLAY Ágnes: *Kincset adnak a jövőnek. A nagyszülői hivatásról*. Budapest, Új Város, 2015.; JOSÉ GARCÍA SENTANDREU: *Kamasz fiatalok: hogyan bánunk velük?* Budapest, Missio Christi Alapítvány, 2016.; JOSH MCDOWELL: *Apák 10 fogadalma*. Kiskunfélegyháza, Parakletos, 2015.; EVA PETRIK: *Gyermekeimmel*. Bécs, Opus Mystici Corporis, 1979.; MARIA SCOTTO – RAIMONDO SCOTTO: *Taníts meg szeretni! Gyermekeink szexuális neveléséről*. Budapest, Új Város, 2015.

A nevelés ugyanakkor szintén problematikussá vált; tanácsstalanokká lettek a nevelők. Mondhatnánk, hogy ennek is (a már említett alternatív nevelésnek) megvan a maga patológiája. Ennek a tanácsstalanságnak egyik fő oka épp az, hogy új nevelési elveket kezdtek hirdetni és az iskolákban a szülői házban meghonosítani, melyek felmagasztalták a személyiség és az egyéni teljesítmény szerepét. Ám pontosan ezek miatt a gyermeknevelési módszerek miatt nem tudnak a mai fiatalok alkalmazkodni a profitra kíméletlenül törő munkahelyi légkörhöz, mivel a mai munkahelyeken a biztonság és a bizalom nem szabály, hanem kivétel. További adalék a mai nevelési szokásokhoz, az a képzet, hogy semmiről se kell lemondani, amit a fogyasztói szemlélet is megerősít. Ezért is hívják ezt a generációt önös generációnak, ahol is az én a mi előtt áll. A szülők továbbá azt sulykolták csemetéikbe: „ne hagyjátok, bármit is elvegyenek tőletek, ha cserébe nem kaptok semmit! És ha akartok valamit, ne hagyjátok, hogy bármi is az utatokba álljon!” Az X és az Y generációt nagy vonalakban úgy nevelték, hogy mindent megkaphatnak, amit csak akarnak. Ehhez társul az internet, az okostelefon állandó jelenléte az életükben. A virtuális világ erősen hat rájuk. Ezért a valóságban nehezebb a kommunikációjuk, hiányzik belőlük a kezdeményező-készség, nem viselik jól a kritikát, türelmetlenek, képtelenek elköteleződni, s úgy érzik, hogy bizonyos dolgok egyszerűen járnak nekik (akár megdolgoztak érte, akár nem); bosszankodnak, ha valamire várniuk kell.

Simon Sinek három fő meghatározó tényezőre vezeti vissza a mai nemzedék életének (nevelésének és nevelődésének) alakulását: a) a túlzott szülői jelenlétre: a szülők túlságosan megóvták minden nehézségtől, illetve mindenért dicsérték, teljesítmény nélkül is jutalmazva őket. Ez a szülői alapmagatartás azonban – vagyis a külső jutalmazás – nem segíti a gyermekben a belső késztetés kialakulását, hanem inkább visszafogja. Hosszú távon ugyanis a jutalom

„nem motiválja sem a gyermekeket, sem senki mást, legfeljebb rövid időre ad némi ösztönzést. Ha egy gyerek csak a jutalomért tett meg valamit, a tanulmányok szerint utána még kevesebb érdeklődést mutat az adott tevékenység iránt, mint amikor elkezdte. Ugyanez az oka annak, hogy ha dopaminon alapuló, külső jutalmazó-rendszerekkel, amilyen a célorientált bónusz, próbálják az embereket érdekeltté tenni a munkahelyükön, azzal nem építenek bizalmat, lojalitást és elköteleződést. A részvétel jutalmazásának egyéb áldatlan hatásai is vannak. Nemcsak fontos tanulságoktól fosztja meg a gyerekeket a nehézségekkel, veszteségekkel és rugalmassággal kapcsolatban, de az önelégültséget és a túlzott önbizalmat is erősítheti.⁶¹ [...] Ez okozhatja a jár nekem magatartást. [...] A való világban semmit sem kapunk, ha utolsónak érünk célba. Sőt, néha még akkor sem, ha elsőknek. Az Y generációhoz tartozó gyerekeknek sokszor nem kellett

⁶¹ A valós önbizalom ugyanakkor kitartásból, felelősségvállalásból és jó problémamegoldó képességből ered. Illetve az önbecsülést nem a bukástól vagy a kritikától való félelem és túlzott védelem, hanem a nagyobb kihívások vállalása növeli. Vö. SIMON SINEK: *A jó vezetők esznek utolsónak. Hogyan építsünk összetartó, lelkes és sikeres csapatot?* Budapest, HVG, 2017. 283.

személyes felelősséget vállalniuk viselkedésükért. [...] A nem te vagy a hibás attitűddel egybecseng, hogy a szülő rögtön a tanárt és az iskolát hibáztatta ahelyett, hogy a gyereket vontta volna felelősségre.”⁶²

Továbbá, mindig azt hallották, hogy különlegesek, ezért

„megszokták, hogy a szülei beavatkoznak, irányítást, támogatást nyújtanak a probléma vagy akadály első jelére, és hozzászórtak a rendszeres discsérezhez, jutalomhoz; mindebből pedig a vállalati környezetben nem jut nekik. A munkahelyen nem kezelik őket különleges lényekként. [...] Mivel a főnöküktől nem kapják meg, amire szükségük lenne, az Y generációs fiatalok a virtuális világban keresnek segítséget vagy vigaszt.⁶³ [...] Fejlett technológiai érzékük csak tovább ronthat a helyzetet.”⁶⁴

⁶² Vö. uo. 284–285.

⁶³ Az internetes kapcsolatok felszínes kapcsolatok; nem is tudják igazán kielégíteni az embert. Nem is tudja semmi sem helyettesíteni ezeket a valódi, emberi kapcsolatokat. Ennek hiányában pusztán a közösségi médiában való intenzív részvételünk ellenére is kirekesztettek, magányosnak érezzük magunkat. Tudományos vizsgálatok szerint azok, akik igen sok időt töltenek közösségi oldalakon, magasabb arányban fordul elő a stressz és a szorongás. Sőt, az egyetemisták körében egyfajta depressziójárvány tanúi lehetünk, ami a tinédzserek közt még intenzívebben van jelen és egyre több nyomában az öngyilkosság. A gépek nem tudnak segíteni az elszigeteltség érzésén. Nincs „olyan alkalmazás, amely visszafordítaná a függőséget, a depressziót, az öngyilkosságot vagy az antiszociális viselkedést. Ezek emberi problémák, amelyek emberi megoldásra várnak. A szülőknek és nevelőknek kell segíteniük a gyerekeket abban, hogy belső motiváción alapuló önbecsülést fejlesszenek ki magukban, meg kell tanítaniuk nekik a nem digitális módszereket, hogy szembenézhesenek a problémákkal és megoldhassák őket, és korlátozniuk kell a hozzáférést az okostelefonokhoz és közösségi oldalakhoz. A millenniumi generáció felnőttkorba lépő vagy már dolgozó tagjainak pedig empatikus munkaadókra van szükségük, akik képesek átlátni a fiatalok kihívásait; akik megteremtik a biztonság körét, és akik a legtöbbet tudják kihozni a nemzedék számtalan pozitív sajátosságából és kivételes tehetségéből. Magának az Y generációnak pedig személyes felelősséget kell vállalnia. Időről időre mindannyiunknak ki kell kapcsolnia a telefonját, vagy ki kell lépniük a közösségi oldalakról, hogy helyettük valós, személyes emberi interakciókba bocsátkozhassunk, amelyekből az igazi, mély, fontos kapcsolatok születnek. Csak így találhatunk rá az áhított kiteljesedésre. Abba kell hagynunk egymás hibáztatását, és el kell kezdenünk segíteni egymásnak”. Vö. SINEK i. m. 301–302. Sinek egyszerű gyakorlati tanácsokat is ad a szülőknek, hogy konkrétan mi módon tudják gyermekeiket az internet helyes használatára megtanítani: Először is lehet nyaralni internet és okostelefon használata nélkül, aminek az a célja, hogy a család tagjai egymással beszélgessenek. Másodszor a szülők egyfajta szerződést köthetnek a gyermekkel. Ennek főbb pontjai: a) a telefont a gyermekszobában nemcsak használni, de tárolni is tilos; b) ugyancsak tilos az étkezőasztalnál a használata; c) ha látogatóba jönnek gyerekek, akkor mindenki leadja a telefonját, amíg együtt vannak (szükség esetén a szülő vállalhatja a másik szülővel való kapcsolattartást); d) a szülő szabja meg a telefonhasználatra fordítható napi idő hosszát; e) a szerződés valamely pontjának megszegése egy heti használatától való eltiltással jár, amit indokolt esetben szigorúan be kell tartani. Harmadszor gyakran változtassuk meg a wifi jelszavát, s az új jelszót csak akkor kaphatják meg, ha végeztek a házimunkával vagy a leckével, s így is csak bizonyos ideig érvényes a jelszó. Negyedszer a szülők is mutassanak példát. A gyerekek lássák, hogy milyen a felelős mobilhasználat. Vö. uo. 340–341.

⁶⁴ Vö. uo. 285–286.

b) A mindent átható technológia: Ennek köszönhetően hihetetlen sok és sokféle dolgot ismernek, bár az elkalandozó figyelem nemzedékének is nevezik őket. Az a meggyőződésük, hogy egyszerre több dologra is tudnak figyelni. Ám ezt a hipotézist a tudomány nem igazolta, hanem egyenesen az ellenkezője az igaz. Az agykutatók ma azt tanítják, hogy ilyen

„figyelemmegosztás nem lehetséges: valójában nem teszünk mást, mint mentálisan zsonglorködünk, vagy gyorsan kapcsolgatunk a feladatok között. Más szóval nem egyszerre csinálunk két dolgot, hanem ide-oda ug-rálunk közöttük. [...] A feladatok közti átmenet egyáltalán nem gyors és zökkenőmentes, különösen ha összetett műveletekről van szó, hiába van-nak az érintettek meggyőződve az ellenkezőjéről. Az agyunknak időre van szüksége, hogy újra és újra visszaálljon és elinduljon. Úgy tűnik, a figye-lemmegosztás nem tesz minket gyorsabbá vagy hatékonyabbá, sőt inkább lelassít. [...] Azaz a figyelemelterelés csak még több figyelemeltereléshez vezet. Ez pedig nemcsak az elmélyült figyelmet és összpontosítást hátrál-tatja, hanem a munka elvégzését is késlelteti, és növeli a stresszt, illetve a ránk nehezedő nyomást – ami még több stresszt meg nyomást eredmé-nyez.”⁶⁵

Ugyanakkor

„egyre több fiatalban alakul ki függőség a figyelmüket elterelő tevékeny-ségek iránt. Egy egész nemzedék vált az sms-ek, e-mailek és egyéb on-line foglalatosságok dopamintermelő hatásainak rabjává. [...] Kínában és Dél-Koreában elismerték az internetfüggőség jelenségét, és Dél-Koreában pszichés betegségként kezelik. A koreai kormány ingyenes elvonótábo-rokat hozott létre internetfüggő gyerekek számára, ahol valódi elvonókú-rán vesznek részt. [...] A koreai iskolák azon dolgoznak, hogy megelőz-zék a digitális függőséget. Második osztálytól kötelező tananyag a felelős számítógép-használat és az egészséges digitális szokások kialakítása. [...] Végeredményben a 13–18 év közötti fiatalok szinte akadálytalanul férnek hozzá a dopamint felszabadító, függést okozó tevékenységekhez a számí-tógépen és az egyéb eszközökön, épp abban az időszakban, amikor a leg-kiszolgáltatottabbak. [...] És még ha nem is válnak függővé, fejlődésben lévő agyukra mindenképp hatással lesz a digitális eszközhasználat. Annak, hogy valaki hogyan tölti a fiatal éveit, erős kihatása lesz az agyára az élete hátralevő részében. [...] Legrosszabb esetben [...] egy olyan generáció nevelődik, amelyben aránytalanul sokan képtelenek felnőtt módon kezelni a stresszt. [...] Ha a gyermekeink arra kondicionálódnak, hogy stresszes helyzetben egy kis digitális löket után nézzenek, akkor később is, bármi-lyen kapcsolati, pénzügyi vagy munkahelyi nehézség éri őket, nem egy másik emberhez fordulnak majd támogatásért, hanem egy elektromos kü-tyühöz.”⁶⁶

⁶⁵ Vö. uo. 287–288.

⁶⁶ Vö. uo. 289–292.

c) A korábbinál több lehetőség van a kívánságok azonnali beteljesülésére:⁶⁷ Bizonyos kívánságok nem teljesülhetnek egyik pillanatról a másikra, vagyis kártóan kell céljainkért dolgoznunk. Ám ha nincs meg bennünk ez a készség, akkor ahelyett, hogy újragondolnánk az elvárásainkat, vagy hagynánk egy kis időt a döntésre, akkor azt gondoljuk, hogy a betöltött pozícióval van a baj, s gyorsan felmondunk és máshol keressük az ideálisnak tekintett munkahelyet. Ez az azonnal tenni valamit, ha problémát észlelünk, ez is egyfajta kényszerességként jelentkezik. Az azonnali segítségből gesztusok, szimbolikus cselekedetek lesznek, amelyek semmiképp sem hatékonyak. Ugyancsak csekély eredményt lehet elérni ilyen-olyan kampányban, vagy beszállni (ismét csak kényszeresen) egy médiaőrületbe. Ilyen cselekményekkel nem lehet érdemi változásokat elérni a világban, és ráadásul még elégedettek sem leszünk. Ahhoz bizony „cél tudatos-ság, folyamatos idő- és energia-befektetés szükséges.”⁶⁸ Az igazi életcél egy nálunk nagyobb cél szolgálata. Csakis „úgy találhatjuk meg a mély, valódi örömet, elégedettséget és beteljesülést, ha elköteleződünk egy életcél mellett, szilárdan ráállunk a kiválasztott útra, kitartunk mellette jóban-rosszban, és vállvetve haladunk előre azokkal, akikkel egyezik az értékrendünk, s akiknek ugyanez a cél lebeg a szemük előtt minden helyzetben. Ez éppúgy igaz a szakmai életünkre, mint a társadalmi mozgalmakra.”⁶⁹

A nevelés és a nevelők, vagyis a szülők és a pedagógusok fő célja tehát az, hogy kihozzák a rájuk bízottakból a legtöbbet. Ennek véghezviteléhez azonban világos eszményekre és erélyre van szükség főleg a nevelők, a szülők részéről. Nagyon találó Notker Wolf elemzése is e tekintetben. A probléma kulcsa a természet helytelen felfogása, mely szerint

„a legjobb nevelés egyáltalán nem nyúl bele a gyerekek akaratának alakításába és morális fejlődésébe, hanem pusztán a természetes, ártatlan gyermeki jellem zavartalan kibontakozását mozdítja elő. [...] A hagyományos nyugati gondolkodásban mindazt sorsnak mondták, ami az emberi testtel volt kapcsolatos. Azaz az emberi testet természetes adottságaival együtt úgy kellett elfogadni, ahogy volt: szeplőivel, gyengeségeivel, határaival együtt, alávetve a természetes termékenységi ciklusoknak, a természet adta öregedésnek, a betegségeknek és a halálnak. Vagyis a test annak a természetnek az alkotása, amely erkölcsi értelemben se nem jó, se nem rossz, de igen mély valami, egy magasabb értelem kifejeződése. [...] A lelki-szellemi világ ezzel szemben – vagyis mindaz, ami a jellemmel és az egyéniséggel kapcsolatos – a nyugati hagyományban nem megváltoztathatatlan sors volt, hanem sokkal inkább a kultúra befolyása alá tartozott. És e téren lehetett alakítani az embert, finomítani és fejleszteni, azaz e téren mindent be kellett vetni, hogy az ember kiteljesítse meglévő adottságait, és

⁶⁷ Vö. uo. 280. Sinek ugyanitt megjegyzi, hogy e három tényező a munkahelyeken inkább hátrányként, mint előnyként szokott jelentkezni.

⁶⁸ Vö. uo. 295.

⁶⁹ Vö. uo. 296.

lelkileg-szellemileg egyre inkább túlnőjön önmagán. Végső soron ennek a művelésnek az volt a célja, hogy a lelki erők megzabolázzák a testet és annak ösztöneit. A huszadik század óriási változásai azonban felforgatták ezt a viszonyt: immáron nem a test, hanem a jellem és az egyéniség lett a sors, úgyhogy a műszaki kultúra minden igyekezete a testre, a test természetes törvényszerűségeinek meghaladására irányul, míg az érinthetetlen természet a szellemi-lelki világban talált menedéket. Ez a felfogás azonban a nevelés csődjét jelenti, hiszen a természet sem erkölcsi, sem kulturális mérce nem lehet. E gondolkodás semmiféle támpontot nem ad a nevelőknek, legfeljebb egy rezignált megengedni következik belőle. Véleményem szerint tehát a jószágos természetbe vetett hit nagy tévedés, olyan tévút, amelyre kishitűségből, önmagunkban nem bízva léptünk. [...] Kicsit más szavakkal: a szülők a természetbe vetett hit alapján jó lelkiismerettel próbálnak kibújni a nevelés felelőssége alól. És hát bizony a gyerekek sem ártatlan angyalkák. Fejlődésük során egy olyan kultúrába kell betagozódniuk, amely elég sokat vár el tőlük lelkileg-szellemileg, és ezért öntudatos felnőttek segítségére és tanácsaira szorulnak. Vagyis a nevelés egyáltalán nem felesleges. [...] A nevelés terén ma a korábbiaknál még fontosabb a nevelő személyisége. Az apáknak, anyáknak – és tanároknak – valóságos vezetőnek kell tekinteniük magukat, ráadásul saját számlára testesítik és élük meg eszméiket, hisz a társadalom egészének támogatásában nem reménykedhetnek. És a szülőknek, tanároknak akkor is komolyan kell venniük erkölcsi példaképszerepüket, amikor a közvélemény általában épp nevetségessé teszi az erkölcsi példaképeket. [...] A gyerekeknek ugyanis legesleginkább példaképekre és eszményekre van szükségük [...] és éheznek valós példaképek megtapasztalását. [...] És mindezek révén a gyermek önmagára kezd el kíváncsi lenni. Mert egy gyermeknek fel kell fedeznie önmagát. Erőit, adottságait lassan fel kell térképeznie, és aztán újra azzal a tapasztalattal kell szembesülnie, hogy ő még nincs teljesen kész.”⁷⁰

Valódi nevelés nélkül nem fogjuk tudni helyesen használni a szabadságunkat.⁷¹ Az emberi élet nem a sikerességre hivatott, mely külső eredményekben nyer igazolást; a belső ember igazsága, megigazultsága a döntő. Ám ehhez reálisan kell látni azt, hogy mi, illetve ki az ember. A keresztény emberkép egyrészt magasra teszi az emberség mércéjét, vagyis hasonlónak lehetsz az istenséghez, másrészt pedig emlékezteti a tökéletességre vágyó embert arra, hogy megkísértet lény, s csak akkor juthat a magasságokba, ha úrrá lesz megkísértettségén. A keresztény emberkép figyelembe veszi a gyermek személyiségét, ugyanakkor hangsúlyozza azt, hogy ennek az emberképnek olyan célként kell lebegnie az ifjú előtt, mely egész lényét e végső cél szolgálatába állítja; tehát a személyiség áll az eszmény,

⁷⁰ Vö. Notker WOLF – Enrica ROSANA: *Az embervezetés művészete*. Budapest, L'Harmattan, 2011. 131–133.

⁷¹ A szabadság nem a szabálynélküliségben, hanem épp abban áll, hogy ismerjük a szabályokat, azokat helyeseknek látjuk és ezért be is tartjuk azokat, akár nagy áldozatok árán is. Vö. uo. 162.

s nem az eszmény a személyiség szolgálatába. Így a szó jó értelmében erős személyiségűvé lesz felnőve az emberpalánta.

Am ehhez a személyiséget fejlesztő, vagyis nevelő tevékenységhez tudni kell, hogy a nevelés először is fáradságos tevékenység, s a nevelőnek meg kell tudni szólítani a gyermek belső szabadságát, a szívét. E tekintetben a szülőknek hármias feladatuk van: „segíteni gyermekeik identitáskeresését, támogatni egyre növekvő önállóságukat, és lefektetni egy olyan morális büszkeség alapjait, amely szabad emberekké teszi őket.”⁷² Ugyanakkor a gyerekeknek a szabadság mezejében kell érezniük magukat. A kérdés, mikor van jelen ez a mező, mint termékeny erőtér a gyermekek számára? Akkor, ha a szülői tekintély helyesen érezteti a hatását. Vagyis a

„szabadságnak semmi köze sincs az elhanyagoláshoz, nem veszi le a szülők válláról a gyerekekkel kapcsolatos fáradozás terhét. A szabadságot ki kell egészíteni a figyelemmel és gondoskodással, hiszen a gyerekek magukban és maguktól nem találnak legjobb formájukra: rászorulnak az életbe való bevezetésre. És különösen szükségük van olyan emberekre, akiktől elfogadják ezt a vezetést, vagyis olyan felnőttekre, akik imponálnak nekik, akik hatással vannak rájuk, akikben a keménység és szívósság jósággal és jellemességgel ötvöződik. Vagyis tekintélyt parancsoló felnőttekre van szükségük. Nem lehet példakép abból a felnőttből, akinek nincs tekintélye. [...] Csak a tekintélyből fakadhat bizalom. [...] A magabiztosságnak és az életrealitásnak ilyesféle kisugárzására gondolok, amikor a szülők példaképfunkciójáról beszélnek.”⁷³

A szülői tekintélyt kell tehát mindennek előtt helyre állítani, aminek feltétele a szülők valós nagykorúsága, érett személyisége. A mai családnak vissza kell hódítani a bábáskodó államtól a nevelés alapvető jogát.⁷⁴ E nélkül nincs igazi nevelés. Ne felejtjük el, hogy a hiteles tekintély nyugtató hatású. Egy erős, de nem elnyomó személyiség „jelenléte lecsillapítja a kedélyeket, megakadályozván egy estleges összeugrást.”⁷⁵ A szülői tekintélyre is igaz, hogy az egyfajta szuverenitást jelent, amit Notker Wolf OSB a szerénység formájában megjelenő nagyságként határozott meg. Rajta közelebbről egyfajta határozottságot ért, ami beleérző képességben és megértésben nyilvánul meg, illetve olyan belső szabadságban, ami kész a közös ügy érdekében félretenni a saját érdekeit.⁷⁶ Am a szülői tekintély betöltéséhez magának a szülőnek is valódi tekintélyre van szüksége, aki keresztény szülők esetében nem más, mint Krisztus alakja. Bár Krisztus Fiúként viselkedett mennyei Atyjához viszonyítva, ám atyaként, tanítóként és pásztor-

⁷² Vö. uo. 151.

⁷³ Vö. uo. 154–155.

⁷⁴ Vö. HERMANGE i. m. 440.

⁷⁵ Vö. WOLF – ROSANA i. m. 78.

⁷⁶ Vö. uo. 77.

ként viselkedett apostolaival, övéivel és minden emberrel szemben. Ő emberi személyében egyesítette a teljes értékű nevelői autoritást, vagyis az atyaságot, a tanítót és a lelkipásztort. Ezért lehet teljes értékű példakép a szülők, a pedagógusok és a lelkipásztorok számára egyaránt.

7. Befejezés

A házasság és a családi élet minden viszontagsága ellenére megmarad az idők végezetéig a legkülönbélebb kulturális, jogi, társas, gazdasági, nevelési problémák ütköző pontjának, s ezért a világnézeti harcoknak legérzékenyebb barométere és egyúttal az égető társadalmi kérdések mindenkori nagy teherpróbája.⁷⁷

A keresztény házasság és a rá épülő család alapvetően egy igazi szeretetközösség. Ez a fontos tulajdonsága azt jelenti, hogy „a házasság mint igény, mint rátermettség és kötelezettség lényegesen nem arra van szánva, hogy közvetlenül az egyén érdekeit szolgálja, hanem egyénfölötti értékek és kötelezettségek hordozója.”⁷⁸ Ebből fakadóan nem az a fő kérdés, hogy én mit kapok a házasságban, hanem az, hogy mit adhatok a házastársamnak, a fajnak, mivel isteni parancsot teljesítenek a házastársak. Ezért a házasságban van valami teocentrikus vonás, ami megfér az antropocentrikussággal, de egyik sem fér meg az egoizmussal. Ebben a perspektívában a házasság úgy mutatkozik meg, mint olyan intézmény, ami nem pusztán arra való, hogy „egyéni igényeket elégítsen ki, sem arra, hogy társadalmat, nemzetet vagy államot szolgáljon, hogy katonákat és adófizetőket szállítson a császárnak, [...] hanem elsősorban az a rendeltetése és értelme, hogy Isten-szolgálat legyen a maga sajátos jellege szerint.”⁷⁹ Ez a magyarázat egyúttal a boldog házasságra is, mivel az Isten szolgálataként felfogott házasságban a feleket nem mérteljezi meg sem az individualizmus, sem a kollektívizmus tév-eszméje.

A házastársak tehát egy közös nagyobb jó szolgálatába állítják bele legnevesebb érzelmeiket, gondolataikat, szándékaikat, röviden a szeretetüket, egész életüket. A házasság során pedig óhatatlanul kijön majd kinek-kinek a sajátos énjé, ami feszültségek forrása lehet, ám ezt kell áthidalnia a kölcsönös tiszteletnek, a kölcsönös önzetlenségnek, a kölcsönös türelemnek és egymás jogos magánya

⁷⁷ Vö. SCHÜTZ Antal: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere*. 2. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 1937. 608–609.

⁷⁸ Vö. SCHÜTZ (1940) i. m. 58.

⁷⁹ Vö. uo. 60. Ma ezt a teológusok inkább úgy fogalmazzák meg, hogy a papi szolgálat mellett ott van az apostolkodásnak ez a másik alapvető formája, a házastársi szolgálat, melyek kölcsönösen kiegészítik egymást. Vö. Giancarlo GRANDIS: Ministero presbiterale e ministero coniugale. Confronto dottrinale e prospettive pastorali. *Orientamenti Pastoralì*, vol. 47. (1999) 100–105.; Benigo SCARPAZZA: Ministero presbiterale e ministero coniugale. Complementarietà e reciprocità. *Orientamenti Pastoralì*, vol. 46., no. 6. (1998) 40–54.; no. 8. (1998) 10–15.; no. 9. (1998) 13–22.

érintetlenül hagyásának. Ezek az erények is szintén az Isten iránti és a házastársi szeretetből táplálkoznak.

Az ember olyan lény, akinek minősített nevelésre, nevelői autoritásokra van szüksége, hogy birtokba vehesse emberségét, elfoglalhassa és betölthesse helyét a világban. Erre a feladatra a szülők a hivatottak, akiknek segítségre, pedagógusi és lelkipásztori, illetve állami segítségre van szükségük e hivatásuk betöltésében.

A szülői és gyermeki jogoknak és kötelezettségeknek is megvan a maguk rendje és hierarchiája, s szerves módon beleilleszkednek az emberi jogok és köteleességek nagy rendszerébe. Egymást kölcsönösen feltételezik, s egymás ellen nem szabad kijátszani őket, illetve nem izoláltan érvényesítendőök, hanem az egészben elfoglalt helyük és rendeltetésük alapján. Hol ennek, máskor pedig egy másik jognak vagy köteleességnek a kellő érvényesítésére van szükség, hogy a szülő is megfelelően autoritása eszményének, és a gyermek is tegyen egy lépést személyi érettsége irányában.

A fentiek alapján világos tehát, hogy a legjobban kodifikált jogok és köteleességek, a legjobban megtervezett nevelési programok sem fognak hatékonyan érvényesülni,⁸⁰ ha nincs kompetens személy, vagyis ép szülői tekintély a családban, a társadalom egyéb közösségeiben, társulásaiban, mely organikusan (az eszményre való tekintettel) látja és érvényesíti az egyes kötelezettségeket és jogokat.

⁸⁰ A szülői és a pedagógusi nevelésről átfogó és alapos képet ad: N. KOLLÁR Katalin – SZABÓ Éva (szerk.): *Pszichológia pedagógusoknak*. Budapest, Osiris, 2004. és VAJDA Zsuzsanna – KÓSA Éva: *Neveléslélektan*. Budapest, Osiris, 2005.

HÁBORÚ KEGYETLENSÉG NÉLKÜL?

BARCSI Tamás
egyetemi docens (PTE ÁJK)

1. Bevezetés

Írásomban a háború, az igazságosság és a kegyetlenség összefüggéseit vizsgálom. Elsőként a kegyetlenség mibenlétéről, illetve a kegyetlenségnek nem minősülő erőszakról fogalmazok meg néhány gondolatot. Ezt követően az erőszakkal járó, de nem kegyetlen háború problémáját tárgyalva bemutatom a *bellum iustum* értelmezésének rövid történetét. Vázolom, hogy miként módosult a háború igazságosságának felfogása az újkori Európában és miként jutottunk el az erőszak tilalmára épülő nemzetközi rendszerhez. Ezek után az igazságos háborút a jogos védelemhez, illetve az emberi méltóság tisztelete elvéhez, vagy másképp: az emberi méltósághoz való joghoz kapcsolódóan értelmezem. Végezetül pedig azt a kérdést teszem fel, hogy vajon az igazságosnak nevezett háború valóban nem kegyetlen?

2. A kegyetlenség mibenlétéről röviden

A kegyetlenség csak az emberhez kapcsolható fogalom, az állatok nem lehetnek kegyetlenek, agresszív megnyilvánulásaik ösztönösek, csak az ember okozhat morális szempontból elfogadhatatlan sérelmeket. A kegyetlenség lényegében a világ alakítása során egyéni cselekvésként megvalósított vagy egy rend mechanizmusából adódó *szükségtelen és nem menthető* tehát *elfogadhatatlan sérelemokozás*, továbbá az egyént vagy a vele kapcsolatban álló másokat érő, illetve egy rend működéséből következő *nem menthető és szükségtelen* (kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor már megfelelő odafigyeléssel is kiküszöbölhető) tehát *elfogadhatatlan szenvedés eltűrése*. Arról racionális morális vitákat kell folytatni, hogy egy adott helyzetben megvalósuló sérelemokozás szükségesnek minősíthető-e vagy sem, illetve egy szükségtelen sérelemokozás esetén találhatunk-e olyan, a cselekvőt felmentő körülményt, amely miatt nem beszélhetünk kegyetlenségről (pl. baleset vagy a tettei lehetséges következményeivel elmeállapota miatt tisztában nem lévő ember által elkövetett cselekedet esetén).

Erich Fromm szerint az emberi instrumentális agresszió növekedése, illetve a destruktív szenvedélyek felerősödése civilizációs változásokkal magyarázható, az urbánus forradalommal, a munka specializálódásával, a felesleg tőkévé alakításával, az uralkodó osztály létrejöttével, azaz a patriarchális, tekintélyelvű társadalmak kialakulásával.¹ Viszont nehezen lehetne azt állítani, hogy az emberi erőszak egyre kiterjedtebbé vált a történelem során és ez tetőzött a II. világháborúban. Különbséget kell tennünk a *háborúk során megvalósított és a béke időszakában elfogadott*, „mindennapi” erőszak között. Ez utóbbinak a szintje eltérő volt a különböző kultúrákban, történelmi korszakokban, és ha a nyugati folyamatokat nézzük, azt mondhatjuk, hogy bizonyos, az *újkor kezdetén* megindult változások éppen a „hétköznapi” agresszió csökkenését eredményezték. Norbert Elias nagyszabású civilizáció-elméletében utal a XVI. században kezdődő civilizációs átalakulásokra: az emberek egyre jobban eltűntetik, *elfojtják mindazt ami „állati”, ami közönséges*, illetve, *fokozódik az önkontroll kényszere*, megváltozik a szégyen-, illetve a feszélyezettségküszöb (megfigyelhető ez az étkezés közben tanúsított viselkedés, a „természetes intéznievelők”, a hálólhelyiségben való viselkedés és a férfi és nő közötti kapcsolat vonatkozásában). Ez a folyamat a *harci tevékenységekre* is kihatással volt. A középkorban mindennapos test-test elleni támadást, az állandó háborúskodást felváltotta egy *„viszonylagos önmérséklet”,* a háborúk az újkortól csupán meghatározott tér-időbeli enklávékra korlátozódnak. A fizikai támadásra csak bizonyos, *a központi hatalom által szentesített esetekben* kerülhet sor, pl. amikor rendőr áll szemben a bűnözővel, nagyobb tömegek csak háborús vagy forradalmi összecsapás kivételes időszakában folytathatnak harcot egymással.² Ugyanakkor – tehetjük hozzá – az újkori háborúk *abban az értelemben viszont kiterjedtebbek* voltak, hogy korábban nemesekből és zsoldosokból álló korlátozott számú csapatok harcoltak (kivételt képeztek a népfelkelések), ami megváltozott a reguláris hadsereg, majd az általános hadkötelezettség bevezetésével, illetve a nemzetállamok kialakulása előtti időszakban a keresztény uralkodók (mivel úgy érezték, hogy egy közösséghez tartoznak) nem törekedtek egymás, gyűlöletből fakadó elpusztítására.³

Elias figyelmeztet arra, hogy *az erőszak erkölcsi elutasítása és az erőszak feletti kontroll nem egyszer és mindenkorra rögzült civilizációs adottságok:* társadalmi folyamatok eredményei, ezért társadalmi átalakulásokkal ezek is vál-

¹ ERICH FROMM: *A rombolás anatómiája*. Budapest, Háttér, 2001. 237–244.

² NORBERT ELIAS: *A civilizáció folyamata*. Budapest, Gondolat, 2004. 106–261. Elias elméletét az erőszak csökkenéséről (amelyhez tehát a megnövekedett külső és belső kontroll egyaránt hozzájárult) kriminológiai kutatások is igazolták. TAMÁSI Erzsébet: *Békésebb világ – fiatal gyilkosokkal*. In: TAMÁSI Erzsébet (szerk.): *Különös kegyetlenséggel... Emberölést elkövető fiatalok és fiatal felnőttek kriminológiai vizsgálata*. Budapest, Országos kriminológiai Intézet, 2015. 21–22.

³ SZABÓ MIKLÓS: *Állam, forradalom, erőszak*. In: TAKÁCS Péter (szerk.): *Államelmélet*. Miskolc, Bíbor, 2001. 261–263., illetve KUMINETZ Géza: *A béke kötelessége és a háború joga – A keresztény jogbölcselet mérlege*. (kézirat) 15.

tozhatnak, ezt példázzák a náci büntettek (vagy másik, Elias által nem említett példa lehet a sztálini rémuralom időszaka a Szovjetunióban).⁴ A XX. századi tömeggyilkosságok szinte egyöntetű mai erkölcsi elítélése arra utal, hogy az *erőszak elfogadhatatlansága* általánosan érvényes maradt a nyugati civilizációban, ugyanakkor az említett történések a *civilizációs vívmányok törekénységét* is nyilvánvalóvá tették.

Fontos, hogy az agresszió és a kegyetlenség fogalmát ne mossuk össze. Túl azon a már említett nyilvánvaló különbségen, hogy az állatok nem lehetnek kegyetlenek, az *emberi agresszió sem jelent minden esetben kegyetlenséget*, tehát szükségtelen sérelemokozást. Vannak olyan reaktív, illetve proaktív erőszakmegnyilvánulások, amelyeket nem tekinthetünk kegyetlenségnek. Nézzünk néhány példát ezekre. *Kegyetlenségnek nem tekinthető reaktív erőszak* az élet fenntartását szolgáló *védekező agresszió*, tehát a személyt, tulajdont, saját területet ért támadás visszaszorítása céljából alkalmazott, vagy a társadalom normatív rendjét sértő cselekedetekre reagáló, „önkorlátozással” megvalósított erőszak. Már a római jogban is ismerték a *jogos védelem* jogintézményét, amely tágabb fogalom az önvédelemnél, hiszen az egyén mások személye és javai, illetve a közérdek elleni támadást is elháríthat. A jogos védelem a büntetőjogban a büntethetőséget kizáró okok között szerepel. Az ilyen cselekmény büntetőjogi értékelése során mindig vizsgálnak bizonyos tényezőket, pl. a jogtalan támadás fennállását, illetve a védelmi cselekmény szükségességét.⁵ A jogos védelmen túl a *normatív erőszak* bizonyos esetei is itt említhetők, amikor a hatóságok a társadalom normatív rendje elleni támadásra reagálnak „szükséges” mértékű erőszakkal, például egy bűnöző elfogása során. Ha nem is azonnali reakcióról van szó, a társadalom rendje érdekében megvalósított védekező cselekménynek tekinthetjük ezt, hiszen célja a bűnelkövető ártalmatlanná tétele. *A kegyetlenségnek nem tekinthető instrumentális erőszak* körébe az élet fenntartását, kiteljesítését vagy nagyobb sérelmek megakadályozását szolgáló önkorlátozáson alapuló instrumentális agresszió különböző változatai tartoznak. Nem kegyetlenség a *felesleges sérelmek elkerülésére törekvő* érdekérvényesítő, szülői elválasztó és fegyelmező agresszió, nevelői agresszió, normatív agresszió, „segítő” agresszió. Az érdekérvényesítés, a szülői fegyelmezés, nevelés elviekben agresszió alkalmazása nélkül is megvalósítható, de az erőszak még az ennek visszaszorítására törekvő társadalmakban sem tűnt el teljesen. Például egy gyermek fegyelmezése céljából alkalmazott néhány órányi „szobafogság” passzív agresszió, de általában manapság sem tekintik ezt kegyetlenségnek, szemben a gyermek, akár csekély mértékű fizikai bántalmazásával, amelynek elutasítása egyre inkább általánossá válik. Egy munkahelyi vezető a jobb teljesítmény érdekében alkalmazott ver-

⁴ Norbert ELIAS: A sport eredete mint szociológiai probléma. Budapest, Replika Kör, 1998. 29.

⁵ Vö. BELOVICS Ervin – NAGY Ferenc – TÓTH Mihály: *Büntetőjog I. Általános rész*. Budapest, HVG-ORAC, 2015. 218–234.

bálisan agresszív megnyilvánulásai sokszor visszatetszést váltanak ki, de nem gondolják ezeket kegyetlenségnek azok sem, akiknek szól, ha csak nem egyértelmű a megalázásra irányuló szándék. A szabályok betartása érdekében az állam normatív agressziót alkalmazhat, bizonyos korlátok megállapításán túl a komolyabb *bűncselekmények elkövetőinek megbüntetése* is több-kevesebb (aktív vagy passzív) erőszakkal jár, hogy ez milyen mértékű lehet, függ az adott kultúra, társadalom sajátosságaitól is. Nem kegyetlenség az egészségügyi ellátás során a kezelést megtagadó, de saját helyzetét felmérni képtelen, önmagát és másokat veszélyeztető ember kényszergyógykezelése (de itt is óvatosan kell eljárni, a nem önkéntes pszichiátriai ellátás során érvényesülnie kell a fokozatosságnak, a beteg szabadságát a lehető legkisebb mértékben akadályozó és őt nem megalázó kényszer elvének).⁶

A háború szükségképpen erőszakkal, méghozzá a legdurvább fizikai erőszakkal jár. De vannak-e olyan esetei a háborúnak, amelyeket nem minősíthetünk kegyetlennek? Ha igen, akkor milyen agressziót megvalósító háborús cselekmények elfogadhatók? Csak a reaktív háborús agresszió megengedett, vagy az instrumentális agresszió is helyénvaló bizonyos esetekben? Az igazságos háború teóriáinak megfogalmazói az igazságtalan háborút tartják kegyetlennek, és így elfogadhatatlannak. E szerint az igazságos háború nem lehet kegyetlen. Vajon így van ez? A következőkben áttekintem az igazságos háború néhány értelmezését, majd a saját nézeteimet fejtem ki ezzel kapcsolatban. Háború alatt törzsek, államok, illetve államon belüli szembenálló csoportok közötti, sérülések okozására és az élet kioltására alkalmas eszközökkel vívott küzdelmeket értem. A gazdasági, a pszichológiai hadviselés, vagy éppen a kiberháború speciális kérdéseivel itt nem foglalkozom (ezek kísérői is lehetnek a fegyveres összecsapásoknak, de azoktól függetlenül is megvalósulhatnak).

3. Néhány fejezet az igazságos háború (*bellum iustum*) értelmezésének történetéből

Az ókori Rómában azt a háborút tekintették igazságosnak, amelynek megindításához egy papi testület, a *collegium fetialium* hozzájárult. A *bellum iustum* pusztán *eljárásjogi kategória* volt.⁷ A háború igazságosságával tartalmi kérdésként főként a keresztény gondolkodók foglalkoznak, különösen, amikor a kereszténység az állam által elfogadott vallássá válik. A fő kérdés az, hogy miképp egyez-

⁶ A kegyetlenség kérdéséről bővebben: BARCSI Tamás: Változatok a kegyetlenségre. Filozófiai vázlat a civilizáció és az embertelenség néhány összefüggéséről I–II. *Nagyerdei Almanach*, 2017/1–2.

⁷ SÜLYOK Gábor: *A humanitárius intervenció elmélete és gyakorlata*. Budapest, Gondolat, 2004. 25.

tethető össze a háború és felebaráti szeretet elve, amelyből az ellenség szeretete is következik?

A *korai keresztények* harcosoknak tekintették magukat, akik Krisztus katonájaként *szellemi fegyverekkel vívják harcukat*, élesen megkülönböztetve tevékenységüket a római légióktól, elítélve a gyilkosságot, a gyűlöletet, a nyilvános kivégzéseket.⁸ Szent Pálnál a következőket olvashatjuk a Tesszalonikiaknak írt első levélben (5, 8.): „Mi azonban, akik a nappaléi vagyunk, legyünk józanok, s öltük fel a hitnek és a szeretetnek páncélját, sisak gyanánt meg az üdvösség reménységét.”⁹ A II. század végétől egyre több keresztény ember van a hadseregben is, így aktuális és gyakorlati jellegű a kérdés: *összeegyeztethető-e a kereszténységgel a katonáskodás?* A teológusok válasza ekkor egyértelműen nem, ahogy a közügyekben való részvétel megtagadását is tanácsolják, hiszen nem lehet összeegyeztetni a kereszténységét a pogány állam szolgálatával, amely a keresztény beállítottságtól eltérő elvek alapján működik.¹⁰ Miután a IV. században Nagy Konstantin engedélyezi a keresztény vallás gyakorlását a birodalomban, még erőteljesebben merül fel a jelzett probléma. Nem véletlen, hogy *Szent Ágoston* több művében foglalkozik a kérdéssel, hagyományosan őt tartjuk az igazságos háború elméleti megalapozójának.

Szent Ágoston nem az önvédelem lehetőségéből vezeti le az igazságos háborút, mivel azt elutasítja. Nézzük meg *A szabad akaratról (De libero arbitrio)* című dialógusban található gondolatmenet lényegét.¹¹ A vágy olyan bűnös kívánság, amely az akaratunk ellenére elveszíthető dolgok iránti szeretetet jelenti. Ez jellemzi azt is, aki megöli a rátámadó ellenséget vagy orgyilkost, aki élete, szabadsága, szemérme védelmében öl. Az ezt megengedő állami törvény ugyanakkor nem igazságtalan, hiszen a két rossz közül a kisebbet engedélyezi, mert sokkal kisebb bűn azt megölni, aki a másik életére tör, mint a védekezőt. A katoná pedig a törvény szolgálójaként öli meg az ellenséget, ezért teljesítheti a feladatát vágyódás nélkül. Szent Ágoston úgy véli, hogy az önvédelmet megengedő törvény ugyan nem vétkes, de akik az önvédelmet gyakorolják, azok már vétkesek, hiszen a törvény nem kényszeríti erre őket, csak lehetőséget ad rá. „Senkit sem lenne szabad megölniük olyan dolgokért, amelyeket nem szabad szeretniük, mivel akaratuk ellenére veszthetik el őket. Az étellel kapcsolatban talán kétséges lehet, vajon nem pusztul-e a lélek is a meggyilkolt testtel; de ha

⁸ Vö. Stanley WINDASS: *Christianity versus Violence*. London, William Clowes and Sons, 1964. Illetve magyarul: *Kereszténység és erőszak* (Bulányi György kéziratos fordítása a mű francia változatának alapján készült, számos pontatlanság, kisebb elírás található benne.) <http://bocs.hu/beke/windass.html>

⁹ *Tesszalonikiaknak írt levél* 5, 8., In: *Biblia*. Budapest, Szent István Társulat, 1979. 1356.

¹⁰ Vö. WINDASS i. m.

¹¹ Ld. ezt: SZENT ÁGOSTON: *A szabad akaratról*. In: SZENT ÁGOSTON: *A boldog életéről. A szabad akaratról*. Budapest, Európa, 1997. 51–56.

elpusztítható, megvetést érdemel, ha pedig nem, akkor nincs mitől félni.”¹² Szent Ágoston több művében próbálkozik a háború és a kereszténység összeegyeztetésével (pl.: Marcellinusnak írt levél, *Contra Faustum Manichaeum, De Civitate Dei*). Néhány érv a katonáskodás, illetve a háború mellett *A manicheus Faustus ellen (Contra Faustum Manichaeum)* című írásból. Keresztelő Szent János azt mondta a katonáknak, elégedjenek meg a zsoldjukkal, de nem szólította fel őket arra, hogy lépjenek ki a hadseregből. Jézus tanítása szerint meg kell adni a császárnak, ami a császáré, tehát a neki járó pénzt, de ezzel fizetik ki a katonákat is. Ha *Isten akarta a háborút*, akkor az csak igazságos lehet (az Ószövetségben erre számos példa van). *Kötelesek vagyunk engedelmeskedni Isten akaratának*, akkor is, ha nem értjük szándékait.¹³ Az *Isten Városáról (De Civitate Dei)* című mű XIX. könyvének VII. fejezetében Szent Ágoston arról ír, hogy az igazságtalanság kényszeríti a bölcslet a háborúra, de a bölcsnek fáj az igazságtalanság, fáj neki, hogy igazságos háborúra kényszerül.¹⁴ A XII. fejezetben pedig a szerző kijelenti, hogy *a háborút mindig a béke érdekében folytatják*. „Nyilvánvaló tehát, hogy a háború kívánatos végcélja a béke”.¹⁵ Szent Ágoston nem kívánta megalapozni az igazságos háború elméletét, kiforrott nézetrendszerrel nem beszélhetünk, inkább a háború és a kereszténység összeegyeztetésének különféle kísérleteit találjuk meg írásaiban.

A keresztény gondolkodásban fordulatot jelent, amikor nem csupán elfogadják a háborút – bizonyos feltételek mellett –, hanem kifejezetten dicsőítik azt: a XI. században megindulnak a kereszties háborúk, a *Szent háborúk*. Az első ilyen hadjáratot – amely II. Orbán pápa felhívására kezdődött meg – társadalmi és (egyház)politikai okokkal magyarázhatjuk.¹⁶ Ugyanakkor teljesen Evangélium-ellenes, hogy a béke vallását a háború vallásává próbálták tenni: a kereszties háborúk borzalmas vérengzésekkel jártak. Windass szerint a változást jól mutatja *a Szent Lándzsa szimbólumának átértelmezése*. Ez a lándzsa, amellyel Krisztus oldalát döfte át egy római katona, az emberi kegyetlenség és Krisztus szeretetének – aki ezt elviselte a megváltásunkért – szimbóluma volt. A kereszties hadjárat során viszont a „megtalált” lándzsa a szent erőszak jelképévé vált, az előre fordított hegyű lándzsa mögött tört be a keresztény sereg Jeruzsálembe, ahol vérfürdőt rendezett. A szent erőszak gondolatával együtt felbukkan az *ördögi el-*

¹² Uo. 55. „Akit önvédelemből ölünk meg, az tehát olyasmit akar elrabolni, ami egyáltalán nincs a hatalmunkban. [...] A törvényt ugyan nem hibáztatom, amiért megengedi, hogy az efféle rablókat megöljék, de nem tudom, hogyan védjem meg azokat, akik a rájuk támadókat ölik meg.” Uo. 55–56.

¹³ Szent Ágoston a mózesi háborúkat ezen az alapon tartja igazságosnak. AUGUSTINE: *Reply to Faustus the Manichaeus*. lib. XXII. <http://gnosis.org/library/conf2.htm>, letöltés: 2014. április 2. Lásd erről a kérdésről: WINDASS i. m.

¹⁴ SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról*. 4. kötet. Budapest, Kairosz, 2009. 222–223.

¹⁵ Uo. 229–230.

¹⁶ Vö. WINDASS i. m., illetve Hans KÜNG: *A katolikus egyház rövid története*. Budapest, Európa, 2005. 134–136.

lenség gondolata is, akivel bármi megengedhető (igaz ez a belső ellenségekre, az eretnekekre is).¹⁷

Aquinói Szent Tamás – aki nem ítélte el a keresztes háborúkat –, a *Summa Theologiae*-ban foglalkozik, bár nem túl részletesen, az igazságos háború kérdésével, többször idézve Szent Ágostont. Az igazságos háború fő összetevői Szent Tamás szerint az *uralkodói autoritás* (*auctoritas principis*), az *igazságos ok* (*iusta causa*), a *helyes szándék* (*intentio recta*), amely a jó előmozdítására vagy a gonosz elkerülésére irányul, továbbá *kellő módon kell megvívni* a háborút (*debitis mediis*).¹⁸ Később az újszolasztikusok részletesen foglalkoznak a háború kérdéseivel, Szent Tamás feltételeire hivatkozva, azokat továbbgondolva (Vitoria, Suárez). Igazságos oknak azt tekintik, ha a másik fél vétket követett el, alapvető jogot sértett meg, és nincs más eszköz, mint a háború.¹⁹ Vitoria szerint a jogos háború a megtorló igazságosság szolgálatában hozott *bírói ítélet*, illetve ennek végrehajtása, Suárez szintén *bírói eljárásnak tartja a háborút*, amelynek célja az *igazságosság helyreállítása*, és kiemeli, hogy ez még így is *kegyetlen* és sok kárt okozó szükségmegoldás.²⁰ A reformációt követően a vallásháborúk során a felek ugyanakkor úgy vélték, hogy másik féllel szemben minden megengedhető.

Michel de Montaigne az *Esszé*kben a *kegyetlenséget* a legvégtetesebb vétkeknek nevezi, amelyet természete és elmélkedése szerint egyaránt gyűlöl, és megjegyzi, hogy korának franciaországi polgárháborúiban számos példát lehet találni a kegyetlenség szélsőséges megnyilvánulásaira.²¹ Úgy véli, hogy egy „külső háború” enyhébb baj, mint egy polgárháború, de az előbbi esetében is jogtalan vállalkozásnak minősül, ha a saját kényelmünk érdekében másokat támadunk (pl. azért, hogy az embereket jó erőben tartsuk, vagy, hogy a tétlenség ne okozzon károkat).²² Montaigne *elítéli* az európai hódítóknak az *amerikai őslakosokkal* szembeni „háborúját”, itt az egyenlőtlenségek miatt csak „aljas győzelem”-ről beszélhetünk, a vérfürdőket, az indokolatlan brutalitást pedig semmi sem mentheti.²³

Az *újkorban* megjelennek a modern szuverenitáselméletek (lásd pl. Bodin és Hobbes teóriáit) és a fő kérdés az lesz témánk vonatkozásában, hogy *ki jogosult háborút indítani?* Hugo Grotius *A háború és a béke jogáról* (*De jure belli ac pacis*) című művében a háborút az egymás ellen erőszak alkalmazásával har-

¹⁷ Vö. WINDASS i. m.

¹⁸ *Summ. Theol.*, II–II. q. 40. a. 1.; KUMINETZ: i. m.

¹⁹ Vö. WINDASS i. m.

²⁰ KUMINETZ i. m. 24.

²¹ Michel de MONTAIGNE: *Esszé*k. I–II–III. Pécs, Jelenkor, 2013. II. könyv XI. fejezet, a polgárháborúkra való utalás: 113.

²² Uo. II. könyv, XXIII. fejezet, 403.

²³ Uo. III. könyv, VI. fejezet, 141–148.

colók állapotaként definiálja.²⁴ A szerző megkülönbözteti a joghatósággal bíró személy által indított *közháborút* és a joghatósággal nem bíró személy által folytatott *magánháborút*. Bizonyos esetekben a magánháborút is elfogadhatónak tartja, bár ez a lehetőség a bíróságok létesítése után beszűkült.²⁵ Megengedhető a *bírászkodás hiánya* esetén: folytonos jellegű hiányról van szó a nem okkupált területeken (pl. tenger, sivatag, lakatlan sziget), pillanatnyi hiányról pedig akkor beszélünk, ha biztos veszély vagy kár nélkül nem lehet a bíróra várni. Elfogadható tehát a jogtalan támadás elhárítása miatti *védekezés*. Grotius szerint a *legfőbb hatalom* általános alanya az állam, sajátos alanya egy vagy több személy. Ahhoz, hogy egy háború nemzetközi jogilag szabályszerű legyen, az szükséges, hogy mindkét oldalon *attól induljon ki, aki az államon belül a legfőbb hatalommal rendelkezik*, illetve bizonyos formásokat is meg kell tartani.²⁶ A jogtudós a *ius ad bellum* (a háború indításának joga) kapcsán a háború igazságosságáról, római szerzőket idézve, mint *formális fogalomról* ír, ami különleges jogi ismérvek meglétéhez kapcsolható (a hadüzenet fontossága).²⁷ Grotius ugyanakkor *kapcsolódik az igazságos háború elméletéhez* is, és felteszi a kérdést: *van-e egyáltalán igazságos háború? Igennel* válaszol, hiszen ez *természetjogilag* (a természetes alapösztoneinkkel a háború nincs ellentétben; az ész és a társas együttélés természete csak azt az erőszakot tiltja, amely mások jogainak elvételére irányul), *nemzetközi jogilag* és a *tételes isteni jog* alapján is alátámasztható. Ez utóbbi vonatkozásban Grotius hivatkozik az Ószövetségre, a mózesi törvényekre (a Ne ölj! parancs nem zárja ki a háborúkat és a halálbüntetést), illetve kimutatja, hogy az Újszövetséggel, az evangéliumokkal is összefér a háború. Számos érvet hoz emellett (pl. Szent Pál bizonyos levélrészleteit értelmezi meglehetősen szabadon, Keresztelő Jánosra hivatkozik a már említett vonatkozásban, utal arra: Krisztus kifejezetten nem mondta ki, hogy ne hozzon senki halálos ítéletet, ne hordjon senki fegyvert, stb.), és cáfolja az ellenérveket: a felebaráti szeretet kapcsán megjegyzi, hogy mind a halálbüntetések, mint az igazságos háborúk az ártatlanok iránti szeretetből fakadnak.²⁸ Az evangélium joga nem zárja ki az önvédelem lehetőségét, Grotius nem ért egyet Szent Ágostonnak *A szabad akaratról* című művében kifejtett nézetével, mivel az evangélium azt parancsolja, hogy szeressük felebarátunkat, mint önmagunkat, és nem önmagunknál jobban, illetve ha egyforma rossz fenyeget, nem tilos inkább önmagunkról mint mások-

²⁴ Hugo GROTIUS: *A háború és a béke jogáról*. I.–II. Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor, 1999. I. könyv I. 29.

²⁵ Uo. I. kötet, I. könyv III. 83–84. Grotius használja még a „vegyes” háború fogalmát is. A közháború nem kizárólag a nemzetközi háborút jelenti. Ld. a III. fejezetet.

²⁶ Uo. I. kötet, I. könyv III. 89–95. A főhatalom az „amelynek cselekedetei nincsenek más jogának úgy alárendelve, hogy más emberi akarat döntése azokat hatálytalaníthassa.” Uo. 94.

²⁷ Uo. II. kötet, III. könyv III., 208–220.

²⁸ Uo. I. kötet, I. könyv II. 46–82.

ról gondoskodni.²⁹ Grotius rámutat, hogy a háború igazolásául felhozott ok és a valódi indítók ok nem ugyanaz. A háború *igazságtalan okai* közé sorolja a szerző többek között a szomszéd hatalomtól való félelmet, a szükségesség nélküli hasznosságot, a jobb föld iránti vágyat, egy alávetett népben feltörő szabadságvágyat. Igazságtalan az olyan háború, amelynek célja, hogy másokat akaratauk ellenére kormányozzanak, ahogy az egyetemes birodalom alapítása érdekében folytatott háború is elfogadhatatlan.³⁰ Grotius ír arról, hogy milyen módjai vannak a háború elkerülésének, és hangsúlyozza, hogy *igazságos okból se indítsunk meggondolatlanul háborút*.³¹ A *ius in bello* (a hadviselés joga) szabályairól is olvashatunk a könyvben (az ellenséggel való bánásmód, javainak megszerzése). A szabályszerűen indított háborúban mindazok megölhetőek, akik az ellenség határain belül vannak, ugyanakkor, amit meg szabad tenni, az nem mindig egyenlő azzal, amit helyes megtenni. *Mérsékletet kell tanúsítani a „megölés jogának gyakorlásában”*, kímélni kell pl. a nőket, a gyermekeket, a foglyokat, azokat, akik feltétel nélkül megadták magukat.³²

Az 1648-as vesztfáliai békét követően kialakul *állami szuverenitásra* alapozott, területi, nem személyi alapú nemzetközi rendszer. A teológiailag alátámasztott igazságos háború tanához kapcsolódó *ius ad bellum* felfogások helyett az *államérdek* lesz meghatározó, amely a háború igazolható okává válik. Államon kívüli entitások nem indíthatnak háborút. A nemzetközi jogban a háború okának igazságossága irreleváns, bizonyos eljárási szabályokat kell betartani a háború indítatásakor.³³ Sulyok Gábor ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a gyakorlatban és a jogtudományi álláspontok szerint is „valójában a *ius ad bellum* gyakorlására kizárólag ultima ratióként és megfelelő, vélt vagy valós *casus belli* esetén kerülhetett sor.”³⁴ A *ius ad bellum* eljárási szabályai mellett a nemzetközi jogban kialakulnak a *ius in bello* tartalmi szabályai is, amelyeknél már mögöttes morális tartalom azonosítható. Erkölcsi elvárás a harcban részt nem vevők megkülönböztetése a harcolóktól, az előbbieket megkímélése, a tiltott célpontok meghatározása, az erőszak alkalmazásának arányossága (csak a háború sikeres befejezését előmozdító mértékben lehet erőszakot alkalmazni), a tiltott fegyverek és hadviselési módok meghatározása.³⁵ A XIX. századtól jönnek létre ezen

²⁹ Uo. I. kötet, I. könyv III. 85–88.

³⁰ Uo. II. kötet II. könyv XXII., 113–125.

³¹ Uo. II. kötet, II. könyv XXIII., XXIV. 126–150.

³² Uo. II. kötet, III. könyv IV. 221–240., XI. 316–341.

³³ Vö. PONGRÁCZ Alex: Békévé oldja-e a harcot az emlékezés? Avagy a háborúhoz való jog, a szuverenitás és a globalizáció összefüggései. In: KECSKÉS Gábor (szerk.): *Doktori műhelytanulmányok 2013*. Győr, Széchenyi István Egyetem Állam-és Jogtudományi Doktori Iskola, 2013. 251., illetve SZIGETI Péter: Jus ad bellum normák a jelenkori fegyveres konfliktusokban. *Debreceni Jogi Műhely*, 2005 július 1.

³⁴ SULYOK i. m. 164.

³⁵ Vö. Garry WILLS: Mi az igazságos háború? *Beszélő*, 9. évf., 12. sz. (2004 december) 30–38.

a téren fontos nemzetközi jogi normák: az ún. genfi jog (a háború áldozatainak védelme, humanitárius nemzetközi jog, 1864, 1929, 1949, 1977) és az ún. hágai jog (a hadviselésre vonatkozó szabályok, 1899, 1907).³⁶

Az I. világháborúban az adott civilizációs szinten sokak által már elképzeletlennek tartott kegyetlenségek történtek, a II. világháborúban a kegyetlenség még inkább fokozódott, nem csak a holokauszt borzalmaira kell itt utalni, hanem az a hadviselő felek egymással szembeni kegyetlenségére is, amelyben persze az agresszor államok jártak az élen, de a szövetségesek is elkövettek számos kegyetlenségnek minősíthető akciót. Kiemelendő, hogy a XX. század látványos civilizációs töréseire a civilizációban eleve benne rejlő folyamatok vezettek, nem „kívülről” jövő, és minden előzmény nélküli, „hirtelen” változásról van szó. A „19. századi” háborúnak induló I. világháború kiterjedésének háttérében bizonyos társadalmi, politikai, gazdasági folyamatok felerősödése áll. A teljesség igénye nélkül ezek közé sorolható, hogy az új technikai eszközök bevetése miatt a háború industrializálódott, a katona maga is az uralhatatlan és hihetetlen pusztításokat okozó technikai eszközök alárendeltjévé vált. Továbbá a kezdeti célok megvalósításának elmaradása miatt a háború totalizálódott, azon túl, hogy a hátszág minden addiginál nagyobb mértékben támogatta a harcolókat, a felek bármilyen eszközt bevethetőnek ítélték egymás ellen, hiszen úgy ítélték meg, hogy ők a civilizáció, a fejlődés letéteményesei, szemben az ellenfél barbárságával.³⁷ A II. világháborúról ugyanezek a jellemzők (totális mozgósítás, industrializáció, a civilizáció és a barbárság szembeállítása) még inkább elmondhatók.

A *ius ad bellum* korlátozására, illetve a háború visszaszorítására az I. világháború után történtek kísérletek. A *Nemzetek Szövetségének 1919. évi Egyezségi-alkönyvében* a tagállamok csupán „egyes esetekben” vállaltak kötelezettséget a háború elkerülésére, *lényegében fennmarad a ius ad bellum* (pl. erre utal a 15. cikk (7) bekezdése). Az 1925. évi *locarnói egyezmények* valódi korlátozást jelentettek, azonban partikuláris jellegűek voltak. Az 1928-as *Briand-Kellog-paktum* ugyan a háború tilalmát fogalmazta meg, de itt is háborúról és nem általában az erőszak, a fegyveres beavatkozások tilalmáról van szó. Ezek az egyezmények az önvédelem jogát fenntartják, ami a „klasszikus” nemzetközi jog rendszerében összefonódott az önfenntartás jogával, így könnyen lehetett erre hivatkozni, főként, mert minden állam maga dönthette el, hogy az önvédelem feltételei fennállnak-e.³⁸

A II. világháború után létrejött nemzetközi rendszer, az (1945 október 24-én hatályba lépett) ENSZ *Alapokmány* rendelkezéseinek megfelelően az erőszak ti-

³⁶ Lásd erről: BRUHÁCS János: *Nemzetközi jog* III. Budapest–Pécs, Dialóg Campus, 2001. 207–227.

³⁷ Vö. BALOGH László Levente: Az erőszak laboratóriuma. Az első világháború erőszak-tapasztalatáról. In: PABIS Eszter (szerk.): *Az erőszak reprezentációi*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015. 49–65.

³⁸ Vö. SULLYOK i. m. 166–175.

lalmára épül (lásd: 2. cikk (4) bek.).³⁹ Itt a nemzetközi érintkezés során alkalmazott fegyveres erőszak, illetve az ezzel való fenyegetés tilalmáról van szó. Tehát nem csak a háború, hanem főszabályként az erőszak más formái is tiltottak.

Az erőszak tilalma alóli kivételek:

– A Biztonsági Tanács (a továbbiakban: B. T.) által elrendelt, fegyveres erő alkalmazásával járó kényszerintézkedések. *Alapokmány* 39. cikk: ha a B. T. megállapítja a béke veszélyeztetését, a béke megszegését, támadó cselekmények fennforgását „vagy megfelelő ajánlásokat tesz, vagy határoz, hogy milyen rendszabályokat kell a nemzetközi béke és biztonság fenntartása vagy helyreállítása érdekében a 41. és 42. Cikknek alapján fogantatosítani.”⁴⁰

– *Az egyéni és kollektív önvédelem jogának gyakorlása. Az Alapokmány* 51. cikke szerint ez „természetes jog” fegyveres támadás esetén, amíg a B. T. a nemzetközi béke és biztonság fenntartásához szükséges rendszabályokat meg nem teszi.⁴¹

– A nemzetközi jog *elismeri a népek önrendelkezési jogát*. Felvetődik a kérdés ezzel kapcsolatban: hogyan ítéljük meg az e jog gyakorlása során fogantatosított fegyveres erőszakot? A nemzetközi jog bizonyos esetekben ezt megengedi, de csak *nemzeti felszabadító háborúban*, amely a népek gyarmati uralom, idegen uralom (vagy megszállás), illetve egy faj-üldöző rendszer ellen folytatott küzdelme (nem tartozik ebbe a kategóriába pl. egy adott terület elszakadásáért küzdő szervezetek tevékenysége). A nemzetközi jog szerint a nemzeti felszabadító háború is nemzetközi fegyveres összeütközésnek minősül.⁴²

A *ius in bello* szabályai érvényesek nem csak a nemzetközi fegyveres összeütközéseknél, hanem a nem nemzetközi fegyveres összeütközések esetén is.⁴³

Az államon belül alkalmazott erőszakot a B. T. a nemzetközi béke és biztonság veszélyeztetésének nyilváníthatja és elrendelhet kényszerintézkedéseket.⁴⁴ *Humanitárius intervenció* jogszerűen csak B. T. határozaton alapulhat. Nemzetközi jogilag vitatott a humanitárius intervenció egyéb módon való megindítása (pl. az ENSZ Közgyűlés ajánlása alapján, a B. T. implicit felhatalmazása vagy

³⁹ „A Szervezet összes tagjainak nemzetközi érintkezéseik során más Állam területi épisége, vagy politikai függetlensége ellen irányuló vagy az Egyesült Nemzetek céljaival össze nem férő bármely más módon nyilvánuló erőszakkal való fenyegetéstől vagy erőszak alkalmazásától tartózkodniuk kell.” *Az Egyesült Nemzetek Alapokmánya*, 2. cikk (4) <http://www.menszt.hu/layout/set/print/content/view/full/186>

⁴⁰ *Az Egyesült Nemzetek Alapokmánya* 39. cikk, ld. uo.

⁴¹ *Az Egyesült Nemzetek Alapokmánya* 51. cikk, ld. uo.

⁴² Az 1949. évi genfi egyezményekhez csatolt I. kiegészítő jegyzőkönyv (1977) szerint. Ld. erről: SÜLYOK i. m. 93–102., BRUHÁCS i. m. 215–216.

⁴³ Erről rendelkezik a 1949. évi genfi egyezményekhez csatolt II. kiegészítő jegyzőkönyv (1977). Vö. BRUHÁCS i. m. 216.

⁴⁴ SÜLYOK i. m. 178.

ex post facto jóváhagyása alapján, szokásjogi alapon, stb.).⁴⁵ Ez a beavatkozás nemzetközi fegyveres összeütközésnek minősül. Humanitárius intervencióról fogalmilag – ahogy Sulyok is kiemeli –, *a legalapvetőbb, első generációs, nem politikai jellegű emberi jogok meghatározott súlyú megsértése* esetén lehet szó.⁴⁶ „Mennyiségi” feltételnek is kell teljesülnie („meghatározott súlyú megsértés”, „tömeges megsértés”, „megrázza az emberiség lelkiismeretét”), bár ez meglehetősen nehezen definiálható. Feltétlenül megalapozzák a humanitárius intervenciót az *emberiség elleni bűncselekmények* és a *népirtás* (ezek értelmezését nemzetközi dokumentumok rögzítik).⁴⁷

4. Az igazságos háború egy lehetséges értelmezése

Felfogásom szerint mindenféle morális és jogi diskurzus *elsődleges érték-korlátját az emberi méltóság tiszteletének elve jelenti*. Az elvet a következőképpen fogalmazom meg: az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, ebből következően alapvető érdeke, hogy életének szentségét, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét más személyekével egyenlő módon tiszteljék. Az egyes összetevők mibenlétéről szintén vitát lehet folytatni.⁴⁸ Az emberi jogi elméletek, a nemzetközi egyezmények, a nemzeti alkotmányok ezekre az elvárásokra *emberi jogokként* utalnak, mint élethez való jog, szabadsághoz való jog, egyenlőséghez való jog, a személyiség integritásához való jog. Értelmezésemben az emberi méltóság tiszteletének elvéből adódó bizonyos követelmények sérthetetlenségét mindig biztosítania kell az államnak: védelemben kell részesíteni az emberi személy *életét, egyedi személyiségét, az emberi személyhez méltó élet alapfeltételeit* (senkit sem lehet éheztetni, vagy senkitől sem lehet megvonni az orvosi ellátás lehetőségét). Továbbá van a szabadság negatív feltételeivel biztosított *beavatkozás-mentességnek* is egy olyan *minimális szintje*, amelyet nem lehet elvonni, így a közvetlen fizikai ráhatások alkalmazását mellőzni kell, *nem lehet senkit fizikai, vagy pszichikai kínzásnak alávetni*.

A Szt. Ágostonnal vitázó Grotius felfogásához kapcsolódva, úgy vélem, hogy az önvédelemre, pontosabban a *jogos védelemre alapozható az igazságos háború* elmélete. Az *emberi élet elleni* (saját, vagy más/mások élete elleni) *támadás* során a védekezés következtében megvalósult sérelemokozás, akár emberölés,

⁴⁵ Uo. 175–218.

⁴⁶ Az univerzális és regionális emberi jogi dokumentumokban található, nem derogálható emberi jogok: az élethez való jog (az élet önkényes elvételének tilalma); a kínzás, az embertelen, lealacsonyító bánásmódok, büntetések tilalma; a rabszolgaság, a rabszolga-kereskedelem, a szolgaság valamennyi formájának tilalma; igazságszolgáltatási garanciák: *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege, ne bis in idem*. Uo. 131.

⁴⁷ Uo. 110–155.

⁴⁸ Az elv levezetéséről és értelmezéséről lásd bővebben: BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex, 2013. 285–317.

összeegyeztethető az emberi méltóság tiszteletének elvével, hiszen itt a cselekvő szándéka nem egy élet kioltására, hanem éppen az élet védelmének megvalósítására irányult. A szükségesség és az arányosság követelményeinek megfelelő, ilyen eredménnyel járó védekezés elfogadhatósága tekintetében nem nagyon van erkölcsi vita. *Saját javak, illetve mások javai elvételének megakadályozása* is természetes jogunk, arról azonban viták vannak, hogy ekkor indokolt-e az életkioltás.⁴⁹ Álláspontom szerint, ha élet elleni támadás nem valósul meg, akkor egyedi esetekben az emberi méltóság tisztelete nem teszi lehetővé az életkioltást. Más a helyzet viszont egy háború során: például ha egy állam a saját területének elfoglalását próbálja megakadályozni, az ilyen támadás általában csak az élet kioltására is alkalmas fegyverekkel verhető vissza.

„Igazságosnak” tekinthetünk minden olyan végső eszközként alkalmazott fegyveres beavatkozást, amely az *emberi méltóság tisztelete elvéből következő alapelvárások, különösen az emberi élet szentségének megsértésére adott válasz*. A beavatkozás célja, hogy ezt megszüntesse. A *humanitárius intervenció* tehát ilyen alapon elfogadható. Az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő, illetve ha a jogi fogalmat használjuk, az emberi méltósághoz való jogból adódó követelmények biztosítása alapesetben az állam feladata. De vannak helyzetek, amikor éppen az állam áll a jogsértések mögött, vagy tehetetlen ezekkel szemben. Az egyének végletesen kiszolgáltatottá válnak, általában nem tudnak védekezni az akár életüket is veszélyeztető tömeges és koncepciózus jogsértésekkel szemben. A *nemzetközi közösség beavatkozása* az ilyen állapotok megszüntetése érdekében természetjogi szempontból nem csak elfogadható, hanem egyenesen *elvárt*. Ugyanakkor ezen az alapon a súlyosan jogsértő rezsim ellen, országon belüli erők által folytatott *fegyveres felkelés is elfogadható* (morálisan ezt is a jogos védelem megvalósulásaként értelmezhetjük).

Természetesen az emberi méltóságon túl, *más értékek* is megalapozhatják a fegyveres beavatkozások morális elfogadhatóságát – de ezek védelme során sem tekinthetünk el az emberi személy méltóságából következő alapelvárásoktól –, így a *nemzetközi béke és biztonság*, vagy egy *állam területi épsége, politikai függetlensége* (ezek az ENSZ Alapokmány által is kiemelt értékek). Itt *javak elleni támadásról* van szó lényegében (amelyet persze kísérhet az emberi méltósághoz való jog megsértése, pl. támadás a nem harcoló polgári lakosok ellen), *ami védekezéshez való jogot keletkeztet*, a megtámadott segítségére segítő más államok, illetve a nemzetközi közösség részére is (hiszen a támadás a nemzetközi békét és biztonságot is rombolja). Védekezésként foghatjuk fel a *nemzeti függetlenségért*

⁴⁹ A büntetőjogban büntethetőséget kizáró okként van jelen a jogos védelem, amely nem csak a saját, vagy más, mások személye, hanem a személyek javai vagy a közérdek ellen intézett, illetve ezeket közvetlenül fenyegető jogtalan támadás elhárítását is lehetővé teszi. Lásd a magyar BTK-t: 2012. évi C. törvény a Büntető Törvénykönyvről. Persze a jogos védelem mibenlétéről, annak terjedelméről vitát lehet folytatni, pl. hogy mi engedhető meg a javak elleni támadás elhárítása során.

vívott küzdelmet is, a nemzeti felszabadító háborúk elfogadhatók (itt a védekezési jogot keletkeztető támadás korábban történt).

Igazságos háborúról ezekben az esetekben is csak akkor beszélhetünk, ha a humanitárius jog előírásai érvényesülnek. Az agresszorokkal szemben fogantatott harci cselekmények során is a lehető legteljesebb mértékben tekintettel kell lenni az emberi méltóság tiszteletének elvére, arra kell törekedni, hogy a legkevésbé emberáldozattal és egyéb károkozással járjon a fegyveres beavatkozás.

Az itt kifejtettek párhuzamba állíthatók a Római Katolikus Egyháznak a háborúval kapcsolatos mai álláspontjával. XII. Piusz pápa 1944-ben igazságos háborún már csak az igazságtalan támadással szembeni védekezést értette.⁵⁰ A témában mindmáig irányadó a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes kezdetű lelkipásztori konstitúciója* (1965), amely elítéli a háborút (Ötödik fejezet), és utal arra, hogy a béke több mint a háború pusztá hiánya. A konstitúció szerint a vak engedelmesség nem menti bizonyos cselekmények végrehajtóit, illetve az állami törvényeknek méltányosan kell kezelniük azokat, akik lelkiismereti okok miatt nem fognak fegyvert. Az erőszak *csak önvédelem* esetében megengedhető: „Más dolog azonban katonai erőt alkalmazni a népek igazságos védelmére, és más dolog nemzetek leigázására törekedni.”⁵¹ Dicséret illeti azokat, akik a jogukért folytatott küzdelemben *lemondanak az erőszakos cselekményekről*. Kuminetz Géza úgy látja, hogy a keresztény tanításban a pacifizmus és az igazságos háború tanának két pólusát a körülmények figyelembevételével kell megfelelően alkalmazni, e kettő egyensúlya adja a teljes értékű látásmódot, hiszen önmagában ugyanúgy elfogadhatatlan az önfeladó behódolás és a szolgaság, mint a megsértett igazságosság mindenáron való helyreállítása.⁵²

Lényegében a nemzetközi jog is az említett, morálisan alátámasztható esetekben engedélyezi a fegyveres erőszakot. A „béke joga” (ld. *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata*, egyéb nemzetközi emberi jogi egyezmények) és a „háború joga” (a háborús körülmények között alkalmazandó szabályok, nem derogálható emberi jogok) közös eleme az emberi méltóság tiszteletben tartásának követelménye. Erős morális elvárások állnak tehát a fegyveres beavatkozásokkal kapcsolatos nemzetközi jogi szabályozás mögött. Ezeket a morális elvárásokat azonban újra és újra meg kell fogalmazni, az új helyzetekben felmerülő kérdésekről morális vitákat kell folytatni, elősegítve a megfelelő szabályozás kialakítását.

⁵⁰ KUMINETZ i. m. 25.

⁵¹ *A II. Vatikáni Zsinat Gaudium et spes kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világban*, Ötödik fejezet I. 79. http://www.katolikus.hu/zsinat/zs_16.html

⁵² KUMINETZ i. m. 26.

5. Befejezés

Manapság rendkívül nehéz problémákat vet fel a „humánus háborúkra” adott válasz, a terrorizmus, amely az emberi méltóság tiszteletének teljes negligálását jelenti, célja a félelemkeltés, és amellyel a hagyományos katonai és politikai módszerekkel nem lehet szembeszállni. A terrorizmus elleni küzdelem szintén az emberi méltóság tiszteletének sérelmével, a morálisan figyelembe veendő körén kívül álló „ördögi ellenségre” való hivatkozással járhat – erre a közelmúltban számos példa volt –, ami megengedhetetlen.⁵³ Problematikus továbbá, hogy a gyakorlatban a nemzetközi jogi előírásokat sok esetben figyelmen kívül hagyják olyan államok is, akik egyébként morális okokra hivatkoznak háború, fegyveres erők alkalmazásakor. Garry Wills (Michael Walzer álláspontjával egyetértve) igazságtalan háborúnak tartja az USA 2003-ban Irak ellen indított háborúját. Tömegpusztító fegyverekre hivatkozott az USA kézzelfogható bizonyítékok nélkül, illetve közvetlenül fenyegető veszélyről nem volt szó: Bush megelőző csapásról beszélt és preventív háborút folytatott. Humanitárius intervenciónak sem tekinthető a beavatkozás.⁵⁴

Ha ténylegesen igazságos háborúra törekszünk is, *ártatlan áldozatok mindig lesznek*, és nem csak – egy alapvetően igazságos háborút folytató hadseregben is előforduló – egyéni kegyetlenkedések miatt, hanem leginkább a *katonai csapások mellékhatásaként*. Sok kritika érte emiatt is a koszovói etnikai tisztogatások következtében foganatosított, Jugoszlávia elleni 1999-es NATO beavatkozást: a bombázások során kb. ötszáz polgári személy vesztette életét, és mintegy nyolcszáz fő sebesült meg.⁵⁵ A csúcstechnikát alkalmazó, az ellenfél katonai szempontból lényeges objektumainak lerombolására törekvő drónháborúnak szintén lehetnek civil áldozatai, minden ellenkező szándék ellenére is. Kérdés, hogy *az ilyen sérelemkötéseket* szükségtelennek és nem menthetőnek, tehát *kegyetlenségnek minősítjük-e?* A kettős hatás elvét alkalmazva (ha egy erkölcsileg megengedhető cselekedetről van szó, a cselekedet előre látott, de nem kívánt rossz mellékhatása elfogadható), vagy utilitarista szempontokat figyelembe véve *fel-foghatjuk menthető sérelemkötésként* az igazságos háborúban áldozatul esett civil emberek halálát. *Lehet érvelni amellett is*, éppen az emberi méltóság tisztelete elve alapján, hogy a nem kívánt mellékhatások miatt *még a legigazságosabb háború is kegyetlen háború*, hiszen ártatlan emberek életét követeli, ami az emberi méltóság tisztelete, pontosabban az emberi élet szentsége elvének indokolhatatlan megsértését jelenti (mivel nem a támadást megvalósító, vagy az emberi méltóságot sértő személyek életének kioltásáról van szó), ami szükség-

⁵³ Vö. SZIGETI i. m.

⁵⁴ WILLS i. m.

⁵⁵ Nem beszélve arról, hogy az albánok elleni, szerbek által végrehajtott atrocitások a bombázások megkezdése után intenzívebbé váltak. Lásd erről részletesen: SÜLYOK i. m. 307–316.

telen és nem menthető sérelemokozás.⁵⁶ Ha az utóbbi módon érvelünk, és az igazságos háború kegyetlenségét hangsúlyozzuk, akkor sem következhet ebből annak elutasítása, hiszen bizonyos esetekben a fegyveres harc mellőzhetetlen, többek között az emberi méltóság tömeges megsértésének megszüntetése, vagy egy állam határainak megvédése érdekében, még a rossz – de nem szándékos – mellékhatásokkal együtt is, viszont ezzel nyilvánvalóvá tesszük, hogy a háború mindig csak a *legvégső eszköz* lehet. Napjainkban – a felesleges életkioltás minimalizálására törekvő háborús technikák mellett – továbbra is léteznek nukleáris fegyverek, így a háború totálissá válásának, a minden eddigi elképzelést felülmúló pusztítás megvalósulásának lehetősége továbbra is fennáll. A béke megőrzése tehát a legfontosabb feladatunk: ezt nem elég pusztán ünnepélyesen kijelenteni, hanem ténylegesen mindent meg kell tennünk a háború elkerülése érdekében.

⁵⁶ Vö. BARCSI Tamás: Az élet tisztelete és a kettős hatás elve. In: KOVÁCS Gusztáv – VARGA Krisztina – VÉRTESI Lázár (szerk.): *Kettős hatás. Helyettesíthető-e az etika matematikával?* Pécs, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, 2015.

HARTTAL SZEMBEN

DELI Gergely
egyetemi docens (SZE DF ÁJK)

1. Problémafelvetés

Hart alapvető jelentőségű művét, a *The Concept of Law*-t ezzel a kérdésfeltevéssel nyitotta meg: „Mi a jog?”¹ A jogfogalommal kapcsolatos bizonytalanság abszurditását két másik diszciplínával, a kémiával és az orvoslással összevetve mélyítette el, mondván, hogy sem a „mi a kémia?” sem a „mi az orvoslás?” kérdésének nem szenteltek komolyabb figyelmet. Hart hasonlata, mint minden hasonlat, sántít, hiszen eltérő minőségű fogalmakkal operál. Míg a kémia és az orvoslás az emberi egyetemes tudás egy többé-kevésbé körülírható részterületét jelöli, a jog fogalma maga nem diszciplína, hanem egy tudományterület a jogtudomány tárgya. A kémikusok és orvosok körében is kisebb a konszenzus a „mi az anyag?” vagy a „mi az élet?” kérdéseiben. Mi, jogászok pedig megnyugtatóbb választ tudunk adni a „mi a jogtudomány?” felvetésre, mint az eredeti jogfogalommal kapcsolatos kérdésre.

Kant híres megjegyzése, miszerint a jogászok még saját tárgyukról, a jogról sem rendelkeznek egyértelmű fogalom-meghatározással,² ennek ellenére fájdalmas kritika minden jogász számára. Gyakran elkerüli figyelmünket, hogy Kant e negatív kijelentését egy másik művében finomította, és „csupán” a jogfogalommal kapcsolatos zavarodottságról beszélt. Kant a fennálló bizonytalanságot ahhoz hasonlította, hogy a logikával foglalkozók sem tudják megmondani, hogy mi a valóság, azaz végeredményében a Hartéhoz nagyon hasonló álláspontra helyezkedett.³

Mi az oka, hogy a „mi a jog?” kérdést újra és újra fel kell tennünk, mi az oka a kérdés lezárhatatlanságának, esetleges lezárhatatlanságának? Miért érezzük úgy,

¹ Herbert L. A. HART: *The Concept of Law*. Oxford, Clarendon Press, 1978. Magyar nyelven: Herbert L. A. HART: *A jog fogalma*. Ford.: TAKÁCS Péter. Budapest, Osiris, 1995.

² Immanuel KANT: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1795. 731.

³ Immanuel KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1797. 31–32. Magyar nyelven Immanuel KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford.: BERÉNYI Gábor. Budapest, Gondolat, 1991. 295–614.

hogya a „mi a jog?” kérdéssel szüntelenül kénytelenek vagyunk foglalkozni? Ezt az igencsak lényeges kérdést eddig kevés figyelemre méltatta a szakirodalom.

2. A jog eredendő legitimációs kényszere

Megítélésem szerint a jogfogalom problematikája, azaz a válasz a „mi a jog?” kérdésre több egyszerű elméleti kérdésnél. A jog fogalmának lényege a jog mi-benlétére való szakadatlan és kényszerű rákérdezés. A jog éppen ezen etikai rákérdezés által határozódik meg. A jog a „mi a jog?” kérdésnek folyamatos kérdezése.

E kényszerű rákérdezést a jog eredendő legitimációs kényszerének nevezem. Ez alatt azt értem, hogy a joggal szembesülő első és természetes reakciója a jogra való rákérdezés. A jognak jogi jellege következtében szükségszerűen legitimálnia kell magát a joggal szembesülő egyén előtt.

A jog lényegére való folyamatos rákérdezés sajátos viszonyban van a leírás és az előírás, a *sein* és a *sollen* kategóriáival. A *sein* a folyamatos jelen ideje, a jelen pillanatainak végeláthatatlan sora, amennyiben minden leírás jelen idejű, még akkor is, ha jövő időben elképzelt kontextus leírása. A *sollen* valós természet szerint pedig inkább a jövő idő dimenziójában helyezhető el. Amennyiben a megkívánt *sollen* megvalósult, megszűnik tiszta *sollen* lenni, és egyben *seinné* is válik. Azon normatív kijelentések vagy konklúziók esetében, amelyek lényegüket tekintve nem jövő idejűek, maga a normativitás kérdőjelezhető meg. Ez a következő példán szemléltethető:

A teavás népszerű Angliában vagy minden új-zélandit le kell lőni.

A teavás nem népszerű Angliában.

Minden új-zélandit le kell lőni.

E fenti példán látható, a fenti tételben kétszer is szereplő „minden új-zélandit le kell lőni” kijelentést a premisszában jelen idejű deskripciónak (*vannak*) érezzük, míg a konklúzióban inkább a jövő idejű preskripciónak (*kellnek*).

Hume is érzékelte az *is* és az *ought* problémáját:

„Az erkölcs összes rendszerében, amellyel eddig szerencsém volt találkozni, azt észleltem, hogy a szerző eleinte az érvelés rendes útját követi, tételezi egy Isten létét, vagy az emberi ügyeket érintő észrevételeket tesz, amikor hirtelen, legnagyobb meglepetésemre, a szokásos gondolati kapcsolatok és kijelentések (ez van, ez nincs) helyett kizárólag a kellre vagy a nem kellre vonatkozó állításokkal találkozom. A változás észrevétlen.”⁴

⁴ David HUME: *A Treatise of Human Nature*. Lawrence, Digireads.com Publishing, 2010. 257.

Aki elismeri, hogy nem közömbös, mi a jog tartalma, annak szükségszerűvé válik a jog mibenlétére vonatkozó folyamatos rákérdezés. A jog azt mondja meg, minek kell lennie, de amikor a jogra rákérdezzük, azt tudjuk meg, mi (van) az, aminek lennie kell. Az emberi megismerés szabályai miatt kénytelen vagyunk a *kellt* bizonyos értelemben *vanná* transzformálni. Ebben az átalakításban rejlik az etikai momentum. Amikor a jogra rákérdező egyén, megállapítja a jog tartalmát a *vanná* teremtés egyedi aktusa által etikailag szembesül a jog tartalmával.

3. A jogfogalom genezise

Érdekes módon a jog ezen kettőssége a modern jogfogalom genezisében is megfigyelhető. Az archaikus Rómában a *ius* és a *lex* eredetileg eltérő módon érvényesülő, szeparált rendszerek voltak. Ősi formájában a *ius* tekinthető a *seinnek*, a *lex* pedig a *sollennek*. A *ius* a tényszerű hatalmi helyzeten alapuló beavatkozás, a *lex* pedig voltaképpen sok esetben a *ius*ba történő intrúzió. A *ius* legitimációs alapja a nagycsaládra épülő közösség általában kétség nélküli egyetértése (*Volksbewusstsein*). A *lex* legitimációs alapja pedig a kialakulóban lévő új hatalmi centrum, az államhatalom, amelynek azonban évszázadokra lesz szüksége ahhoz, hogy a fennálló viszonyokba történő beavatkozását ténylegességgé tudja átfordítani, és ezáltal legitimálja azt. A régi hatalmi viszonyok *seinjével* az új hatalmi erőcentrum *sollenje* ütközött. A két fogalom, a *ius* és a *lex* és a mögöttük álló gyakorlat folyamatos és lassú konvergenciájának, azaz tulajdonképpen részben a római társadalom különböző osztályai közötti hatalmi harcnak eredményeképpen alakult ki a modern jogfogalom.

A rómaiak által a jog jelenségére használt fogalom, a *ius* eredeti, legősibb jelentését megállapítani ma már igen nehéz. Annyi azonban tudható, hogy kevésbé ősi jelentéstartalmai (jogrend, abszolút uralmi jog, a jogalkalmazás helye és ideje) egy azonos, ősi szemantikai jelenségtartomány irányába mutatnak. Így nagy valószínűséggel állítható, hogy a *ius* eredetileg személyek és dolgok feletti hatalmi helyzetet jelentett. Olyan hatalmat, amely lehetőséget adott az idegen érdekszférába történő egyoldalú beavatkozásra. Ez az aktus, ezen autoritás hiányában, jogtalan erőszaknak minősülne. Ennek megfelelően a legősibb jogrendet leginkább egy hatalmi rendnek kell felfognunk, pontosabban a polgárok között fennálló legitim hatalmi viszonyok hálózatának.⁵ A hatalmi pozíció egyidejűleg egyszerű és brutális tényszerűség. Létezését, *seinjét* általában senki nem vonja kétségbe, ezen axiomatikus jellege miatt további igazolásra, szükségszerűnek tételezésére (*Gesolltheit*) nem szorul. Azaz ez a legősibb *ius*-minőség formális, ok nélküli értéknorma.⁶ A preurbánus római társadalom a rituális szempontból

⁵ Franz WIEACKER: *Römische Rechtsgeschichte*. 1. kötet. München, C. H. Beck, 1988. 270–271.

⁶ Ezen ősi *ius* Talamanca szerint az emberi viszonyok belső, strukturális rendjéből eredő formális

helyes formában véghezvitt egyoldalú joggyakorlást, amely más hasonlóan igazolható rituális aktussal nem ütközött, és amely mögött a hatalmi pozíció ténylegessége állt, egy tartalmilag is igazságos és helyénvaló rend kifejeződésének tekintette.⁷

A római törvény a *lex* eredeti értelmében egyértelműen az emberi autoritás aktusa, azaz parancs. Ez az autoritás lehet egy önjogú polgár, ebből származik a szerződés vagy a végrendelkezés magántörvény jellege, lehet a nemzetség egészének utasítása, egy kultikus király parancsa, de tipikusan és főképpen a római nép gyűlésének akarata. A *iust* és a *lexet* tehát eredetileg az köti össze, hogy a *ius* a hatalmi helyzet alapján legitimált aktus „jogszerű” minőségét, a *lex* pedig az ilyen aktusok egyik jellemző megnyilvánulási formáját, magát az aktust jelentette.

Amikor a hatalom ténylegessége, a *ius*, és a kifejezéssel járó tételezettség kellje, a *lex* összeolvadt, létrejött a jog. A tiszta vagy abszolút „jog” elé a jogforrás lépett. „Statues are sources of law, not part of the law itself”, a törvények a jog forrásai, nem a jog részegységei, amint arra maga Hart is rámutat, John Chipman Gray elemzésére⁸ utalva.⁹ A jogként való kifejeződés pedig szükségszerűen agresszió. A kell agressziója a vannal szemben. A jogalkotás a tény helyébe az akart tényt állítja.

A jogbölcselet egész történelmi fejlődését végigkísérő paradigmák, a természetjogi és a pozitivisták megközelítései is erre az alapvető kettősségre, a van és a kell dualizmusára vezethetők vissza. A nempozitivisták felfogások szerint a jog a *vanban*, az adottban, rendszerint megtörténőben, a természetesben gyökeresik.¹⁰ Ezzel ellentétben a pozitívizmus csupán az akart, „megalkotott” jogot ismeri el. A jogban óhatatlanul megjelenő akarati elem okozza a joggal szemben álló egyénben az etikai viszonyulás szükségét.

Kelsen elméletének egyik legnagyobb vívmánya, hogy az akarati elem folyamatos meglétét úgy leplezi, hogy csak egyetlen, végső norma, a *Grundnorm* tekintetében hagyja meg egyértelműen az agresszió aktusát,¹¹ minden további normát ebből a legfőbb szabályból vezet le, látszólag erőszakmentesen. A létrehozás akarati aktusa döntő jelentőségű elméletében. A jog kiemelkedik az empirikus tényszerűség, a „van” (*sein*) világából azáltal, hogy létezését függetleníttette tartalmainak valóságszerűségétől, és a „kell-normák” (*Sollnorm*) formális vilá-

érvényességgel rendelkezett. Ld. Mario TALAMANCA: *Lineamenti di storia del diritto romano*. Milánó, Giuffrè, 1989. 235.

⁷ Uo. 272.

⁸ John Chipman GRAY: *The Nature and Sources of Law*. New York, Columbia University Press, 1909. 276.

⁹ HART (1978) i. m. 13.

¹⁰ Gai. 1, 1.

¹¹ Hans KELSEN: *Reine Rechtslehre. Einleitung ind die rechtswissenschaftliche Problematik*. Tübingen, Mohr, 2008. 73–74.

gában horgonyozta le. Kelsen szerint a különféle normarendszerek, döntően az erkölcs és a jog közti különbségek alpnormájuk különbözőségeire vezethetők vissza. Az erkölcs alpnormájának érvényessége evidens természetén, valóság-szerűségén (*Wahrhaftigkeit*) alapszik. A jogi alpnorma esetében ezzel szemben pusztán formális kritériumokat tételezett. Úgy vélte, hogy értéktartalmától függetlenül bármely norma jogi norma lehet, ha megfelelő alakiságok révén hívták életre.¹² Véleményem szerint a társadalmi normák között nem az alpnorma a megkülönböztető ismérv, hanem a tételezettség akarati eleme. A vallási és az erkölcsi norma a címzettje számára adottság (van), és nem tételezettség (kell). Ha valaki ezen normákat nem fogadja el, számára nincsenek (nem van). A jogi norma ezzel szemben mindig tartalmaz a címzettel szemben akarati (legyen) elemet. Ha valaki nem fogadja el a jog norma érvényességét, attól még az vele szemben ugyanúgy érvényes marad. A jogban megnyilvánuló legyen okozza a szükségszerű etikai viszonyulást. A vallási és erkölcsi normákkal szemben az etikai döntés e normák egyéni szempontból megítélt érvényességére vonatkozik. A jogra irányuló etikai döntés a jog érvényességét nem befolyásolja, csak a vele szembeni magatartást határozhatja meg.

A jog megkülönböztető ismérve, a van és a legyen kettőssége, és az ezzel járó szükségszerű etikai viszonyulás ténye azzal jár, hogy a jogot számosan összemosták a paranccsal. Austin például az egyik személy által a másik személynek adott, szankcióval (fenyegetéssel) megerősített parancsot¹³ (*command*) látta a jogtudomány kulcsfontosságú elemének.¹⁴ Hart egyik fő érdeme, hogy a jogfogalom esetében megkérdőjelezi az ilyen típusú meghatározás érvényességét.¹⁵ Hart érvei meggyőzőek a jog parancsjellegével szemben, azonban semmit nem mondanak a jog legyen elemével szemben, így a jog alapvető etikai kihívásaival szemben sem.

4. Hart ellenvetéseivel szemben

Hart három fő ellenvetést fogalmaz meg a jogot általános parancsként felfogó állásponttal szemben.¹⁶ Az első ellenvetés a jog tartalmára, a második hatókörének terjedelmére, a harmadik pedig a jog eredetére vonatkozik. Álláspontja szerint, eltérően a büntetőjogi normáktól, nem minden jogág szabálya fogalmazható meg parancs formájában. Ilyenek például a hatáskört telepítő normák.

¹² Uo. 75–76.

¹³ A parancselmélet és Hart felfogása összefüggéseiről ld. FRIVALDSZKY János: A harti természetjog minimális tartalma az olasz jogfilozófia és a klasszikus természetjogi gondolkodás szemszögéből. *Világosság*, 51. évf., 2010/tavaszi. 170–171.

¹⁴ JOHN AUSTIN: *The Province of Jurisprudence Determined*. London, John Murray, 1832. 13.

¹⁵ HART (1978) i. m. 14.

¹⁶ Uo. 26.

Hart keményen bírálja azon nézeteket,¹⁷ amelyek oly módon próbálják megvédeni a parancsra alapozott jogfogalom konstrukciójának érvényességét, hogy vagy a hatáskört biztosító jogszabályok (*power conferred rules*) alapvető azonosságát hirdetik a kényszerítő erejű szabályokkal (*coercive orders*), vagy az előbbiektől megtagadják a jogi minősítést, mondván, hogy a hatásköri szabályok csupán tökéletlen töredékei a valódi, kényszerítő erejű szabályokból álló jognak.¹⁸ Hart szellemesen olyan futballjátékhoz hasonlítva kritizálja a második álláspontot, amelynek szabályai a góllövésre irányuló mozgáson kívüli akciókat eliminálják, mondván, hogy csak azon szabályok számítanak szabálynak, amelyek közvetlen összefüggésben állnak a gólszerzéssel. Ez véleménye szerint a játék végét jelentené.

Ha a jogot eredendő legitimációs kényszere alapján különítjük el a többi normától, e nehézség nem merül fel. Hiszen a hatalmat átadó, hatáskört telepítő szabály is igazolásra szorul, ugyanúgy, mint a közvetlenül kényszerítő norma. Ugyanúgy okkal vetődik fel a kérdés: miért kényszeríthet engem bármire is az a személy vagy intézmény, akire a hatáskört telepítették? Az első nézetet vallók leggyakoribb megoldása az, hogy a szankció fogalmába a jogi tranzakciók semmissége mellett a nem megfelelő hatáskörtelepítést is beleértik. Így hidalják át az egy bizonyos magatartást tiltó s azt büntetéssel fenyegető szabály és a hatalom nem megfelelő gyakorlása következtében beálló semmisség közötti különbséget. A római jogszabályok fejlődése e szempontból érdekes adalékkal szolgál. A római törvény (*lex*) jogi jellege nem függött attól, hogy a tilalmazott ügyletet a törvény büntette-e, vagy az érvénytelenség szankcióját kapcsolta hozzá. A tiltó, szankcionáló és semmisséget kimondó törvény volt a klasszikus jogtudomány által felállított trichotómiában a tökéletes törvény, a *lex perfecta*.¹⁹ A *lex minus quam perfecta* alapján a tranzakció érvényes volt, s a feleket büntetéssel sújtotta.²⁰ A *lex imperfecta* nem állapított meg semmisséget, és a törvényellenes cselekményt sem büntette, csupán tilalmazta. A törvények ezen felosztását a rómaiak csak a magánfelek egymás közötti viszonyában, a *ius privatum*ban alkalmazták, azaz még csak nem is a ma büntetőjognak nevezhető területen, amely a harti kritikában folyamatosan a parancsra alapozott jogfogalom eklatáns példája. A rómaiak számára a szankció és a semmisség nem voltak lényegi meghatározói annak, hogy egy szabály jognak tekinthető-e. Pusztán mellékjelenség-

¹⁷ Uo. 37.

¹⁸ Alf ROSS: *On Law and Justice*. New Jersey, Clark, 1959. 50. Ld. ehhez Hans Kelsen: *General Theory of Law and State*. New York, Russel & Russel, 1961. 58–63.

¹⁹ A *lex perfecta iust* lerontó hatását szemléletesen mutatja az ezekben az esetekben használt ‘*rescindere*’, ‘letörni’, ‘betörni’ jelentésű ige. Erről bővebben ld. Daniil TUZOV: La nullità per legem nell’esperienza romana. Un’ipotesi in materia di leges perfectae. *Revue internationale des droits de l’antiquité*, vol. 56. (2009) 155.

²⁰ Carl Friedrich von SAVIGNY: *System des heutigen römischen Rechts*. 4. kötet. Berlin, Veit, 1840. 549.

nek számítottak, amelyek egyes esetekben együtt jártak, más esetben egyedileg kapcsolódtak a jogszabályhoz, de az is előfordulhatott, hogy egyáltalán nem tartalmazta őket a norma. A rómaiak számára a jog attól volt jog, hogy a benne természetszerűleg rejlő kényszerelemet (*sollent*) etikailag igazolni volt kénytelen, függetlenül attól, hogy volt-e szankciója vagy nem, vagy hogy kimondta-e a törvénysértő cselekmények semmisségét. A kényszerítő erejű parancsok és a hatáskört átruházó szabályok etikai értelemben azonosnak tekinthetjük, anélkül, hogy szankció fogalmát nagymértékben kitágítanánk.

Vegyünk egy másik példát! A római jogfejlődés egy már nem is primitív szakaszában használták az úgynevezett formulákat. Ezek a praetor által a bírónak címzett, az eljárás lefolyását meghatározó instrukciókat tartalmazó dokumentumok voltak, amelyek a bíró kinevezésével kezdődtek: *Quintus iudex esto!* Quintus legyen a bíró! Ez felfogható a harti értelemben vett hatáskört átruházó jogszabálynak. Nyilvánvaló, hogy itt nem a szokványos értelemben vett parancsról van szó. Quintus sem azt érezte e mondat olvasásakor, hogy neki valamit megparancsoltak. Azonban az ő figyelmét sem kerülhette el a mondatban rejlő, „legyen” elem. Valami megváltozott a státuszában, mostantól az adott ügyben bíróként kell eljárnia, és ez tőle mindenképp etikai viszonyulást követel meg.

Hart második ellenvetése a jogszabálynak a jogalkotót is kötelező természetére vonatkozik. Ulpianus vele szemben élesen elkülönítette a jog alkotóját és címzettjét. Az uralkodót, a jog alkotóját feloldotta a törvények normatív ereje alá.²¹ Azonban nem állt meg itt. Véleménye szerint az uralkodó nem a kötelező erő (a parancs), hanem a helyes etikai belátása miatt tartja be a törvényeket. A jogot valóban nem a parancs teszi joggá, hanem az etikai viszonyulás szükségessége.

Hart harmadik ellenvetése a jog eredetére vonatkozik. Állítása szerint a jog sok esetben visszavezethető egy szándékos, az időskálán pontszerűen elhelyezhető beavatkozásra, mégis számos olyan „jog” létezik, amely minden ilyen egyedi intrúziót nélkülöz. Ide sorolja például azon jogi szabályokat, amelyek eredetüket a szokásban találják meg. Hart elfelejti, hogy a szokás jogi elismerése minden esetben pontszerű aktus. Ha a szokás jogosságával szemben kétség merül fel, a jog pontszerű választ fog adni. A szokás mint van, a jogi szférában azonnal legyen minőségre tesz szert. A pontszerű egyedi döntés vagy megerősíti a szokás jogosságát, vagy megtagadja tőle a kötelező erőt.

5. Összegezés

Hart szerint a jogszabályok sokszínűek és természetüket tekintve sokfélék, a jog társadalmi funkciójának megfelelően.²² Úgy találtam, hogy a jog lényegét nem

²¹ Ulp. D. 1, 3, 31.

²² HART (1978) i.m. 38.

az elsődleges és a másodlagos normák egysége, hanem az a tulajdonsága adja, hogy igazolni kénytelen magát. Ezt a jog eredendő legitimációs kényszerének neveztem el. A jog természeténél fogva igazolásra szorul. Emiatt nem arról érdemes beszélnünk, hogy mi a jog, hanem arról, hogy mi legyen, illetve pontosabban, hogy mi lehessen a jog.

Továbbá Hartnak a korábban uralkodó parancsuralmi felfogással szemben megfogalmazott kritikáját vizsgáltam meg a jogra vonatkozó történelmi tapasztalatok fényében. A korábbi, parancsra épülő elméletet Hart három szempontból támadta, és felhívta a figyelmet, hogy az imperatív jogelmélet, illetve a védelme érdekében tett módosítások elhomályosítják a jog igazi természetét. A római jogról tett megállapításaim gyengítették ezt a kritikát. Ha a rómaiak jogától Hart három ellenvetését alapul véve megtagadnánk a jogi minősítést, olyan művészettörténészhez hasonlítanánk, aki az egyiptomi piramisokat nem sorolja az egyetemes építészettörténet alkotásai közé, mert rabszolgamunkával jöttek létre.

A *IUS NATURALE* FOGALMA A KLASSZIKUS *RESPONDERE* JOGTUDOMÁNYBAN

Ulp. D. 1, 1, 1, 3 (1 inst.)

ERDŐDY János
egyetemi docens (PPKE JÁK)

1. Bevezető megjegyzések, alapvetések

A *ius naturale* mint normarendszer jelentése, jelentősége, mikénti megközelítése és nem utolsó sorban oktathatósága centrális jelentőségű kérdés kell, hogy legyen mind a római jog kutatásában, mind pedig az oktatásban. Az oktatás során a fogalom, sőt állítható: a *ius naturale*-jelenség több okból is kiemelkedő fontossággal bír. Egyfelől azért, mert – mint azt nemsokára látni fogjuk – nincs egy egységes *communis opinio* a *ius naturale* mikénti felfogása kapcsán, sem pedig abban a vonatkozásban, hogy miként is lehetne korrekt módon megközelíteni a *ius naturalét*. A tankönyvek szerzői – akár csak a másodlagos irodalom jeles képviselői – megosztottak ebben a kérdésben, ami nem is csoda, hiszen a *ius naturale* mikénti értelmezése nagyban függ az azt értelmező egyénnek a témához fűződő személyes viszonyulásától. Pontosan ez az oka annak is, hogy bizonyos fokig nem szerencsés ebben a körben „korrekt” megközelítésről beszélni, hiszen az ellentétes nézetet képviselők számára a másik megközelítési mód akkor sem feltétlenül tűnik korrektnek, ha az ember ennek nem feltétlenül ad hangot, tiszteletben tartva a sajátjától eltérő véleményeket.

A magunk részéről kiemelekedő fontosságúnak tartjuk, hogy a római jog oktatása során a hallgatóság megismerje a római jogászok gondolkodásmódját, így megismerkedjen a *ius naturale* jelenségével is; azzal, hogy a fogalomnak mi volt a tartalma, és hogyan „működött” ez a gyakorlatban. A klasszikus jogász tevékenységek (*agere – cavere – respondere*, valamint *consulere* és *instituere*) mellett ki kell emelni az oktatásban a *res publica* mibenlétére vonatkozó nézeteket, a *res publica* és a római *ius* kapcsolatát, a klasszikusok igazságosság koncepcióját és ennek *iushoz* való viszonyát, valamint a *ius* gaiusi rétegzettségét, amely a *ius* tartalmi megközelítéséhez vezet.

Mindezekkel összefüggésben szükséges rögvest néhány alapvetésre kitérni. Fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy szerencsétlennek tekinthetők az azt firtató kérdésfelvetések, amelyek arra irányulnak, hogy milyen volt a római jogi

ius naturale koncepció. A római jog története megannyi évszázadon átível: ha némiképp önkényesen, de mégsem teljesen légből kapottan a Városnak a hagyomány szerint a Kr.e. VIII. században történt alapításától egészen Iustinianus császár 565-ben bekövetkezett haláláig terjedő időszakot tekintjük a római jog időszakának, látható, hogy ez a periódus mintegy 13–14 évszázadot fog át, ami meglehetősen hosszú idő. A fenti korszakolásba ugyan jócskán bele lehet kötni, de azzal fognánk ki a szelet bármely ilyen törekvés vitorlájából, hogy ha az erdőt, és nem a fát nézzük, akkor látható, hogy nem egy 100–150 éves időszakról van szó, hanem ennél nagyságrendekkel hosszabb időtartamról, vagyis a feltett kérdés szempontjából a korszakolási problémákhoz kötődő polémiák egyenesen harmadlagosak. Mármost ha a *ius naturale* generális, ha úgy tetszik időtlen vagy idő felett áll, merőben absztrakt megközelítése félrevezető lehet, akkor azonnal érthető a jelen dolgozat címében tett, a klasszikus korra utaló szűkítés. Hasonló alapvetésként rá kell mutatni, hogy félrevezető, ekként meg látásunk szerint kifejezetten káros római természetjogról, pláne természetjogi gondolkodásról beszélni. Kétségtelen, hogy a *ius naturale* is része a mai természetjogi gondolkodásnak, azonban ennek mindössze egyetlen szegmentuma, amely a római jogászok tevékenységéhez kötődött. A természetjogi gondolkodás szempontjából tehát a *ius naturale* a szükséges, megkerülhetetlen, de meghaladható alapokat adja meg, amíg a *ius naturale*-jelenség aspektusából szemlélve a a természetjogról való, iustinianust követő (van, aki szerint már a iustinianusi is) gondolkodás mindenképpen *Vortleben*. A keresztény gondolkodás, a glosszátorok tevékenysége, a kommentátor iskola, a mozaik módszer, az *usus modernus* megközelítése, a természetjogi iskola, vagy akár a modern, XX. századi természetjogi gondolkodók munkássága egyaránt rárakódnak a *ius naturale* biztosított kiindulási alapra, gazdagítva, újraértelmezve, vitázva a *ius naturale* körében létrejövő eredményeken. A természetjogi gondolkodás, a természetjog európai történelmünk, jogtörténetünk és jogi gondolkodásunk közös vívmánya, egyfajta *acquis communautaire* – ha úgy tetszik. Ennek mindenképp része a *ius naturale*, de a két fogalom nem azonos egymással. Éppen ezért, és a fentiekre figyelemmel azt tartjuk célszerűnek és terminológiai helytállóknak, ha a római jog kapcsán *ius naturaléról* beszélünk. Ezzel együtt fontosnak tartjuk azt is, hogy a hallgatók már tanulmányaik kezdetén értesülhessenek – még ha csupán egy rövid kitérítés erejéig is – a természetjogi gondolkodás létéről, illetve ennek és a *ius naturale* jelenségének egymáshoz való viszonyáról.

A kutatás síkján talán a *natura* vizsgálata kapcsán ütközünk bele a legtöbbször a *ius naturale* témakörébe is, valamint – éppen ehhez kapcsolódóan – adódik a *naturalis*, *naturaliter*, és még számtalan további derivátum példája is. Részben ez a számtalan kapcsolódási lehetőség, részben pedig az a tény, hogy a római felfogás alapvetően a peresíthetőség, az *actio* felől közelítette meg a konkrét problémákat, vagyis a *ius* is elsősorban egyedi döntést igénylő viták kapcsán len-

dült mozgásba,¹ magyarázzák a *ius naturale*-jelenség kifejezését. *Ius naturaléról* ugyanis nem egy jól kidolgozott, jellemzően absztrakt elméletként gondolkodtak a római jogászok; ez sokkal inkább a gyakorlaton keresztül fejlődött, ekként a forrásokban megtalálható kevés hely, amely a *ius naturale* absztrakt megközelítését adja, valójában nem más, mint az addigi gyakorlat elméleti „kondenzátuma”.²

Mint korábban említésre került, kutatói szempontból gyakran ütközünk a *ius naturaléhoz* kötődő problémákba a *natura* fogalma kapcsán. A vizsgálódások során az első tekintete is nyilvánvaló, hogy *natura* és *ius naturale* között van kapcsolat: az egyik érezhetően faktikus, a másik nyilvánvalóan normatív jellegű, és az is vitán felül áll már első látásra is, hogy a *ius* lesz a döntő *differentia specifica*. A római felfogásban a *ius* alkotott is lehet, így a *ius naturale* logikusan mindannak a normatív kifejeződése lesz, amit az ember a *natura* rendjéből és szabályosságából felfogni képes.³

Ez utóbbi állítás, tudniillik, hogy a *ius* a római felismerés szerint alkotott is lehet, érdemel még néhány szót. Hiszen az állításban szereplő „is” szócska lesz éppen az a momentum, amelyben a legjobban megragadható a *ius naturale* körül forgó vita lényege. Ha ugyanis csupán a kortárs szerzőket nézzük, bármely szemlélő számára nyilvánvaló lesz az a tény, hogy léteznek egyfelől azok a szerzők, akik azt vallják, hogy a *ius naturale* létezik; mi több, mint ilyen létező *ius* felette áll a *ius civile*, *ius gentium*, *ius praetorium* szabályainak, illetve általában minden egyéb más, ember által alkotott normának. Másként kifejezve a *ius naturale* normái minden egyéb norma számára tartalmi szempontból meghatáro-

¹ Vö. ehhez kapcsolódóan Cels. D. 44, 7, 51 (3 dig.): „*Nihil aliud est actio quam ius quod sibi debeatur, iudicio persequendi.*”

² A *ius naturale* ulpianusi meghatározását megelőző egy évszázad során a jogászok több alkalommal is a *naturára*, a *ius naturalére* hivatkoztak bizonyos vitás kérdések végleges eldöntése kapcsán, mint amilyen az ember szabad volta; az a tény, hogy minden ember szabadnak születik (vö. Gai. 1, 9; Ulp. D. 1, 1, 4 [1 inst.]: „[...] *cum iure naturali omnes liberi nascerentur* [...]”). Egyezően ld. Tony HONORÉ: Ulpian, Natural Law and Stoic Influence. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, vol. 78. (2010) 202–203., aki a gondolat senecai eredetét is bemutatja.

³ Ennek jó példjaként szolgálhat a XII táblás törvény szabályainak sztratigráfiai elemzése, amelynek köszönhetően a törvényben törzsi, szakrális és jogalkotási normák különíthetők el egymástól. Vö. ZLINSZKY János: *Állam és jog az ősi Rómában*. Budapest, Akadémiai, 1996. 110–113. A jogalkotási normák, amelyek megjelenési formája a *lex* volt, az ősi Rómában az új életforma szükségletei nyomán jelentek meg; az érvényesülés biztosítója az állami tekintély volt, amely a magisztrátusok kezdetben katonai jellegű hatalmából eredt. Az ősi római állam magánfelek magánviszonyaiba csak végszükség esetén avatkozott be; akkor, amikor a belső, társadalmi béke megóvása ezt megkívánta. Mindennek oka az volt, hogy az állami hatalomgyakorlás hátterében nem állt hosszú időre visszavezethető szokás, így csupán az önkéntes alávetés, illetve a szakrális megerősítés maradt. Utóbbi nyomaival Róma első törvényeiben többször találkozunk. A belső béke törvényi megőrzésének két jó példája a peres útra kötelezés, valamint a *parricidium* szabályozása. A témához részletesen ld. Franz WIEACKER: *Römische Rechtsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft, Abteilung 10, Rechtsgeschichte des Altertums 3,1,1. München, C. H. Beck, 1988. *passim*; ZLINSZKY i. m. 127–130.

zóak lesznek. Az ezt a nézetet valló szerzők számára vitán felül áll, hogy a fenti állításban ott szerepel az a bizonyos „is” szó. A szerzők másik csoportját azok a gondolkodók képezik, akik úgy vélik, hogy ilyen jog nincs is, ez csupán egy tantétel.⁴ Ők a római *iust* is a szuverén parancsaként fogják fel, és ezzel a *iusszal* szemben is főként és leginkább egy, a formális legalitás-koncepció alapján álló minimum-elvárásokat fogalmazznak meg. A magunk részéről őrizkednénk attól, hogy az egyébként csábító törekvéstől, hogy „igazságot tegyünk” a fentebb bemutatott két szerzői csoport között: a véleménykülönbséget sokkal inkább fel-, semmint megoldva jelezzük, hogy a társadalomtudományok, így a jogtudomány „puha tudomány” jellegéből adódóan kevésbé tűnik előremutatónak egy olyan törekvés, amely a kétféle nézet rangsorolását tűzné maga elé célul. A két paradigma megfér egymás mellett; a nézetkülönbség létét tudomásul kell venni.⁵ A fentebb tett megállapításokból feltehetően az is kitűnik, hogy a magunk részéről az elsőként bemutatott szerzői csoport véleményével értünk egyet: a *ius naturale* létének és tartalmának minden ember alkotta norma alá van vetve.

2. A *ius naturale* a remekjogászok munkáiban

Ami most már szigorúan véve a *ius naturale* megítélésének kérdését illeti: a *Digesta* szövegeinek elsődleges tanulmányozása alapján megállapítható az a tény, hogy a *ius naturale* normatív meghatározása leginkább Gaius, Paulus és Ulpianus szövegekben található meg.⁶

A legtöbbször hivatkozott, és a téma kapcsán talán a legtöbbet elemzett és vitatott szöveg, a *Digesta* elején szereplő meghatározás, amely szerint a *ius naturale* egy olyan *ius*, amelyre a *natura* tanított meg minden *animalt*.

Ulp. D. 1, 1, 1, 3 (1 inst.)

Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit.

⁴ Ennek jó példája a nemzetközi szakirodalomban Max KASER: *Das römische Privatrecht*. 1. kötet. Handbuch der Altertumswissenschaft. München, C. H. Beck, 1971., 2. kiad. 183., aki szerint „[e]in bloßer Schulbegriff ohne höhere systematische Bedeutung ist auch ius naturale”. A hazai szakirodalomban lényegleg egyezően MOLNÁR Imre – JAKAB Éva: *Római jog*. Szege, Leges Diligens, 2015., 7. kiad. 34.

⁵ Ehhez ld. pl. Tony BECHER – Paul TROWLER: *Academic Tribes and Territories. Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*. Society for Research into Higher Education and Open University Press imprint. Buckingham, Open University Press, 2001., 2. kiad. 33–36.

⁶ Ezzel egyezően ld. René VOGGENSPERGER: *Der Begriff des ius naturale im römischen Recht*. Basler Studien zur Rechtswissenschaft, Heft 32. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1952. 62.

Ez a textus a *Digesta* legelején található, a *iusról* és a *iustitiáról* szóló titulusban, illetőleg kisebb változtatásokkal ugyan, mégis tartalmilag teljesen egyezően bekerült Iustinianus institúcióiba is.⁷ A szöveg kapcsán a legelső megállapítások az esetek többségében a szöveg eredetiségével összefüggésben szoktak elhangozni. Ebben a vonatkozásban leginkább Perozzi, Beseler, illetőleg Albertario érvelése⁸ hozható fel a szöveg interpolált voltával kapcsolatban, valamint Voggensperger, illetve Waldstein kiállása⁹ a szöveg tartalmi-lényegi eredetisége mellett. Velük együtt kell megemlíteni Tony Honoré, a kiváló cambridge-i *professor emeritus* megjegyzését, amelyet az általa a szakirodalmban talált olyan nézetekkel kapcsolatban tesz, amelyek az ulpianusi *ius naturale* meghatározását a „no more than an ornament” ítélettel sóprik félre. Ezek vonatkozásában Honoré mindössze annyit jegyez meg, hogy nem igazán meggyőző érvek.¹⁰ Az érvek és ellenérvek eme csatájában is remekül kidomborodik, hogy a két eltérő véleményt vallók tábora lényegileg elbeszél egymás mellett, eklatáns példáját adva annak a jelenségnek, amikor a lényeges és a fontos kérdések összekeverednek. Perozzi, Beseler és Albertario – illetve kisebb részben Kaser – érvelése alapján az egész *ius naturale* fogalom és koncepció *ab ovo* azért abszurd, mert egy posztklasszikus betoldásként tekintenek rá, amely ráadásul szerintük nem több, csupán egy, a görög filozófia kisebbségi véleményét közvetítő iskolapélda. Kétségtelen, hogy eme állítások megfogalmazásához és alátámasztásához elképesztő nyelvi felkészültség, a források hihetetlen mélységű ismerete szükséges, ugyanakkor a tengernyi tudás birtokában a kritikusok elrohannak amellett a tény mellett, hogy a szöveg tartalmi és szerkezeti szempontú eredetiségéhez azért nem fér kétség, mert ez a szöveg utóbb a *Digestában* több forráshely által is megerősítést nyer.¹¹

⁷ Vö. Inst. 1, 2 pr.: *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censerit.* A szövegekhez és a *ius naturale* szerepéhez áttekintő jelleggel ld. János ERDŐDY: Le rôle de *ius naturale* dans l’antiquité et dans la formation contemporaine. *Iustum Aequum Salutare*, 2016/3. 104–106.

⁸ Vö. Silvio PEROZZI: *Istituzioni di diritto romano*. Róma, Athenaeum, 1928. 91., és különösen 2. sz. jegyzet; Gerhard BESELER: *Beiträge zur Kritik der römischen Rechtsquellen*. Tübingen, Mohr, 1910. 131., és 143.; Emilio ALBERTARIO: Concetto classico e definizioni postclassiche del *ius naturale*. In: Roberto REGGI (szerk.): *Studi di diritto romano*. 5. kötet. Milánó, Giuffrè, 1937. 280. skk.

⁹ Ld. VOGGENSPERGER i. m. 64–65.; Wolfgang WALDSTEIN: Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen. In: Hildegard TEMPORINI – Wolfgang HAASE (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II, 15. Berlin – New York, de Gruyter, 1976. 80., illetőleg 83.

¹⁰ HONORÉ i. m. 200.

¹¹ A teljesség igénye nélkül néhány példa: Flor. D. 1, 1, 3 (1 inst.); Call. D. 1, 5, 24 (27 ad Sab.); Mod. D. 1, 7, 1 pr. (2 reg.); Paul. D. 4, 5, 7 pr. (11 ad ed.); Paul. D. 23, 2, 14, 2 (35 ad ed.); Tryph. D. 28, 2, 28, 1 (20 disp.); Call. D. 37, 4, 8, 7 (40 ad ed.); Paul. D. 38, 6, 4 (2 ad Sab.);

Meglátásunk szerint a szöveg elemzése kapcsán az első lépés annak áttekintése kell, hogy legyen, hogy a vizsgált *locus* szerkezetileg miként illeszkedik a *Digestában* „körülötte” lévő szövegekhez, azaz mennyire koherens a szövegkörnyezet. Ulpianus a *Digesta* legelején található szövegében először a *ius* és a *iustitia* fogalmait mutatja be, majd a *ius* kapcsán kiindulópontja az, hogy elhatárolja egymástól a *ius publicumot* és a *ius privatumot*. Mindkettő esetében körülírja, hogy mire is vonatkoznak; a *ius privatum* kapcsán fogalmazva meg a méltán híres tételt, amely szerint „[p]rivatum *ius tripartitum est*”, vagyis a *ius privatum*hoz három *pars* tartozik.¹² Lehetne arról vitatkozni, hogy a *tria partes* közötti viszony valójában milyen, illetőleg, hogy vajon itt a *pars* nem inkább *fons* értelemben szerepel-e.¹³ A magunk részéről úgy véljük, hogy az utóbbi kérdésre a válasz igen. Ezen a ponton máris szükséges annak tisztázása, hogy ez utóbbi állítással nem korrumpáljuk a forrásokat, ugyanis a *privatum ius tripartitum est* állításban a *tripertitum* kifejezés formái, ha úgy tetszik analitikus megközelítést adja annak, hogy a *ius*nak a *publicum* és *privatum* formájában felfogott *summa divisio*ja a *ius privatumon* belül milyen további *subdivisió*t tesz lehetővé. Ezt Ulpianus rögvest ki is fejt: a *ius privatum* alá tartozik a *ius civile*, a *ius gentium* és a *ius naturale*. Mindez azonban tartalmi megközelítés nélkül csak puszta kategorizálás, amely – a Kaser által a *ius naturale* kapcsán használt fordulat, a *Schulbegriff* egyfajta parafrázisával élve – kétségtelenül jellegtelen *Schuleinteilung* lenne. A valóságban azonban – éppen a korábban felsorolt számos forráshely tanúsága alapján – azt látjuk, hogy a *privatum ius tripartitum est* tételmondat pontosan annak köszönhetően aktualizálódik, hogy mindhárom *pars*nak külön-külön is konkrét tartalmat adunk. Annál is inkább jelentős ez, hiszen amint Cicero rámutat a *res publica* értelmezése kapcsán: magának a *res publicának* a megvalósulásához az szükséges, hogy az ezt alkotó embereket *iuris consensus* fűzze össze valamely *utilitas communio*nis elérése érdekében.¹⁴ Eh-

Mod. D. 38, 10, 4, 2 (12 pand); Call. D. 50, 16, 220, 3 (2 quaest.). A szekundér irodalomból ld. különösen Carlo A. MASCHI: *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani*. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie 2, Scienze giuridiche 53. Milánó, Società Editrice "Vita e Pensiero", 1937. 163–166.; VOGGENSPERGER i. m. 64.; WALDSTEIN i. m. 85–86.

¹² Vö. Ulp. D. 1, 1, 1, 2 (1 inst.).

¹³ Ehhez részben ld. WALDSTEIN i. m. 83.

¹⁴ Cic. re p. 1, 39: *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*. Ehhez pl. ld. János ERDŐDY: The Topicality of a Papal Speech. References of Classical *ius naturale* in the Speech of Benedict XVI. In: Béla SZABÓ – Emese ÚJVÁRI (szerk.): *Universitas „unius rei”*. Tanulmányok a római jog és továbbélése köréből. Debrecen, Lícium Art, 2014. 126. Kifejezetten a Gaius szöveg kapcsán ld. Reginaldo PIZZORNI: *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino*. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000., 3. kiad. 136.; a Gaius- és a Cicero-szöveg kapcsolatához ld. még ERDŐDY i. m. 102.

hez a cicerói gondolathoz logikai szükségszerűségként kapcsolódik Gaius Insti-
túciójának kezdete.

Gai. 1, 1 (= Gai. D. 1, 1, 9 [1 inst])

*Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim
communi omnium hominum iure utuntur. [...]*

Minden olyan *populus*, amelyet *leges* és *mores* kormányoznak, részben a saját maga, részben a minden ember számára közös jogot használja. Gaius ezzel a felütéssel vezeti be a *ius civile* és a *ius gentium* közötti finom disztinkciót, amely az Ulpianusnál megjelenő *tria partes* köréből kettőt fed le. Ez tehát az a pont, ahol tartalmat kezdenek nyerni a Cicero által megfogalmazott *iuris consensus* instrumentális elemei, másként szólva azok a hordozó „eszközök”, amelyek révén a *ius* megmutatkozik. Ennek figyelembe vétele mellett könnyebben megérthető, hogy a *privatum ius tripertitum est* formájában megfogalmazott állítás körében a *pars* tartalmi oldala a *fons*: ahhoz, hogy Róma – pontosan a Zlinszky János által megfogalmazott értelemben – jog-állam legyen, a *ius* formai-strukturális értelmezésén túlmenően elengedhetetlen annak tartalmi körülhatárolása is.¹⁵ Egy kizárólag formai megközelítéssel dolgozó rendszer olyan eredményre vezetne, amelynek értékelése körében kísértetiesen hasonló állításokat tehetnének ahhoz, ahogyan Thomas Köves-Zulauf találóan jellemezte Georg Wissowa monumentális vallástörténeti munkáját, valamint a nevéhez köthető racionalista jogásziskolát. Mint írja: „[...] félreismerhetetlen, hogy ennek az iránynak a követői idővel túlzásba estek, a tárgyi cél és a célhoz vezető módszer természetes viszonyát pervertálták, nem az eszköz, a források kritikai értékelése állt immár a célnak, a római vallás megismerésének szolgálatában, hanem a kritikai módszer öncélúvá vált”.¹⁶

¹⁵ Ehhez ld. pl. ZLINSZKY i. m. 24.

¹⁶ Ld. THOMAS KÖVES-ZULAUF: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, Telos, 1995. 18. Az interpolációkritika bemutatása és értékelése szempontjából alapvető jelentőségűek Kaser és Wieacker munkái; így ld. különösen MAX KASER: *Zur Methodologie der römischen Rechtsquellenforschung*. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. 277, 5. Wien–Graz, Böhlau, 1972. 80. skk., illetőleg 94. skk.; FRANZ WIEACKER: *Textkritik und Sachforschung. Positionen in der gegenwärtigen Romanistik. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 91. (1974) 1–40. A kérdés kapcsán még említhető áttekintő jelleggel a szövegkritikai nézetekről ARTHUR A. SCHILLER: *Roman Law. Mechanisms of Development*. Hága, Mouton, 1978. 62–72., különösen pedig 67–70.; az interpolációs kutatómódszerről pl. WOLFGANG KUNKEL – MARTIN JOSEF SCHERMAIER: *Römische Rechtsgeschichte*. Köln–Weimar–Wien, Böhlau, 2005., 14. kiad. 218–221.; FÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és intéstitúciói*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2016., 21. kiad. 138–139.; BESSENYŐ András: *Római magánjog. A római magánjog az európai jogi gondolkodás történetében*. Budapest–Pécs, Dialóg Campus, 2010., 4. kiad. 109–111.; PETER STEIN: *Roman law in European history*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. 170.

A következő lépés a szöveg elemzésében annak az értelmezése, hogy az egyes szavak, kifejezések mire is utalnak. Három olyan elem van ennek a szövegnek az első mondatában, amire érdemes lehet felhívni a figyelmet: *ius*, *natura* és *animal*.

A *ius* vonatkozásában ehelyütt elegendő Kaser, Zlinszky vagy éppen Mayer-Maly *ius*-értelmezésére felhívni a figyelmet.¹⁷ A *natura* áttekintő elemzése kapcsán összefoglaló jelleggel megállapítható, hogy a latin *natura* kifejezés – hasonlóan a *rerum natura* terminus másik tagjához – összetett, több jelentéssel, ezeken belül pedig számos jelentésárnyalattal bíró fordulat. A *natura* egy, eredetileg a *nascor* igéből származó, illetőleg a **gnā-* töre visszavezethető kifejezés, egy participiumból önállósult főnév. Egyik jelentésága a születéssel, létrejövétellel, az így keletkező fizikai és egyéb tulajdonságokkal áll kapcsolatban, amíg a másik jelentéságon – az előzőtől logikailag el nem különíthetően – megtaláljuk a minket körülvevő világot, annak rendjét leképező jelentéseket. Ekként láthatjuk, hogy a *natura* szó elvont módon egy objektív viszonyítási pontot jelöl, amelyhez minden létező, azaz minden *res* igazodik. Ekként igazodik hozzá a *ius* is mint mozgó, változó entitás, összhangban azzal, amit Cicero a „*De legibus*” című munkájában hangsúlyoz: „[...] *ius in natura esse positum* [...]”. Ebből eredően a *natura* a *ius* alapjává kell, hogy váljon, vagyis a jogi rend meg kell, hogy feleljen a *naturának*. A bemutatott Cicero-szövegekkel kapcsolatosan két megjegyzést kell tenni. Az egyik, hogy az elemzett szövegekből is kitűnik, hogy a *natura* szó az esetek túlnyomó többségében állandó, tartós jelleget takar, illetőleg, hogy a *natura* többnyire nem külső tulajdonságokat takar. Emellett a vizsgált szövegekből az is kitűnik, hogy a *natura* mint a jogi rend alapja univerzális jellegű: minden élőlénynél, ahol *intellegentia* fellelhető, a *naturának* való megfelelés magától értődő. Éppen azért lesz jelentős ez a mindenütt jelenlevő, tehát *communis intellegentia*, mivel ez vezet a megismeréshez, amely által lehetővé válik az erények és a bűnök, a tisztességes és tisztességtelen cselekedetek elválasztása: *[n]am, ut communis intellegentia nobis notas res effecit easque in animis nostris inchoavit, honesta in virtute ponuntur, in vitiis turpia*. Márpedig az erényes, helyes életre törekvés a *vera philosophia* gyakorlásának eszköze – aki ekként cselekszik, az eme törekvése által valósítja meg az Ulpianus által a *Digesta* legelejen írottakat: *iustitiam colit*, az igazságosságot műveli. Ezért hangsúlyozza Cicero, hogy az erényes, helyes élet tudása, tudománya (*bene vivendi disciplina*) révén valósulhat meg az igazi filozófia (*vera elegansque philosophia*). Ami a gondolatmenet elején megfogalmazott megismerést illeti, az már Arisztotelész olvasatában is az egyes dolgoknak az ösztönös értelmén keresztüli érzékelése által megy végbe: ez az a bizonyos *communis intellegentia*, amelyet a görögök

¹⁷ Ld. Max KASER: *Das altrömische ius*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949. *passim*; ZLINSZKY (1996) i. m. 30. skk.; Theo MAYER-MALY: *Juristische Reflexionen über ius I. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 107. (2000) *passim*.

νοῦς néven emlegetnek – ama ösztönös jogérzék ez, amely kiváló szolgálatot tesz mindaddig, amíg egy kis közösség mindennapi életéről van szó csupán; ebben a körben kielégítő az egyes problémák megoldásának megalapozásához. Egy növekvő közösség, társadalom (*civitas augetens*) azonban másfajta megoldásokat igényel – itt jut jelentős szerep a már említett *vera philosophiának*, amely biztos alapokon nyugvó eszköztárat szolgáltat a *ius*ról való gondolkodásnak. Arról a *ius*ról való gondolkodásnak az alapjául szolgál, amely *ius* maga is a *natura* keretein belül értelmezhető csupán.

A *natura* fogalma kapcsán azt is érdemes figyelembe venni, hogy amikor a *natura* szó valaminek a létezésére utal, akkor ez nem pusztán létezésről ír le; a kifejezés használata valamihez viszonyított: megfigyelhető egy tendencia az ide vonatkozó primér szövegekben, hogy a *natura* ilyenkor *nomen*, *suspicio*, *opinio*, *forma* kontrapozíciójaként jelenjen meg, illetve olyan igékkel, igenevekkel társítva, mint *videri* vagy *imitari*. Ennek köszönhetően gyakran fordul elő a *natura* olyanként, mint ami a valóságot akként írja le, mint ahogy az önmagában van, amíg a mérleg másik serpenyőjében ennek a valóságnak a módosult, esetleg deformálódott változata áll, illetve nem ritkán az emberi szubjektum által erről a valóságról alkotott esetlegesen téves kép. Érdekes még az *animal* kifejezés, amelyben az *animus*, illetve az *anima* szavak rejlenek benne: így tehát kétségtelen, hogy élőlényeket érthetünk alatta, még hozzá akként, mint – meglátásunk szerint – lélekkel bíró (élő)lények. Bizonyos, hogy kicsit más értelmet, más „íz” ad ennek a kifejezésnek az, ha Seneca korábban már részben elemzett szövegének (Sen. Ep. ad Luc. 6, 58, 8–15) egy másik passzusával is egybevetjük.

Sen. Ep. ad Luc. 6, 58, 10

Sed quaedam animam habent nec sunt animalia. Placet enim satis et arbustis animam inesse. Itaque et vivere illa et mori dicimus. Ergo animantia superiorem tenebunt locum, quia et animalia in hac forma sunt et sata. Sed quaedam anima carent, ut saxa.

Ebben a levélben a filozófus – mint azt már láthattuk – a *quod est* (τὸ ὄν) kérdéskörével foglalkozik, amelyben a bennefoglalt *genus* állhatott egyfelől olyan egyedekből, *quae anima habent*, illetve olyanok, [*quae*] *anima carent*.¹⁸

A következő logikus lépés annak vizsgálata, hogy mit jelent a *ius naturale* Ulpianus általi ilyen koncepciója, amelyet egyébként ilyen kifejezett – és tegyük hozzá: ennyire absztrakt – módon egyetlen más jogásznál sem találunk meg.¹⁹ A rendszerezést vizsgáló első lépés alapján az volt a következtetésünk, hogy a *ius naturale* – a *ius civile* és *gentium* mellett – része és forrása a *ius privatum*nak. A második lépésben, ahol a definíció szemantikai értelmezését végeztük el, kitértünk az, hogy ennek a *ius*nak minden élőlény, minden lélekkel bíró lény alávetett,

¹⁸ Ld. még FRIVALDSZKY János: *Természetjog – eszmetörténet*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 45–46.

¹⁹ Egyezően ld. VOGGENSPERGER i. m. 65.

amíg a *ius civile* és *gentium* – ezt Gaius nyomán jól tudjuk – csupán a *leges* és *mores* kormányozta közösségek joga.²⁰ Vagyis mindebből jól látszik a hierarchia is a *ius* eme három része, forrása között – elegendő az alávetett alanyi kört halmozóként elképzelnünk ahhoz, hogy megértsük: a *ius naturale* szabályait sem a *ius civile*, sem a *ius gentium* nem ronthatja le. Ennek köszönhetően tehát a *ius naturale* nem csupán része, nem pusztán forrása a *ius*nak, pontosabban a *ius privatum*nak, hanem egyszersmind meghatározó tényezője a jog tartalmának is.²¹ Vagyis Ulpianus ezzel a hármassal nem egyszerűen beemeli a *ius naturalét* a római *iuris prudentia* berkeiben azáltal, hogy elméleti-konceptcionális megalapozását adja a forgalomnak, hanem deklarálja a *ius naturale* kiemelt pozícióját is.²²

Ami most már a *ius naturale* belső tartalmát illeti, az ulpianusi fogalom körében Voggensperger azt hangsúlyozza, hogy a híres jogtudós a *ius* három rétegét vagy körét azok eltérő érvényesülési hatóköre alapján különbözteti meg egymástól: a *ius naturale* minden élőlényre, a *ius gentium* a népekre, a *ius civile* pedig az államokra érvényes.²³ Ekként meglátása szerint a *ius naturale* Ulpianus számára egy olyan normarendszer, amely az ember állati természetéből származik, és a állati, lényegében ösztönjellegű cselekvésekben mutatkozik meg, amelyekre a szöveg több példával is szolgál (férfi és női egyesülése, utódnemzés, utódnemelés).²⁴ Mihelyt azonban tüzetesebben egybevetjük a Voggensperger által képviselt nézetet és a primér forrásszövegeket, láthatjuk, hogy ugyan a szerző a *ius* három rétegének személyi hatókörét igyekszik leírni, azonban ez meglehetősen pontatlan formában valósul meg. Mindez abból ered, hogy az alapul szolgáló Ulpianus és Gaius szövegeket interpretálja pontatlanul: a szövegek nem teljesen azt állítják, amit a szerző a vonatkozó *locusokból* kiolvas. Ha az eredeti szövegeket nézzük, a *ius naturale* kapcsán Ulpianusnál egészen biztosan nem az állatokkal közös természet kap hangsúlyt: csak annyi kerül kifejtésre, hogy itt egy olyan normarendszerről van szó, amely minden *animalra* érvényes. Vagyis ebben a vo-

²⁰ Nem szabad elfelejteni, hogy Ulpianus tevékenysége Septimius Severus és az őt követő császárok időszakára tehető; Kr.u. 228-ban halt meg, vagyis a *ius naturale* minden élőlényre érvényes voltához mindenképpen társítani kell a 212-ben kelt *constitutio Antoninianát* is. Ld. még HONORÉ i. m. 202.

²¹ Hasonló gondolatmenettel Arisztotelész is szolgál a *Nikomachoszi Etikában*; Arist. Eth. Nic. 1134b „τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικὸν ἐστὶ τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μῆ, [...]”. Ehhez ld. még Felix SENN: *De la distinction du ius naturale et du ius gentium*. In: Felix SENN (szerk.): *De la justice et du droit*. Párizs, Sirey, 1927. 59.; VOGGENSPERGER i. m. 71–72; ERDŐDY i. m. 105–106.

²² Egyezően ld. egyezően ld. VOGGENSPERGER i. m. 65.

²³ Vö. VOGGENSPERGER i. m. 65–66.

²⁴ Szintén ebbe az irányba mutat Honoré azon okfejtése, amely Ulpianus natura-felfogása kapcsán azt állítja, hogy a fizikai valóság, a létezés megjelenítésén túl céltételezés is tartalmaz, amennyiben a túlélés az élőlények célja: az egyed, a fajta, a gének fennmaradása. Vö. HONORÉ i. m. 207.

natkozásban is érdekes lehet az *animal*, illetőleg az *anima*, *animus* kifejezések kapcsolata. A *ius gentium* Voggensperger szerint²⁵ minden népnél egyaránt érvényesül („allen Völkern gemeinsame[s] Recht” – kiegészítés tőlem: E. J.), ám ha jobban megnézzük a Gaius-szöveget, azonnal kitűnik, hogy minden, *leges* és *mores* által kormányzott népnél (*omnes populi qui legibus et moribus reguntur*) érvényesül ez a normarendszer.²⁶ Hasonlóképpen, a *ius civile* is ugyanezeknél a népeknél érvényesül, vagyis a kettő közötti különbséget nem alanyi alapon kell keresni, az eltérés másban rejlik. Nevezetesen abban, hogy amíg a *ius gentium* a *naturalis ratió*ból ered, addig a *ius civile* emberi alkotás eredménye, vagyis forrása az ember.²⁷

Megjegyzendő egyébként, hogy a fenti félreértések nem ritkák, és igen gyakran erednek abból, hogy Gaius szövegét nem a maga egészében, kellő pontossággal vizsgálják az adott szerzők. Nem tudunk mit kezdeni például Honoré azon állításával, amely szerint Gaius a maga Intitúciói kezdetén a *ius civilé*ről és a *ius gentium*ról beszél, és ehhez képest csak egy generációval később Ulpianus említi a *ius naturalé*t mint jogforrást.²⁸ Amit Honoré leír, önmagában igaz, de... Ha a Gaius szöveget elolvassuk, napnál világosabban látszik, hogy az ún. jogforrástana keretében csak a *ius*nak azokat a szegmentumait sorolja fel, amelyek a *leges* és *mores* által kormányzott népeknél érvényesülnek – éppen mint ahogyan arra egy bekezdéssel korábban is utaltunk, igaz, némiképp más aspektusból. Ulpianus ehhez képest teljesen más alapon állva vizsgálja az egész kérdést. Ha a szöveg Lenel által összeállított palingenetikus kontextusát megvizsgáljuk, észrevehető, hogy az ulpianusi Institutiones első könyve nagyban-egészben olyan sorrendben tartalmazhatta az egyes szövegtörödékeket, ahogyan azokat a kompilátorok a *Digesta* első könyvének első titulusában elhelyezték.²⁹ A szövegek tematikusan a „*De iustitia et iure*”, „*De iure naturali*”, „*De iure gentium*”, vala-

²⁵ VOGGENSPERGER i. m. 66.

²⁶ Megjegyzendő, hogy Senn munkájában akként értelmezi a *ius gentium*hoz fűzött fogalmi megközelítés, hogy tehát ez a társadalmi, nemzeti formát öltött emberi közösségekre érvényes – amely híven tükrözi az 1920-as évek Meinungsklima-ját, összességében azonban – főként anakronisztikus fogalomhasználata miatt – teljességgel elfogadhatatlan megközelítés. Vö. SENN i. m. 58.

²⁷ A *naturalis ratio* elemzése kapcsán Voggensperger nagyon találó megfogalmazással él, amikor akként jellemzi a *naturalis ratió*t, mint „die innere Logik der Dinge”. Vö. VOGGENSPERGER i. m. 104.

²⁸ A *ius naturale* létezésének elismeréséről, a *ius civilé*től való különállásáról, illetve a *ius naturale* elsődlegességéről szóló szövegeket természetesen Honoré is idézi; vö. Gai. 2, 65 és 2,73; Gai. D. 4, 5, 8 (4 ad ed. provinc.); Gai. D. 43, 18, 2 (24 ad ed. provinc.). Részletesen ld. HONORÉ i. m. 199–200.

²⁹ Különbséget jelent, hogy a D. 1, 1, 1, 4 után D. 49, 15, 24 lehetett az eredetileg következő szöveg; ezt követhette D. 43, 26, 1, majd Lenel két, a bécsi kéziratból (*Domitii Ulpiani Institutionum Fragmenta Vindobonensia*; vö. Paul Frédéric GIRARD – Félix SENN: *Textes de droit romain I*. Párizs, Dalloz, 1967. 450–451.) származó töredéket helyezett el. Ezt követi D. 1, 1, 6 szövege, majd D. 1, 4, 1 textusa zárja Lenel rekonstrukciója szerint a munkát indító gon-

mint „*De iure civili*” egységekre oszthatók fel; a *Digesta* titulusa ebből a legelsőt kapta címként. Ha tehát mindenképpen össze akarjuk hasonlítani Gaius és Ulpianus *ius*ról szóló fejtegetéseit, nem szabad megállni ott, ahol Honoré ezt tette, mert bár állítása nem hamis, mégis teljesen más következtetésre vezet a félbehagyott gondolatmenet. Arról van szó ugyanis, hogy ez a *ius* bemutatása kapcsán adódó Gaius–Ulpianus „tengely” lényegében ugyanannak a témakörnek két, teljesen autonóm bemutatását jelenti. Közös bennük a módszer: mindkettő analitikus módon közelít a *iushoz*, kiindulási pontjuk azonban más. Mai fogalmainkkal kifejezve Gaius a jog címzettjeinek irányából kezdi az elemzést, míg az ulpianusi prezentáció egy originalista koncepció mentén a jog abszolút eredőjéhez szeretne visszanyúlni. Más kérdés, hogy egyebekben Honoré jó vágányon van, amikor az ulpianusi *ius naturale* meghatározás tartalmi eredetiségére, illetőleg a szövegben rejlő gondolatmenet eredetére utaló kérdéseket kezdi kifejteni.³⁰

Az embereknek az állatokkal közös természetére utalva tehát Voggensperger azt hangsúlyozza, hogy a férfi és nő együttélése, az utódnemzés, utódnvelés, és az ehhez hasonló ösztönszerű tevékenységek az emberekre éppúgy jellemzőek, mint az állatokra.³¹ Az ember viszont – mivel cselekvéseiben jobbra az értelem vezérli – a jog szférájába emeli ezeket a tevékenységeket; ekként lesz ezekből *matrimonium*, *educatio*. Meglátása szerint itt egy olyan, kiterjesztett értelmű természeti törvényről van szó, amelynek minden élőlény alávetett – tekintet nélkül értelemmel bíró, avagy értelem nélküli voltára.³²

Ulpianus egyébként maga tesz különbséget ember és állat között a *ius* szempontjából, amikor azt mondja, hogy *non enim potest animal iniuria fecisse*, elejét véve ezáltal egy olyan értelmezésnek, amely szerint ember és állat jogi szempontból azonosan lenne kezelendő.³³ Indokként pedig azt hozza fel, hogy az utóbbiak híján vannak az értelemnek (*sensu caret*). Érdekes, hogy gyakran előforduló hivatkozás, hogy a *naturalis ratio* természetes értelmet jelent, mégis Ulpianus itt azt állítja, hogy az *animal sensu*, nem pedig *ratione caret*.³⁴ Úgy tűnik

dolatsort; inentől kezdve a remekjogász áttér a státuskérdések taglalására. Vö. Otto LENEL: *Paligenesia iuris civilis*. 2. kötet. Lipcse, Tauchnitz, 1889. 926–928.

³⁰ Vö. HONORÉ i. m. 200.

³¹ Kétségtelen, hogy ez a gondolatmenet tisztán megtalálható Cicerónál, Diogenes Laertius, valamint Seneca munkáiban (ld. Cic. de fin. 3, 62; Diog. Laert. 7, 85–86; Sen. Ep. ad Luc. 76, 9. Vö. Anthony Arthur LONG: *Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkley, University of California Press, 1986. 2., kiad. 53. és 57.; HONORÉ i. m. 201.

³² Ld. VOGGENSPERGER i. m. 66. Ehhez hasonlóan, és újfent megállapítható módon a korszellemet tökéletesen tükrözve SENN i. m. 65–69.

³³ Vö. Ulp. D. 9, 1, 1, 3 (18 ad ed.): *Ait praetor „pauperiem fecisse”. pauperies est damnum sine iniuria facientis datum: nec enim potest animal iniuria fecisse, quod sensu caret*. Ld. még SENN i. m. 72.; VOGGENSPERGER i. m. 68.

³⁴ A *sentio* igéből származó *sensus* főnév Forcellini szerint „*facultas animi, qua per corpus obiecta sensilla percipit*”, azaz ebben az értelemben a görög αἴσθησις fogalmával azonos. (Ehhez ld. az 5. sz. jegyzetben hivatkozott munkákat.) A szó „sajátlagos” jelentései és al-jentései erre

tehát, hogy Ulpianus kétféle *ius naturalét* ismer el. Ennek a nyilvánvalóan konfúz helyzetnek a gyökerét Cicero munkásságában kell keresni, aki több helyen is összemossa az ebbe a körbe tartozó fogalmakat.³⁵ A *ius naturale* kapcsán felmerülő értelmezési problémák egy része éppen abból ered, hogy a klasszikus jogászok konkrét problémák irányából közelítettek a *ius naturaléhoz* mint normarendszerhez, Cicero pedig – mint „der große Popularisator der stoischen Philosophie” – egy ideálképet kíván megteremteni: a mindenkor igazságos egységes normájaként akarja a természetjogi gondolkodást megalapozni; ennek markáns jele, hogy nála válik először transzcendens jellegűvé a *ius naturale*.³⁶ Éppen ez, a Cicero munkásságára más aspektusból is jellemző fogalmi konfúzió, amiből eredően a Cicero által a *ius naturale* kapcsán mondottak elemzésétől most eltekintünk. Kétségtelenül érdekes gondolatai a jelen elemzés módszerétől nagyon eltérő alapvetésből erednek, amellyel a jelen keretek között nem célunk számot vetni.³⁷

Milyen következtetések vonhatók le most már a *ius naturaléval* kapcsolatos fenti áttekintésből? Az elsődleges megállapítás az lehet, hogy Ulpianus *ius naturale* fogalma teljességgel jogi jellegű fogalom: a természettel fennálló kapcsolatát, nevezetesen az emberre vonatkozó, természetből adódó követelményeket beemeli a *ius terrenumába*. Az embert és az állatokat egyaránt meghatáro-

a koncepcióra épülnek fel, amíg az átvitt értelmű jelentések kiindulási pontjaként az a meghatározás merül fel, amely szerint „[g]eneratim sumitur pro ipsa mente, ratione aut usu rationis”, amelynek példájaként pontosan a kérdéses Ulpianus-hely szerepel. Vö. Egidio FORCELLINI – Jacopo FACCIOLATI: *Totius Latinitatis lexicon*. Schneebergae, Schumann, 1945. s. v. „sensus”.

³⁵ Vö. Cic. de fin. 3, 67: *Et quo modo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis*. Cic. de re p. 3, 18: *At nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur, legesque poena, non iustitia nostra comprobantur; nihil habet igitur naturale ius; ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura*. Cic. de off. 3, 23: „*Neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri [...]*”. Főként ez utóbbi, a „*ius naturale, id est ius gentium*” fordulat nagyon zavaró, amely a primér forrásokban több helyen előfordul, a szekundér irodalom pedig – érthető módon – láthatólag nem tud mit kezdeni a fogalmak ilyen egyesítésével.

³⁶ Vö. VOGGENSPERGER i. m. 74., valamint 77–78. Ennek jó példája lehet Cic. de inv. 2, 161: *Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem*. Hasonlóképpen Cic. de off. 3, 27: *Atque etiam, si hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit, necesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem. Quod si ita est, una continemur omnes et eadem lege naturae, idque ipsum si ita est, certe violare alterum naturae lege prohibemur. Verum autem primum; verum igitur extremum*. A két szöveg abból a szempontból is hasznos, hogy összevetésükből látható D’Ors ama állításának az alátámasztása, amely szerint Cicero a *ius* és *lex* fogalmait is összemosta, ami a jelenkori gondolkodók számára szintén nagyon nehezen kezelhető. Részletesen ld. Álvaro D’ORS: *Parerga histórica*. Pamplona, EUNSA, 1997. 116–117.

³⁷ Ehhez a témához legújabbban a hazai szakirodalomban ld. pl. Hamza Gábor: Gedanken zum Begriff des *ius naturale* im Corpus Ciceronianum. *Revista Internacional de Derecho Romano*, vol. 13. (2014) 125–148.

zó, folytonosan érvényesülő, jobbára fiziológiai-biológiai szükségszerűségek az emberi közösségekben, magában a társadalomban is megjelenő és érvényesülő, a természetből eredő adottságok. A szemlélődő-gondolkodó ember tapasztalata, hogy a társadalmak mint emberi közösségek valamilyen formában reagálnak eme adottságok szükségszerű érvényesülési igényére: társadalmi szintre emelik ezek érvényesülését. Amennyiben a kérdéses közösséget *leges* és *mores* irányítják, úgy a gaiusi hármastársadalmi felosztásnak megfelelően a *ius gentium*, illetőleg a *ius civile* szintjére kerül a *ius naturale*. Úgy is mondhatnánk, hogy a *ius naturale* a *ius gentium*ba vagy a *ius civile*ben oltottan él tovább: ezek tartalmát is meghatározza. Szemben a Voggensperger által írottakkal azonban, aki szerint a *ius gentium* esetében egy általános, íratlan, míg a *ius civile* esetében írott pozitív jogról lenne szó, úgy gondoljuk, hogy ebben a vonatkozásban a döntően a *naturalis ratio* alapján nyílik mód a különbségtételre.³⁸ Bár Voggensperger érvelése forrásszerű ugyan, mégis kissé leegyszerűsítőnek hat csak ebben ragadni meg a *ius civile* és *gentium* különbségét. Mindazonáltal hangsúlyozni kell, hogy Voggensperger ismeri fel nagyon helyesen Ulpianus jelentőségét: ő emeli be a természetjogi gondolkodást a *ius* keretei közé, éppen úgy, ahogy Cicero a maga idejében a sztoikus filozófia gondolati fonalát, fogalom- és eszköztárát meghonosította³⁹ Rómában. Saját tankönyvének elején Ulpianus feltehetően rögzíteni akarta saját jogfelfogásának⁴⁰ fontosabb pontjait, amely ebből adódóan elvontabb jellegű lett, mint a többi klasszikus jogász *ius naturale*-megközelítése. Tartalmilag összehasonlítva azonban mindezeket a klasszikus nézeteket az látszik, hogy a *ius naturale* tartalmi magja a klasszikus jogászok gondolkodásában azonos.

3. Záró gondolatok

A jelen keretek között kitűzött cél egyfelől kísérletet tenni arra, hogy bemutassuk, milyen helyet foglalt el a *ius naturale* a klasszikus jogászok gondolkodásában. Másfelől pedig célunk volt elhelyezni ezt a fogalmat a kortárs oktatási és kutatási trendek körében.

Amikor a fogalomnak a római jogászok gondolkodásában elfoglalt helyét taglalandó el akarjuk helyezni a *ius naturale*t a *ius* „rendszerében”, akkor az látszik, hogy az ulpianusi *summa divisio* a *ius publicum* és *privatum* egymástól

³⁸ Ld. „Naturrechtliches ist seinem Wesen nach ungeschriebenes Recht, allgemeines Recht und liegt daher sowohl dem *ius gentium* wie dem *ius civile* als dem geschriebenen positiven Recht zugrunde”. VOGGENSPERGER i. m. 84. Forrásszerűen ld. Ulp. D. 1, 1, 6, 1 (1 inst.): *Hoc igitur ius nostrum constat aut ex scripto aut sine scripto, ut apud Graecos: τῶν νόμων οἱ μὲν ἔγγραφοι, οἱ δὲ ἄγραφοι.*

³⁹ Vö. VOGGENSPERGER i. m. 77.

⁴⁰ Egyezően ld. VOGGENSPERGER i. m. 83.

való elválasztásáról szól; a *ius naturale* pedig, a *ius civile*vel és a *ius gentium*mal egyetemben a *ius privatum* körén belül értelmezhető.

A *ius naturale* meghatározását adó forrásszöveg alapján a *ius naturale* a *naturából* ered, és minden *animalra* kiterjed. A *ius naturale* szempontjából bizonyos fokú előrelépést jelent az egyes, kulcsfontosságú kifejezések etimológiájának vázlatos bemutatása.

Az Ulpianus-szöveg eredetiségét többször, többen igyekeztek kétségbe vonni. Látható volt a szekundér irodalom elemzéséből, hogy – mint arra Voggensperger és Waldstein rámutattak – tartalmi alapon aligha vonható kétségbe a szöveg; Honoré ezek mellett logikai alapon is érvel az eredetisége mellett.⁴¹ Ugyanitt nyelvi alapon is kiáll a szöveg mellett, nem utolsó sorban pedig forrásszövegekkel szépen alátámasztható a sztoikus filozófia hatása.

Erre a sztoikus hatásra érdemes néhány befejező gondolat erejéig kitérni. A *naturára*, a *naturából* fakadó intézményekre a Severusok kora általában érzékeny volt; a *Digesta* több, Florentinus, Marcianus vagy Tryphoninus tollából származó szövege is megerősíti ezt, a *naturalis obligatiók*, a *favor libertatis*, egyes tulajdonszerzési módok, az önvédelem megengedett volta, vagy éppen a vérrokonság kapcsán – hogy csak párat említsünk a témakörök közül.⁴² Érthető, hogy ezek sztoikus eredetre vezethetők vissza: elegendő belegondolni Seneca közismertségére, vagy arra, hogy Marcus Aurelis mekkora becsben állt. Ebből ugyanakkor nem következik az, hogy Ulpianus a sztoikus filozófia „ügynöke” lett volna: egészen egyszerűen bizonyos értékválasztások meghatározták a gondolkodásmódját. A sztoikus nézetek nem összességében, nem egészében érhetőek tetten a gondolkodási mintáiban, vagyis értékválasztásának alátámasztásként szolgáltak a sztoa elvei. Ráadásul nem valamilyen tarthatatlan, világtól elrugaszkodott alapra helyezte a gondolkodását, hiszen a sztoa elvek szintjén jelen volt a kor mindennapjaiban.⁴³ Mindezek alapján megállapítható, hogy bár részleteiben a sztoikus tanok látszólag nem, vagy nem teljesen egyeztethetők össze a *ius naturale* koncepciójával, mégis azt tapasztaljuk a primér források alapján, hogy alapelvei szinten alkalmasak arra, hogy bizonyos szabályok magyarázóivá váljanak, és bár nem végérvényesen, de alapot szolgáltatnak egyes vitás kérdések eldöntéséhez is.

⁴¹ „Why begin an ambitious compilation with a decorative remark?” Vö. HONORÉ i. m. 200.

⁴² Egyezően ld. HONORÉ i. m. 204., forráshivatkozásokkal.

⁴³ Ld. HONORÉ i. m. 207–208.

A MODERN POLITIKAFELFOGÁS HÁBORÚS LOGIKÁJA ÉS ANNAK VÁLSÁGA AZ ELSŐ VILÁGHÁBORÚBAN

FRIVALDSZKY János
tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE JÁK)

1. Jó és rossz kormányzás – a háborúba vezető modern politikafelfogás morális tarthatatlanságáról

Ebben a tanulmányban először a modern politika-felfogás szinte szükségszerűen háborúban kulmináló jellegéből fakadó tanulságait járjuk körül. Mindezt – meggyőződésünk és kutatási hipotézisünk szerint – az első világháborúba torkoló tragikus háborús élmények fémmjelzik, amelyeket nem sikerült lelki-pszichés szinten feldolgozniuk az azt átélőknek, de a történészek sem tudták még megérteni a maga teljességében a háborús indítóokokat, amelyek a tömeges ölésbe és egyéb kegyetlenkedésekbe konkludáltak. Kísérletet kell tehát tennünk arra, hogy feltárjuk a Nagy Háborúba vezető modern politikakoncepciót, illetőleg a másik oldalról, be kellene mutatni azt, hogy a modern politikafelfogás háborúba vezető logikája miként eredményezte szükségszerűen az első világháború kirobbanását és annak addig elképzelhetetlen brutalitását.

Tanulmányunk konklúzióját mintegy elővételezve azt állíthatjuk, hogy a nagy világégés történéseire adott politikai filozófiai és morális reflexió nyomán azt kell mondanunk, hogy az alapul fekvő, ellenséges viszonyuláson alapuló és háborús összecsapást eredményező politikai filozófia és kormányzáselmélet tarthatatlan, mivel az ellentmond a közjónak és az emberi élet és méltóság védelme legfőbb elvének.

Tekintsük akkor tehát át, hogy főbb elemeiben milyen volt a klasszikus, és azzal kontrasztolva főleg a modern emberkép, illetve politikafelfogás, hogy utána a modern kor hatalom-centrikus politikakoncepciójának kifejlődését és a legembertelenebb háborús konklúzióinak elméleti hozadékát számba vehessük.

2. Milyen az ember politikai természete? Milyen ennek megfelelő kormányzási módot kellene választani?

A klasszikus korban a jó kormányzás kérdései a politikai filozófia keretén belül jelentek meg, amely a jó és helyes életről való gondolkodásba illeszkedett. Szimbolikusan Niccolò Machiavelli színrelépésével a jó kormányzás kérdését a hatalom hatékony, azaz sikeres megszerzésének és megtartásának problematikája váltotta fel. Míg tehát a klasszikus korban, azaz a görög, a római és a középkorban a politikát tárgyalók a helyes, azaz az erényre vezető kormányzást kutatták, s a fejedelemnek vagy a királynak is erre kellett törekednie,¹ addig Machiavellitől számítva a hatalom, amely korábban pusztán csak eszköze volt a jó kormányzásnak – de inkább a tekintély kifejezést használták –, a politikával való foglalatosság végcéljává válik. E felfogásban a politikai hatalom sikeres fenntartása a politika igaz művészete, s ez mozgatja a fejedelmeket. Habár a neves firenzei politikusnál találhatók még olyan megfogalmazások, amelyek a klasszikus politikai filozófia gondolatiságát, de inkább csak szóhasználatát idézik, ez nem szabad, hogy a szövegértelmezésünket félrevigye, hiszen azon klasszikus kormányzati erények és kvalitások, amelyekre ritkán utal Machiavelli, jobbra nem másra szolgálnak, minthogy a kormányzás sikerességét, s azáltal a politikai hatalom fennmaradását biztosítják. Általános jelenség, hogy a bizonytalan politikai légkörben a politikáról gondolkodók általában óvatosan fogalmazzák meg véleményüket. Ez áll például Ockhamre, de Hobbesra is. Machiavelli esetében is elmondható, hogy a klasszikus politikai filozófiától még nem teljesen „letisztított” nyelvezetet használ, legalábbis azon értelmezéshez képest, ahogyan

¹ Szent Ágoston arról ír például, hogy egy ideális keresztény fejedelmet kormányzásában nem a hosszan tartó és sikeres uralkodásra való törekvés mozgatja és nem is az elégti ki, hanem az, hogy fejedelmként hogyan tudja az erényeket gyakorolni: „Neque enim nos Christianos quosdam imperatores ideo felices dicimus, quia uel diutius imperarunt uel imperantes filios morte placida reliquerunt, uel hostes rei publicae domuerunt uel inimicos ciues aduersus se insurgentes et cauere et opprimere potuerunt. [...] Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, et se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent diligunt colunt; si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes; si tardius uindicant, facile ignoscunt; si eandem uindictam pro necessitate regendae tuendaeque rei publicae, non pro saturandis inimicitiarum odiis exerunt; si eandem uenam non ad inpunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus prauis quam qulbuslibet gentibus imperare et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae; si prosuis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo uero immolare non neglegunt. Tales Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus aduenerit.” SZENT ÁGOSTON: *De Civitate Dei*. V, 24.

az említetteket manapság mi olvassuk.² Egyes szöveghelyeknél ugyanis az észlelhető, hogy maga Machiavelli mintha nem is annyira lenne „machiavellista” például egy kortárs politikushoz képest, aki esetleg egy magánbeszélgetésben a firenzei kancellár gondolkodásmódját mutatja a maga „machiavellianus tisztaságában”. Mi most azonban nem is a machiavellianizmust tárgyaljuk, hanem a Machiavelli nevével fémjelezhető modern politikai gondolkodásmódot. Azt állíthatjuk, hogy ez a politikai antropológia az embert önző lénynek tekinti, amely révén a többiek csupán eszközök az egyes ember hatalomvágyának kielégítésére. A hatalom vagy önmagában cél az ilyen ember számára, de inkább azon egyéb anyagi és egyéb javakkal együtt képez vonzerőt, ami azzal jár. Az emberkép tehát egoista, s a hatalom az egyén egoisztikus vágyának szolgálatában áll: maga a hatalom, annak megszerzése, megtartása és folytonos növelése a vágy tárgya. Végül is a hatalom általában egyéb javak megszerzésének eszköze, azaz végső vonatkozásban az emberkép a *homo oeconomicus*. Ennek társadalomszemlélete lényegét tekintve az, hogy az egyén anyagi gyarapodásában a mindenkori másik, a többiek akadályt jelentenek. A társadalmi interakciók zérus összegű játékként működnek, ahogy az például Hobbes természeti állapotában is van, így az egyik által megszerezhető javak a többiek elől kerülnek elvételre. A társadalmi interakciókban egymás elől veszik el, szerzik meg az anyagi javakat. A politika fő célja ennek erőszak alkalmazásával való „pacifikálása”, de nem az erényekre való nevelés, hiszen az ember természeténél fogva önző, s e természetében a polgárinak nevezhető társadalomban sem változik. Azonban ez nem polgári társadalom, mert nem léteznek benne a polgári erények, így a polgári jog sem tud magától érvényesülni, hiszen nem tartják be önként a felek a polgári jog elveit. Az állami kényszer által kordában tartott társadalom nem virágzó polgári társadalom. Nem is lehetne az, hiszen a polgári jog, amely a polgári gazdaság kerete, nem érvényesülhet fő szabályként állami kényszer révén az életviszonyok millióiiban. A politika lényegi funkciója így a humanizmus korától az állami hatalom által birtokolt kényszer érvényesítése az egoisztikus törekvések által hajtott emberek antiszociális vágyainak megregulálására. A közjó voltaképpen ebben merül ki. Mivel nem létezik politikai közösség, minthogy aszociális, ha nem antiszociális az emberi természet, ekképpen, ezért annak nem is létezik olyan közjava, amely önmagában alkotná a politikai cselekvés célját. A politikai cselekvés célja immáron a hatalom birtokosának a célja, azaz az államrezon, az állami érdek – a jobbik esetben, vagy azok személyes magánérdeke, akik ezt a hatalmat birtokolják. Egy ilyen konstellációban az állami hatalom birtokosa, még ha választják is, nem a politikai közösség megbízottjaként viselkedik. El lehet küldeni, ha ellenszenvessé válik a választók számára, de egy ilyen politikai gondolkodás közepette, s ilyennek tekintett emberi természet mellett az alternatíva sem lesz

² Természetesen az eszmétörténetben használatos legitimnek tartott értelmezési módoknak megvannak az iskolái, irányzatai, amelyeket most itt érinteni sem kívánunk.

különb: egymást kiszorítva versengenek a hatalomért, s a saját hatalmuk növelésért nemesi családok, városok és országok egyaránt. A hatalomért való küzdelem még inkább szembefordítja egymással az egyébként is egymás antagonisztikus ellenfeleiként létező embereket. A hatalom, amely a politika tárgya, tehát megszt és szembefordít. A „politikai”, azaz a hatalomtechnika a *homo oeconomicus* logikájának kivetülése az állami szférába.

Visszatérve Machiavellire, talán óvatosságból, vagy megszokásból, de kifejezőmódjában csak ritkán hagyja el teljesen a klasszikus politikai filozófia szóhasználatának nyomait, mindazonáltal a gondolkodásmódja már kifejezetten új, minthogy a „modern” politikaelméletét nyitja meg. Az újdonság ugyanis nyilvánvaló: Machiavelli szerint a „jó” kormányzás olyan kormányzat létrehozatalát jelenti, amelyet hatékonyként állítanak fel és működtetnek egy politikai közegben, ahol e kettő egyugyanazon érme két oldala, minthogy egymástól függnek, egymást implikálják. A hatékonyság, a hatalomtechnikai eszközökkel létrehozott politikai egység és az erős hatalom révén biztosított prosperitás a politikai cselekvés elsődleges céljai e megközelítésben. A politikatudomány a létrejöttkor tulajdonképpen Machiavelli politikai nézetrendszerét tette magáévá, minthogy amiképpen ő, úgy a politológia is a politika reálisan létező jelenségeit és folyamatait vizsgálja. Ez a társadalomtudomány eszközeivel észlelhető valóságelemeket fedte. Felmerül tehát a kérdés, hogy milyen azon politika valódi természete, amelynek jó kormányzásának elveit és működését kívánjuk elemezni. A modern, tudományosnak tekintett elemzési mód szerint a politika tulajdonképpeni célja a kormánynak és a kormányzó pusztá politikai túlélésének művészete a hatalomtechnika megfelelő használata révén, a politikai fennmaradás és tovább erősödés tudománya. De mi ennek a tudományosnak tekintett alátámasztása, igazolása? A modern kor gondolkodói úgy írják le, határozzák meg az ember természetét, hogy abból szükségszerű módon fakad a jó, azaz a hatékony és sikeres kormányzás azon módja, amiről Machiavelli és Hobbes írnak. Természetesen nem értekeznek kifejezetten a „jó kormányzásról”, mert más a vizsgálódásuk célja: nem a közjóra és az erényekre tartó kormányzást kutatják, hanem a szerintük tudományosan megállapított, vagyis a valódi emberi természetén nyugvó, s így a politika valóságosan létező természetére irányuló hatékony politikai kormányzás feltételeit és annak intézményi és egyéb politikai (szükségszerű) következményeit elemzik.³ De nézzük meg közelebbről, hogy milyen az ember politi-

³ Ekképpen veti össze Leo Strauss a „természeti közjog” iskoláját, amely Hobbes-szal veszi kezdetét az „államrezon” iskolájával, amelyet pedig Machiavelli gondolkodásmódja fémjelez, miközben mindketten szöges ellentétben állnak a klasszikus elmélettel, amely a „legjobb rezsimet” kereste lázasan etikai értelemben: „Natural public law [...] is a new discipline that emerged in the seventeenth century. [...] Natural public law represents one of the two characteristically modern forms of political philosophy, the other form being »politics« in the sense of Machiavellian »reason of state«. Both are fundamentally distinguished from classical political philosophy. [...] The »reason of state« school replaced »the best regime« by

kai természete, s következésképpen milyennek kell lennie a fejedelem politikai cselekvésének, ha jól, azaz hatékonyan kíván kormányozni? Pesszimista alapállású az ember politikai lényét, motivációit tekintve, ahogy már azt írtuk, s ami Machiavelli realista szemléletűnek szánt írásaiból is élénk tárul.⁴ Az ember politikában megnyilvánuló, ilyen negatívan leírt természete – amely Machiavelli nyomán kapzsi, irigy, rosszhiszemű⁵ stb. – annyira közkeletű a kortárs politológiai irodalomban is, hogy az szinte már közös „tudományos” antropológiai nevezőnek is tekinthető. A kapzsinak, hataloméhesnek (Machiavelli) leírt emberi természet „vizsgálata”, amely embert mindenekelőtt az erőszakos haláltól való félelem mozgatja (Hobbes), empirikus tény-adatokat képes szolgáltatni szerintük nem csupán a társadalmi test működésének kauzális törvényeit megalapozandó, hanem az állami hatalom politikai-kényszerítő mechanizmusára vonatkozóan is, amelynek érvényesülésében szintén az erőszak mennyiségi logikája uralkodik.

Egy ilyen antropológiából fakadó kormányzás az állami erőszak hatékony megszervezésében és annak sikeres használatában áll. Ez az állam és az ember pusztulásának terhe mellett érvényesülő szinte már-már törvényszerűség: azon kormányzati (állami) hatalom, amely nem alkalmazza a másik (lázadók, felkelők vagy éppen az ellenséges állam) legyőzéséhez már elégséges erőszakot, az szükségképpen alul fog maradni, s végülis elpusztul. Ez a logika tehát szükségképpen alkalmazza a fegyveres erő hatalmát, amely az ellenálló hatalmi akarat fizikai legyőzéséhez szükséges. Ezen emberkép szinte magában foglalja az ellenség szükségképpeni létét. Az ellenség azon másik politikai hatalmat jelenti, amelynek önérvényesítése csakis valamely más politikai formáció ellenében lehetséges, hiszen az erőforrások (anyag javak, bányák, kikötők, földterület stb.), amelyekért küzdenek a „zérus összegű játék” logikai alaphelyzete értelmében axiómaszerűen végesek. Az erőszak és az erő vezérelte hatalom növelése elkerülhetetlenül szembefordítja egymással a hatalmakat, amely így háborút fog eredményezni, mégpedig a másik hatalom – a célhoz rendelt mérvű és módozatú – megsemmisítését célul tűzve.

»efficient government«. The »natural public law« school replaced »the best regime« by »legitimate government«.” Leo STRAUSS: *Natural Right and History*. Chicago–London, University of Chicago Press, 1965. 190–191.

⁴ „Perché degli uomini in generale si può dire questo: che sono ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitivi davanti al pericolo, avidi di guadagno; e mentre fai loro del bene sono tutti dalla tua parte e ti offrono il sangue, i beni, la vita e i figlioli, come ho detto precedentemente, quando il bisogno è lontano; ma quando il bisogno ti si avvicina, ti si rivoltano contro.” Niccolò MACHIAVELLI: *Il Principe*. XVII, 2.

⁵ „Se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma poiché sono cattivi e non manterrebbero la promessa fatta a te, anche tu non devi mantenerla con loro.” Niccolò MACHIAVELLI: *Il Principe*. XVIII, 3.

3. A háború logikájától a háborús erőszak-alkalmazás politikájáig: a háború a politika megváltozott eszközökkel való továbbvitele (Carl von Clausewitz)

A XVII–XIX. század között olyannyira elterjedtek a fenti emberképen nyugvó politika-felfogás különböző válfajai, hogy emiatt az országok közötti háborúk, azok folyamatos vívása a politika rendszeres eszközévé vált. Ahogyan azt a háború talán legnagyobb kortárs teoretikusa megfogalmazta: „A háború a politikának folytatása csupán, csakhogy más eszközökkel.”⁶ A háborúnak ily módon nem különbözik a természete az általában vitt állami politikához képest. Egyugyanazon logika megnyilvánulásáról van szó mindkettőben, csak a háborúban az átütőbben jelenik meg.

Már az is szimptomatikus, hogy a háború tábornok teoretikusai ragadják meg, fogalmazzák meg nagyhatásúan a politika valódinak tekintett, modern természetét. A háború nemsokára kifejtendő természetéből absztrahálták tehát a politika működésmechanizmusát, mivel nem csupán arról volt szó, hogy a háború is politikai cselekvés, hanem gyakoriságát és természetét tekintve inkább annak a legvalósabb megnyilvánulása. A háborúban ugyanis a kényszerítő politikai hatalommal való élés a legtisztábban, a legnyilvánvalóbban, legplasztikusabban érhető tetten. A háború ugyanis, írja a háború nagynevű porosz teoretikusa, Carl von Clausewitz,⁷ „az erőszak ténye, mellyel az ellenséget saját akarattunk teljesítésére kényszeríteni igyekszünk”. Ne feledjük el, hogy mely korszakban vagyunk: a mű 1832-ben látott napvilágot.

A korabeli politikai gondolkodásra nagy hatást gyakorló John Locke (1632–1704) – akinek a politikai antropológiája egyébként összességében Hobbesénál optimistább –, a *Második értekezés a polgári kormányzatról* című korszakos művét megelőző írásaiban az emberi természetről már olyan képet rajzolt, amely önző, makacs és civakodó, s sokszor állati módon viselkedik, de az említett, főművének is tekinthető munkájában már ugyanezt az uralkodókra nézve is megállapítja.⁸ Ők mivel hatalommal rendelkeznek, vadállatként viselkedve az erőszak törvényét alkalmazva az alattvalók nagy kárára lehetnek, ami viszont az egész társadalmat veszélyezteti.

Bár Clausewitz korában már túl vagyunk a hétéves háborún (1756–1763) is, amelyet akár az első tényleges világháborúnak is tekinthetünk, de a francia forradalom – amely mély nyomott hagyott az általános politikai közgondolkodáson –

⁶ CLAUSEWITZ Károly: *A háborúról*. Ford.: HAZAI Samu. Budapest, Athenaeum, 1917., 2. kiad. A hivatkozott állítás a kötet 24. fejezetének címe. Uo. 31. A tétel megismétlésre kerül a mű egyik előszavában, pontosabban egy „Értesítés”-ben talán még kifejezőbben, dőlttel kiemelten: „[...] a háború nem más, mint az állampolitika folytatása megváltozott eszközökkel.” Uo. 7.

⁷ Teljes nevén: Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz (1780. június 1.–1831. november 16.)

⁸ John DUNN: *Locke*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1992. 60.

főbb alakjai éltették a háborút, azaz a belháborúban továbbra is élt, megnyilvánult az ember ordas természete, bár természetesen a belháborús öldöklés ténye a forradalmárok különböző irányzatainak ideológiájában a legnemesebb eszmékkel került palástolásra. A konzervatív kritikusok azonban rámutatnak arra, hogy a (francia) forradalom az ember legrosszabb természetének engedett szabad folyást, sőt, még a modernség kedvelt államformája, a köztársaság esetén is (s itt elsősorban a francia forradalmi viszonyokra kell gondolni) egyes konzervatív teoretikusok megállapíthatónak vélték azt, hogy a háborúk nemcsak gyakrabban robbannak ki, hanem azok kegyetlenebbek is, mint a királyság államforma esetén, s ennek okait meg is indokolják.⁹

Az *államtan tudományát*, amely ebben a korban alakul ki, nem egyszer a katonai szolgálatban szerzett tapasztalatok nyomán művelték egyes teoretikusok, mivel a hadviselés volt az államok közötti érintkezés természetes, mert hétköznapi módja e korban, s így ők az államok közötti hadakozást a politikai konfliktusfeloldás természetes útjának tekintették, minthogy az rendszeres volt. Ez áll Adam Heinrich Müller (1779–1829) konzervatív államtani gondolkodásmódjára is. A háború az ő látátságában az állam természetes dinamikájához tartozott, még-hozzá jobban, mint a béke, minthogy ez sem tekinthető, értelmezhető a háború logikáját mellőzve. Mindezért az „*államtudós* nem rekesztheti ki államtanából a háborút mint valami e tannal összeegyeztethetlen és természetellenes dolgot, hanem arra kell törekednie, hogy az egész államtant mindenkor áthassa és élővé tegye a háború gondolata.”¹⁰

A felvilágosodás eszmeisége ugyan a humanizmust hirdette, mindazonáltal Clausewitz óvva intett attól, hogy abba a tévhitbe essünk, hogy azt gondoljuk, hogy az emberbarátságból a mérséklet elvét fel lehetne venni a háborúba. Ez – írja – merő képtelenség, hiszen a háború nem lehetséges vérontás, azaz az erőszak végtelenségig való alkalmazásával az ellenség fizikai legyőzése nélkül.¹¹ Legfeljebb

⁹ Elsősorban Louis Gabriel Ambroise de Bonald vikontra gondolunk itt, aki így érvel: „A köztársaságokban a háborúk nemcsak gyakoribbak, hanem szörnyűségebbek is. A monarchiákban a háború egyetlen ember, a király szenvedélyével, ám mindenki dicsőségére folyik; köztársaságokban pedig egyetlen ember, a generális dicsőségére, és mindenki szenvedélyével; innen van azután, hogy a köztársaságokban minden polgár katona, a monarchiákban viszont a katonai hivatás csak keveseké. A szenvedély rombolásra hajlik, a dicsőség pedig ranghoz vezet: innen van, hogy a monarchiákban a nagylelkű és emberséges viselkedés, mely nem nyúl sem értékekhez, sem kötelezettségekhez, még a harcok közepette is határt szab a háborús csapásoknak; a népi államokban viszont rideg és fölösleges barbárság súlyosbítja a borzalmakat.” Louis Gabriel Ambroise DE BONALD: A politikai és vallási hatalom elmélete. In: KONTLER László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris, 2000. 340.

¹⁰ Adam Heinrich MÜLLER: Az államvezetés művészetének alapjai. In: KONTLER László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris, 2000. 412.

¹¹ „Találkozhatnak emberbarátok, kik csak amúgy könnyedén azt gondolhatnák, hogy az ellenségnek lefegyverzése és leverése valamely mesterkélt módon, vérontás nélkül is eszközölhető s hogy a hadművészet valódi célzata csupán csak erre irányulhat. De bármily tetszetős legyen is e felfogás, nem egyéb ez tévedésnél, amelyet annyival is inkább ki kell irtanunk, mivel a

a felesleges kegyetlenkedést spórolhatják meg a civilizált társadalmak. Az egyoldalú filantrópia a háborúban szükségképpen azt jelentené, hogy a kegyetlenebb eszközöket alkalmazó fél fogja megsemmisíteni azt a katonai (politikai) erőt, amely nem érti a háború igazi természetét. A fizikai erőszak által uralt politikai mezőben az alulmarad, aki nem viszi végig az erőszak-alkalmazást az ellenség legyőzésében. Ez a háború vezérelte politikai gondolkodás veleje egy olyan korszakban, ahol a háború a belügyek és külügyek vitelének talán nemcsak rendszerinti, hanem kiváltképpen módja is volt. A politika természete tehát a háborúban, a háborús viszonyok között mutatkozik meg, így a kormányzás, illetve a politikai berendezkedés helyességét is ilyen viszonyokból szükséges absztrahálni: így jár el módszertanában Hobbes, de még talán Locke is. A nyers katonai fizikai erőszak alkalmazását a népek joga voltaképpen nem gátolja, ahogy azt Clausewitz a korszakalkotó könyve elején, a háború definíciójának megadása után rögtön leszögezi: „Az erőszak az erőszakkal szembeszállandó, magát a tudomány és művészet vívmányaival szereli fel s bár a népjog címén alkotott korlátozások nyomon követik is, ezek, mint afféle majdnem észrevehetetlen s említésre is alig érdemes tényezők, erejét lényegesen nem csökkentik.”¹² A természetjogi alapú nemzetközi közjog nagy elméi hiába dolgoztak tehát, s a népek joga, a *ius gentium* hiába fejlődött, mindez nem változtatott az ember természetén, aminek következtében a háború nyers fizikai erőszakon alapuló jellege mitsem módosult az évszázadok alatt. Még az első világháború első éveiben is úgy vélte például Székesfehérvár püspöke, Prohászka Ottokár, hogy nem a nemzetközi jog nagy természetjogász teoretikusainak gondolatai alakítják a viszonyokat, így a Nagy háború kitörése egyrészt elkerülhetetlen volt, másrészt annak lefolyása nem a természetjogon alapuló nemzetközi közjog elvei alapján fog történni. A püspök teológiai és *filozófiai antropológiája* következőképpen nagymértékben *pesszimista* volt. Az ember természete az ő meglátásában ordas, aminek követ-

jószívűség botlásai veszélyes dolgokban – amelyek közé a háború is tartozik – épen a legkárosabbak. A fizikai erőszak alkalmazása az értelem közreműködését épen nem zárja ki, ennek következtében az, aki ezt az erőszakot kíméletlenül alkalmazza és nem nézi, vájjon e mellett vér, sok vér folyik-e, túlsúlyra emelkedik ama másik fölött, ki ezt nem cselekszi. Természetes, hogy ekként a kíméletlenebb a másokra törvényt ró. Ezt tudva, mindkét fél egész a végletekig azon van, hogy ellenfelét az erőszak alkalmazásában fölülmúlhassa s ebbeli törekvésükben az ellenfélben rejülő ellensúlyon kívül egyéb korlátot nem ismernek. Csakis így kell a dolgot tekintenünk. Fonák s haszon nélkül való törekvés lenne a vad, nyers (és kegyetlen) elem iránt érzett tellenzenvből (*sic!*) annak természetét figyelmen kívül hagyni. Hogy a művelt népek háborúi jóval kevésbé kegyetlenek és rombolók a műveletlen népekénél, ennek oka azokban a társadalmi állapotokban rejlik, melyek az államok belsejében és az egyes államok közt léteznek. Emé társadalmi állapot és ennek viszonyai szerint alakul ugyanis a háború; ezek szabnak számára föltételeket, szorítják korlátok közé és mérséklük. Ebből azonban nem lehet azt következtetni, hogy a mérséklet s egyéb korlátozó tulajdonság a háború természetében rejljenének; ezeket csak esetlegesen veszi fel. A mérséklet elvét a háború bölcseletébe felvenni merő képtelenség.”
 CLAUSEWITZ i. m. 14.

¹² Uo. 13.

keztében a *nemzetek természete* is hasonlóképpen *ragadozó szörny-jellegű*, még akkori, keresztény voltukban is. Egy ilyen emberkép bázisán a nemzetek közötti háború nem a racionalitást és az erkölcsös magatartást feltételező lesz, vagyis nem Grotius és Suárez által kidolgozott, természetjogon alapuló nemzetközi közjog alapján fog alakulni.¹³ Clausewitz tanai az első világháború éveiben különös jelentőségre tettek szert. E tekintetben figyelemre méltó, hogy a magyar második kiadás 1917-ben jelenik meg, ráadásul a fordító, Hazai Samu, azon megjegyzésével, hogy az első kiadás valószínűleg kevesekhez jutott el, ami „kár volt, mert ha foglalkoztak volna vele, a mostani nagy világháború természetét jobban lehetett volna megérteni.”¹⁴ Majd hozzáteszi „[...] a mű tanulmányozására fordított fáradság csak hasznos lesz, hasznos különösen a mai időkben, amidőn még számos éveken keresztül kizárólag a nagy világháború eseményeivel és tanulságaival fogunk foglalkozni.”¹⁵ Természetesen nem a fordító magánvéleménye fontos most a számunkra, s az is lehetséges, hogy a világháború apropóját megragadva igyekezett reklámot csinálni az általa fordított kötetnek, mindazonáltal úgy véljük, hogy a kor gondolkodásmódjában Clausewitz nem csupán a háborúnak és a hadviselésnek volt széles körben elismert művelője, hanem a politikáról vallott, fentebb már hivatkozott gondolatát is általánosan oszthatták. Egyébként nem kerülhetett volna sor a Nagy háború kirobbantására és annak kiszélesedésére. A háború tehát az állami politika megváltozott eszközökkel való továbbvitele, s ezért természetében nem különbözik attól lényegesen, hanem csakis eszközeiben. A háború a politikai érintkezés „folytatása”, annak „végrehajtása”, de nem akármilyen politikai ténykedés, hanem a valóban politikai, – s talán nem tévedünk, ha Clausewitz szavait így értelmezzük – azaz a kiváltképeni politikai

¹³ „A háború etikai tartalmát teljesen kimerítjük, ha azt mondjuk, hogy »államoknak háborút viselniük jogos okból szabad«, – hogy azután ez úgynevezett »jogos okokban« mennyi az etika, azt a történelem, legnyilvánvalóbban pedig saját tapasztalatunk mutatja, hiszen láthatjuk, hogy mit jelent a franciának, angolnak, japánnak, oroszoknak az a bizonyos »jogos ok«. Szegény éthosz! Nincs nálánál szomorúbb existencia a világon; ez magának a tragikumnak a megtestesülése! De a legszomorúbb szerepe van ott, hol az erőszak az úr; mert ott ő csak hamupipőke lehet, s a szónoklatok a jogról s etikáról hamu a szemébe; minden okoskodás és szép beszéd pedig csak szó, levegő, semmi. Mit is jelentsen az a »justa causa«, melyből háborút indítani lehet, mikor az ítéletet róla faji szenvedélyek, imperiális álmok, politikai tradíciók, tőzsdék és üzletek, milliárdok féltése és vágya, dicsőségsszomj, féltékenység és gyűlölködés, no meg egy arannyal megspékelt sajtó hazudozásai kezelik? Nyom-e ebben a világháborúban a »justa causa« s ezzel az etika többet, mint az a fehér kis moly, mely Hugo Grotius »De jure belli et pacis«, vagy Suarez »Tractatus de legibus et Deo Legislatore« című kódexeit az amsterdami és coimbrai csendes könyvtárakban őrli? Ők alaposan értekeztek e műveikben a háborúviselés jogáról; de, ismétlem, ki érvényesítse ezt a justitiát, a háború ez etikáját?! A háborúviselés »jogos oka« révén tehát édeskevés etika szűrőnközik e kegyetlen történésbe [...]» PROHÁSZKA Ottokár: A háború erkölcsi kihatásai. [1915] In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928a)] 151. Eredetileg megjelent a *Katholikus Szemle* 1915-i évfolyamában.

¹⁴ CLAUSEWITZ i. m. 4.

¹⁵ Uo.

cselekvés, mert a végletekig, a szélső pontig viszi a politikai cselekvés logikáját.¹⁶ A háborúban fejeződik ki ugyanis a legátütöbben az, hogy az ember ordas természetéből fakadóan milyen is voltaképpen a hatékony politikaalakítás. E politikakoncepció szerint az emberek egymás természetes ellenségei, mert természetükből fakadó hatalomra törő akarataik elkerülhetetlenül ütköznek egymással, csak az így előálló érdekellentétek megvívásának módja változik a háborúmentes és háborús időszakokban. A háborúmentes időszakban sem békések azonban az emberek, csak éppen akkor – politikai megfontolásokból – nem alkalmazzák a végső eszközt, a hadieszközökkel való véres kényszerítést. A háború azonban „végre” szabad utat enged a politikai viszonyulás voltaképpen „bellicus” logikájának, ahol nem kell megfékezni a másik megsemmisítésének szándékát, amely ahhoz szükséges, hogy az ellenség akaratát, ereje megtörésével, a győztes akaratát alá vessék. Úgy véljük, hogy nemcsak azt állíthatjuk, hogy Clausewitz szerint a politikai cselekvés egyfajta megnyilvánulása a háború, hanem megfordítva is áll az egyenlet, vagy ha éppen nem igazabb az, hogy a háború tartalmazza a politikumot, azaz létezik a háborús politikai cselekvésnek, ami maga a legvalódibb politikai megnyilvánulás, harci eszközökkel vívott és attól mentes megnyilvánulási módja. A háború kaméleon természetű, olvassuk Clausewitznél, minthogy természetét a politikai szituációnak megfelelően változtatja. Három komponensből áll szerinte:

A háború azért, mert természetét minden egyes esetnek megfelelően változtatja, nemcsak valódi khaméleon, hanem a benne uralgó irányzatok összjelenségeinél fogva oly csudálatos háromság, mely elemének veleszületett erőszakosságából, t. i. a vak természeti ösztönnek tekinthető gyűlöletből és ellenségeskedésből, továbbá a véletlennek és valószínűségnek játékából, melynek folytán a háború az emberi lélek munkájává válik és végre a pusztá észt igénybe vevő politikai eszköz alárendelt természetéből áll. E háromság közül az elsőt a népből, a másodikat a hadvezér és hadseregéből, a harmadikat leginkább a kormányzatból nyeri a háború.¹⁷

A politikai ész ezért végül is bár a háború egyik eleme, mégis az ember „veleszületett erőszakossága”, azaz a „vak természeti ösztönnek tekinthető gyűlölet és ellenségeskedés” az alap, amely táplálja a háborús szándékot. Bár lehetséges ellenséges érzület nélküli háborús szándék is, mindazonáltal e logikában hatékonyabb, ha azzal párosul, hacsak nem a rideg, hidegvérű háborús racionalitás a célravezetőbb. Főszabály szerint az ellenséges érzület a háború nemcsak legalapvetőbb komponense, hanem a politikai cselekvés legfőbb mozgatórugója is

¹⁶ „Látjuk tehát, hogy a háború nem csupán valamely politikai ténykedés, hanem valóban politikai eszköz, a politikai érintkezés folytatása: a politikai érintkezés végrehajtása, sajátlagos eszközökkel. Ami tehát a háborúban még sajátlagos, az csupán eszközeinek sajátlagos természetéből ered.” Uo. 31.

¹⁷ Uo. 33.

egyben, s az abból fakadó hadviselés a legadekvátabb kifejeződésének tekinthető. Ez a politikakoncepció az első világháborúig töretlenül mutatkozik, akkor is, ha ennek megfelelően a politikusok, a politikai sajtó és a hadsereg tisztjei viselkedtek, míg a politikai eszmék szintjén sokkal nemesebb, vagy annak látszó érvelésekkel találkozunk. Az első világháború kirobbanását megelőző években, és e háború első éveiben a háborút támogató, illetve azt ellenző politikai gondolkodásmód elemzésével másutt már foglalkoztunk, így most csak utalnánk az ott kifejtett érvek közül arra, hogy a háborús uszítás, s azon belül az ellenség állítólagos kegyetlenkedéseinek tudatos propagálása a háborús propaganda révén szervezett módon történt. A világháborút megelőzően is szisztematikusan ügködtek azon az érintett politikusok és a politikai sajtó, hogy az „ős-ellenséget” a lehető legsötétebb színekben írják le, s ez a gyűlöletkeltés átjárta a társadalmi tudatot, annak mélyrétegeit.¹⁸ Az ellenség iránti gyűlöletre való uszítás olyan méreteket öltött, hogy a világháború kitörését sokan egyenesen egyfajta megkönnyebbüléssel fogadták. Az első világháborút megelőzően az említett okokból a politikai véleményformáló erők nem kívánták elkerülni a frontális fizikai összecsapást, éppen ellenkezőleg: szívtották a háború viteléhez szükséges ellenséges érzületet, az ellenség gyűlöletét eredményező érzelmeket, vagyis a gyűlölet, a harag, a borzongás és a félelem vezérelte szenvedélyeket. Időben újból visszaugorva jegyeznénk meg, hogy Clausewitz szerint ez az érzelmi szenvedélyen alapuló dimenzió is fontos konstitutív tényezője a háborúnak a másik kettő mellett. Clausewitz egészen pontosan azt állítja, hogy az *ellenséges szándék* – tágabb kategóriaként – mindenképpen szükséges a háborúhoz, amely sokszor az *ellenséges érzületet* – mint szűkebb kategóriát – is magában foglalja.¹⁹ Az ellenséges szándék az ellenség fizikai megsemmisítésnek a szándékát is magában foglalja, hogy a győztes akaratának teljesítésére kényszerítse őt. Clausewitz szerint a „műveltség” fejlődése a haditechnika fejlődésének szolgálatába állt, amely révén az a háború logikáján nem változtatott. Erre példa a lőpor és a lőfegyverek feltalálása. Az ellenséges érzület azonban szintén az ellenséges szándékot mozditja elő – tehetjük hozzá –, hiszen az első világháborúban a nagyteljesítményű lángszóró angol kifejlesztőjét például – s ezen „ipari méretű” verziót be is vetették – eredetileg az ellenség iránt érzett személyes természetű bosszúja indította a háborús ölési technika fejlesztésre.²⁰

¹⁸ Vö. BENDA Jenő: *Az uszítók – a világháború kulisszái mögül*. Budapest, Légrády Testvérek Könyvnyomdája, 1918., 2. kiad.

¹⁹ „Az emberek egymás közt vívott harcában tulajdonképpen két egymástól különböző elem nyilvánul: az ellenséges *érezület* s az ellenséges *szándék*; e kettő közül az utóbbit választottuk meghatározásunk ismervéül, mivel az előbbinél általánosabb. A gyűlöletnek ösztönben gyökeredző legvadabb szenvedélyét nem képzelhetjük ellenséges szándék nélkül; ellenben számtalan olyan ellenséges szándék van, mellyel ellenséges érzület vagy épen nem, vagy csak kis mértékben jár.” CLAUSEWITZ i. m. 14–15.

²⁰ SIMON JONES: *World War I Gas Warfare Tactics and Equipment*. Oxford–New York, Osprey,

4. Az első világháború okainak feltárásra felé: néhány előzetes gondolat a félelem és a gyűlölet keltette kollektív önvédelmi agresszió pszichózisáról

Az imént leírtak alapján azt állapíthatjuk meg, hogy az ellenséges érzület táplálta gyűlölet olyan változó tényező az ellenséges szándékot támogató, amelynek megléte kiváltképpen szükséges ott, ahol a háború kirobbantását igazoló valós sérelmi indokokat a lakosság tömegei nem érzik át, s ez áll az első világháborúra is. Lehet, hogy azért nem tapasztalják azokat, mert ezen indokok egyszerűen nem léteznek, minthogy az indokok valójában hatalompolitikaiak, s ez volt a helyzet az első világháborút megelőzően is. Természetesen az indítók összetettebbek voltak, minthogy a vallási komponens is szerepet játszott benne valamelyest: a vallási háború, illetve a „keresztes háború” retorikai eszközei is megjelentek, sőt, a vallási misztika is szerepet játszott a háború értelmezésében, még hazánkban is, például nem kisebb hatású személynek, mint Prohászka Ottokárnak a háború első két évében tett megnyilatkozásaiban, szentbeszédeiben és írásaiban. Ezen kívül egyfajta túlfűtött lelkesedő agresszív patriotizmus és egyéb természetű lelkesedés is, de mindezekre lesz még módunk bővebben kitérni.

Egy biztosan állítható: az emberiség átütő többsége az első világháború után ráérezett arra, hogy a háború önmagában rossz, mert nem azt eredményezte, mint amit gondoltak róla annak kirobbanásakor. Nem volt rövid, könnyű győzelmet hozó, nem volt erkölcsileg felemelő, s nem is mozdította elő a humanizmust, ahogy azt a frontra vonuló katonákat övező búcsúztatók eufóriája, pátosza révén hinni szerették volna. Nem volt emberséget fokozó a lövészárkokban sem, hiába érkeztek megható beszámolók egyes humánus cselekedetekről. Mindez legfeljebb emberies tetteket jelentett a mély embertelenségben. A számokban kifejezhető emberi veszteség egészen elképesztő, az erkölcsi és pszichés rombolás²¹

2007. 27. Vö. „William Howard Livens: The inventor of the Livens Large Gallery Flame Projectors as one William Howard Livens. He was an officer in the Royal Engineers but one with a personal vendetta against the Germans. Livens was a very creative weapons developer throughout the war. His early work focussed on flame and chemical weaponry and delivery systems. His work was fuelled by a burning desire for revenge against the troops of the Kaiser. Though this could be somewhat exaggerated. There are currently a few theories regarding Livens's drive to develop such a terrible weapons. The first being a personal grudge against the Germans. One such story regards the sinking of the Lusitania in 1915, with the loss of 1,100 lives. Livens believed his wife was one of those lost and vowed to kill as many Germans to avenge her. He began in earnest to experiment and develop gas and flame projectors of various types to fulfill his oath. Livens later discovered that his wife had actually not been aboard the Lusitania but would continue his work nonetheless.” Christopher MCFADDEN: *Livens Large Gallery Flame Projectors: WWI Weapons of Terror*. 2017. 11. 21. <https://goo.gl/yzoZ17>

²¹ Az első világháborúban például a „gránátsokk”-nak nevezett traumás pszichés jelenség volt széles körben elterjedt a frontokon. Ezen kívül harctéri sokkban, idegsokkban vagy másképp hisztériában, neuraszténiában és traumás neurózisban szenvedtek katonák tömegei, ahogy arról e tanulmány értekezik: „Az első világháború azonban addig soha nem látott mértékben

pedig felmérhetetlen volt. Egyre több tanulmány és kötet tárja ezt fel az elmúlt években. Csupán Annette Becker – Stéphane Audoin-Rouzeau szerzőpáros által

»termelte« a lelki sérülteket. Az 1914–1915-ös évekre oly hatalmas mértékben léptek fel a hisztériás tüneteket produkáló lelki korcsok az ellátóintézményekben, hogy többé nem lehetett a hadvezetésnek sem nem tudomást venni róluk. Az ilyen háború okozta lelki sérülések leggyakoribb, legjellegzetesebb tünetei is igen szerteágazóak voltak: megállíthatatlan remegés, járászavar, görcsök, gyomor- és bélpanaszok, testrészek bénulása vagy érzéketlensége, huzamos depresszió, üveges, üres tekintet, olykor a beszédképesség elvesztése, tomplultság, sőt a halló- és látóképeség időleges elvesztése. A tünete csoportot egységes kórképként elsőként a katonaoorvos és cambridge-i pszichiáter, Charles Samuel Myers írta le részletesen, és gránát-sokknak (»shell shock«) nevezte el. Ezt az elnevezést azután a német orvosok is átvették. Az elhíresült kifejezés mögött meghúzódó ideges nyavalya okát 1915-ös orvosi cikkében abban látta, hogy a senki földjén vagy a lövészárkokba záporozó nagy robbanóerejű lövedékek lökeshullámai fizikailag traumatizálják a katonákat. Úgy tartotta, hogy a fegyverek arzenáljában újdonságnak számító robbanógránátok becsapódását kísérő lökések idegrendszeri károsodásokat okoznak (például megszakad a gerincvelő, vagy észrevehetetlen bevérzések és hegek keletkeznek az agyban). S ezek a láthatatlan sérülések a robbanásnak kitettek testén még akkor is léteznek, ha nem látszik rajtuk külsérelmi nyom. Magyarán a tünetek mögött valós, de nem látható testi sérüléseket feltételezett. Myers elméletét továbbgondoló német orvosok még azt is feltételezték, hogy a gránátrobbanás keltette légnyomás mellett a gépfegyverekből kilőtt lövedékek is okozhatják a panaszokat. A gránát-sokk szó szerint le is képezte azt a megmerevedett, görcsös testhelyzetet, amelybe az ebben az állapotban szenvedő emberek a robbanások okozta megrázkódtatás pillanatában kerültek. Különösen súlyosan jelentkeztek a tünetek azoknál a katonáknál, akik heteket-hónapokat töltöttek a lövészárokokban, ahol hosszú ideig nem történt semmi, említésre méltó esemény, s ahol a gránátok becsapódása és robbanása teljesen váratlanul, meglepetésszerűen érte őket. Angol adatok szerint a háború első hónapjaiban a tisztek között 7–10, az alacsonyabb rangú katonák között 3–4 százalék volt a gránát-sokkban szenvedők aránya azoknál, akik megsebesültek a fronton. A zavarok fizikai magyarázatának egyébként mélyreható előzménye volt (például Charcot degenerációs értelmezései), s így a gránát-sokk, úgy kifejezésében, mint a betegség eredetében látszólag elfogadható magyarázatot nyújtott a tömeges összeroppanásokra.” SANDOR András: Háborús traumák az első világháborúban I. *Első század*, 14. évf., 2015/3. 71–72. „Egyre többen voltak azok, akik egy robbanás után se nem hallottak, se nem láttak, s nem jött ki egy hang sem a torkukon. Sokan dadogtak, vagy szinte kifacsarodva, mint a citrom görcsbe merevedtek, természetellenes és bizarr testhelyzetekben jártak. Voltak közöttük, kik csillapíthatatlanul zokogtak, sikoltoztak, vagy elveszítették a kontrollt érzelmeik felett. Voltak, akik nem bírták mozgatni végtagjaikat és nem emlékeztek semmire, ami velük történt. Vagy ha mégis emlékeztek, akkor az eszméletvesztésig kínozták őket a rájuk törő elviselhetetlen rémálmodok.” Uo. 72. Egy idő után az orvosok közül többen rájöttek arra, hogy a háború kiváltotta pszichés zavarok és traumák, vagyis a háborús neurózis valódi kiváltó okai nem a gránát-sokk szomatikus eredetében keresendők, hanem a háború sokrétű borzalmaiban, embertelenségeiben, az azzal járó stresszben, illetve pszichés sokkban: „A somme-i offenzíva iparosított mérsárlása – ahol csupán az első napon húszezer brit katona maradt a harcmezőn holtan, miközben oly kitartóan meneteltek a német ágyúk és géppuskák ellen – és a verduni vérszivattyú megmutatták, hogy nem csupán a gránátok robbanása, de az elviselhetetlen feszültség, a félelem, az undor, a gyász és a rettegés is felszínre hozhatnak hisztérikus tüneteket. Számos elbeszélésből kitűnik, hogy már a bajtársak iránt érzett mélyeséges fájdalom és tehetetlenség is alkalmas volt arra, hogy a katonákat az örületbe kergesse.” Uo. 73. <https://goo.gl/YftvaV>. A hátszágban is nagyon súlyos mentális betegségek terjedtek el, vagy erősödtek fel az első világháborúban. Ld. pl. „Le misere condizioni di vita avevano conseguenze drammatiche sulle vite di molti poveri cittadini. Miseria, alimentazione scadente, dispiaceri

írt 1914–1918, az újraírt háború című munkát emelnénk ki ezek közül, amely magyarul is olvasható immáron.²² A hátországokban is felbecsülhetetlen károkat okozott a szívekben és azon emberi reményt illetően, hogy lehetséges emberségesebb világ. A világháború lezárásának századik évfordulója kapcsán adódik annak végiggondolása, hogy milyen politikai antropológiai üzenete van annak a számunkra? A világháború okainak behatóbb elemzése alapján arra következtethetünk, hogy azok egyáltalán nem mintegy politikai antropológia adta szükségszerűségeiből vezettek a világháborúhoz, hanem komoly erők dolgoztak annak kirobbantásán és tovább folyásán. Minden kiváltó ok nemcsak meghaladható, kiűszöbölhető lehetett volna, hanem azok egyáltalán nem szükségszerűen álltak elő: ezek nagyrésze civilizációsan alakult ki, így azok le is vetközhetők.

Erich Fromm a hetvenes évek elején végzett alapos kutatása után arra jutott, hogy az emberek közötti pusztításhajlam és az erőszak nem az emberi természetben rejlenek, hanem azok a civilizáció fejlődésével jöttek létre, és azáltal fokozódtak és harapódtak el, hogy a hatalom kiemelt szerepet kapott.²³

Azzal kezdtük a modern kor politikai gondolkodásának elemzését, hogy annak központi mozzanata az, hogy a hatalom a politika végcéljává válik. Valóban így áll a helyzet: a modern politika-felfogás jegyében amennyiben a politikai hatalomnak stratégiailag az érdekében áll, akkor ellenségképet hoz létre propagandájával és gyűlöletet szít²⁴ hozzá, hogy a hatalmi törekvése hatékony legyen az általa táplált háború révén. Ez a stratégia, az ellenségképzés vált sikeressé

provocati dai frequenti lutti familiari e anche l'abuso di alcool portavano molte persone ad un completo squilibrio mentale. Il più delle volte all'origine della patologia cerebrale si trovavano malattie come la meningite e la pellagra. Si riscontravano poi molte forme maniacali e molte fobie, che durante la prima guerra mondiale si accrebbero. La mancanza di psicofarmaci impediva la cura, al manifestarsi dei primi sintomi, e così il malato veniva abbandonato al suo triste destino." Mirka TOLINI (szerk.): *La grande guerra del focolare 1915–1918. Le donne di bovolone in prima linea*. La Commissione Pari Opportunità del Comune di Bovolone, 2015. 44–45. <https://goo.gl/rJPT3n>

²² Annette BECKER – Stéphane AUDOIN-ROUZEAU: *1914–1918, az újraírt háború*. Budapest, L'Harmattan–Atelier, 2006.

²³ Erich FROMM: *A rombolás anatómiája*. Budapest, Háttér, 2001. 636.

²⁴ Lásd különösen Ernst LISSAUER: *A Gyűlölet éneke*. Ford. KOSZTOLÁNYI Dezső. In: *A Világháború Képes Krónikája*. 1914. dec. 13., 10. füzet. 320. <https://goo.gl/QdmUbd>. A vers után ez a megjegyzés állt: „Ha német poéták ajkán kel harci dal, ennek a dalnak hinnünk kell, mert a halálra készülés szent és őszinte perceiben fogant. Vagy születhetett-e más vajúdságban, mint a legmagasztosabb őszinteség, a kirobbanó nagy érzés tiszta lángjában Lissauer Ernőnek, a jeles német költőnek ez a verse, melyet a német hadvezetőség maga is terjesztett katonái között s a mely most úgy járja be az egész harcós birodalmat, mint a felzúgó germán erő vihara. Ezt a megrázó erejű költeményt adjuk Kosztolányi Dezsőnek abban a szerencsés és az eredetivel egyenlő értékű fordításában, mely a *Világháború Képes Krónikája* számára készült. A fordítás értékét növeli a munka nehézsége. A Gyűlölet éneke ugyanis formai tekintetben vetekszik Poe Edgár *A holló* című versével és nagy dicsérete a fordítónak, hogy e rendkívüli nehézségeken oly könnyed egyszerűséggel tudott úrrá lenni.” Uo.

és dominánssá az első világháború küszöbére.²⁵ Azonban a háborús politikai magatartás még néhány további elemével is meg kell ismerkednünk, hogy az első világháborút előidéző okokat a „politikai antropológia” oldaláról vegyük szemügyre. Ezért a kollektív-agresszív viselkedés háborús lelkesedő formáját kell alaposabban elemeznünk humánetológiai, pszichológiai és civilizatorikus-vallási szempontból egyaránt.

5. A háborús lelkesedés (humán)etológiájáról, pszichológiájáról és „politikai teológiájáról”

Az előbbiek mellett azonban a háborús lelkesedés is meghatározó szerepet játszott a hadra fogható férfiak motivációs bázisában, amikor a frontra jelentkeztek. Erről az eredetileg a faj fennmaradását szolgáló viselkedési mintáról, a kollektív-agresszív lelkesedő személyiségkomponensről és az arra rájátszó politikai propagandáról Konrad Lorenz (1903–1989) azt írja, hogy a modern tömegtársadalomban különösen veszélyes lehet. Ennek eredeti célja a csoport, a család védelme volt.²⁶ Ezen fizikai tünetekkel együtt járó „szent borzongás” ismérveit így írja le a világhíres etológus:

Csaknem minden férfi ismeri a szubjektív élményt, amely a szóban forgó magatartásforma velejárója: az ember háta borsószik, és mint pontosabb megfigyelés során kiderül, a karok külső oldala is. Elkerülhetetlen, hogy ennek az izgalmi minőségnek nagy értéket tulajdonítsunk, és bőrünk borsószását mint „szent borzongást” éljük meg. Már a lelkesedés szó is kifejezi, hogy az embert ilyenkor valami magasabb rendű, specifikusan emberi szellem szállja meg. A görög entuziaszmosz szó még többet mond, azt tudniillik, hogy az embert egy isten keríti hatalmába.²⁷

²⁵ „A harci készség, a magyar vitézség hangoztatása mellett hamar megjelent az ellenségképzés is, amihez a szerbek, oroszok, britek elleni érzések felszítására már régóta készen álltak a bevethető sztereotípiák. A lelkes amatőrök és profik (hivatásos írók, költők) által ontott képek és gúnyversek a szerbeket alantas, állatias élőlényekként (rókák, vakondok, férgek) mutatták be, az oroszokat egyszerre félelmetesként, halálhozóként és csekély értelmű ágyúönteléként, akik azt sem tudják, hol és milyen célokért harcolnak. [...] Az angolokra a háború igazi irányítójaként, kalmárnemzetként szórták az átkot: az ellenszenvet erősítette, hogy Nagy-Britanniában nem folytak harcok, így aztán nagy elégtétellel tudósítottak a német zepelintámadásokról és a szigetország lakóinak félelméről. Az ekkor nagy népszerűsége szert tevő német Ernst Lissauer »A gyűlölet éneke« című, angolokat gyalázó versét pedig nem más, mint Kosztolányi Dezső fordította le. A franciák szemére viszont a legelősorban gyengeségüket vetették.” TAKÁCS Róbert: Sajtó és propaganda a háború idején. In: KABA Eszter (szerk.): *Háborús mindennapok – mindennapok háborúja. Magyarország és a Nagy Háború – ahogy a sajtó látta (1914–1918)*. Budapest, Politikatörténeti Intézet–Napvilág Kiadó, 2017. 30.

²⁶ Konrad LORENZ: *Emberi voltunk hanyatlása*. Budapest, Cartaphilus, 1997. 181.

²⁷ Uo. 181–182.

Ezt követően Lorenz úgy fogalmaz, hogy az imént leírt „szent borzongás” „isteni volta” akkor kérdőjeleződik meg, ha „ismerjük legközelebbi zoológiai rokonunk, a csimpánz egészen bizonyosan homológ viselkedési formáját”.²⁸ Majd megállapítja, hogy „a csimpánz és az ember viselkedésmódjának homológ voltában nincs mit kételkednünk”, s leírja a csimpánznál és az embernél a lelkesedés élményével együtt járó, „szent borzongás”-ként is ismert jelenség objektív biológiai alapjaként a fizikai külső tünetekben, a testtartásban és a „hősi arckifejezés”-ként leírható mimikában megnyilvánuló ismérveket.²⁹

A kollektív-agresszív lelkesedést, mint „ösztönalapon programozott viselkedésmódot” tehát pontosan meghatározható „ingerszituációk kombinációja” váltja ki a meglátása szerint. Az ember – írja – szinte reflexszerű kiszámíthatósággal reagál azokra az élethelyzetekre, amelyek valamilyen szociális egység, illetve képződmény harcos megvédését igénylik. Ez a szociális egység, illetve formáció lehet a család, a nemzet, az alma mater, de egy labdarúgó egyesület is – írja –, de olyan absztrakt eszme is, mint a „természettudomány munkaéthosza”, a „művészi alkotás megvesztegethetetlensége”, vagy akár egy „régii diákegyleti becsület” is.³⁰ Molnár Ferenc *Pál utcai fiúk*³¹ című regényéből ismerős lehet ez a grund megvédésére indító, magas eszmei töltettel bíró, az ifjúságot magával ragadó harcias motivációs készlet. Rákosi Viktor a dicsőséges magyar szabadságharcot elbeszélő *Hős fiúk* című, 1900-ban napvilágot látott³² ifjúsági regénye is hasonlóképpen lelkesítő pszichés mozgósító erővel bírhatott az első világháború kitörését közvetlenül megelőző évtizedben azon ifjakra, amelyek generációja aztán részt vett a nagy világegyben katonaként. A háborús lelkesedés ezen ösztönös, s egyben pszichés és érzelmi oldalának tanulmányozása nélkül nem igazán érthetjük meg azt, hogy milyen típusú agresszióról van itt szó pontosan.

Konrad Lorenz megjegyzi, hogy a korábban említett lelkesedési reakciót, mint általában az érzelmeket, egyáltalán nem gátolja annak józan belátása, hogy a „fellángolás tárgya aligha méltó, hogy ennyire önfeláldozó küzdelmet folytassanak érte”.³³ Az első világháborús önmozgósítás lélektanának megértéséhez fontos lehet Lorenz azon állításának valódi horderejét végiggondolni, miszerint „a kollektív-agresszív lelkesedést kiváltó izgalmi szituáció egyik hatásos kulcsingere lehet a megvédendő értékek fenyegetettsége”, ráadásul a demagóg propaganda nagyon is jól tudja, hogy az „ilyen ellenségkép akkor is betölti funkcióját,

²⁸ Uo. 182.

²⁹ Uo. 182–183.

³⁰ Uo. 183.

³¹ A *Pál utcai fiúk* 1906-ban folytatásokban jelent meg először egy ifjúsági lapban. <https://goo.gl/DSPLmS>

³² RÁKOSI Viktor: *Hős fiúk*. Mühlbeck Károly rajzaival. Budapest, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó, 2016.

³³ LORENZ i. m. 183–184.

ha légből kapott”.³⁴ A háborús lelkesedés kollektív-agresszív érzelmi működés-mechanizmusának kiváltódása érdekében tehát pusztán a háborús propaganda eszközeivel mesterségesen elő kell állítani a háborús védelmi ösztönös inger-szituációt az emberekben. A fenyegetést megtestesítheti egy nép, vagy akár egy bármilyen teljesen absztrakt dolog is,³⁵ ha az valóban képes ezen érzelemmechanizmust kiváltani az érintettekben. Mivel szubjektíve megélt olyan érzelem váltja ki az ösztönfolyamatot, amely az adott társadalmi milióhoz és történelmi korhoz kötött, így rendkívül nehéz annak működését megérteni e kontextustól függetlenül. Hasonlóképpen korunkban is különös nehézséget jelent az első világháború első éveiben komoly mozgósító erőt képező fogalmak valós súlyának átérése, minthogy azok manapság olyan lelkesítő erővel, mint azon években bírtak immáron nemigen hatnak korunk fiatalságára.

A kollektív-agresszív (háborús) lelkesedés pszichofiziológiai állapotát – írja Lorenz – azt teszi különösen veszélyessé, hogy „ilyenkor az ember számára minden elveszti értékét, egyet kivéve, azt, amelyért éppen lelkesedik”.³⁶ Ezzel a lélektani hatással magyarázhatjuk azt, hogy a frontra induló katonák nem nagyon mérlegelték azt, hogy ölni mennek, s ők is meghalhatnak, hiszen mindezt a hazafias lelkesedés elnyomta. Ez politikai és társadalmi elvárás is volt. A háborús neurózis pszichikai tüneteit nem voltak hajlandó a hadvezetés, de az orvosok többsége sem pszichés betegségként elfogadni, hanem mindenféle megalázó és fájdalmas „kúrával”, de voltaképpen tortúrával – s főleg elektromos kezeléssel – igyekeztek ezt a járványt a „hisztérikus”, „gyáva”, „férfiatlan”, hazafiatlan, vagy egyenesen „áruló” férfiakból, az „erkölcsi és akaratbeli fogyatékosokból”, a „hadsereg söpredékeiből” „kiverni”, illetve „kisütni”.³⁷ A hadvezetés legin-

³⁴ Uo. 184.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ A találó kifejezések Sándor Andrástól valók. SÁNDOR i. m. 74. Ld. továbbá: „1916 szeptemberében aztán Münchenben megrendezésre került a német pszichiátriai társaság háborús neurózisokkal foglalkozó konferenciája, amelyen 241 orvos, köztük Németország és az Osztrák-Magyar Monarchia vezető pszichiátriai szaktekinélyei vettek részt. A konferencián – ahogyan már korábban is – Oppenheim és hívei kisebbségbe szorultak. A jelenlévők többsége ugyanis a háborús neurózist rövid úton »férfihisztériának« minősítette, s ennek megfelelő kezelési stratégiát dolgozott ki. A »Schreckneurosenak«, vagyis »félelmi neurózisnak« nevezett betegséget a leghumánusabb orvosok megpróbálták hipnózissal kezelni. A legtöbben azonban gyógyszeres kezelésekkel, izolációval, sötétkamrába tartással, és különféle aktív terápiás fizikai módszerekkel – elektromos áramütéssel, forró és hideg vizes kúrákkal – próbálkoztak, amelyek egyértelműen büntető, megalázó és fájdalmas tortúrák voltak. Az elektromos kezelés legismertebb alkalmazója Németországban Fritz Kaufmann doktor volt, aki találón »meglepetéskúrának« nevezte eljárását, tekintve, hogy rövid ideig nagy fájdalmat okozó faradikus áramot vezettek a páciens testébe. Az elektromos kezelés különböző válfajai a Monarchiában is elterjedtek. Sőt, miután a brit és francia orvosok is meggyőződtek arról, hogy csupán a férfihisztéria járványáról van szó, előszeretettel alkalmazták ők is ezt a kezelési módszert. Az áramütések közvetlen fizikai hatása az lett, hogy a háborús neurotikusok többségénél a tünetek – legalábbis látszó-

kább azzal „járult hozzá” a lövészárkokban a szenvedés csökkentéséhez, hogy a frontokra ipari mennyiségben szállított alkoholt, s ez majd minden hadviselő országban elterjedt praxis volt.³⁸

A háborús propaganda minden erejével arra törekszik, hogy a kollektív-agresszív lelkesedést fenntartsa. De miért is? Lorenz rámutat a dolgok valódi működésére. A (háborús) kollektív lelkesedés állapotában az ember elveszt minden más társadalmi kontrollt, a társadalmi cselekvés normái a háttérbe szorulnak, s még a családját is elhanyagolja, de ami még ijesztőbb és veszélyesebb az az, hogy „sajnos mindenekelőtt azok az ösztönös gátlások veszítenek sokat az erejükből, amelyek tiltják embertársaink bántalmazását vagy megölését.”³⁹ Ez magyarázhatja azt, hogy az első világháborúban a frontra lelkesen induló bakák bele sem gondoltak voltaképpen abba, hogy öldökölni mennek. De talán abba sem, hogy a távollétükkel micsoda veszteség éri a saját családjukat, feleségüket és gyermekeiket. A kollektív-agresszíven lelkesedő az „értékképzetek sajátos eltolódása miatt” nem tűr semmiféle racionális kritikát, ellenérvet, sőt azt méltatlannak és megalázónak tartja.⁴⁰ Nem ellenérv az sem, hogy a háborús emberölés is tulajdonképpen gyilkosság, mivel az emberéletek erőszakos elvétele, és akkor még nem is szóltunk a háború egyéb intézményes embertelenségeiről, például a legmagasabb szintekről szervezett tábori katonai bordélyházrendszerekben szenvedő női sorsokról.⁴¹ Lorenz hivatkozik egy ukrán közmondásra, mely szerint „ha lobog a zászló, a trombita gondolkodik az ember helyett.”⁴² Majd Lorenz kitér a hitleri propaganda modern tömegpszichológiai eszközei-

lag – elmúltak. De ennyi bőven elég is volt a hadvezetésnek, mert a kezelésen átesett páciensek újra alkalmasak voltak ágyútotlétként meghalni, s a harcmezőre való visszakergetésük az államkasszát is megkímélte az esetleges járadékfizetési kötelezettségtől.” SÁNDOR i. m. 74.

³⁸ Vö. „Vi sono tuttavia delle omissioni nell’indagine di Gemelli: riguardano il ruolo incoraggiante dell’alcool e deterrente dei plotoni di Carabinieri posti alle spalle della prima linea, entrambi ben descritti da Lussu (»... Abolisca l’artiglieria, d’ambo le parti, la guerra continua. Ma provi ad abolire il vino e i liquori. Provi un po’... Nessuno di noi si muoverà più. L’anima del combattente di questa guerra è l’alcool. Il primo motore è l’alcool. Perciò i soldati, nella loro infinita sapienza, lo chiamano benzina ... Non è la guerra di fanterie contro fanterie, di artiglierie. È la guerra di cantine, barili contro barili, bottiglie contro bottiglie«). E sul fronte occidentale l’andazzo non era diverso »Se non fosse stato per la ragione di rum, non credo che avremmo vinto la guerra«, ammette un ufficiale medico inglese [...].” Carlo PATRIARCA – Carlo Alfredo CLERICI: *Paura e coraggio nella grande guerra: i sensi all’assalto e Agostino Gemelli alla prova. Psichiatria e Psicoterapia*, vol. 35., no. 4. (2016) 149–150. <https://goo.gl/hrJeFS>; Ilaria LA FATA: *“Scemi di guerra”. Comportamenti sociali e nevrosi psichiche tra i soldati della Grande guerra. Il caso di Parma*. Università degli studi di Parma. Dottorato di ricerca in Storia. 8., 99. <https://goo.gl/sUPEsg>

³⁹ LORENZ i. m. 185.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ VÖLGYESI Zoltán: *Harctértől a hátországig. Az első világháború gazdasági és társadalmi hatásai Magyarországon a levéltári források tükrében*. Budapest, L’Harmattan–Magyar Nemzeti Levéltár, 2016. 159–168.

⁴² LORENZ. i. m. 185.

nek azokra gyakorolt hatására, akiket a lelkesedés elragadott, például az együtt énekelve meneteléskor. Mindezeket azonban már több diszciplína képviselői is alaposan kikutatták a II. világháború tekintetében. Nem gondolom viszont azt, hogy ugyanezen kutató munka az első világháború tekintetében is elvégeztetett volna. Ez pedig azért lenne fontos, mert ezáltal az ember politikai természetének kollektív-agresszív lelkesedésre hajlamos voltáról így többet tudnánk meg. Ennek hiányában csak tanácstalanul szemléljük az első világháború történéseit, nem értve azok mélyen fekvő okait, s legfeljebb csak a hősöknek kijáró tisztelet megadásával vagyunk elfoglalva, de nem vonjuk le e világegés politikai filozófiai és morálfilozófiai konzekvenciáit, s nem értjük meg azt, hogy valójában mit is élhettek át nagyapáink a frontokon. Nem kerülhetjük meg tehát azt, hogy objektívebben közelítsünk a háborús tömeglelkesedés pszichológiájához, amelyben segítségünkre lehetnek Konrad Lorenz meglátásai, intuíciói, s talán még inkább Erich Fromm alapos pszichológiai elemzése az agresszióról.

Lorenz kertelés nélkül felhívja azon veszélyekre a figyelmet, amelyek a kollektív agresszív lelkesedésből fakadnak, s azt állítja, hogy ezekkel szemben védekezniünk kell. Fel kell vértetni, írja, a lelkesedésre hajlamos, mindenekelőtt fiatalokat azon veszélyek ellen, amelyek „saját reakciónormáik, illetve a demagógok számító manipulációi következtében fenyegetik őket”.⁴³

Azért volt szükség a háborús lelkesítésre a mozgósításhoz, mert az emberek számos lelki fájdalom gyötörte a Nagy háború kirobbanásakor, úgy mint a félelem, a pánik, az aggodalom számos tekintetben, stb. Ezeket, s az ezekből következő cselekvéseket a történészek történeti adatokkal, dokumentumokkal támasztják alá.⁴⁴ Nem volt tehát mindenki a kollektív-agresszív lelkesedő lélektani állapotban a Nagy háború kitörésekor, illetve a toborzás éveiben. Az első és legmeghatározóbb érzés Németországban és az Osztrák-Magyar Monarchiában a ragályként terjedő rettegés volt attól, hogy ők maguk vagy szeretteik odavesznek.⁴⁵ Ezért is vált szükségessé a szóban forgó ösztönös és egyben lélektani hatásmechanizmus aktiválása a háborús gépezet fogaskerekeinek beindításához és azok olajozásához. A „benzin” pedig, ahogy azt olykor találóan hívták, sokszor a (tömény) alkohol volt a lövészárkok borzalmainak elviseléséhez és a harci „bátorság”, a „harci morál” fenntartásához. Ez volt tehát a mesterséges, az erjesztett és égetett „spiritusz” a háborús lelkesedés szinten tartásához és a lelki bajok elfojtására.

⁴³ LORENZ i. m. 187.

⁴⁴ „Az Osztrák-Magyar Monarchiában és Németországban a háború kitörésekor elsősorban két, egymásba mosódó érzület határozta meg a közhangulatot. Az első volt a sebesen terjedő, ragályos félelem; a másik – ami ennek hatására és ellenében alakult ki – az együvé tartozás felismerése.” Alexander WATSON: *Acélgyűrű. Németország és az Osztrák-Magyar Monarchia az első világháborúban (1914–1918)*. Budapest, Park Könyvkiadó, 2016. 82.

⁴⁵ Uo.

Konrad Lorenz rámutat tehát arra, hogy „rendkívül veszélyes lehet” azon velünk született általános képességünk, hogy bizonyos dolgokért lelkesedni tudunk. Mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy az nélkülözhető lenne, hiszen az adja ösztönszerű, programozott viselkedési normaként, egyfajta motorként a ráció számára a dinamikus készletet.⁴⁶ A viselkedésprogramok zárt vagy nyílt jellegére most nem térnénk ki, mert az messzire vinne minket elemzési tárgyunktól, a háború politikai antropológiájának megértésétől, ezért csak Lorenzzel utalunk arra, hogy a kollektív-agresszív lelkesedés tárgya elvont vagy akár egészen konkrét eszmény is lehet.⁴⁷ A II. világháború náci és fasiszta faji „eszméi” olyannyira degeneráltak voltak, hogy azokat könnyű ilyen beteg voltokban tetten érni. Más viszont a helyzet az I. világháborús háborús együvé tartozást átélő lelkesedés elemzése esetében, amelynek tényét a források bizonyítják, például Németországban az általános mozgósítás kihirdetésekor.⁴⁸ Azt, hogy a Nagy Háború „értelmetlen mészárlás” volt, az akkori pápa, XV. Benedek több ízben így módon nagyon találóan megfogalmazta és „leleplezte”. A kérdés akkor mégis az, hogy a katolikusok nagy többsége miért nem látta ilyennek? Milyen politikai és morális eszmékkel voltak képesek, és pedig milyen módon ezt a tényt felülírni magukban? Milyen olyan elvont vagy konkrét eszmények védelme indították be a frontra vonulóokban a kollektív-agresszív lelkesedést, amely a háború öldöklő gépezetének viteléhez szükséges volt? Külön történeti elemzést kellene e téren folytatni, ami még talán várat magára. Ehelyütt most mi csupán egy-két mozzanatra, gondolati elemre hívnánk fel a figyelmet. Korántsem állítjuk tehát, hogy teljességgel feltárjuk a háborús lelkesedés főbb elemeit.

Mindenképpen eleme volt e lelkesültségnek a haza védelmének szükségessége, a harcias erények gyakorlása, a bajtársi és nemzeti összetartozás eszménye, a halált megvető honfíui hősie áldozatvállalásra való készség, a hősi halált halt nemzeti hősökhoz méltó élet felvállalásának erkölcsi követelménye, miközben a keresztes háború vívásának retorikai fordulata, illetve a civilizáció, a jog és az igazságosság védelme a barbár népekkel szemben mozgósító kép is feltűnik, illetve hazánkban a ‘mártír-nemzet’ szuggesztív költői képe is megjelenik Prohászka írásaiban, lelkesítő, gyújtó hangú beszédjeiben. A sort természetesen folytathatnánk még az egyes országok háborús és mozgósító propaganda-termékeit, vagy akár csak politikai sajtóját elemezve. A kollektív-agresszív lelkesedés mellett, amint azt láthattuk, a háborús várakozás generálta feszült légkör nyomása alóli felszabadulás,⁴⁹ az ellenség gyűlölete, de a félelem, a borzongás

⁴⁶ LORENZ i. m. 187.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ „Berlinben lármás tömeg vonult a kancellária épületéhez; az emberek, többségükben közép-osztálybeliek, »lelkesültségről« beszéltek, ám ezen az estén az együvé tartozás érzése volt a legfontosabb.” WATSON i. m. 80.

⁴⁹ „Az elmúlt napok szörnyű várakozása és kétségei után sokan úgy érezték, hogy végre »lehull róluk a rettenetes nyomás«”. Uo.

és akár a rettegés is jó táptalajnak bizonyult a harci mozgósításra, ha az az ezerarcú, de egy irányba ható manipulatív propaganda hatása révén vagy a tömeghisztéria nyomán átsapott az említett lelkesedésbe. Komplex pszichés és érzelmi folyamatok ezek, amelyekben a lelkesültség az ország megvédésére való eltökéltségben öltött formát,⁵⁰ de amelyekben a pusztulástól és az egyéb valós vagy vélt ellenséges fenyegetettségektől való rettegés⁵¹ is hamar futótűzként terjedt, s amely érzések és pszichés folyamatok egymást erősítve és egymásba átváltva így együtt jellemezték az emberek lelkivilágát a világtörténelem legnagyobb akkori világgége küszöbén, illetve inkább már annak közepette. Az „ellenséges aranykocsi konvojok” széles körben elterjedt légből kapott agyrém meséje⁵² nem is annyira mosolyra fakasztó groteszk voltában, hogy milyen irracionális, buzgó és eszement dolgokra készítette a lakosságot (tüzet nyitottak például az ellenségesnek hitt folyami tutajokra is, ha azok nem voltak hajlandók parancsra megállni, miközben azokat nem lehet csak úgy lefékezni), hanem inkább a közösségi agresszív lelkesedés személyes szorongásokat kompenzáló jellegére is rámutat, amely szolidaritásérzésre a kormányoknak és a központi hadi vezetésnek szüksége volt a háborús buzgalom és kitartás fokozásához, s azt csak táplálniuk, fenntartaniuk és megfelelő irányba kellett terelniük.⁵³ A német nép mindenféle

⁵⁰ Németországban „a középosztálybeliek nem annyira lelkesek voltak, inkább eltökéltek és készek arra, hogy szolgálják a nemzet érdekét, ami akkor, [1914 – F. J.] augusztus 1-jén azt jelentette, hogy megvédjék országukat az oroszok támadásától.” Uo. 81.

⁵¹ Watson sokrétűen mutatja be a félelem különböző tárgyait, okait és megjelenési formáit a Nagy Háború kezdetén. Csak néhány ilyen megfogalmazást idézünk itt, hogy visszaadhassuk a közérzetet: „A személyes félelmek és aggodalmak mellett ott volt a fenyegetettség mindent átjáró érzése; a félelem, hogy az egész társadalom bajban van. Ez az érzés az Osztrák-Magyar Monarchiában – mint láttuk – sokfelé már a Ferenc Ferdinánd meggyilkolása utáni napokban megjelent, s csak erősödött a háború kitörése után.” Uo. 83. A Monarchiában lavinaszerűen terjedő, teljesen ellenőrizhetetlen szóbeszédek nyugtalanították a lakosságot, németeknél pedig a helyzetet csak rontotta a kormány figyelmeztetése, hogy orosz tisztek és ügynökök léptek az országuk területére. A németeken eluralkodott a kém- és (ivóvízkészlet-, vasút- és távíróvonal-) szabotázsizisztéria, s például a kísértet-repülőgépektől való félelem, de rettegtek a terroristáktól is. Uo. 84. A határmenti területeken és az etnikailag vegyes lakosságú vidékeken volt a leggyötrőbb az emberek szorongása, írja Watson. Uo. Se szeri, se száma nem volt a különböző rémlátomásszerű jelentéseknek és az azok alapján létrejött lelkes öntevékeny lakossági akcióknak (ld. pl. „ellenséges arany-autókonvojok” históriáját, groteszk agyrémét). Uo. 84–86.

⁵² „Képtelennél képtelenebb hírek keringtek, az emberek hitelt adtak a leghihetlenebb dolgoknak. Mindjárt a mozgósítás első napjaiban híre járt, hogy a franciák 27 autón aranyat szállítanak Oroszországba, így minden autó feltartóztatandó. De fel kellett tartóztatni minden autót felsőbb rendeletekre is, mert minden sietős dolog emberben kémet sejtettek.” GOTTFRIED Barna – HENZSEL Ágota (szerk.): *Kiss Ernő I. világháborús visszaemlékezései*. Nyíregyháza, Magyar Nemzeti Levéltár Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltára, 2015. 11. <https://goo.gl/vhLu6F>

⁵³ Az „aranykocsi” légből kapott meséje és a lakosság erre irányuló cselekvése (torlaszok állítása, a gyanúsnak vélt közlekedési eszközök fegyveres feltartóztatása) megmutatják azt, hogy az „emberek helyt akartak állni az új helyzetben”. „Az eszement, de buzgó cselekvést részben me-

osztály- és vallási, faji és helyi kötődésbeli különbségeken túllépve egységesen lépett be a háborúba, az egész nemzetet egységbe kovácsolta a veszedelem.⁵⁴ Működött tehát a kollektív agresszív lelkesedés „ösztön”-mechanizmusa, pontosabban ingerreakciója, amelyet a fenyegetettség generálta félelemérzet és a védekezés közösségi élménye együttesen váltott ki, s amelybe számos eszmei elem is vegyült, mégpedig *vallásos* formában is. A vallásos formában vagy köntösben megjelenő háborús lelkesültség általános jelenségnek volt tekinthető ezen években. Egy német és egy magyar példát szeretnénk erre hozni. 1914. augusztus 1-jén, amikor a berlini császári palota körül az egybegyűlt tömeggel délután 5 óra tájban közölték, hogy az uralkodó elrendelte az általános mozgósítást, „egy pillanatra néma csend támadt”, „aztán néhányan éljenezni kezdtek, mások rázendítettek a *Die Wacht am Rheinre* – de nyilván nem volt véletlen, hogy ezúttal a lutheránus zsoltárt énekelték a hazafias dal helyett: Erős vár a mi Istenünk, / Jó fegyverünk és pajzsunk. / Ha ő velünk, ki ellenünk? / Az Úr a mi oltalmunk.”⁵⁵

Magyar példaként a nagyhatású gondolkodó, a székesfehérvári püspök, Prohászka Ottokár 1914-ben és 1915-ben a vallásos és a háborús lelkesülés összefüggéseiről mondott beszédeit és megjelent írásait hozhatjuk. Ez nála az egyik központi gondolati összefüggés, vagyis, hogy miként lehet és kell a háborús lelkesültséget vallásos értelemben vett lelkivé formálni, abba szublimálni oly módon, hogy lelkileg és morálisan helyesen álljanak így helyt az érintettek (katonák és otthon maradottak) a nagy világégésben. Mivel ezeket a passzusokat másutt már alaposabban elemeztük, így hadd álljon itt most tőle minden kommentár nélkül néhány beszédes idézet, megjegyezve azt, hogy hozhattunk volna számos másikat is a prédikációiból, beszédeiből:

Az ilyen lelkület is lelkesülés lesz, melyben egy más lélek száll meg, melynek mi is csak orgánumai vagyunk, s mely szintén mint izzó, hevülő bátor öntudat jelentkezik e világban s hasonlóképpen tettekbe, ez esetben az etikai jóság tetteibe öltözik. *A harcok lelkesülésére feleljünk a szentség lelkesülésével!* E kettő ellentmondásnak látszik; de csak látszik, mert forrásuk közös, mely a lélek, az Isten mélysége, melyből a lelkesülések feltörnek, mint lávafolyamok, vagy ha úgy tetszik, felgyöngyöznek, mint vízgyöngyök s buborékok és elvégzik munkájukat.⁵⁶

nekülésnek érezték más személyes szorongásoktól, részben pedig megélték általa, hogy maguk is tevékeny részt vehetnek a veszély elhárításában – de a történet mindenekelőtt azt mutatja, hogy a közösséggel való azonosulásban és az együttesen tett lépésekben látták a biztonság zálogát. A kormányoknak e szolidaritásérzés megszilárdításában és irányításában való eredményessége fontos szerepet játszott az osztrák-magyar-német háborús buzgalom és kitartás fokozásában”. WATSON i. m. 86.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Uo. 80.

⁵⁶ PROHÁSZKA Ottokár: A háború lelke, Mi a harcok lelke? In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928b)] 106.

A lélek mélységeiből meleg, tüzes érzések szakadnak föl s az *áldozat s a hősiesség lelkét lehelik*. Egyszerű fiaink hősök lesznek, kik beszélni nem, de tenni tudnak, kikenél csak egy gondolat járja: küzdeni s győzni s ezért mindent, önmagukat is odaadni.⁵⁷

A népszerű lelkesülés, mely lobogó zászlók alatt vonul föl győzni és halni, eszményiségének úgy ad kifejezést, hogy mondja: vért s életet a szabadságért, nemzetünkért és hazánkért, s ezekben a hősökben a szabadság, a nemzet és a haza mint felsőbb érték s mint parancsoló hatalom nyilatkozik meg, melynek hódolni dicsőség s melyért életet adni sem sok. Ez a felsőbb s parancsoló eszményiség bennünk van, de jobb nálunknál; bennünk van, de fölöttünk áll; bennünk van, de úgy, hogy általa mi tartozunk máshová, – általa mi vagyunk egy felsőbb, szellemi világba bekapcsolva, mely az örök igazságok, az erkölcsi követelmények s az eszményi szükségletek alakjában s azok erejével nyúl belénk s követeli, hogy azokhoz szabjuk életünket s azok mértéke szerint hozzuk meg áldozatainkat. Csodálatos egy darab világ, egy darab mennyország ez bennünk!⁵⁸

A pesszimisták, kik ötölnek-hatolnak, s az intellektuellek, kik kritizálnak s kifogásolnak, ilyenkor szétrebbenve meghúzzák magukat, mint az ijedt tücsök, mikor az eke széthasogatja az őszi tarló rögeit. Ezeké az okoskodás s a tehetetlenség; de az egészséges s erőteljes néprétegekben a küzdelmek lelke mint bizalom, bátorság s hősiesség jelentkezik, s ezek nem avult fogalmakat, nem fáradt gőzt, hanem friss életerőket, friss, dagadó s azért repesző érzéseket állítanak bele a világba s azokkal csinálnak is új világot! Úgy látom, hogy ez az emberfölényes erő ébred fel a történelem nagy korszakaiban, – ez ébred fel s küzd a mostani világháborúban is. Ez az erő természetes, hogy a küzdő népek ereje; de azért valahogyan mégsem az övék, nem az övék, ahogyan őket ismerjük s látjuk az élet napszámában, – nem az övék, ahogyan bemutatkoznak közönségesen előttünk, hanem az egész fajnak erőkészlete az, melyet még fel nem élt, s mely a múltból jutott rá, hogy a gondviselés tervei szerint jövőendő történések mozgató erejéül szerepeljen.⁵⁹

Szinte meglepő, hogy mennyire más a hősnek, mint e hőst megsirató, kételkedő s kétségeesett léleknek a hangulata. A hősben a lélek, a siratóban a depresszió, tehát a lelketlenség dolgozik. A hősben az akciónak életnövelő s kedvet fokozó temperamentuma, a megsiratóban pedig az erőszak győzelmének gyásza uralkodik; a hős pozitív, a siratója negatív; a hős terem s érvényesül, a siratója pedig csak hült nyomokat s csatavesztést lát.

⁵⁷ PROHÁSZKA Ottokár: Háború és vallás. [1915] In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928c)] 115. Eredetileg az írás megjelent a *Kelet népe* 1915-i évfolyamában.

⁵⁸ PROHÁSZKA Ottokár: A hősiesség lelke. [1914] In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928d)] 107. Székesfehérváron tartott előadás, mely *A háború lelke* c. kötetben jelent meg.

⁵⁹ PROHÁSZKA Ottokár: A néplélek kinyilatkoztatása. [1914] In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928e)] 110. Eredetileg megjelent az *Alkotmány* 1914-i évfolyamában.

A hősnek szeme ragyog, gyászolójának szeme pedig könnybe lábad; a hős felszabadul s elmegy országába, a siratója pedig itt marad s zárt kripták ajtaja előtt kuporodik.⁶⁰

Nézzük meg a továbbiakban azt, hogy mi jellemzi még a korábban előadottakon túl a lelkesedő kollektív agressziót, továbbra is a politikai antropológia szintjéről tekintve a kérdést. Az eddig tárgyalt kollektív viselkedési forma ugyanis nem ad még minden fontos politikai jelenségre, magatartásra választ, úgy mint a fegyverkezési lázra, vagy egyes népek közötti kialakuló háborús gyűlölködés létrejöttére békeidőben. Hogyan magyarázhatók ezek politikai antropológiai, illetve pszichológiai alapjai?

Eddig az említett emberi ingerreakciót majdhogynem a jelen időben vizsgáltuk, azaz egy bármikor bekövetkező támadás árnyékában, a „kvázi-azonnali” idődimenzióban. Az „előrelátás és a képzelet tehetségével megáldott ember nem csupán a jelen levő vagy az emlékei révén felidézhető veszélyhelyzetekre képes reagálni”⁶¹ – írja Erich Fromm –, hanem azokra is, amelyek az elgondolásai szerint a jövőben fogják érni – mutat rá. Azon képessége tehát, hogy a reál-lelkesedő vélt vagy valós veszélyt előre lássa, vizionálja, újabb elemmel bővíti az elmondottakat, s a jövőbeli dimenzióba emeli a kollektív-agresszív lelkesedést, mivel az ember így egy távolabbi jövőben bekövetkező lehetséges ellenséges támadásra készülhet, illetve adott esetben hergelheti magát a védelemre berendezkedésre, illetve a fegyverkezésre és győzheti meg magát arról, hogy ez nemcsak szükséges, hanem felettébb nemes dolog. Jól ismerik az agresszió ezen jellemzőjét a vezető politikusok és a hadvezérek, akiknek számításai javarészt a jövőbeli fenyegetésekre vonatkoznak.⁶² Ha egy politikai közösség fenyegetve érzi magát, függetlenül attól, hogy létezik-e ezen közvetlen veszély vagy sem, akkor a védekező agresszió mechanizmusa szükségképpen beindul.⁶³ Fromm-mal tehát tételszerűen leszögezhetjük, hogy az ember azon képessége, hogy „jövőbeni fenyegetéseket is képes előre látni, agresszív reakciói számának növekedéséhez vezet”.⁶⁴ Az ember tehát rávehető vezetői által olyan jövőbeli fenyegetettségek észlelésére, amelyek a valójában nem is léteznek. Fromm azt állítja, hogy a „modern kor háborúinak többségét ilyesféle propagandával készítették elő, a néphe beleplántálták a veszély, a fenyegetettség képzetét, megjelenítették előtte a pusztítás rémét, amivel felélesztették az állítólagos fenyegető nemzettel szembeni gyűlöletet”,⁶⁵ miközben valójában – írja – gyakran nem fenyegetett semmilyen

⁶⁰ PROHÁSZKA Ottokár: Világosság és vigasz. [1914] In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928f)] 119. Eredetileg megjelent az *Élet* 1914-i évfolyamában.

⁶¹ FROMM i. m. 284.

⁶² Uo. 285.

⁶³ Uo.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Uo.

veszély. Fromm ezután rámutat a háborúk kirobbantásának mélyén fekvő gazdasági indokokra:

A vezetőknak nem könnyű rávenni népüket, hogy vért ontsanak, és vértiket ontsák csak azért, mert az iparnak olcsóbb nyersanyagra és munkaerőre vagy újabb felvevőpiacokra van szüksége, különösképpen a francia forradalom óta, amikor is a kisebb zsoldoscsapatokat a nagy létszámú, polgári lakosokból verbuvált hadseregek váltották fel.⁶⁶

Ezért a kormány azt akarja elérni, hogy a lakosságon úrrá legyen a fenyegetettség érzése, mert akkor „képes lehet mobilizálni a normális biológiai védekező reakciókat.” Továbbá e fenyegetettségre utaló jóslatok önbeteljesítőek: „a háborúra készülő agresszor a megfelelő válaszlépések megtételére kényszeríti a megtámadni kívánt ellenfelet, amely ezáltal »igazolja« az állítólagos fenyegetésről elterjedt híreket.”⁶⁷ Talán nem tévedünk, ha ezt – Fromm szavaival élve – az „agymosás következtében fellépő védekező agresszorként”⁶⁸ viselkedés mechanizmusát visszaigazolva látjuk az első világháborút megelőző években, évtizedekben. A védekező agresszió megértéséhez még tudatosítani szükséges azt, hogy az emberek vitális érdekei szélesebbek, mint az állatoké, márpedig az ember, amiként az állat is, védekezik, ha vitális érdekeit fenyegetve érzi. Az embernek nemcsak fizikailag, hanem lelkileg is túl kell élnie a veszélyt. A cselekvőképességéhez jól körülírható lelki egyensúlyra van szüksége, ekképpen minden olyan dologra, amely a lelki egyensúlyának fenntartásához elengedhetetlen, ugyanúgy feltétlenül szüksége van a vitális érdekei körén belül, mint a testi épség fenntartásához szükséges tényezőkre. Az embernek alapvető vitális érdeke fűződik ahhoz, hogy megtartsa azt a vonatkoztatási keretet, amelyben él és értelmezi magát, cselekvőképessége és végső soron önazonossága is ezen alapul – írja Fromm. Amennyiben olyan eszmékkel találkozunk, amelyek ezt a vonatkoztatási keretet megkérdőjelezzik, ugyanúgy reagál ezekre, mintha más, testi integritását, fizikai fennmaradását érintő vitális érdekeit érné fenyegetés. Fromm azonban folytatva elemzését rámutat arra, hogy az embernek nem csupán erre a vonatkoztatási keretre van elementáris szüksége, hanem az érzelmi egyensúlyához olyan dolgokra, eszmékre is szüksége van, „amelyek felé áhítattal fordulhat”.⁶⁹ Ezek lehetnek „értékek, ideálok, ősök, az anyaföld, a haza, az osztály, a vallás vagy egyéb –, mindet szentségnek kijáró tisztelet övezi”.⁷⁰ Az első világháború első éveiben jelen volt a vallásosnak és a – szakrálisan kezelt – profánnak ilyenfajta keveredése,⁷¹ amely érvelési módot nem könnyű mai gondolkodásmódunkkal

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 286.

⁶⁹ Uo. 287.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Vö. GYÓNI Géza: *Levél nyugatra*. „[...] Halljátok: sorsunk egy marad a földön, / Míg csak

megérteni, vagyis az evilági eszmék és értékek vallásos áhítattal, átszellemültséggel és átlelkedültséggel való megközelítését.⁷² Ehhez természetesen érdemes szem előtt tartani azt, hogy a hadviselő országok zöme még magát kereszténynek tartotta, így a vallásos érvelés, retorika önmagában jelentős lelkesítő és mozgósító erővel bírt e korban. A háborút övező lelkesítő beszédekben egyes vallásos értékek tehát egyrészt – furcsa módon – evilági alakot is nyertek, míg az evilági értékek (vér, föld, haza, hősiesség, lelkesültség, áldozatvállalás, bajtársiaság, testvériség stb.) pedig közvetlenebbül szakrális töltetet kaptak. Prohászka Ottokár 1914–1915-ben mondott beszédei ékes bizonyítékként szolgálnak erre, amelyeket már volt módunk alaposabban elemezni. Ez olyan következménnyel járt, hogy a háború pozitív vallásos következményei kerültek kiemelésre, így XV. Benedek pápa békekezdeményezései hazánkban természetlen talajra hullottak eleinte katolikus körökben is.

Itt az ideje annak, hogy Konrad Lorenz és Erich Fromm agresszióra vonatkozó gondolatainak kifejtése után a filozófiai politikai antropológiára, s különösen a háborús védekező agresszióra vonatkozó konzekvenciákat levonjuk. Azt láthatuk, hogy az ember, a lakosság háborús propaganda eszközökkel hozható olyan lelki állapotba, amelyben e tényezők fennállta esetén az agresszív-kollektív védekező mechanizmusa aktiválódik, továbbá olyan eszmék fenyegetettségének érzetét keltve is előáll ez, amelyek felé áhítattal fordul. Következésképpen nem csupán a haza megtámadásának közvetlen veszélye esetén jön létre ez a maga-

Krisztusra kereszt vár és börtön. / E földet s mit rajt teremt a zseni, / Paraszterőnek kell megvédeni. / Mert elsodorja véres áradat, / Ki vérengzők közt védtelen marad / És hová kéne, hogy elbujjatok, / Ha idevárnánk – azt a nyugatot! [...]” (Przemysl, okt.) Továbbá GYÓNI Géza: *Petőfi lelke*. „[...] Hurrá, testvér, csak most szorítsd még, / Rontsunk reájuk énekelve! / Velünk az Isten s minden szentség, / S velünk harcol Petőfi lelke. / S ha úgy akarja Végzet-úr / S rablók golyója minket is talál, – / Hurrá, testvér, a mennyországban is / Petőfi lelke vár! [...]” (Przemysl, November) <https://goo.gl/9fJ1tt>. Gyóni Gézát a verseit közreadó kiadó így méltatja 1941 májusában a kötethez írt előszavában: „A magyar költészetnek egyik legnagyobb csillaga Gyóni Géza. Akkor ragyogott fel a magyar égen, amikor vasban, vérben állott a nemzet: a világháború idején. Fényéből a magyar katona, a magyar vitéz és a vágyódó magyar szív szerelmes dala sugárzott a magyarságra. A világháború egyetlen magyar költője Gyóni Géza. Ő adott hangot a magyar katonának, a magyar vitézségnek, a magyar erőnek.” GYÓNI Ferenc (szerk.): Gyóni Géza összes versei. Budapest, MEFHOSZ, 1941. <https://goo.gl/58Rzo6>

⁷² Vö. GYÓNI Géza: *Dicsőség a Magasságban*. „Adjátok rám papi palástom, / Amelyet egykor elvettem, / A fegyvert most lábhoz bocsátom. / Kik jártunk a vér mezein, / Egyek leszünk ma, véreim, / E buzgó Isten-tiszteletben. / Oltáraink a barna dombok; / Oltárlepek bíbora: vér, / Mely szent harcunkon bőven omlott. / Szent vér és minden csöppje boldog, / Mert hű szivekből hiven csorgott / A Hazáért és az Istenért. / Szálljon a füstölők tömjéne. / Orgonánk: ezer érc-torok. / Ez az Ítélet nagy miséje: / Rabló ellenség dőghalálát / S a szabadulás szent óráját / Zengjék ma hősi kántorok: / Dicsőség a magasságban, – / Dicsőség az erős Istennek. / Isten földje ringassa lágyan / Testvéreink, a hősoket, / Kiket villáma döntöget / S kik már a harcban elpihentek. [...] / Szálljon a füstölők tömjéne; / Szóljon ezer ágyú-torok. / Ez az Ítélet nagy miséje; / Szentvíze: vér, virága: béke – / S magyar Kanaán szent földjére / Vezetnek égi pásztorok.”

tartásforma, hanem annak pusztán vélelmezett észlelése esetén is, sőt, bizonyos olyan eszmék megtámadtatása esetén is, aminek révén az ember saját magát, hazáját vagy civilizációs-morális közegét érzi fenyegetve, s amelyek épségéhez vitális érdeke fűződik. Az ezeket igazoló példákat az első világháború politikai kontextusából vettük. Rejtélyes módon a háborút éltető, vagy annak lelket emelő aspektusaira rámutató gondolkodók olykor a háborús vérontást – minden borzalma ellenére – a nagy és végső békére vezetőnek vélték látni,⁷³ amely adott esetben – realizisztikusan – a sírban lelt békét jelentette a háborúban elhunytak számára, máskor azonban a béke közelebről meg nem határozott módon való eljövételét a kivívott igazság, illetve a megbosszult igazságtalanság (orgyilkosság) eredményeképpen létrejövöként vizionálták.⁷⁴

A kormányzati propaganda által generált, védekezésnek szánt, tulajdonképpen megelőző agressziót sokszor nem előzte meg semmiféle valós közvetlen fenyegetés. Jó támogató közegbe került e kollektív-agresszív viselkedés, minthogy a közérzés szerint nagy hiány mutatkozott már az „áporodott szagú hosszú békeévek” után a lelkesedést generálni képes hősiesség erények feszültség-levezető gyakorlására, különösen, ha ezt még a vallásos gondolatiság hatotta át. Ez utóbbi, talán akaratlanul is, a legnemesebb eszmékkel és értékekkel itatta át az alantas hatalmi szándékok által gerjesztett háborús machinációkat. Talán sokan csak a háború borzalmát kívánták enyhíteni a vallásos szóhasználatával, de mások valójában a háborús öldöklést szívtották a vallási értékekre való hivatkozásokkal, azok hathatós szerepeltetésével. A teljes pusztító valójában mutatkozott meg tehát az, hogy miként képesek a vallási eszmék, ha torz módon hamis emberi ideákat szolgálnak (a vér, a föld, a hősiesség, illetve a haza háborúra szító szakralizálása révén) a szóban forgó agressziófajtaival társulva a háborús öldöklést támogatni. Mindennek semmilyen köze sincs a krisztusi evangéliumi tanításhoz, de még a klasszikus természetjogi tanhoz sem, hiszen torz az antropológia és a belőle fakadó politikai cselekvés.

⁷³ A sok lehetséges Prohászka-idézet közül most csak kettőt hivatkozunk: „Borzasztó munkát végzünk, olyat, melyet voltaképp szégyenlünk, melyet csak a végső szükség, a védelem ösztöne kényszerít ránk, – elviseljük a harcok veszteségeit, leszámolunk keserveinkkel; de mélységesen átérezzük azt is, hogy mindez a harc és küzdelem csak egy nagyobb, közös jóért folyhatik, – hogy mindennek az áldozatnak csak akkor van értelme, ha egy felsőbbrendű, általános jóért, az emberiség legnagyobb javáért hozzuk meg: ez a legfőbb jó, a karácsonyi, krisztusi béke.” PROHÁSZKA Ottokár: „Jöjjön el a te országod!” [1914] In: PROHÁSZKA Ottokár: *Korunk lelke*. Budapest, Szent István Társulat, 1928. [a továbbiakban: PROHÁSZKA (1928g)] 133. Eredetileg megjelent az *Élet* 1914-i karácsonyi számában. „Ha már vér öntözi a földet, akkor fakadjon ki belőle a béke olajága! Ezzel a vággyal nézek föl az égre, – ezzel a vággyal lelkemben szemlélem azt a szinte megrendítő – oly fölséges – látomást: a harcterek fölött lebegő karácsonyi angyalt, s e vízió benyomásaitól ihletve adok vágyamnak kifejezést, mikor epedve mondom: Úr Jézus... jöjjön el a te országod!” Uo.

⁷⁴ „[...] Ami most készül, szent leszámolás lesz / S nyugalom, áldás, béke a Jövőnek. / Virágos ékes fegyverünk nyomában / Nagy Békeország vasfalai nőnek. [...]” GYÓNI Géza: *Ferenc Ferdinánd jár a hadak élén*. (Szabadka, 1914. júl. 30.)

A magyar származású Emery Reves (Révész Imre) *A béke anatómiája*⁷⁵ című művében olyan ütősnak szánt állításokat fogalmaz meg, amelyek jól kifejezik korának közgondolkodását:

De attól kezdve, hogy a keresztény egyházak hűtlenekké váltak egyetemes küldetésükhöz és nemzeti egyházakká alakultak át, amelyek a nacionalizmus pogány, törzsi ösztöneit szolgálták ki, a kereszténység befolyása lényegesen gyengült a nyugati világban. A keresztény egyházak világi érdekek kedvéért cserbenhagyták erkölcsi tanaikat és meghódoltak az emberi ösztönök vulkanikus ereje előtt, amely féktelen erővel pusztít el mindent, hacsak pusztításának egyetemes érvényű törvény útját nem állja.

*A kereszténység örök örvényű (sic!) és az emberi művelődés érdekeit szolgáló két tulajdonsága egyisten hite és univerzalizmusa volt. Az a tanítás volt a legforradalmibb eszme az emberiség történelmében, amely szerint mindenember (sic!) egyenlő Isten szeme előtt és mely azt hirdette, hogy a világot egy Isten kormányozza minden emberre nézve kötelező törvényekkel.*⁷⁶

Minden ember Isten előtti egyenlősége, azonos méltósága, s a kereszténység ebből is fakadó univerzalizmusa tehát az, amelyet Révész Imre szerint a kereszténység elhagyott. Politikai síkon pedig – írja – „a nacionalizmus hamarosan azonossá lett a kereszténységgel és az egyes országokban a nemzeti politikát egyben keresztény politikának is tekintették, ellentétben a liberális és szocialista irányzatokkal.”⁷⁷

A nemzeti közjó meghatározása tehát szerinte a nacionalizmust eredményezte, s egyes országokban a nemzeti egyházak nacionalista politikát vittek. Azáltal – írja, hogy a kereszténység, a keresztény egyházak feladták eredendő univerzalizmusukat, „eltértek a kereszténység legalapvetőbb tantételétől és ezt ma már legfeljebb névlegesen vallják magukénak”. Majd a következő bizonyítékot hozza: „Háború idején, amint annak ismételtan tanúi voltunk, katolikus papok és protestáns lelkipásztorok egyaránt buzgón imádkoztak a saját nemzetükhöz tartozók dicsőségéért és a szembenálló nemzetek bukásáért, még ha azoknak a nemzeteknek a tagjai az ő egyházukhoz tartoztak is.” E végső bírálata lesújtó e gyakorlatról: „Nem mondhatunk mást, mint hogy ez a magatartás a legteljesebb mértékben ellentétes azzal az eszménnyel, az egyetemes kereszténységgel, amelynél másik magasabbat az emberiség soha nem ismert.”⁷⁸ A nemzeti keresztény egyházak Révész szerint főleg abban tagadták meg a kereszténység

⁷⁵ Emery REVES: *The Anatomy of Peace*. New York–London, Harper & Brothers Publishers, 1946. <https://goo.gl/4i7KWx>. Magyarul ld. RÉVÉSZ Imre: *A béke anatómiája*. Budapest, Kálldor György Könyvkiadóvállalat, 1947.

⁷⁶ RÉVÉSZ i. m. 75–76.

⁷⁷ Uo. 76.

⁷⁸ Uo. 77.

egyetemességét, hogy a „Ne ölj” parancsát csak a saját nemzetükre tartották érvényesnek, de nem úgy a másik nemzet tagjaira nézve, akiknek fiait háborúban erényes és az egyházak által megáldott dolog volt megölni, pedig esetleg éppen egyugyanazon egyházhoz tartoztak. A passzust a kötet érvelésében betöltött fontos szerepe miatt a maga egészében hivatkozunk:

Egyetlen erkölcsi elv sem lehet egyetemes, erkölcsnek, de még csak elvnek sem lehet nevezni, ha csak az emberek körülhatárolt, másoktól elválasztott csoportján belül érvényes. A »Ne ölj« parancsa nem jelentheti azt, hogy bűn, ha a saját nemzetemhez tartozó embertársamat ölöm meg, de a keresztény egyházak áldásával kísért erény, ha háborúban megölöm a velem egy hiten levő embertársamat, aki történetesen egy másik nemzet-állam alattvalója. Egyetemes érvényű erkölcsi elvek ilyen magyarázatát másnak, mint felháborítóknak, nem nevezhetjük.⁷⁹

A kereszténység egyetemes erkölcsisége révén, amely szerint mindenki Isten előtt egyenlő, s mégpedig Isten képére és hasonlatosságára teremtettségében,⁸⁰ nem szabadott volna előfordulni annak, hogy keresztény népek között világháború robbanjon ki. A kereszténység teológiai antropológiája szerint mindenki Isten gyermeke, így az emberek, a népek és a nemzetek egymásnak testvérei, következésképpen egymásnak nem lehetnének háborús ellenségei. Ehhez egyáltalán nem szükséges Révész Imre kötetét olvasnunk, hanem sokkal inkább szükségesebb lett volna a Katolikus Egyház feje, XV. Benedek pápa első világháború alatti tevékenységét szemügyre venni, s annak akkor hitelt adni és követni. Üdvözlendő, hogy napjainkra már vaskos monográfiák dolgozzák fel a Nagy Háború alatti béketevékenységét, amely rendkívül kiterjedt volt és korát megelőzte. A Katolikus Egyház tehát a pápa révén nemcsak megőrizte eredeti küldetését, hanem prófétainak is bizonyult sok tekintetben, sajnos sokszor éppen a nemzeti egyházak ellentétes irányú tevékenységét ellenpontozva. Talán nem tévedünk tehát, ha úgy véljük, hogy a vallási elemekkel is átszótt háborús lelkesedést közvetlenül vagy közvetve tápláló nemzeti egyházakhoz tartozó, s nemzeti (vagy éppen nacionalista) politikát folytató személyek tevékenysége, minden jobb szándékuk ellenére, még akkor is, ha a vallási dimenzióba szublimálták a háborús borzalmakat, az következményeiben ellentétes volt a hiteles keresztény tanítással, s ez sajnos áll – hogy egy emblematikus és nagyhatású gondolkodót említsünk – Prohászka Ottokár 1914–1915-ös háborút érintő írásainak többségére is. Lehet természetesen történelmietlenséggel vádolni az efféle megállapítást, azonban úgy látjuk, hogy nem az emberi vagy a vallásos elemet kellett volna meglelni a világháború borzalmaiban, hanem véget kellett volna vetni a háborús uszításnak és magának a háborúnak, mert az ellentétes a közjőval. A háborúra vezető nemzetkormány-

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Vö. uo. 79.

zás éppen ezért rossz és nem pedig jóra tartó kormányzás. Visszautalnánk most Ferenc József háborús proklamációjában leírtakra:

A gondviselés másként határozott. [...] Fegyveres erővel kell tehát államaim számára a belső nyugalom és az állandó külső béke nélkülözhetetlen biztosítékait megszereznem. Ebben a komoly órában tudatában vagyok elhatározásom egész horderejének és a Mindenható előtti felelősségnek. Mindent megfontoltam, mindent meggondoltam. Nyugodt lelkiismerettel lépek a kötelesség útjára. [...] És bízom a Mindenhatóban, hogy fegyveremnek adja a győzelmet.⁸¹

Ennél pontosabb korrajzot, kortünetet nemigen lehetne adni arról, hogy miképpen értheti félre egy katolikus keresztény uralkodó a kormányzati kötelességét, a haza közvetlen fizikai fenyegetettségének és a békére vezető kormányzás mibenlétét, a béke felelős védelmét, a honvédő háború mibenlétét és nem utolsósorban a kereszténységben Krisztus által előírt erőszakmentességet és ellenségszeretetet. Azt is hozzá kell azonban feltétlenül tennünk, hogy az igazságos háború korának katolikus természetjogi doktrínájának formálisan talán megfelelt a hadüzenet, csakhogy ez a tan manapság már tarthatatlanul tágra értelmezi a támadó háború lehetőségét, és az sem állítható, hogy szükségszerűen meghaladhatatlan volt a Nagy Háború kitörésének előestéjén. Nem is beszélve arról, hogy a hadüzenet igazi oka voltaképpen nem a trónörökös elleni merénylet volt, hanem az csak az egyik ok volt a többi között.

Az első világháború kitörésére adható magyarázat egy kereszténynek mondott Európában tehát nem lehet evangéliumi értelemben vett keresztényi indokoltságú, hanem sokkal inkább annak olyan nemzeties vagy nacionalista olvasata, amely voltaképpen nemzeti politikai érdekeket szolgál, és amely a háborús mozgósításban felhasználja a *kollektív-agresszív megelőző védekező viselkedést* kiváltani képes olyan keresztény eszméket is, amelyek – kiforgatottságukban – e szerep betöltésére alkalmasaknak bizonyultak. A háborús proklamációt is ilyen aktusnak lehetne tekinteni azzal a megszorítással, hogy a Monarchia nem volt egyszemélyű, következésképpen a háborús proklamációt nem lehetett a nemzet preventív védelmeként felfogni, hanem csakis egyfajta igazságot szolgáló büntetőháborúként, másrészt nem lehetett szó a Monarchia közvetlen valós ellenséges háborús fenyegetettségéről sem. Mindez nem tudható, hogy mennyire tudatosult a Monarchia lakosaiban, amikor közülük sokan üdvözölték a háború kitörését. A kollektív háborús lelkesedés felülírja a racionális érveket. Az ellenségek, így az oroszok („muszkák”) különböző írott sajtóban és egyéb módon (versekben, satirikus lapok hasábjain⁸²) történő szapulása közben nem igazán tudatosulhatott talán az sem, hogy az oroszokat éppen az a Ferenc József hívta

⁸¹ Ischl, 1914. július 28. Ferenc József s. k. gróf Tisza István s. k. In: SZABÓ Dániel (szerk.): *Az első világháború*. Budapest, Osiris, 2009. 73–74.

⁸² Vö. „Az élclap leginkább az oroszokkal szembeni ellenérzéseket kívánta felfokozni, ami egy-

be 1849-ben a magyar szabadságharc leverésére,⁸³ amely uralkodóért most, az első világháborúban küzdenek Isten nevében, s aki leverette és megtoroltatta az említett szabadságharcot, s amelynek sikeréért annak idején Istent, a „magyarok Istenét” hívták segítségül a magyarok.

Nem tagadható tehát, hogy sajnos vezető keresztények, s köztük befolyásos katolikusok is áttételesen, s jobbára eszmei és erénybeli célok kitűzésével, szándékolatlanul, de szították a háborús konfliktust a vallási gondolatiságnak a háborús diskurzusba vagy annak kontextusába való belevonásával, s ezzel tulajdonképpen olyan énvédő kollektív agresszív magatartást generáltak, amely az első világháborús öldöklést táplálta. Ez sokszor abszurd módon úgy történt az első világháborúban is, hogy a gyűlöletet, mint keresztényietlen indítóokot próbálták száműzni az ölési magatartásból, de még talán az agressziót is talán, sőt, az ellenség megölését is vallásos cselekményként fogták fel.

Szent Ágoston és Szent Bernát mondatait visszhangozza E. J. Bosworth, amikor 1918-ban azt írja, hogy a „keresztény katona baráti lelkülettel sebesíti meg ellenségét. Szívében nem űzi őt a pokolba, és sohasem gyűlöli.” Egyes lelkészek – tudósít R. Coope – arra buzdították a katonákat, hogy amikor a szuronyt az ellenség testébe döfik, így szóljanak: „ez az én testem, mely értetek adatik”, majd pedig mondjanak szeretetteljes imákat.⁸⁴

Clairvaux-i Szent Bernát (1090–1153), aki a középkori lovagi ethoszt megalkotta és az igazságos háború tanának kimunkálásához nagymértékben hozzájárult nagyhatású hitszónoklataival, buzdító írásaival, valóban úgy ír „propagandisztikus” értekezésében a kereszties lovagoktól elvárt háborús ölési magatartásról, hogy azon érvelés a mai kor olvasója számára már-már zavarba ejtő, s nem

ben azt mutatja, a »muszkákat« tekintették a legfélelmetesebb, legközelebbi ellenségnek is. Ám a célkeresztben nem az orosz katona állt: a muszka vagy kozák harcos legtöbbször »csak« ostoba és kulturálatlan. Ellenben II. Miklós cár rendre úgy jelent meg, mint a Halál nagy barátja, vagy éppen maga a kaszás. Láthatjuk őt lóháton szemlélni, hogyan arat a halál, és hogyan rendezi kékbe a holttesteket a segítője; felbukkan katonai tömegsírrá vált harcmezőn Nobelbékedíjat követelve azon a címen, hogy ezreknek hozta meg az örök békét. Míg II. Vilmos letépi álarcát, hogy a csontvázképzű Halált leplezze le a cár személyében. Igazán nevetségesség csak egyszer válik, mikor jegesmedvék vontatta szekerén maga megy a háborúba: a szekéren, nagyon elszánt arccal, egy hintalovon üldögélve. Az oroszellenesség másik vezérmotívuma az 1849-es párhuzamok erőltetése volt. E néhány karikatúra hőse »közhuszár Kerekes«, aki hol vénemberként a maga, hol nagyapja nevében áll bosszút – a helyzet abszurditását fokozva: Ferenc József oldalán – a cáron. Egyéni szinten a két emberöltővel korábban elrabolt lovakért, nemzeti szinten – mint a távolból megszólaló, a Kremlben őrzött honvédszászlók esetében – a levert forradalomért.” TAKÁCS Róbert: *Ellenségünk, a gyűlöletes – Karikatúra és háború II.* (Felhasznált irodalom: *Borsszem Jankó* 1914. második félévi számai) <https://goo.gl/Gmk6Ds>

⁸³ „Az oroszok ellen bevetették az 1849-es érzelmeket is: e fogás diszkrét bája az volt, hogy Ferenc József hű alattvalói [. . .] azon az orosz cáron akartak revansot venni, akit anno maga a császár hívott az országba a szabadságharc leverése érdekében.” TAKÁCS (2017) i. m. 30. Vö. GYÓNI Géza: *Petőfi Lelke*. Ld. 71. l.j.

⁸⁴ Dag TESSORE: *A háború misztikája*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004. 88.

kevés következetlenséget rejt magában. A keresztes lovag, az ő megfogalmazásában ugyanis ítéletvégrehajtóként, Krisztus „bosszúállójaként” „nyugodtan öl”, gyűlölet, harag és gőg nélkül, mégis olyan bátran, mint az oroszlán, miközben a báránynál is szelídebb, ámbátor az Urat gyűlölőket, az ellene lázadókat utálja, s így ront rájuk a rohamban. A Krisztusért osztott halálnak semmi köze sincs a büntetthez – írja.⁸⁵

A bűnös szándékot eredményező agresszió (gyűlölet, harag és düh) nélküli, ámde bátor küzdés nyilván nonszensz kíváncsolt ott, ahol a kézitusa komoly szerepet játszott még, így az első világháború lövészárkaiban is, mert aki nem agresszíven küzd a harcban, az szükségképpen alul fog marad és így meg fog halni. Morális tekintetben pedig elmondható, hogy ha nem is agresszíven ölné a keresztény katona, akkor is embert öl, még ha háborús viszonyok között teszi is azt, s ha vallási megfontolások is kísérik tettét. (Szent Bernát hangsúlyozza, hogy nem büntett a keresztes lovag vallásos megfontolásokból háborúban történő emberölése, hanem éppen, hogy dicsőséges dolog, miközben még az önvédelemből történő emberölés sem helyes szerinte.⁸⁶) Ha nem agresszíven harcol tehát a katona, elszántan, a másik megölésének szándékával, akkor le fogják győzni, s legfeljebb „csak mártír” halott lehet, amely eshetőségre egyébként – a katonaimák tanúsága szerint – igyekeztek felkészülni lelkiükben a legnemesebb lelkiületű vallásos katonának. Az emberáldozat, az ellenség megölése az első világháborút kísérő hivatalos retorikában másodlagos szempontnak bizonyult. Nem az emberi élet megóvása és nem a béke megőrzése volt a kormányzás legfőbb célkitűzése.

Nemcsak az igazságos, hanem a szent vagy esetleg a keresztes háború retorikai fordulata is megjelent olykor a hadviselő országok propaganda sajtójában a Nagy Háborúban, azonban e szóhasználatnak nem igazán találjuk nyomát a korabeli vallásos irodalomban. Az igazságos és Isten által támogatott honvédő háborúban a – hajdanvolt keresztes lovagok eszményéből is fogant – keresztény katonától elvárt magatartáselemek a lövészárkokban nagy mennyiségben terjesztett szentképeken szereplő imákból, fohászokból, illetve az imakönyvekből rekonst-

⁸⁵ CLAIRVAUX-i Szent Bernát: A templom lovagjainak ajánlott könyv az új lovaság dicséretéről. [*De laude novae militiae*] In: VESZPRÉMY László (szerk.): *Az első és második keresztes háború korának forrásai*. Budapest, Szent István Társulat, 1999. 171., 174–175., 180–181. A „nyugodtan öl” fordulathoz a kötet szerkesztője megjegyzi, hogy e felfogás bár a keresztes háborúkkal egyre erősödött, mindig is voltak és maradtak bírálói, sőt „a 12. századtól a keresztes háborúk kritikájában hangjuk felerősödött [...]”. Uo. 174. 2. lj.

⁸⁶ Uo. 171–172., 174. Veszprémy László megjegyzi, hogy „Ágoston az egyén számára még az önvédelemből való emberölést sem engedte meg, ám a katonai szolgálat legfőbb veszélyét korántsem az emberölés lehetőségében látta. [...]” A „7–11. században a jogos háborúban való emberölésért is kiróttak valamiféle enyhe egyházi büntetést [...], érzékeltetve a keresztény gondolkodók soha meg nem szűnő dilemmáit a kérdést illetően.” Uo. 171. 7. lj.

ruálhatók.⁸⁷ A ‘keresztény katona’ erény-étosza az első világháborúban⁸⁸ nem különbözött jelentősen a keresztes lovagétól, bár ez utóbbit akkoriban sokszor egyfajta szerzetesnek is tekintették,⁸⁹ s esetleg talán a szent katonák⁹⁰ étosza hathatott, azonban ennek igazolása alapos kutatásokat igényel a korabeli katolikus szakirodalom, a tábori lelkészi szolgálat írott dokumentumainak, valamint az ifjúság formálódására ható akkori hittankönyvek áttekintésével. Egy elem mindenképpen változott a keresztes háborúkhöz érveléséhez képest: immáron nem pogányokkal, hanem az országukra törő ellenséggel, sőt a profán, azaz a



⁸⁷ „In alcuni musei invece è possibile trovare alcuni esempi del materiale devozionale distribuito in grandissima quantità nelle linee del fronte. Milioni di santini, cartoline e libri di preghiere furono stampati grazie al lavoro di alcune istituzioni religiose come la Santa Lega Eucaristica e l'Opera per la regalità di Nostro Signore Gesù Cristo. Immagini religiose, allegorie, preghiere e suppliche furono i soggetti principali che i soldati potevano vedere e leggere ogni giorno.” *La religione in trincea*. <https://goo.gl/QS8GZ7>

⁸⁸ Vö. a fenti ábrát. <https://goo.gl/zC8k21>

⁸⁹ „Nem is tudom, minek mondjam őket, szerzeteseknek-e vagy lovagoknak, hacsak nem lenne szerencsésebb a kettős elnevezés.” CLAIRVAUX-i Szent Bernát i. m. 181.

⁹⁰ Vö. Rino CAMMILLERI: *I santi militari*. Casale Monferrato, Piemonte, 1992.



nem vallásos sajtó szerint „civilizálatlan barbárokkal” küzdenek⁹¹ az igazságosnak tartott háborút folytatók. Olyan, a nemzetüket védő igazságosnak tekintett háborúról kell szólnunk, amelyet vélelmük szerint Isten támogat, vagy legalábbis támogatását, s áldását kéri, s abban bíznak,⁹² ami miatt beszélhetünk Isten által is elismert igazságért (ld. pl. Ferenc József háborús proklamációját), azaz ily módon – s talán nem tévedünk nagyot, ha így fogalmazunk – „szent ügyért” folytatott honvédő háborúról, következésképpen ilyen értelemben vett egyfajta „szent háborúról”.⁹³ Ez azonban vélhetően egyfajta szekuláris, a propaganda saj-

⁹¹ A civilizált-babár dichotóm szembeállítás nem áll a sajtó egészére: „Az itt említett példák fontos állomásai annak az útnak, amit a *Nyugat* egy év alatt bejárt: a háborús lelkesedéstől, illetve a háború elfogadásától (kulturális mobilizáció) eljutott a demobilizáció artikulálásáig. A manicheáus látásmód, amely lehetővé tette a »civilizáció« szembeállítását a »barbársággal« – Franciaországgal vagy Angliával ellentétben, ahol elterjedt volt [...] –, alig jelentkezett a *Nyugatban*.” BALÁZS Eszter: Káprázattól az illúzióvesztésig: a háború jelentései a *Nyugatban*. (1914. augusztus–1915. augusztus). *Médiakutató*, 2010/tavasz. <https://goo.gl/t8Z134>

⁹² Vö. a fenti ábrát. <https://goo.gl/LmjB8J>

⁹³ A muszlimok tekintetében a dzsihad meghirdetése hatott mozgósítóan, ám ennek nem szabad túlbecsülni a hatását. Ld. „Bár Németország 1914-ben rövid háborúra készült, potenciális szövetségesei katonailag gyengék voltak, így létfontosságúvá vált, hogy földrajzilag minél jobban diverzifikálja a háborút. A császárra, illetve bizonyos politikai döntéshozókra is hatni tudó egyes körök úgy gondolták, hogy a szultán mint kalifa dzsihadra hívó szava végigsöpör majd az egész iszlám világon, és egy emberként láznak fel a muszlimok az antant gyarmatosítók ellen, döntően befolyásolva ezzel a háború menetét. A németek óriási reményeket tápláltak az antant hatalmak gyarmatain élő muszlimok iránt, és teljesen félreértelmezték, illetve felnagyították az oszmán kalifa befolyását és spirituális hatalmát.” CSORBA György: A dzsihad kihirdetése a Monarchiában az első világháború idején. *Aetas*, 32. évf., 2017/1. 69–70. <https://goo.gl/FLZXDS> „A németek valóban nagy nyomás alatt tartották az oszmán vezetést a háborúba történő mielőbbi belépés, illetve a dzsihad proklamálása ügyében. Nem véletlen,

tóban és egyéb lelkesesítő irodalomban szereplő megközelítése az „igaz ügyért” vívott háborúnak,⁹⁴ minthogy az illetékes keresztény egyházi feljebbvalóktól által jóváhagyott katonaimákban mi magunk nem találtunk hivatkozást sem „szent háború”-ra, s még kevésbé „keresztes háború”-ra. Mind a mai napig él azonban az első világháború ilyen értelmezése.⁹⁵

A keresztény katona azonban vélhetően nem talált nyugalmat a háború eféle beállításában, s a békére való hivatkozás, annak óhajta is meglehetősen gyenge elemnek bizonyult, különösen, hogy például Olaszországban a caporettoi borzalmas vereség után betiltották XV. Benedek békére felhívó imájának⁹⁶ terjesztését, mert az nem segítette a nacionalista patriotizmust a háborúban, s a béke szó használatát is betiltották a tábori lelkészeknek.⁹⁷ Problémának tűnt tehát, hogy miként lehet agresszió nélkül, a békére vágyva keresztényként ered-

hogy erre a szultán a háborúba való belépés előtt többször is ígéretet tett német diplomaták előtt.” Uo. 71. „Valójában komoly, az antant hatalmak hátszágában zavart keltő következménye nem lett a dzsihád meghirdetésének: néhány elszigetelt esettől eltekintve nem mobilizálta a gyarmati muszlim lakosságot, és nem történtek tömeges dezertálások sem. Koncepcionális tévedés volt az iszlám világ egységébe vetett hit, így hiába várták a németek, hogy adott esetben az akár több ezer kilométerre székelő kalifa szavára a gyarmati lakosság lerázza igáit. A muszlimok kétségkívül szimpatizáltak az oszmánokkal a világháború során, de minden muszlim nacionalista számára hamar nyilvánvalóvá vált, hogy legfőbb érdekük az, hogy minden nagyhatalomtól, így az oszmánoktól is függetlenek legyenek. A muszlimok többsége sem az Oszmán Birodalomban, sem pedig azon kívül nem érezte igazán magáénak ezt a háborút. Félték a háborús veszteségektől és károktól, így jobbnak látták kimaradni belőle. A muszlimok valójában sokkal gyakorlatiasabban viselkedtek, mint azt az európaiak gondolták. Az Oszmán Birodalomban kezdetben az ifjútörök politika és a háború ellenzőit is lelkesítette a dzsihád eszméje, német diplomáciai jelentések szerint azonban vidéken a török muszlimok közönyösek maradtak. Nem elhanyagolható szempont, hogy az ifjútörökök 1914-re lényegében névlegessé tették a szultán-kalifa személyét, így spirituális tekintélye is nyilvánvalóan megcsappant, vallási legitimitációja és szupremáciája megkérdőjeleződött. A dzsihád az I. világháborúban nem tudott túllépni a propaganda hangzatos jelszavain.” Uo. 76. „Fontos hangsúlyozni, hogy a Monarchia – szemben a németekkel – nem folytatott dzsihád-propagandát a határain kívül. A magyarországi, illetve a Monarchiában kihirdetett dzsihád elsősorban a bosznia-hercegovinai muszlim lakosság, illetve az ún. bosnyák ezredek megnyerését célozta.” Uo. 79.

⁹⁴ Vö. pl. „Ez a háború szent.” BALÁZS Béla: Párizs-e vagy Weimar? *Nyugat*, 1914/16–17. <https://goo.gl/FF4pyW>

⁹⁵ Philip JENKINS: *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. New York, Harper Collins Publishers, 2014. <https://goo.gl/ihu4Za>

⁹⁶ XV. Benedek pápa békeimájának egyik, valószínűleg a frontokon osztogatott kisméretű verziója (Parma, Buffetti, 1915.) <https://goo.gl/crxLDJ>

⁹⁷ „Dopo la disfatta di Caporetto anche i santini e le cartine devozionali cambiarono rispetto al passato: la censura venne applicata con rigore in modo che venissero diffusi solamente immagini religiose dal valore chiaramente patriottico. La preghiera di Papa Benedetto XV fu considerata troppo pacifista e venne quindi vietata mentre i cappellani militari, durante le predicazioni, non potevano più usare la parola »Pace«. Ciononostante, questo tipo di materiale riuscì comunque ad arrivare nelle mani e sotto gli occhi dei soldati fino all’ultima battaglia della Grande Guerra.” *La religione in trincea*. <https://goo.gl/oyi3jv>

ményes háborút folytatni, csatákat nyerni? Ez nem csak gyakorlati problémákat vetetett fel, hanem bizonyára erkölcsi és elvi kérdéseket is.

A vallásos töltetű gondolati elemek ellentmondásos egybecsúszásának és meglehetősen kérdéses korabeli háborús konstellációjának érzékeltetéséhez említjük, hogy Dag Tessore a Yale Egyetem teológiaprofesszorát, Henry B. Knightot hivatkozza, aki az 1918-ban a Nagy Háború „keresztény” jellegét hangsúlyozandó egyenesen arra ösztönzött, hogy Krisztust „durva vászonból szőtt, olíva-zöld, vérrel és sárral szennyezett tunikában, kezében szuronyos puskával” képzeljük el.⁹⁸

6. Konklúzió gyanánt: a Nagy Háború rendkívüli kegyetlenségének talánya: a háborúba vezető modern politikafelfogás anatómiájáról

Mint látható volt, az első világháború olyan egészen különleges helyet foglal el nemcsak a háborúk történetében és nem is csak a politikatörténetben, hanem a civilizációtörténetben is, hogy nézetünk szerint a modern politika megértésének kulcsmomentuma. Éppen azért talány mind a mai napig az első háború kiváltó okainak és annak hihetetlenül agresszív lezajlásának módja, mert nem találja sok történész a megértést lehetővé tevő optikát. Egyszerűen sokan rossz oldalról közelítenek hozzá. Meglátásunk szerint az Annette Becker, Stéphane Audoin-Rouzeau szerzőpáros által írt, s korábban már hivatkozott *1914–1918, az újraírt háború* című munka szemléletmódja megfelelő kiinduláspontként szolgálhat, ezért mi is ezt vesszük alapul az elkövetkezendőkben.

Az értelmezési keret sokszor a többi modern háborúra alkalmazott szokott lenni, vagy esetleg a modernitás civilizációjáé, amelyet a humanizáció kiteljesedésével, s ezért az erőszak visszaszorulásával szoktak fémjelezni. Ezekből nem válik érthető e nagy világégésben megtapasztalt, a korábbi háborúkhoz mérten nagyságrenddel nagyobb *személyközi brutalitás*, amely látszólag a semmiből jött. Kizárólag akkor érthetjük meg ezen erőszak egészen páratlan jellegét, ha egyrészt a modern politikát Machiavelli nyomán mint erkölcsi korlátok nélküli hatalomra törő akaratot tekintjük, amely mindig csak erősödni és növekedni akar, másrésztől az ebből szükségképpen kifejlődő államok közötti háborút pedig mint az így értett politika „megváltozott eszközökkel való vitelét”, ahogy azt annak idején Clausewitz megfogalmazta. Azonban ez sem lesz elég ahhoz, hogy a modern politikafelfogásnak a Nagy Háborúba szükségképpen torkolló jellegét az igazi lényegében megérthessük. A pacifizmusnak erős bástyái voltak a századfordulón: hogyan lehetséges mégis, hogy tartalékosok tömegei, akik nem kaszárnyákból érkeztek a frontra, vagyis az otthonukból érkeztek oda, az apák, a férjek

⁹⁸ TESSORE i. m. 88. Az általa meghivatkozott munka: George STEWART – Henry B. KNIGHT: *The Practice of Friendship*. New York, 1918. 22–24.

és fiúk, akik családi asztalok mögül álltak fel mégis ilyen bestiálisan brutálisak legyenek a harcok első heteiben, a hadseregektől, nemzetektől függetlenül? A válasz erre csakis a háborúban kitejesedő modern politikafelfogás emberképéből indító, továbbá pszichológiai természetű lehet. Az egyéb magyarázatkísérletek nem bizonyultak sikeresnek. Úgy véljük, hogy további magyarázatelemekre van szükségünk, s ez a vallásos motivációk harcos érületi megjelenési formáiban, illetve a háborús propaganda erre épülő jellegében van. Továbbá még két, egymásból következő fontos elemet kell kiemelnünk: a *félelem* kollektív-agresszív megjelenési formáját, amely többirányú kifejeződési formáiban talán a világháború igazi kirobbantója, s mozgatórugója volt,⁹⁹ s amely akár *megelőző védelmi csapást* is indukálhat, s a háborúban való ölés elállatiasító ösztönöket felszabadító jellegét is, amely az ölés közben okoz bestiális örömet. Ez utóbbiakat a Nagy Háborúban részt vevő katonák pszichés önvédelmi mechanizmusok miatt nem ismerik el, s a legkritikábban lehet ezt kimondó történeti dokumentumokra bukanni. Ettől azonban ez még élő, s megélt valóság volt. Az első világháborús veteránoknak – legalábbis Franciaországban – egészen a közelmúltig meghatározó szerepe volt e háború történetírásában miután magukhoz ragadták a háború „hivatalos” történetíróitól az értelmezési keretek meghatározását azon az alapon, hogy ők ott voltak, s így tudják, hogy mi is történt ott valójában. Az általuk adott beszámolókból azonban a háború erőszaka alany nélküli, azaz elkövető nélküli általános jelenségként kerül leírásra, személytelenül. Márpedig egyrészt ritkán előkerülnek olyan ténybeszámolók, amelyek a borzalmat jóval realistábban írják le, mint a szokásos veterántudósítások, másrészt a háború okozta számos pszichés betegség azt engedte sejtetni, hogy komoly lelki elhárító mechanizmusok

⁹⁹ „Bizonyos szempontból a háború kitörésének kulcsfogalma alighanem a félelem. Németország félt a bekerítéstől, a kétfrontos harctól, utolsó szövetségesének elvesztésétől. A pánszlávizmus miatt a Monarchia létében érezte fenyegetve magát, míg Oroszország nagyhatalmi presztízsét féltette, ha nem védi meg Szerbiát. Az oroszok és franciák szintén kölcsönösen a másik fél támogatásának hiányától rettegetek, s Angliával együtt tartottak a német militarizmustól, a pán-germán törekvésektől, a Drang nach Ostentől és a világaluralmi tervektől. A tábornokok hasonlóan rettegetek a stratégiai előny elvesztésétől. Minden egyes nap késlekedés a mozgósításban 15–25 km terület feladását jelenti majd, hívta fel kormányára figyelmét a francia főparancsnok, Joseph Joffre. A Schlieffen-terv esetében a késlekedés még súlyosabb következménnyel járt, az egész elképzelés kudarcával fenyegetett. Tulajdonképpen nincs is jelentősége, hogy ezek a félelmek megalapozottak voltak-e vagy sem, mivel létezésüknél fogva befolyást gyakoroltak a döntéshozókra. Akár önbeteljesítő jóslatokká is válhattak, mind a német bekerítés, mind a militarizmus mítosza esetében. Így látja MacMillan is: »A félelem is nagy szerepet játszott a hatalmak egymáshoz való viszonyában«. Valamennyi ország félt legalább egyik szomszédja növekvő erejétől és befolyásától (Nagy Britannia pedig egy domináns erő megjelenésétől a kontinensen). Ugyanígy féltek saját népüktől, az erősödő szocialista mozgalmaktól, az etnikai nacionalizmustól stb. Különösen a németek és a Monarchia esetében észre lehet venni valamiféle fatalizmust is: jöjjön, aminek jönnie kell, inkább előbb, mint utóbb. Talán ez a sok félelem okozta azt is, hogy az addig jól működő »nagyhatalmi koncert« rendszere csődöt mondott 1914-ben.” BENCsik Péter: Az első világháború okairól. *Belvedere Meridionale*, 27. évf., 2015/4. 15. <https://goo.gl/9P2tMW>

kellett, hogy működjének a volt katonákban, mert valószínűleg nem tudták feldolgozni az ott átélt borzalmakat. De nem csak az elszenvetetteket, hanem az okozott agressziót, azaz az általuk elkövetett emberöléseket és kegyetlenkedéseket sem. Ezek ugyanis megtörténtek hiteles történeti dokumentumok és beszámolók szerint, mégpedig nemcsak a harcoló katonákkal szemben, hanem a sebesültekkel és a civilekkel szemben is, mégpedig korábban nem ismert, s nem tapasztalt brutalitással, embertelenséggel. Ezt nem tudták vélhetően feldolgozni a katonák pszichésen, de lelkiismeretükben sem. Honnét van tehát ez a hihetetlen ölési és kegyetlenkedési vágy az emberben? Mi szabadította ezt ki, s hogy-hogy nem tűnt ez el az emberből a keresztény évszázadok alatt, illetve a sokat hangoztatott civilizáció előrehaladtával? Milyen is voltaképpen azon ember reflektíve leírható politikai antropológiája, aki lehetővé tette, vagy egyenesen előidézte és kegyetlenül megharcolta, s egyben el is szenvedte az első világháborút, amely emberáldozatban, s pszichés sérültekben minden korábbi háborús borzalmat számokban és intenzitásban messze felülmúlt? Úgy véljük, hogy a fenti pszichológiai, társadalomlélektani okfejtések, leírtak talán választ adhatnak e kérdésekre. A vallásos elem szerepe és mibenléte azonban mindenképpen további elemzést igényel. A kereszténység történetében a meghatározott okból folytatott háborúk igazolásának is létezett egy nagyon régre visszanyúló hagyománya, azonban emellett mindvégig jelen volt a hamisítatlan krisztusi szeretet, kiengesztelődés, megbocsátás és béke teológiája is. Ez utóbbinak fáklyaként világító személyisége volt XV. Benedek pápa, azonban számos más katolikus egyházi vezető is ezt a hiteles evangéliumi gondolatiságot képviselte.¹⁰⁰

A szekuláris megítélés tekintetében úgy véljük, hogy az a legindokoltabb, ha a többszörösen érintett Andrássy Gyula gondolatait is idézzük az első világháború kitörésének okait és az elismerendő, vállalandó felelősséget illetően:

A háború alatt a két táborban egyaránt sokan a harc okát két kultúra mérkőzésére akarták visszavezetni. Mindegyik fél a maga kultúráját dicsőítette, s összeférhetetlennek tartotta a másik fél kultúrájával. Ezen betegesen elfogult, szűk látókörű felfogás is a háborús neurózisra vezethető vissza. [...] Ezzel szemben az egyszerű igazság az, hogy a kultúrák mérkőzésének nincs semmi köze a fegyveres harchoz. [...] Ha téves egyik vagy másik kultúra, a szellem, a meggyőzés fegyvereivel kell ellene küzdeni, nem pedig kézigránatokkal és bombavető léghajókkal. [...] Az egész világon lehető gyorsan vissza kell térni a közös vállvetett munkához, és meg kell erősíteni az emberi szolidaritás érzetét.¹⁰¹

Végző konklúzióként azt mondhatjuk, hogy míg a görög, a római és középkori *klasszikusok politikai gondolkodásában* főszabályként a *rossz dolognak te-*

¹⁰⁰ Vö. *La pace internazionale. I, La guerra moderna*, Róma, Edizioni Paoline, 1958. (Insegnamenti pontifici – 5) 81–82.

¹⁰¹ ANDRÁSSY Gyula: *Diplomácia és világháború*. Budapest, Göncöl-Primusz, 1990. (A Légrády Testvérek 1921-es kiadása alapján) 59–60.

kintett háború a béke létrehozatalára irányult, a modern korban még a béke is a háborút foglalta magába. A modern korban a béke a háború folytatása megváltozott eszközökkel – mondhatnánk Carl von Clausewitz gondolatisága nyomán. A kikényszerített béke ugyanis az ellenség fizikai legyőzésének végső aktusa, amely mindig magában hordozza a legyőzöttek részéről a katonai revans szándékát, reményét, s ez áll részben az első világháborút lezáró békére is. A második világháború annyira degenerált okból táplálkozott a náciizmus tekintetében, hogy annak egységes elutasítása és az azzal való küzdelem a kortárs európai kultúra egyik legfontosabb sarokkövét adja. Annak megítélése tehát nem okoz problémát – annál inkább az első világháborúé! Ezért is szükséges a fentiek konzekvenciáit alaposan végiggondolni. Nemcsak a második, hanem az első világháborút kirobantó és azt tápláló politikakoncepciót és filozófiai antropológiát el szükséges utasítani ahhoz, hogy a rossz kormányzás emberellenes, kegyetlen verziójának veszélyét elkerülhessük. Ehhez az lenne szükséges, hogy a Machiavellitől származó teljes modern amorális, illetve erkölcstelen politika-koncepciót a magunk mögött hagyjuk, s hogy visszatérjünk a klasszikusok politikai gondolkodásmódjához, amely a politikai közösség morális értelemben vett közjavát keresi a jó kormányzáskor, – a legkiteljesedettebb, Szent Tamás-i verziójában – az ember életének és méltóságának teljes tiszteletben tartása mellett. Ehhez mindenekelőtt a béke politikafilozófiáját kell kidolgozni, s azt valóra váltani, mert anélkül nem létezhet a politikai közösségek valódi javát célzó jó kormányzás.

AZ ABORTUSZ ÉS A FOGAMZÁSGÁTLÁS TILALMA

Nehéz esetek tárgyalása, a Humanae vitae 50., a Donum vitae 30. és a Dignitas personae 10. évfordulója kapcsán (élet-, rivalizálás”, válással fenyegetés, IVF-lét megélése)

HÁMORI Antal
egyetemi docens (BGE KVIK)

„Ragyogjon ránk a te arcod világossága, Urunk.”¹

1. Bevezetés

Boldog VI. Pál pápa a *Humanae vitae* kezdetű enciklikában írja: „[. . .] mindenképp vissza kell utasítanunk a már megkezdett nemi aktus direkt megszakítását, s méginkább a közvetlen abortuszt (még akkor is, ha gyógyítás céljából történt), [. . .].”, XI. Pius pápa *Casti connubii* kezdetű enciklikájára² és a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciójának³ 51. pontjára is hivatkozva.⁴

A pápa ezen – művi abortusszal kapcsolatos – kijelentésével a közvetlen abortuszt mindenképp visszautasítandónak minősíti azzal, hogy ehhez a „még akkor is, ha gyógyítás céljából történt” szöveget fűzi, vagyis nem azt, hogy „még akkor is, ha az anya életének megmentése céljából történt”.

A pápa ezzel a közvetlen abortusz körében a két élet „rivalizálásának” kérdését (ld. pl. ún. „méhen kívüli terhesség” esete) – hogy ti. mikor helytelen a

¹ Ld. SZENT II. JÁNOS PÁL pápa: *Veritatis splendor* kezdetű enciklika a katolikus Egyház minden püspökének az Egyház erkölcsstanának néhány alapvető kérdéséről. 2. pont; Zsolt 4, 7b: „Ragyogtasd ránk arcodat, Uram.” A szentírási szövegek forrása: *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 2000.; vö. pl. *Veritatis splendor*. 40., 42. pont.

² XI. PIUS pápa: *Casti connubii* kezdetű enciklika a keresztény házasságról.

³ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról.

⁴ Ld. BOLDOG VI. PÁL pápa: *Humanae vitae* kezdetű enciklika a gyermekvállalásról („a helyes születésszabályozásról”). 14. pont.

beavatkozás – nyitva hagyja, és a közvetett abortusz elutasítandó (bűnös) esetébe sem megy bele. Közvetett az abortusz, ha az embrió halála mellékkövetkezmény; ennek elfogadható esete – az alábbiakban említésre kerülő *duplex effectus* elve szerint – az állapotos nő életének megmentése, amikor az embrió halála elkerülhetetlen, nem kívánt mellék-, azaz közvetett (a „jó”-n, az anya életének megmentésén keresztül bekövetkező) hatás. Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy Szent II. János Pál pápa *Evangelium vitae* kezdetű enciklikája sem említi az „anya életének megmentése” esetét.⁵

A *Humanae vitae* kezdetű enciklika 14. pontjában hivatkozott *Casti connubii* kezdetű enciklikában az anya életveszedeleme vonatkozásában a magzat életének megmentése érdekében történő életfeláldozás megjelenik:

„[...] az Egyház mint jóságos anya nagyon is érti és átérzi mindazt, amit az anya egészsége és életveszedeleme ügyében felhoznak. Ki tudná ezt a legmélyebb részvét nélkül szemlélni? Kít ne töltene el a legnagyobb csodálat annak az anyának láttán, aki a majdnem biztos halál veszedelmében hősiesszen föláldozza magát, hogy magzata életét megmentse? Amit ő elszenved, hogy természetes kötelességét teljesítse, azt csak a végtelenül gazdag és irgalmas Isten jutalmazhatja és meg is fogja jutalmazni, nem csupán jó, hanem túlradó mértékkel! (Lk 6, 38).”⁶

– ez azonban feltételezi, hogy a magzat élete megmentésének reális alapja van, ami az ún. „méhen kívüli terhesség” körében nem igen áll fenn (a „méhen kívüli terhesség” esetében, ha az orvosi beavatkozást nem végzik el, akkor az anya elvérzik, és az embrió is meghal). A *Casti connubii* kezdetű enciklika az anya életveszélyének esetéhez még a következőket tartalmazza:

„Ami pedig az orvosi és gyógyászati javallatot illeti, már mondtuk, Tisztelendő Testvérek, mennyire sajnáljuk az édesanyát, kinek természetes kötelessége teljesítése közben egészsége, sőt az élete forog veszedelemben, de vajon mi lehetne kielégítő ok az ártatlan élet elpusztításához? Itt pedig erről van szó. Akár az édesanya, akár a gyermek életére törnek, mindenképpen Isten és a természet törvénye ellen vétnek, mely azt mondja: »Ne ölj!« (Kiv 20, 13). Egyformán szent, azaz sérthetetlen mindkettőjük élete, s elpusztításukhoz még a közhatalomnak sem lehet joga. Hiába hivatkoznak az ártatlanokkal szemben az állam pallosjogára, mert az csak a bűnösökkel szemben érvényes. Nem forog fenn az igazságtalan támadóval szemben alkalmazható véres önvédelem esete sem, mert ugyan ki minősíthetné az ártatlan magzatot jogtalan támadónak? A »végső szükség joga« sem áll fenn, melyre úgy hivatkoznak, hogy az kiterjed az ártatlan megölésére is. A derék és tapasztalt orvosok, akik mind az anya, mind a gyermek megmentésére törekszenek, dicséretet érdemelnek, de méltatlan-

⁵ Ld. SZENT II. JÁNOS PÁL pápa: *Evangelium vitae* kezdetű enciklika az emberi élet sérthetetlenségéről. 58. pont (részletesen ld. az alábbiakban).

⁶ *Casti connubii*. III. 2. a) pont.

nak bizonyulnának az orvos névre azok, akik gyógyítás látszatával vagy hamis szánalomtól indítva valakinek a halálán mesterkednének.⁷

Az alábbiakban arról is szó lesz, hogy a „méhen kívüli terhesség” esetében az orvosok mind az anya, mind a gyermek megmentésére törekszenek (kérdés, hogy közvetlenségről – és akkor helytelen beavatkozásról – vagy közvetettségről van-e szó).⁸

⁷ *Casti connubii*. III. 2. c) pont. Vö. pl. *Veritatis splendor*. 50. pont („[...] az emberi életet föltétlenül tisztelni kell [...]”, „[...] erkölcsileg mindig tilos ártatlan embert ölni, [...]”), és *Evangelium vitae*. 57., 62. pont (a vonatkozó szövegrészek az 1. részben idézve); az „ölés”-hez és az „ölés”-nek nem minősülő, „halál”-lal (életkioltással) járó magatartáshoz ld. az alábbiakban foglaltakat („a jót tenni, a rosszat kerülni” természetes törvény – ld. pl. *Veritatis splendor*. 54., 59. pont – ártatlan emberi élet védelmére vonatkozóan történő alkalmazása tekintetében ld. az 1. részt).

⁸ *A Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció 51. pontja a következőket foglalja magában: „A Zsinat tudja, hogy a mai életkörülmények sokszor akadályozzák a hitveseket házasságuk harmonikus kialakításában: olyan helyzetbe juthatnak, hogy gyermekeik számát, legalábbis egy időre, nem növelhetik, s a hitvesi szerelmi élet és a teljes életközösség sem tartható fenn nehézség nélkül. Ha pedig a bensőséges házasság félbeszakad, nemritkán veszélybe kerülhet a házasság egyik java, a hűség, és megsínyli azt a másik java: a gyermek, mert könnyen elmarad a nevelése, s hiányozni fog a bátorság a további gyermekek elvállalásához. Némelyek nem áttalannak tisztességtelen megoldásokat ajánlani ezekre a problémákra, és nem rettennek vissza még a gyilkosságtól sem; az Egyház azonban figyelmeztet arra, hogy nem lehet igazi ellentmondás az élet továbbadásának és az igazi hitvesi szerelem ápolásának isteni törvényei között. Isten ugyanis, az élet Ura, az élet megőrzésének magasztos szolgálatát az emberekre bízta, s ezt emberhez méltó módon kell teljesíteni. Az életet tehát a fogantatástól kezdve a legnagyobb gonddal oltalmazni kell: az abortusz és a csecsemőgyilkosság szégyenletes gáztett. Az emberi nemiség és az ember életadó képessége csodálatosan fölülte áll mindannak, amivel az élet alacsonyabb szintjein találkozunk. Ezért nagy tisztelet illeti a házasságot sajátos aktusait is, amennyiben azok az ember veleszületett méltóságának megfelelően folynak le. A házastársi szerelem és az élet felelős továbbadásának összehangolásában az erkölcsi megítélés nem csupán az őszinte szándéktól és az indítékok értékelésétől függ, hanem a személy és tettei természetéből vett olyan objektív kritériumok alapján kell történnie, melyek biztosítják az igazi szerelem összefüggésében a kölcsönös ajándékozás és az életfakasztás teljes értelmét. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha a házastársak őszinte lélekkel ápolják magukban a hitvesi tisztaság erényét. Az Egyház gyermekeinek ezekre az elvekre támaszkodva a születésszabályozás terén nem szabad olyan utakra lépniük, melyeket a Tanítóhivatal az isteni törvény magyarázatában elítél. [Vö. XI. Pius: *Casti Connubii. Acta Apostolicae Sedis*, 1930/22. 559–561.; XII. Pius: *Beszéd az Olasz Szülész-nőszövetség Gyűléséhez*, 1951. okt. 29. *Acta Apostolicae Sedis*, 1951/43. 835–854.; VI. Pál: *Beszéd a Főmagasságú Bíboros Atyákhoz*, 1964. jún. 23. *Acta Apostolicae Sedis*, 1964/56. 581–589. Egyes kérdéseket, amelyek további tüzetes tanulmányozást igényelnek, a pápa rendelkezésére átadták a Népesedés-, Család- és Születéstanulmányi Bizottságnak, hogy ha ez befejezte teendőjét, a pápa mondjon ítéletet. A tanítóhivatal tanítása ilyen állapotban lévén, a zsinat nem szándékozik közvetlenül előterjeszteni konkrét megoldásokat.] Mindenkinek el kell gondolkodnia azon, hogy az ember életét és az életfakasztás feladatát nem lehet e világ kereteibe szorítani, mértékével mérni és csak ebből kiindulva értelmezni, hanem mindig figyelembe kell venni az ember örök rendeltetését is.” Ld. még *Gaudium et Spes*. 87. pont: „[...] Mivel pedig sokan állítják, hogy minden eszközzel és a közhatalom bármely beavatkozásával radikálisan és mindenképpen csökkenteni kell a Föld vagy legalábbis

Boldog VI. Pál pápa a *Humanae vitae* kezdetű enciklikában arra fókuszál, hogy: „[...] minden házastársi aktusnak természete szerint (per se) az emberi élet továbbadására rendeltnek (destinatus) kell maradnia [...]” – ugyancsak a *Casti connubii* kezdetű enciklikát hivatkozva,⁹ amelyben XI. Pius pápa szintén a teljes fogamzásgátlási tilalom mellett foglalt állást.

Boldog VI. Pál pápa a *Humanae vitae* kezdetű enciklikában kifejti:

„[...] elítélendő mind a férfiak, mind a nők akár időleges, akár végleges szándékos sterilizálása. Ugyanígy elítélendő minden olyan cselekedet, mely akár a nemi aktus előtt, akár közben, akár természetes következményeinek kifejlődése során, akár mint célt, akár mint eszközt azt szándékolja, hogy a fogamzást lehetetlenné tegye. A következő érveket sem lehet felhozni a házaselet szándékos terméketlenné tételének érvényesítése mellett: »két rossz közül a kisebbet kell választani«, vagy: »ezek az aktusok egységet alkotnak a korábbi és a későbbi termékeny aktusokkal, s ezért részesei azok erkölcsi jószágának«. Mert igaz ugyan, hogy néha szabad elűrni a kisebb erkölcsi rosszat egy nagyobb elkerüléséért, vagy hogy egy nagyobb jót meg ne akadályozzunk, de sohasem szabad, még a legsúlyosabb okok mellett sem rosszat tenni, hogy abból jó következzen. Tudniillik olyat akarni, ami természeténél fogva megszegi az erkölcsi rendet, s ezért az emberhez méltatlannak kell ítélnünk, jóllehet azért történik, hogy egyes emberek, családok vagy az emberi társadalom javát megmentsük vagy előmozdítsuk. Ezért mindenképpen téved az, aki a házasság élet egészében előforduló termékeny aktusokkal igazolhatónak véli a szándékosan terméketlenné tett aktusokat, amelyek természetüknél fogva erkölcsstelenek.”¹⁰

bizonyos nemzetek szaporodását, ezért a Zsinat nyomatékosan kér mindenkit, hogy tartózkodjék azoktól az akár államilag, akár magánkezdeményezésre ajánlott, olykor kötelezővé tett megoldásoktól, melyek ellene mondanak az erkölcsi törvényeknek. Az embernek ugyanis a házassághoz és a gyermeknemzéshez való elidegeníthetetlen joga értelmében a szülők helyes megítélésétől függ annak eldöntése, hány gyermeket kívánnak világra hozni, ez semmiképpen sem bízható a közhatalom ítéletére. Ámde a szülői megítélés feltételezi a helyesen kialakított lelkiismeretet. Ezért igen fontos, hogy mindenki számára lehetővé váljék annak a helyes és valóban emberi felelősségnek ébrentartása, mely a hely és a kor követelményeit figyelembe véve igazodik az isteni törvényhez. Ehhez viszont az szükséges, hogy mindenütt javuljanak a nevelési és társadalmi viszonyok, és főleg, hogy vallásos képzésben, vagy legalábbis teljesértékű erkölcsi oktatásban részesüljenek az emberek. Tájékoztassák is őket okosan azokról a módszerekről, melyeket a természettudományos fejlődés derített föl, s melyek segíthetik a házastársakat a születésszabályozásban. Szükséges azonban, hogy a módszerek megbízhatóak legyenek, és nyilvánvalóan összhangban álljanak az erkölcsi renddel.” (kérdés mennyire áll fenn a felelősség, ha nem javulnak – hanem romlanak – a nevelési és társadalmi viszonyok, ha az emberek önhibájukon kívül nem részesülnek vallásos képzésben, vagy legalábbis teljesértékű erkölcsi oktatásban, valamint az idézett tájékoztatásban, illetve ha az erkölcsi renddel nyilvánvalóan összhangban álló módszerek az adott esetben – ld. pl. kiszámíthatatlan, bizonytalan menstruációs ciklus – nem megbízhatóak).

⁹ Ld. *Humanae vitae*. 11. pont.

¹⁰ *Humanae vitae*. 14. pont. Ld. *Veritatis splendor*. 78–80. pont.

„Az Egyház azonban nem tekinti tilosaknak azokat a gyógymódokat, amelyek bizonyos betegségek gyógyításához szükségesek, jóllehet belőlük akadály származik a fogamzás útjában. Még akkor sem, ha ez előre látható, csak ezt a fogamzást akadályozó hatást semmiképpen ne szándékolják közvetlenül.”¹¹

¹¹ *Humanae vitae*. 15. pont. Ld. még uo. 16. pont: „Az Egyháznak a házassági erkölcsre vonatkozó ezen tanítása ellen ma felhozzák – mint már fentebb említettük –, hogy az emberi értelem feladata és joga uralni a természet erőit, s ezeket az erőket a maga javára megfelelő célra használhatja. Sokan fölteszik a kérdést: »Nem az volna-e ésszerű sokszor az adott körülmények között, hogy a születést mesterségesen szabályozzák, ha ez az eljárás a család nyugalmához és békéjéhez hozzájárul, s biztosítja a már meglévő gyermekek jobb nevelési körülményeit?« Erre a kérdésre nyíltan kell felelnünk: az Egyház mindenkinél előbb dicséri és ajánlja az emberi értelem használatát egy ilyen cselekvésben, amely az értelemmel felruházott embert oly szorosan összekapcsolja a Teremtővel, de ezzel együtt állítja, hogy ezt az Istentől megállapított rend tisztelgetben tartásával kell tenni. Ha tehát komoly indokok szólnak amellett, hogy szünet legyen a gyermekek születése között (ez az indok lehet a szülők testi vagy lelki állapota, vagy külső körülmények), az Egyház azt tanítja, hogy szabad a házasoknak követni a szervezetben adott periódusokat, csak azokban az időszakokban élven a házaseletet, amikor a fogamzás lehetősége szünetel, s így oly módon szabályozhatják a születést, hogy az előbb kifejtett erkölcsi tanítást nem sértik meg. Az Egyház hű marad önmagához és tanításához, amikor úgy ítéli, hogy szabad a házasoknak a terméketlen periódusokhoz folyamodniuk, miközben elítéli minden olyan dolog használatát, ami a fogamzást közvetlenül megakadályozza; jóllehet ez utóbbi eljárás mellett tisztességesnek és súlyosnak látszó érveket hoznak fel. A két eljárás ténylegesen nagyon eltér egymástól: az első esetben a házasok a természet által nyújtott törvényes lehetőséggel élnek, a másik esetben megakadályozzák, hogy a fogamzás a természet rendje szerint megtörténhessék. Tagadhatatlan, hogy mindkét esetben kölcsönös megegyezéssel és megfelelő okok alapján akarják elkerülni a fogamzást, és biztonságos megoldást keresnek egy újabb gyermek születésének elkerülésére. Ugyanakkor meg kell vallani, hogy csak az első esetben találják meg e megoldást, azaz akkor, amikor igaz ok miatt nem kívánván új gyermek születését, a termékeny időszakokban tartózkodnak a házaselettől, mikor pedig visszatér a terméketlen időszak, élik a házaseletet a kölcsönös szeretet kifejezésére és az ígért hűség megtartásáért. Így cselekedvén igaz módon és egészen helyesen tesznek bizonyosságot szeretetükről.” XI. Pius pápa e tekintetben a következőket írja a *Casti connubii* kezdetű enciklikában: „Sorra véve az egyes támadásokat, Tisztelendő Testvérek, melyeket a házasság java ellen intéznek, először a gyermekről szólunk. A gyermeket sokan vakmerően a házasság kellemetlen terhének nevezik, melytől a házastársaknak óvakodniuk kellene, de nem a tisztességes önmegtartóztatással, amely mindkét házastárs beleegyezésével a házasságban is megengedett, hanem a természettel való visszaélés által. Vannak, akik ezt a bűnös kedvezményt azért igénylik, mert irtóznak a gyermektől, és érzéki vágyaikat teher nélkül akarják kielégíteni. Vannak, akik azt hajtogatják, hogy nem tudnak önmegtartóztatásban élni, a gyermeket viszont önmaguk vagy a feleségük állapota, vagy a család gazdasági viszonyai miatt nem vállalhatják. Pedig semmiféle ok, még a legsúlyosabb sem teheti természetessé és tisztességessé azt, ami önmagában természetellenes. A házastársi jog gyakorlása ugyanis természeténél fogva a gyermeknemzésre irányul, tehát a természet ellen vétenek és ocsmány, s benső lényegében tisztességtelen dolgot tesznek, annak természetes célját és hatását meghiúsítják. Ezért nem csoda, hogy az Úristen a Szentírás tanúsága szerint különös szigorral üldözi ezt a gyalázatos bűnt, s néha halállal is büntette, amint Szent Ágoston mondja: »Tiltott módon és erkölcsstelenül él a feleségével, aki a gyermek fogamzását megakadályozza. Ezt tette Onán, Júda fia, és Isten megölte miatta.« (*De conjugii adulterinis* 2,12.) Mivel egyesek a kezdetől fogva hirdetett és soha el nem ejtett keresztény tanítástól eltérve újabban nyíltan mást hirdetnek e tárgyban, a Katolikus Egyház, amelyre maga

A Hittani Kongregációnak az *Acta Apostolicae Sedis*-ben 1988-ban megjelent *Donum vitae* kezdetű instrukciója a mesterséges megtermékenyítés kihívására válaszolva tartalmazza például: „A mindennapos gyakorlatban az *in vitro* megtermékenyítés során nem mindegyik embriót ültetik be az anyaméhbe; néhányat elpusztítanak. Ahogy a művi abortuszt elítéli az egyház, ugyanúgy megtilt minden támadást ezen emberi lények ellen.”¹²

A Pápai Kódexmagyarázó Bizottság 1988-ban – pápai jóváhagyással – a *Codex Iuris Canonici*-nek (CIC) az eredményes abortuszt önmagától beálló kiközösítésbe eséssel büntetni rendelő 1398. kánonjához *hiteles törvényt magyarázatot* fűzött, amely szerint az embrió „lombikban” (mesterséges megtermékenyítés során) történő elpusztítása a CIC 1398. kánonjának hatálya alá tartozik.¹³

Isten bízza az erkölcs épségének és tisztaságának védelmét, az erkölcsi züllöttségnek ebben a korában, a házasság tisztaságának e rút szennytől való megőrzése céljából, isteni küldetésére hivatkozva általunk fölemeli hangos szavát és ismét kinyilvánítja: A házassági jognak olyan használata, amely azt a gyermeknemzés természetes hatásától szándékosan megfosztja, Isten és a természet törvényének megsértése, s mindazok, akik ilyesmit tesznek, súlyos bűnt követnek el. Legfőbb apostoli tekintélyünknel fogva, s a gondjainkra bízott lelkek üdvéért való aggodalomból figyelmeztetjük a gyóntató és lelkipásztorkodó papokat, hogy híveiket Istennek e súlyos törvénye felől ne hagyják megtévedni, s méginkább hogy ők maguk óvakodjanak az effajta hamis véleményektől, s azokkal semmiképpen egyet ne értsenek. Ha pedig – amitől Isten óvjon – egy gyóntató vagy lelkipásztor maga viszi ezekbe a tévedésekbe a rábízott híveket, illetve helyesléssel vagy hallgatással megerősíti őket tévedésükben, az tudja meg, hogy a legfőbb Bírónak tartozik szigorú számadással hivatásának elárulása miatt, s vonatkoztatva magára Krisztus szavait: »Vakok ők és vakok vezetői. Ha pedig vak vezet világtalant, mindketten verembe esnek.« (Mt 15, 14).» (III. 2. pont); „Az Anyaszentegyház azt is jól tudja, hogy gyakran az egyik házasság fél inkább csak túri, de nem cselekszi a bűnt, mert a természetes rend fölforgatását súlyos okok miatt csak megengedi, de maga nem akarja, s ezért nem bűnös. Csak meg ne feledkezzék a szeretet törvényéről és ne mulassza el házastársát a bűntől eltéríteni és elvonni. Azok a házastársak sem vétnek a természet rendje ellen, akik jogos és természetes módon élnek, de természetes okok, életkoruk vagy egyéb fogyatkozásuk miatt új élet nem születhet. A házasságnak ugyanis és a házassági jog használatának vannak másodrendű céljai is, mint a kölcsönös segítség, egymás közt a szeretet ápolása és az érzelmi vágyak csillapítása, melyekre a házastársaknak szabad törekedniük, ha egyébként a házasság belső természetességén és elsődleges céljára való beállítottságán nem esik csorba.” [III. 2. a) pont második bekezdés]. A hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások (ld. pl. *Casti connubii, Humanae vitae, Veritatis splendor, Evangelium vitae*) szerinti követelményeknek való megfelelés nehézségére – akár vallásos katolikusok körében – a 2. részben kitérek (ld. pl. önmegtartóztatás kiszámíthatatlan menstruációs ciklus esetén); az ateizmus, a góg, az önzés, az emberi gyengeség széles körben megjelenik: mondhatni, miként a *Veritatis splendor* kezdetű enciklika alapján is érzékelhető (ld. pl. *Veritatis splendor*. 88., 106. pont), kevesen tartják maradéktalanul az egyházi mércét (vö. pl. *Veritatis splendor*. 51–52., 95. pont: természetes törvény egyetemessége és változhatatlansága).

¹² HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Donum vitae* kezdetű instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról. I. 5. pont. Ld. még uo. II. pont: „Az *in vitro* megtermékenyítés gyakorlata számtalan emberi embrió létrehozását és elpusztítását követelte meg.”; és uo. 5. pont: „[. . .] a FIVET magával hozza az emberi lény elpusztítását, mely ellene mond az abortusz megengedhetetlenségéről szóló, már előadott tanításnak.”

¹³ Ld. PÁPAI KÓDEXMAGYARÁZÓ BIZOTTSÁG (Pontificia Commissio ad Codicis Canones Aut-

A Hittani Kongregáció *Dignitas personae* kezdetű instrukciója is kiemeli, hogy az in vitro megtermékenyítés emberi lények szándékos megölésével jár (olykor a lefagyasztás közben jöttével); a „beültetést” követő „embriócsökkenés” is szándékos abortusznak minősül, ami mint az ártatlan emberi lény előre megfontolt és közvetlen megölése, mindig *súlyos* erkölcsi rendetlenség (bűn); ezekben az esetekben nincsen szó a kisebbik rossz vagy a *duplex effectus* elvének alkalmazhatóságáról, sohasem megengedett ugyanis egy olyan magatartás, ami lényegileg (bensőleg) tilos.¹⁴

Szent II. János Pál pápa az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika 14. pontjában felhívta a figyelmet arra, hogy „a mesterséges megtermékenyítés különféle technikái, amelyek látszólag az élet szolgálatában állnak, és amelyeket nem kévésszer ezzel a szándékkal végeznek, valójában kaput nyitnak az élet elleni új támadásoknak.”¹⁵

A *Dignitas personae* és a *Donum vitae* kezdetű instrukcióban hangsúlyozódik, hogy az in vitro megtermékenyítés esetében az élet továbbadását elválasztják a házastársi aktustól (annak minden, említett következményével, ami önmagában rossz, megengedhetetlen); a heterológ formánál a házastársi hűséget, a házasság egységét és a gyermek jogait is megsértik;¹⁶ továbbá: az Egyház elismeri a gyermek utáni természetes vágy legitimitását, és megérti a terméketlenség problémáitól szenvedő házastársakat, ezt a vágyat azonban nem szabad az *emberi méltóság* elé helyezni (vö. pl. embriók megölése, tárgynak tekintése, ekként történő bánásmód velük);¹⁷ a jó cél nem tesz jóvá egy önmagában rossz eszközt (vö. Róm 3, 8).¹⁸

XVI. Benedek pápa kiemeli: Isten szeretete nem tesz különbséget a még meg nem született és a megszületett kisgyermek, vagy a fiatal felnőtt, illetve az idős

hentic Interpretandos – 1989. március 1-től: Pápai Törvénytárgyaló Tanács) hiteles törvénytárgyaló, 1988. január 19.; pápai jóváhagyás: 1988. május 23.; kihirdetés: 1988. december 12. *Acta Apostolicae Sedis*, 1988/80. 1818–1819. („[...] eiusdem fetus occisione quocumque modo et quocumque tempore a momento conceptionis procuratur.”).

¹⁴ Ld. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di Bioetica*. 14–15., 21. pont; vö. *Donum vitae*. I. 5., II. pont; *Gaudium et Spes*. 27., 51. pont; *Evangelium vitae*. 62. pont; részletesen: HÁMORI Antal: A Hittani Kongregáció *Dignitas personae* kezdetű bioetikai útmutatása. *Magyar Bioetikai Szemle*, 22. évf., 2016/4. 39–43.; HÁMORI Antal: A Hittani Kongregáció *Dignitas personae* című instrukciója. *Magyar Sion*, 6., (48) 2012/1. 96–103.; HÁMORI Antal: *Dignitas personae* (a Hittani Kongregáció bioetikai útmutatásának ismertetése) – A Review of the Bioethical Instruction *Dignitas Personae* of the Congregation for the Doctrine of the Faith. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítójá*, 28. évf. 2011/1. 8–17. [a továbbiakban: HÁMORI (2011a)]

¹⁵ *Dignitas personae*. 15. pont.

¹⁶ Ld. *Dignitas personae*. 16. pont; *Donum vitae*. II. B. 5. pont; a *Donum vitae* kezdetű instrukció is felhívta a figyelmet arra, hogy a személyes kapcsolatok ilyen változása a család belsejében a társadalomra is káros hatással van (II. A. 2. pont).

¹⁷ Ld. *Dignitas personae*. 16. pont; *Donum vitae*. II. A. 2., B. 5., 8. pont.

¹⁸ Ld. *Dignitas personae*. 21. pont; *Casti connubii*. III. 2. d) pont.

ember között, mert mindegyiküket saját képmása és hasonlósága lenyomatának látja.¹⁹

A hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások szerint a mesterséges megtermékenyítési technikák elfogadhatatlanok, ám ennek ellenére *minden gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni, és szeretettel kell felnevelni.*²⁰

Megemlíthető, hogy az embrió beágyazódását gátló, illetve megszüntető eszközök (pl. spirál, tableta) alkalmazása is – fogamzás esetén – abortív hatással bír, amelyre az elkövetők szándéka általában kiterjed.²¹ Ha kétséget kizáróan bizonyított (vö. *in dubio pro reo* elve²²) az abortusz bűncselekményének megvalósítása, – a konjunktív feltételek fennállása esetén²³ – az elkövetők a kánoni jog szerint büntetendők.²⁴

A fenti témakörből három súlyos részt emelek ki: 1. az embrió és az anya életének „rivalizálása”; 2. az élet továbbadására nyitott házastársi aktus esetére vonatkozó válással fenyegetés; 3. a mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatos egyházi tanítás megélése az ilyen eljárással fogant emberek és szüleik, nagyszüleik, házastársuk, gyermekeik, valamint mások által.

2. Az embrió és az anya életének „rivalizálása”

„[...] válaszd az életet, [...]”²⁵

Előfordul, hogy az állapotos nő élete és a szíve alatt fejlődő, még meg nem született emberi lény élete „rivalizál” egymással (ld. pl. jelentőséggel bíró rákos betegség, ún. „méhen kívüli terhesség”). Felvetődik a kérdés, hogy ilyenkor, amikor csak az egyikőjük élete menthető meg, különben mindketten meghalnak, mi alapján, mely normát, alapelvet (pl. a „duplex effectus” elvét vagy a „kiseb-bik rossz” elvét) alkalmazva melyik élet, az anyai vagy a „magzati” mentendő meg, mit, hogyan szabad, kell tenni, illetve nem tenni.²⁶ Konkrétabban, példá-

¹⁹ Ld. *Dignitas personae*. 16. pont; *Acta Apostolicae Sedis*, 2006/98. 264.

²⁰ Ld. *Donum vitae*. II. B. 5. pont; vö. pl. *Casti connubii*. II. 1. pont: „[...] A mindenható Isten erejéből a szülők közreműködésével született gyermek tehát az isteni Jóság kiváló ajándéka és a házasság nemes gyümölcse.”

²¹ Ld. *Dignitas personae*. 23. pont; vö. *Evangelium vitae*. 58. pont.

²² Ld. CIC 1608. kánon 4. §, 1728. kánon 1. §.

²³ Ld. CIC 1. kánon, 1321–1324. kánon; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* [a továbbiakban: CCEO] 1. kánon, 1413–1415. kánon.

²⁴ Ld. *Dignitas personae*. 23. pont; CIC 1398. kánon (vö. 1328. kánon 1–2. §, 1397. kánon), vö. 1329. kánon 1–2. §; CCEO 1450. kánon 2. § (vö. 1418. kánon 1–3. §, 1450. kánon 1. §), vö. 1417. kánon.

²⁵ Ld. MTörv 30, 15–20; *Evangelium vitae*. 48. pont.

²⁶ Vö. szíami ikrek bizonyos esetei; ld. pl. HÁMORI Antal: *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. [a továbbiakban: HÁMORI (2006a)] 209–230.; HÁMORI Antal: Az „autonómia tisztelete” a magyar jogban

ul, a „méhen kívüli terhesség” esetén a „duplex effectus” elve alkalmazható-e (e tekintetben a feltételek maradéktalanul fennállnak-e), vagy esetleg a „kisebbik rossz” elve jön számításba. Ide tartozik az „indirekt abortusz” elnevezés pontatlan, ezért – véleményem szerint – kerülendő volta, amely nem mutatja meg, hogy például a „duplex effectus” elvének valamennyi szabálya érvényesül-e, vagyis, hogy az abortusz erkölcsi és jogi értelemben releváns-e²⁷ – ha a „duplex effectus” elvének alkalmazhatósága fennáll (önmagából az elnevezésből az sem derül ki, hogy az a szándéokra vagy az eredményre vonatkozik).²⁸

A különböző jogalanyok – különböző felfogások, elméletek, ismeretek, szempontok, hatások, körülmények, lelkiismeretek szerint – más és más válaszokat adnak, attól is függően, hogy a még meg nem született emberi lény életét egyezően értékesnek tartják-e a megszületett emberi lény életével, illetve csak időbeli vagy egyéb megszorítással (pl. valahány hetes kortól, egészségi állapot szerint) gondolják így, valamint, hogy melyiknek jobbak az életben maradási esélyei.²⁹

E súlyos téma megfelelő tárgyalása, a felmerülő dilemmák helyes megoldása, a kérdések korrekt megválaszolása – segítve, szolgálva mindenki igaz javát (*salus animarum*), a vonatkozó biológiai, orvostudományi ismereteket feltételez-

(a szíami ikrek élethez való joga és szülei önrendelkezéshez való joga „kollíziójá”-nak tükrében). *Alma Mater*, 2001/5. 113–134.; HÁMORI Antal: Az „autonómia tisztelete” a magyar jogban (Reflexió. . .). *Magyar Bioetikai Szemle*, 7. évf., 2001/1. 36–42.

²⁷ Vö. *Magyar Katolikus Lexikon*. 2. kötet. Ford. DÍÓŠ István. Budapest, Szent István Társulat, é. n. 737.

²⁸ Vö. pl. „indirekt eutanázia” elnevezés és változása; vonatkozó szakirodalmi hivatkozásokkal ld. pl. HÁMORI Antal: Az emberi élet és méltóság védelméről Julesz Máté könyve kapcsán. *Magyar Bioetikai Szemle*, 22. évf., 2016/2. 8–30.

²⁹ Ld. pl. MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA: *Az élet kultúrájáért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. [MKPK 2003. évi bioetikai körlevele; „A körlevél elkészítésében a Püspöki Konferenciát neves szaktudósok – Falus András, Freund Tamás, Hámori József, Kopp Mária és Vizi E. Szilveszter, valamint Harsányi Ottó teológus – segítették.” – Magyar Kurír, 2003. december 11.; a körlevél célja, hogy az élet védelmét eredményező szemléletváltáshoz – a hit tanítása útján – hozzájáruljon (ld. körlevél 2. pont); e küldetést különösen azon élet elleni támadások teszik aktuálissá, amelyek a leggyengébbek és a legvédtelenebbek, a legkiszolgáltatottabbak – a születő gyermekek és a haldokló betegek – élete ellen irányulnak (vö. körlevél 4–6., 12., 14. pont, és *Evangelium vitae*. 7–28. pont); e hiteles tanítóhivatali megnyilatkozás (ld. 1983. évi *Codex Iuris Canonici*, CIC, 753. kánon) nem önálló, nem új tanítást tartalmaz, hanem instrukció jelleggel foglalja össze a bioetika aktuális kérdéseit; a körlevelet a Konferencia püspök tagjai egyhangúan fogadták el, ezért azt az „*Apostolos suos*” kezdetű *motu proprio* rendelkezése alapján az Apostoli Szentszéknek nem kellett felülvizsgálnia (1998. május 21. IV. 1–2. *Acta Apostolicae Sedis*, 1998/90. 657.); vö. CIC 212. kánon 1. §, 747–748., 754. kánon; a hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások kánonjogi relevanciájához ld. pl. HÁMORI Antal: Az egyház erkölcsi tanításának kánonjogi relevanciája az élet- és családvédelem területén. *Iustum Aequum Salutare*, 12. évf., 2016/1. 251–262.], 44. pont; HÁMORI (2006a) i. m. 239.

ve – különösen az etika, a jogtudomány, a teológia művelőinek felelősségteljes feladata, kötelessége, amely ma is sürgetően aktuális.³⁰

Ezt mutatja például az, hogy a Magyar Orvosi Kamara (MOK) 2012. január 1-én hatályba lépett Etikai Kódexe – és az állami szabályozás³¹ – szerint az anya élete és egészsége a „magzat” életénél alapvetőbb, nagyobb érték; a Kódex II. 10. pontjának (5) bekezdése ugyanis tartalmazza, hogy: „Az anya életét veszélyeztető, vagy súlyos betegségét okozó terhesség, illetve a magzat életképtelensége vagy gyógyíthatatlan betegsége esetén felmerül az ún. orvosi javallatra történő abortusz lehetősége. A döntés ilyenkor is a szülők joga. Az orvos kötelessége a betegségről részletes, árnyalt, minden részletre kiterjedő választ adni.” Ennek értelmében az „orvosi javallat” körébe tartozik az anya életveszélye, súlyos betegsége, a magzat életképtelensége és gyógyíthatatlan betegsége.

Ez a „javallat” azt az erkölcsi ítéletet feltételezi (foglalja magában), hogy az anya egészsége a „magzat” életénél alapvetőbb, nagyobb érték, amely azonban alapvetően nem orvos-szakmai, hanem erkölcsi ítélet. A szóban forgó „orvosi javallat”-ot voltaképpen megelőzi egy erkölcsi ítélet.

Véleményem szerint az abortusszal összefüggésben a „duplex effectus”, illetve a „kisebbik rossz” elve – az anya életveszélye – körében (ld. pl. releváns rákos betegség, „méhen kívüli terhesség”) lehet beszélni orvosi javallatról. Az orvos ugyanis a „magzat” életét is megfelelően köteles védeni. A kérdés az, hogy – objektíve – az (anyai, „magzati”) egészség, vagy az (embrionális, magzati) élet az alapvetőbb, nagyobb érték. A kifogásolt „orvosi javallat” szerint – erkölcsi ítéletet mondva – az előbbi a nagyobb érték, meggyőződésem szerint az utóbbi (az élet alapvetőbb, nagyobb érték, mint az egészség – az élet nélkül nincs egészség), ezért nem lehet szó a szóban forgó „javallat”-ról.³²

³⁰ A Magyar Bioetikai Szemle Szerkesztőbizottságának 2016. november 24-i ülésén egy cikk tárgyalása kapcsán kisebb szimpózium bontakozott ki, amelyben a vonatkozó hiteles egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások (pl. az előzőekben említett *Evangelium vitae* kezdetű enciklika) tartalma tekintetében különböző értelmezések jelentek meg. Erre is figyelemmel az alábbiakban bizonyos, nagyon fontos értelmezési kérdésekre külön kitérek.

³¹ Ld. pl. HÁMORI (2006a) i. m. 160., 198., 235.

³² Részletesen ld. pl. HÁMORI Antal: A még meg nem született emberi lény élete és a vele keletkezett fogyatékos gyermek emberi méltósága védelmének összefüggése – válasz az EBH 2015.P.11.-re. *Jogtudományi Közlöny*, 73. évf., 2018/1. 46–52.; HÁMORI Antal: Természetjog és (alkotmány)bírászkodás a még meg nem született emberi lény védelmében. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2017. 11–42. (és vonatkozó irodalma); HÁMORI Antal: A még meg nem született emberi lény élete és a vele-keletkezett fogyatékos gyermek emberi méltósága védelmének összefüggése a mai magyar jogban. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2017. 43–111.; HÁMORI Antal: A „duplex effectus” elve és a „kisebbik rossz” elve az állapotos nő életveszélye esetén. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 34. évf., 2017/3. 81–103.; HÁMORI Antal: A család(ok) és a magzati élet védelme a mai magyar jogban demográfiai helyzetképpel. *Iustum Aequum Salutare*, 12. évf., 2016/4. 91–151.; HÁ-

A MOK Etikai Kódexe, a II. 10. pontjának (4) bekezdésében a következőket foglalja magában: „A törvény meghatározott körülmények és feltételek esetén lehetővé teszi a művi terhesség-megszakítást. Az orvos kötelessége, hogy a terhesség megtartása érdekében érveljen. Az orvosi hivatás alapvető törvénye az

MORI Antal: Az ember élve születése nem káresemény – az EBH2015. P.11. árnyékában és az Alaptörvény tükrében. *Magyar Bioetikai Szemle*, 22. évf., 2016/4. 4–29.; HÁMORI Antal: A mai magyar abortusz-szabályozás problémái és az ezen szabályozást is sértő magatartások I–II. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 32. évf. 2015/4. 145–166., 33. évf. 2016/1. 10–22.; HÁMORI Antal: Természetjog és alkotmányunk – különös tekintettel az élethez való jogra. *Iustum Aequum Salutare*, 11. évf. 2015/1. 101–110.; HÁMORI Antal: Az abortusz-szabályozás problémái. *Magyar Bioetikai Szemle*, 21. évf. 2015/1. 22–29.; HÁMORI Antal: A születés előtti emberi élet alkotmányos védelme (alkotmányozás, alkotmánybíráskodás). *Magyar Jog*, 59. évf. 2012/1. 17–27.; HÁMORI Antal: Mikortól ember az ember a 21. századi Magyarország jövőképében – a jog tükrében? In: BESZTERI Béla és MAJOROS Pál (szerk.): *A huszonegyedik század kihívásai és Magyarország jövőképe*. Veszprém, MTA VEAB, Budapesti Gazdasági Főiskola, Komárom város, Szechenyi István Egyetem, Pannon Egyetem, 2011. 411–425. [a továbbiakban: HÁMORI (2011b)]; HÁMORI Antal: A magzati élet védelme Magyarország Alaptörvényében. *Magyar Bioetikai Szemle*, 17. évf. 2011/3–4. 130–150. [a továbbiakban: HÁMORI (2011c)]; HÁMORI Antal: A mai magyar „jog” életvédő rendelkezései (kánonjogi összehasonlítással). *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 28. évf., 2011/3. 90–103. [a továbbiakban: HÁMORI (2011d)]; HÁMORI Antal: Az orvos lelkiismereti szabadsága és a duplex effectus elve az állapotos nő életveszélye esetén. Egyházjogi aspektusok. *Magyar Sion*, 2011/2. 197–226. [a továbbiakban: HÁMORI (2011e)]; HÁMORI Antal: Életvédelem a mai magyar „jog”-ban (kánonjogi összehasonlítással). *Iustum Aequum Salutare*, 7. évf., 2011/1. 5–13. [a továbbiakban: HÁMORI (2011f)]; HÁMORI Antal: Az ember élve születése nem káresemény I–II. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 26. évf., 2009/4. 143–156., 27. évf., 2010/2. 63–87.; HÁMORI Antal: Az ember élve születése nem káresemény (a Legfelsőbb Bíróság 1/2008. PJE számú jogegységi határozata; alkotmányjogi aspektusok). *Jogtudományi Közlemény*, 64. évf., 2009/11. 471–482.; HÁMORI Antal: A *humánembrió védelme erkölcssteológiai nézőpontból*. Budapest, JEL Könyvkiadó, 2008. 151.; HÁMORI Antal: Az életvédelem jogforrási alapjai. In: HORVÁTH-SZABÓ Katalin (szerk.): *Házasság és Család*. Budapest, Új Ember, 2008. 130–159.; HÁMORI Antal: Életvédelem és jog – aktuális kihívások I–II. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 25. évf., 2008/2. 49–73., 2008/3. 96–120.; HÁMORI Antal: Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi aspektusai. In: HÁMORI Antal – ROJKOVICH Bernadette – SZILÁGYI Szilvia (szerk.): *Szabadságra elhivatva az életért*. Budapest, Magyar Katolikus Családegyesület, 2007. 65–75.; HÁMORI Antal: Kártérítési felelősség a fogyatékossgal való születés miatt? *Magyar Jog*, 54. évf., 2007/2. 92–100.; HÁMORI (2006a) i. m. különösen 123–208. (160., 198.), 235.; HÁMORI Antal: A magzatvédelem kánonjogi aspektusai és az orvos lelkiismereti szabadsága. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 23. évf., 2006. [a továbbiakban: HÁMORI (2006b)] 173–204.; HÁMORI Antal: Az emberi reprodukcióra irányuló különleges eljárások erkölcsi és jogi minősítése. *Studia Wesprimiensia*, 8. évf., 2006/1–2. 125–135. [a továbbiakban: HÁMORI (2006c)]; HÁMORI Antal: A magzatkorú gyermek élethez való jogának egyházjogi és világi jogi védelméről (A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Az élet kultúrájáért című, a bioetika néhány kérdéséről szóló, 2003. évben meghozott körlevele kapcsán). In: *Biogenetika és etika*. Budapest, Vigilia, 2005. 87–107.; HÁMORI Antal: „Lehetnek-e igényeink és lehetőségeink az abortuszra?” (egyházjogi aspektusok) I–II. *Magyar Bioetikai Szemle*, 11. évf., 2005/3. 117–122., 2005/4. 190–200.; HÁMORI Antal: Magzatvédelem a magyar jogban I–II. *Magyar Bioetikai Szemle*, 10. évf., 2004/3. 8–21., 2004/4. 22–34.; HÁMORI Antal:

emberi élet tiszteletben tartása és védelme. *Minden orvos joga, hogy lelkiismereti okból elzárkózzék a nem orvosi javallat alapján kezdeményezett terhesség-megszakítás végzésétől, vagy abban közreműködéstől.* Munkahelyén ezért hátrányos megkülönböztetés nem érheti. A fogamzásgátlástól el kell különíteni azokat a módszereket, amelyek a már megtermékenyített petesejt gyógyszeres, vegyszeres, vagy eszközös elpusztítására irányulnak. Ezeket az eljárásokat abortusznak kell tekinteni. Családtervezésnek – ebben a vonatkozásban – a terhesség megelőzését kell tekinteni.”³³

A negyedik mondat – figyelemmel az idézett (5) bekezdés kifogásolt részére – a mai magyar állami szabályozáshoz képest is részben (leszűkítően), az orvosok jogait sértve helytelen (ellentétes). Egész pontosan annyiban, hogy az orvosoknak nem csak a Kódex szóban forgó, idézett „orvosi javallata”-n kívüli esetekben van joguk megtagadni a művi abortusz végzését, illetve az abban való közreműködést. *A magzati élet védelméről szóló 1992. évi LXXIX. „törvény” (Mvt.) 14. §-a* ugyanis a következő rendelkezést tartalmazza: „*A terhességmegszakítás elvégzésére, illetve az abban való közreműködésre – az állapotos nő életét veszélyeztető ok kivételével – orvos és egészségügyi szakdolgozó nem kötelezhető.*”³⁴

Az Etikai Kódex II. 2.2. pontjának (16) bekezdése szerint: „A különleges kezelési helyzetekkel – így különösen [...] az abortusszal [...] kapcsolatos jogszabályi rendelkezések vétkes megszegése egyben etikai vétségnek is minősül.” *A Kódex említett hibáit, jogellenes tartalmát sürgősen orvosolni kell, aminek érdekében a Kamaránál is eljártam.*³⁵

„Várandósság – cselekvőképtelenség” (A cselekvőképtelen állapotos személy véleményének figyelembevétele, illetőleg a törvényes képviselő „kérelem”-előterjesztési jogának határai a „terhesség”-megszakítás iránt indított eljárásban). *Magyar Bioetikai Szemle*, 9. évf., 2003/1. 36–40.; HÁMORI Antal: A magzat élethez való joga a magyar bírói gyakorlatban. *Magyar Jog*, 49. évf., 2002/4. 227–231.; HÁMORI Antal: Az abortusz büntetendő cselekményének kánonjogi tényállása (magyar állami jogi összehasonlítással). *Magyar Bioetikai Szemle*, 8. évf., 2002/3. 11–22., *Kánonjog*, 4. évf., 2002/1–2. 85–96.; HÁMORI Antal: A magzat élethez való joga. *Magyar Bioetikai Szemle*, 6. évf., 2000/3. 1–10.; HÁMORI Antal: A magzat élethez való joga. Budapest, Logod Bt., 2000. 153.; HÁMORI Antal: A magzat jogalanyisága és perbeli jogképessége a hatályos magyar jogban I–II. *Magyar Bioetikai Szemle*, 5. évf., 1999/4. 8–17., 6 2000/1. 7–14.

³³ Kiemelés: H. A. A nem „orvosi javallat” esete például az, amikor az állapotos nő anyagi okok miatt akarja az abortuszt.

³⁴ Ld. még pl. Magyarország Alaptörvénye (2011. április 25.) VII. cikk (1) bekezdés, 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, 48/1998. (XI. 23.) AB határozat.

³⁵ A Kamara elnökét, dr. med. Éger Istvánt 2016. december 21-i e-mailemmel kerestem meg, amelyre Prof. Dr. Wittmann István, az Etikai Kollégium elnöke 2017. január 21-én e-mailben arról tájékoztatót, hogy leveletem „az Etikai Kollégium megkapta, és a legközelebbi kollégiumi ülésen tárgyalni fogja.”; 2017. március 17-i e-mailemben kértem az Etikai Kollégium elnökét, „szíveskedjen tájékoztatni, hogy az alábbi, 2016. december 21-i levelem tárgyában milyen döntés született.”; az Etikai Kollégium elnöke 2017. május 9-i e-mailjében a következőkről tájékoztatót: „Beadványát az Etikai Kollégium részéről köszönettel vettük, annak

Kérdés, hogy az Mvt. 14. §-ának a „– az állapotos nő életét veszélyeztető ok kivételével –” szövegrésze helyes-e, alaptörvényellenes-e, tekintettel arra, hogy az, annak érvényesülése – az adott esetben – a „duplex effectus” és a „kisebbik rossz” elvébe ütközik, ami – az élethez való jogon túl – az Alaptörvény VII. cikkének (1) bekezdésében is elismert lelkiismereti szabadsághoz való jogot sérti. Másként fogalmazva, azt is mondhatjuk, hogy e „végszükségi indikáció” eseti köre tágabb annál, mint az, amit például a kánoni jog elvisek. Ez az ‘indikáció’ ugyanis túlmegy a „duplex effectus” és a „kisebbik rossz” elvén: az Mvt. „végszükségi indikáció”-ja szerint – mivel az indikáció nem zárja ki – az állapotos nő életének megmentése érdekében a „magzat” halála kívánt következmény is ‘lehet’, illetve, noha lehet, hogy a „magzat”-nak jobbak az életben maradási esélyei, orvos és egészségügyi szakdolgozó „kötelezhető” az abortusz elvégzésére, illetve az abban való közreműködésre, azaz a nagyobb rossz ‘választására’ (a cél ‘szentesíti’ az eszközt, a jót a rosszon keresztül éri el; e reguláció szerint az embrió, a magzat halála ‘kisebb sérelemnek számít’, mint az állapotos nő halála; orvos által említett érv szerint azért „kell” a nő életét választani, mert ha megmentik az életét, akkor még lehet gyermeke, amellyel szemben véleményem szerint az is áll, hogy mivel a „magzat” fiatalabb, ő neki több gyermeke lehet; a szabályozást árnyalhatja a „kivétel” következőképpen történő olvasata: a művi abortusz elvégzésére, illetve az abban való közreműködésre az állapotos nő életét veszélyeztető ok esetén orvos és egészségügyi szakdolgozó kötelezhető, vagyis nem feltétlenül kötelezik, mert minden esetben nem szabad kötelezni – például, amikor egyező életben maradási esély esetén az állapotos nő nem a saját, hanem a magzatjának életét választja megmenteni; természetesen, ha a „magzat” életben maradásának nincsen reális esélye, akkor az anyának a saját életét kell választania, mivel – a szóban forgó eseti körben – különben mindketten meghalának, és ezért az ezzel ellentétes anyai döntést nem is szabad elfogadni – „Ne ölj!” parancsa).³⁶

tartalma – az Etikai Kódex tartalmát érintő más beadványokhoz hasonlóan – 2017. március 22-i ülésünkön ismertetésre került.”; 2017. május 9-i e-mailemben kértem az Etikai Kollégium elnökét, hogy „szíveskedjen majd a döntésről, az Etikai Kódex módosításáról is tájékoztatni.”; a mai napig, 2018. május 25-ig az Etikai Kódex módosításáról tájékoztatást nem kaptam, a MOK honlapján az Etikai Kódex ugyanazzal a tartalommal szerepel. A Kódex értékes tartalomhoz ld. pl. HÁMORI Antal: Reflexió a Magyar Orvosi Kamara 2012. január 1-én hatályba lépett Etikai Kódexének „az ún. orvosi javallatra történő abortusz lehetősége” szövegrészehez. *Magyar Bioetikai Szemle*, 22. évf., 2016/3. 23–25.; HÁMORI Antal: Reflexió a Magyar Orvosi Kamara 2012. január 1-én hatályba lépett Etikai Kódexének „az ún. orvosi javallatra történő abortusz lehetősége” szövegrészehez. *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 33. évf., 2016/3. 96–101.

³⁶ Vö. HÁMORI (2006a) i. m. 235. Természetesen, minél kevésbé egyértelmű a tényállás, az életben maradási esély, annál nagyobb a dilemma, annál nehezebb a döntés. Másik súlyos, nehéz kérdés, hogy a helytelen anyai döntés el nem fogadása vonatkozásában milyen mozgástér van.

Ezzel összefüggésben, az *Életvédelem a katolikus Egyház jogrendjében világi jogi összehasonlítással* című könyvemben azt is említettem, hogy „a lelkiismereti szabadságra hivatkozva tagadhatja meg mindenki más is a »duplex effectus« elvét [illetve – hozzátéve – értelemszerűen a „kisebbik rossz” elvét] sértő magatartás tanúsítását (pl. a bíró vagy más jogalkalmazó a határozathozatalt vagy az abban való részvételt, amikor az eljárás tárgya a magzat megszületése, és a világi »jog« szerint – a »duplex effectus« elvét [illetve a „kisebbik rossz” elvét] sértve – a magzat »nem születhetne meg«; a jogalkotó vagy a jogalkotásban részt vevő más személy, pl. köztisztviselő az emberi élet kioltását »lehetővé tevő«, a »duplex effectus« elvét [illetve a „kisebbik rossz” elvét] sértő »jogszabály« megalkotását, illetve az abban való részvételt); hátrányos jogkövetkezmény (pl. fegyelmi büntetés) ezért tehát nem érheti az illetőt.”³⁷ – amennyiben e két elv alkalmazhatósága szóba jön.

Josemariá Sanchis *L'aborto procurato: aspetti canonistici* című művében³⁸ a kettős hatású cselekménynek való minősítéshez szükséges feltételeket, amelyek tényszerűen, valóban közvetetté („eshetőlegessé”) és erkölcsileg elfogadhatóvá teszik azt, a következőkben látja: a cselekmény ne legyen önmagában meg nem engedett vagy rossz (legyen jó vagy közömbös);³⁹ a rossz hatás ne a jó hatás (cél) elérése érdekében felhasznált eszköz legyen (a jót nem szabad a rosszon keresztül elérni⁴⁰); a szándéknak jónak kell lennie; egy *arányos mértékben súlyos oknak* kell fennállnia.⁴¹ Sanchis kiemeli: a „fajnemesítő” abortuszt, amelyet azért idéztek elő, hogy egy olyan kisgyermek születését elkerüljék, aki biztosan vagy valószínűleg abnormális lesz, vagy valamilyen módon sérült marad, közvetlen (egyenes szándékkal, célzatosan, azaz kívánva elkövetett) abortusznak kell értékelni;⁴² a terápiásnak nevezett abortusz esetében, amikor az anya életének és/vagy egészségének megőrzése a cél, általában közvetlen (egyenes

³⁷ Ld. HÁMORI (2006a) i. m. 56.

³⁸ Ld. *Ius Ecclesiae*, 1989/2. 663–677.

³⁹ Ld. pl. *Gaudium et Spes*. 27. pont; BOLDOG VI. PÁL pápa: Beszéd a redemptoristákhoz. 1967. szeptember, *Acta Apostolicae Sedis*, 1967/59. 962.; *Humanae vitae*. 14. pont; *Veritatis splendor*. 71–72., 77–78. pont; SZENT II. JÁNOS PÁL pápa: *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (1997. augusztus 15.). A latin mintakiadás fordítása. Budapest, Szent István Társulat, 2002. 1749–1761. pont. Vö. pl. BODA László: *A keresztény erkölcs alapkérdései. Erkölcssteológia I.* Budapest, Szent József Kiadó, 1997., 2. kiad. 65–71.

⁴⁰ „Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.” Ld. *Casti connubii*. III. 2. d) pont; *Humanae vitae*. II. 8–9. pont; *Veritatis splendor*. 72., 77–83., 90–92., 95–96. pont; MAGYAR PÜSPÖKI KAR: 1956. szeptember 12-i körlevél („nem szabad bünt cselekedni azért, hogy könnyítsünk magunkon, sem rosszat tenni, hogy jó következék belőle.”) Vö. Róm 3, 8.

⁴¹ Vö. P. SARDI: *L'aborto ieri e oggi*. Brescia, 1975. 323–331.; L. CICCONE: „*Non uccidere*”. *Questioni di morale della vita fisica*. Milánó, 1984. 229–246.; P. PALAZZINI: *Vita e virtù cristiane*. Róma, 1987. 222–225.; SOMFAI Béla: *Életet védeni – életet kioltani. Távlatok*, 1. évf., 1991/4. 28–41.

⁴² Vö. *Casti connubii*. *Acta Apostolicae Sedis*, 1930/22. 564–565.; *Donum vitae*. II.: „[...] a behelyezett embriók közül időnként néhányat fajnemesítő, gazdasági vagy pszichológiai indo-

szándékkal elkövetett) abortusról van szó (vö. pl. rendellenes elhelyezkedésű magzatot tartalmazó méhkürt eltávolítása);⁴³ az állapotos nőből rákos daganat miatt történő méheltávolítást viszont közvetett (esetőlegesen) szándékkal elkövetett abortusznak tekintik.⁴⁴

kokkal feláldoznak. Az emberi lények ilyen önkényes tönkretétele [...] ellentétes az előidézett abortusszal kapcsolatban már említett elvvel/tanítással.”

⁴³ Vö. SC Off, Resp.: 1884. május 31. *Acta Sanctae Sedis*, 1884/1885. 556.; 1889. augusztus 19. *Acta Sanctae Sedis*, 1889/1890. 748.; 1895. július 24. *Acta Sanctae Sedis*, 1895/1896. 383–384.; 1898. május 4. *Acta Sanctae Sedis*, 1897/1898. 703–704.; 1902. március 5. *Acta Sanctae Sedis*, 1902/1903. 162.; és *Casti connubii. Acta Apostolicae Sedis*, 1930/22. 562–563.

⁴⁴ A méhkürtben fejlődő embrió növekedésével anyja életveszélyes belső vérzése és halála bekövetkezne. A méhrák az embrió jelenlététől függetlenül vezet halálhoz. Kürtterhesség esetén az embrió „kiemelése” (és így halála) szükségszerűen benne van az életmentő beavatkozás (műtét) céljában. Részletesen ld. az alábbiakban; HÁMORI (2006a) i. m. 142–143. A méhrákkal kapcsolatban ld. Helmut WEBER: *Speciális erkölcssteológia*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 130. „Az ilyen indirekt abortusz mintapéldája az az eset, amikor egy terhes nőnek méhrákja lesz. Az uteruszt operációval el szabad távolítani. Közben a gyermek természetesen meghal, de ez elfogadható, mert halálát nem közvetlenül akarták, és nem közvetlenül okozták.” Vö. J. CONNERY: *Abortion: the development of the Roman Catholic perspective*. Chicago, 1977. 284–303. Ld. HITTANI KONGREGÁCIÓ: Nyilatkozat a művi abortusról (Declaratio de abortu procurato). 1974. november 18. *Acta Apostolicae Sedis*, 1974/66. 730–747., 14. pont: „Nem ismerhetjük félre ezeket a súlyos nehézségeket: ez lehet például egy komoly egészségügyi kérdés, olykor pedig élet vagy halál kérdése az anya számára; lehet teher, amit egy felesleges gyermek jelent, főként akkor, ha jó okunk van arra, hogy tartsunk attól, hogy ő abnormális lesz, vagy sérült marad; lehet, több helyen, a tisztesség, a szegény, a deklasszáció, stb. problémáinak tulajdonított jelentőség; mindenképp meg kell erősíteni azt, hogy ezen okok közül soha egyik sem adhat jogot elfogulatlanul arra, hogy egy másik életével rendelkezünk, még ha az az élet kezdeti fázisában is van. [...] Az élet ugyanis túlságosan alapvető kincs ahhoz, hogy össze lehessen vetni bizonyos, bár nagyon súlyos, nehézségekkel.”; KEK 2271. pont; *Veritatis splendor*. 78. pont; MKPK 2003. évi bioetikai körlevele, 44–45. pont; CSALÁD PÁPAI TANÁCSA: *Demográfiai fejlődésfolyamatok, etikai és pasztorális szempontok*. 1994. március 25. 32–35. pont; EGÉSZSÉGÜGY PÁPAI TANÁCSA: *Az Egészségügyben Dolgozók Chartája*. Vatikánváros, 1994. 141. pont; SC Off Resp. 1895. július 24. *Acta Sanctae Sedis*, 1895/1896. 383–384., FILA Béla – JUG László: *Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Kisternye–Budapest, Örökmécs Alapítvány, 1997. 3298. pont [A Szent Officium válasza a Cambrai-i érseknek, 1895. július 24. A craniotomia és a vetélés. „Előterjesztés: Az orvos Titius, amikor egy súlyosan ágynak esett terhes nőhöz hívták, megvizsgálta, és azt vette észre, a halálos betegség okaként más nem jöhet szóba, mint maga a terhesség, azaz a magzatnak a méhben való jelenléte. Tehát egy út volt csak számára járható annak érdekében, hogy az anyát a biztos és fenyegető haláltól megmentse, ti., hogy vetélést vagyis magzatelhajtást hajtson végre. Ennek az útnak a szokott módon kezdett neki, mégis olyan eszközök és operációk alkalmazásával, amelyek önmagukban és közvetlenül nem éppen arra irányulnak, hogy az anyai ölben megöljék a magzatot, hanem csakis, hogyha lehetséges, élve szülessék meg, noha a legközelebb ahhoz, hogy meghaljon, mint aki még egészen fejletlen. Most már miután elolvasta, amit 1889. augusztus 19. napján a Szentszék a Cambrai-i érseknek válaszul írt: vagyis »nem lehet biztosan tanítani«, hogy megengedett bármilyen operáció, amely közvetlenül megöli a magzatot, mégha ez szükséges is lenne az anya megmentésére: kétségben van Titius a sebészi beavatkozások megengedett voltát illetően, amelyekkel nem ritkán vetélést hajtott végre az eddigiekben, hogy a súlyosan betegeskedő terhes nőt megmentse. Kérdés: Titius igé-

Véleményem szerint a szóban forgó duplex effectus-szal járó magatartás tanúsítója a jogellenességet kizáró ok („mentesség”) miatt nem büntethető, egyébként – szem előtt tartva a többi mentő és enyhítő körülményeket (ld. pl. „kisebbik rossz” elve, CIC 1322–1324. kánon) – mind a kánoni, mind az állami (világi) jog szerint büntetőjogilag releváns az eshetőleges szándékkal történő elkövetési magatartás (a magzat elhajtása, illetve elhajtatása), bármely módon és eszközzel is valósuljon meg az.⁴⁵

Sanchis – az említett művében (leszögezve, hogy a spontán vagy a gondatlanságból elkövetett abortusz „elkövetője” nem büntethető)⁴⁶ – részletesen foglalkozik az egyenes (direkt, „közvetlen”, célzatos, azaz – a magatartás következményeit – kívánt) és az eshetőleges (eventualis, „közvetett”, a magatartás következményeibe belenyugodott) szándékkal elkövetett abortusz egyházi büntetőjogi megítélésével. Ennek keretében kifejti, hogy míg a „közvetlen” (egyenes szándékkal elkövetett) abortusz – az egyéb feltételek együttes fennállása esetén – büntetőjogilag is mindig releváns (magzatelhajtás), addig a „közvetett” (eshetőleges szándékkal elkövetett) „abortusz” nem feltétlenül; az utóbbi esetben az „abortusz” nem kívánt mellékhatásként (azaz a magatartás következményeibe való belenyugvással) jön létre, s ha – a kifejtettek szerint (vö. pl. arányos mértékben súlyos ok) – a cselekményt „jó cél” vezérli, megengedett, megtűrt (elfogadható, „nem rossz”).⁴⁷

nye: Vajon az ismertetett operációkat a mondott körülmények megismétlődése mellett biztosan felújíthatja-e? Válasz (a Pápától megerősítve július 25-én): Nemleges, más rendeletek szerint (1884. május 28-án kelt, és 1889. augusztus 19-én kelt rendelet.); SC Off Resp., 1898. május 4. *Acta Sanctae Sedis*, 1897/1898. 703–704., FILA – JUG i. m. 3336–3338. pont [A Szent Officium válasza a sinaloi (Mexikó) püspöknek, 1898. május 4. A magzat extrakciójának a módszerei. „Kérdés: 1. Megengedett lesz-e a szülés siettetése, ahányszor az asszony szűk mendencéje miatt lehetetlenné válnék a magzat kijutása a maga természetes idejében? 2. És ha az asszony szűk volta olyan, hogy még az idő előtti szülés sem számítható lehetségesnek, szabad lesz-e vetélést előidézni vagy a maga idején császármetszést végrehajtani? 3. Megengedett-e a laparotomia (= hasmetszés), amikor méhen kívüli terhességről van szó, vagyis nem a szokott helyen fogant magzatról? Válasz (a Pápától megerősítve május 6-án): Ad 1. A szülés siettetése önmagában nem tilos, ha jogos okokból hajtják végre és abban az időben és olyan módszerekkel, amelyek alkalmazásakor rendes körülmények között tekintettel vannak az anya és a magzat életére. Ad 2. az első részt illetően: nemleges, a vetélés tiltott voltáról kiadott, 1895. július 24-én, szerdán kelt rendelet értelmében. – Ami pedig a második részt illeti: semmi sem áll útjában annak, hogy az asszonyt, akiről szó van, a maga idejében császármetszésnek vessék alá. Ad 3. Ha a szükség arra kényszerít, meg van engedve a hasmetszés, hogy eltávolítsák az anya öléből a nem a szokott helyen fogant magzatokat, csak a magzat és az anya életére, amennyire lehetséges, komolyan és alkalmas módszerekkel vigyázzanak.”]; SC Off Resp. 1902. március 5. *Acta Sanctae Sedis*, 1902/1903. 162., FILA – JUG i. m. 3358. pont (A Szent Officium válasza a Montreáli Egyetem Teológiai Fakultásának, 1902. március 5. A magzat extrakciójának a módszerei).

⁴⁵ Ld. HÁMORI (2006a) i. m. 144–145. Az „eshetőleges szándék” esetében az elkövető a cselekményének következményeibe belenyugszik (tehát azokat nem kívánja, de tudja és akarja).

⁴⁶ Vö. CIC 1398. kánon.

⁴⁷ Vö. XII. PIUS pápa: Discorso all’unione Medico-biologica San Luca. 1944. november 12.

Erdő Péter – Sanchis-zal egyezően – így ír erről: nem követi el ezt a büntetendő cselekményt az, aki olyan beavatkozást végez, amely kettős hatással, duplex effectus-szal jár, ha a szándék a másik, jó hatásra irányult, a magzatelhajtást viszont az illető nem akarta közvetlenül (egyenes szándékkal, célzatosan); viszont ha az akarat közvetlenül (kívánva⁴⁸) a magzat elhajtására, illetve megölésére irányult, a bűncselekmény még akkor is megvalósult, ha ezt valaki egy általa jónak tartott célból hajtotta végre („a jó cél ilyenkor sem szentesíti az eszközt”⁴⁹).⁵⁰

Mindebből az látszik kitűnni, hogy ha az elkövetőt nem a „jó cél” (hanem az erkölcsileg rossz cél) vezérli, akkor az eshetőleges szándékkal elkövetett abortusz is büntetendő a CIC 1398. kánonja (illetve a CCEO 1450. kánonjának 2. §-a) szerint.⁵¹ Ezt alátámasztja az is, hogy a CIC 1321. kánonjának 2. §-ában foglalt rendelkezés második fordulata szerint, ha a törvény vagy a parancs úgy rendelkezik, a büntető törvénynek, illetve parancsnak a „kötelező gondosság” elmulasztása (negligentia – hanyag gondatlanság) folytán elkövetett (tehát meghatározott személy részéről erkölcsileg és jogilag súlyosan beszámítható) külső

Discorsi e Radiomessaggi 1944–45. 191–192.; P. VIDAL – F. X. WERNZ: *Ius poenale Ecclesiasticum*. Róma, 1937. 516.; F. M. CAPPELLO: *Summa Iuris Canonici III*. Róma, 1940. 540.; J. CREUSEN – A. WERMEERSCH: *Epitome Iuris Canonici III*. Brüsszel, 1946. 344–345.; Velasio DE PAOLIS: *De Sanctionibus in Ecclesiae. Adnotationes*. Róma, 1986. 119–120.: „*Deliberata voluntas procurandi eiectionem foetus vivi sed non vitalis vel mortem ipsius foetus in sinu materno.*”. Ld. még pl. BODA i. m. 56.: „Aquinói Szent Tamás nyomán a hagyományos katolikus erkölcs ilyen nehéz döntési helyzetek megoldására dolgozta ki a kettős hatás elvét. Ez az elv az erkölcsi szándékkal kapcsolatos két lényeges fogalom segítségével keresi a kiutat. A kifejezetten szándékolt, direkt módon akart fogalma mellett ugyanis szerepet kap a nem-kifejezetten szándékolt, indirekt módon akart fogalma is. A kettős hatás (duplex effectus) elve ma is használható. Leegyszerűsítve így fogalmazhatjuk meg: az erkölcsi állásfoglalás nehéz helyzeteiben akkor vállalhatjuk a döntés kockázatát, ha cselekedetünk tényi mivoltában (objektíve) a jóra irányul, személyes szándékunk is jó, és arányos ok is van arra, hogy döntést hozzunk, vállalva annak nem kívánatos mellékhatásait.”, uo. 57.: „[...] senkit sem szabad direktre megölni, hogy ezzel mások életben maradhassanak, mert így a cél szentesítené a bűnös eszközt. S ilyen esetben a »kisebb rosszat választani« elve nem alkalmazható.”

⁴⁸ Vö. deliberate, „készarva”, megfontolva, meggondolva – CIC 1321. kánon 2. §; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1414. kánon 1. §.

⁴⁹ Ld. MAGYAR PÜSPÖKI KAR: 1956. szeptember 12-i körlevél. Vö. *Veritatis splendor*. 77–83. pont; KEK 1753., 1756., 1759., 1761. pont; FILA – JUG i. m. 815. pont.

⁵⁰ Ld. ERDŐ Péter: Magzatvédelem a mai egyházjogban. *Távlatok*, 5. évf., 1995/3–4. 345–346. Vö. SOMFAI i. m.

⁵¹ Fölvetődik a kérdés, hogy a CIC 1321. kánonjának 2. §-ában foglalt „deliberate” kifejezés alatt a(z) „eshetőlegesség”-re is kiterjedő „szándékosan” értendő-e (vö. uo. 1. §: „dolus”); ld. a CCEO 1414. kánonja vonatkozásában is. Vö. *Veritatis splendor*. 68. pont („megfontoltan”), 70. pont („megfontolt beleegyezéssel”), 73., 78. pont („megfontolt akarat”), ld. uo. 79–83. pont; *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta: ERDŐ Péter. Budapest, Szent István Társulat, 2001., 4. kiad. 891. („készarva”: 1321. kánon 2. §) és 815. („megfontoltan”: 1191. kánon 1. §); HOLLÓS János: Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez II. Téglás, 2003. 303. [„megfontolt szándékossággal (deliberate)”].

(de nem feltétlenül nyilvános) áthágása (megsértése) büntethető.⁵² Ha a törvényhozó egy meghatározott büntetendő cselekmény gondatlan elkövetési alakzatát is büntetni rendeli, akkor nyilvánvalóan az annál súlyosabban minősülő, esetlegesen szándékkal elkövetett cselekményt is szankcionálja.⁵³

Sanchis ír arról az esetről, amikor a magzatelhajtó (-elhajtó) személy „megbízója” („részes”) egy állami szerv (hatóság): a „megbízást” „bűnözési parancs”-nak hívják; tágabb értelemben a „megbízó” a fő tettes; az abortuszt elvégző „orvos”, valamint e beavatkozásban részt vevő munkatársai is a CIC 1398. kánonja szerinti *latae sententiae* kiközösítettek közé tartoznak, feltéve, hogy a latin egyház tagjai,⁵⁴ és tudtak, illetve saját hibájuk miatt (tehát gondatlanságukból kifolyólag) nem tudtak a törvényszegésről és a törvényhez fűzött büntetésről, az önmagától beálló kiközösítésbe esésről.⁵⁵ A mai magyar állami szabályozásban létező ellenőrizetlen „súlyos válsághelyzet” indikáció ismételt „törvény”-be foglalása⁵⁶ előtt az egyház tudatta a Magyar Köztársaság Országgyűlésének országgyűlési képviselőivel cselekményüknek a CIC 1398. kánonja szerinti súlyát és büntetését.⁵⁷

A fentiekből kitűnően, véleményem szerint nem kizárt olyan szóban forgó („rivalizálás”) tényállás, amelynek az esetében a helyes állásponthez, legalább az egyik emberi lény életének megmentéséhez (különben mindketten meghal-

⁵² Vö. CIC 1321. kánon 1. §. Ld. CIC 1389. kánon 2. §.

⁵³ Vö. CIC 1326. kánon 1. § 3. sz. (luxuria – tudatos gondatlanság); CCEO 1414. kánon.

⁵⁴ Vö. CIC 1. és 11. kánon; a kiközösítés (excommunicatio) tisztán egyházi törvényen alapuló büntetés, amely a latin egyházban *latae sententiae* (ld. CIC 1398. kánon; vö. CCEO 1408. és 1450. kánon). Ld. EDC 142. pont.

⁵⁵ Ld. CIC 1323. kánon 2. sz., 1324. kánon 1. § 9. sz., 1325. kánon; ET 894–895.; ERDŐ Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 1992. 489–490.

⁵⁶ Ld. a magzati élet védelméről szóló 1992. évi LXXIX. „törvény” módosításáról szóló 2000. évi LXXXVII. „törvény”.

⁵⁷ Ld. MAGYAR KATOLIKUS PÜSPÖKI KONFERENCIA: 2000. március 3-i Nyilatkozat; „[...] A XX. század leggyalázatosabb botránya az, hogy egyes társadalmakban a védtelen emberi életet az állam által intézményesített formában pusztítják. [...] Mindaz, aki abortuszt kér vagy abban bármilyen módon közreműködik, beleértve az egészségügyi alkalmazottakat is, súlyos bűnt követ el. Az egyházi törvények az illetőket az ókeresztény kortól fogva a legsúlyosabb büntetéssel (kiközösítés) sújtják. [...] A törvényhozók sajátos felelősségére is felhívjuk a figyelmet. A társadalom erkölcsi értékrendjének megtisztításában és felemelésében egészen rendkívüli felelősség terheli azokat, akik az élet törvényes védelmében sokat tehetnek. Sokak tudatában éppen azért halványodott el az abortusz bűnének súlyossága, mert a törvényhozás megengedte azt. Ez pedig az élet védelmével kapcsolatos erkölcsi érzék veszedelmes meggyengülését eredményezte. [...] Felhívjuk tehát minden törvényhozó figyelmét arra, hogy az abortusz olyan bűntett, amelyet semmilyen emberi törvény nem szentesíthet. A katolikus törvényhozóknak pedig nem megengedett, hogy részt vegyenek az ilyen törvényt támogató kampányban, sem pedig az ilyen törvény megszavazásában [...]”; idézve: *Evangelium vitae*. 2., 58. pont; *Gaudium et Spes*. 51. pont; HITTANI KONGREGÁCIÓ: Nyilatkozat a művi abortuszról (Declaratio de abortu procurato). 1974. november 18. *Acta Apostolicae Sedis*, 1974/66. 730–747., 22. pont.

nak) a „duplex effectus” elvét nem (lévén „közvetlenség” van, hiányzik a „közvetettség” – az okozati összefüggés, illetve az eredmény tekintetében, esetleg – a „dolog” természetéből következően – a szándék vonatkozásában is), hanem a „kisebbik rossz” elvét tudjuk alkalmazni. Az ún. „méhen kívüli terhesség” esete ilyennek tűnik. Ha az illető reálisan látja, hogy: ha nem avatkozik be, ha nem menti meg az egyik emberi lény életét, akkor mindkettő meghal, és a két halál helyett kívánja, hogy legalább az egyikőjük életét megmentse, a „dolog” természetéből, az adott életveszélyből adódóan – közvetett okozati összefüggés, illetve közvetett eredmény („hatás”) hiányában – lehet, hogy a rossz „hatás” (az egyik emberi lény halála) vonatkozásában a szándék nem indirekt, nem eshetőséges, vagy legalábbis nagyon nehéz elválasztani (ha egyáltalán lehetséges) a direkt (egyenes) szándéktól, mivel az illető joggal kívánja (megfontoltan), hogy legalább az egyikőjük ne haljon meg. Erre ugyan mondható, hogy az illető ettől még a másik emberi lény halálába csak „belenyugszik” (miközben „kiemeli” őt az anyatestből), s így a rossz „hatás”, a halálos eredmény tekintetében a szándéka nem direkt, hanem eshetőséges, de a szóban forgó esetben, az okozati összefüggés, illetve az eredmény közvetlen, vagy „párhuzamos” („egyidejű”) volta esetén a „duplex effectus” elvének említett konjunktív feltételei maradéktalanul nem állnak fenn (ld. a rossz hatás – az embrió halála – nem közvetett, nem mellékkövetkezmény), ezért a helyes állásponthoz (legalább az egyik emberi lény életének megmentéséhez – különben mindkettő meghal), amikor is – véleményem szerint – nem sérül a „Ne ölj!” parancsa, – ilyenkor – a „kisebbik rossz” elve jön szóba.

Szent II. János Pál pápa az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika 55. pontjában ír arról, hogy: „[...] az egyéni és társadalmi élet bonyolult és gyakran drámai helyzetei láttán a hívő gondolkodás kezdettől fogva kereste teljesebb és mélyebb megértését annak, hogy mit is tilt és mit ír elő Isten parancsolata. Vannak ugyanis olyan helyzetek, amelyekben az Isten törvénye által adott értékek látszólagos ellentmondásban jelennek meg.” Az értelmezési nehézséget, amelyre a fentiekben utaltam, az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikának különösen az 57. és a 62. pontjában foglaltak hordozzák (ld. pl. „az ártatlan emberi élet közvetlen megőlése minden körülmények között és nagyon súlyos bűn terhe alatt tilos”, „az ártatlan emberi élet közvetlen és szándékos kioltása mindig súlyosan erkölcstelen”).

Az enciklika 57. pontja, amelyben a szent pápa az idén 25 éves *Veritatis splendor* kezdetű enciklikából is idéz, tartalmazza:

„Az ártatlan emberi élet föltétlen sérthetetlenségét mint kifejezett erkölcsi igazságot tanítja a Szentírás, állandóan és egyhangúlag vallja az Egyház hagyománya és Tanítóhivatala. Ez az egyhangúság nyilvánvalóan annak a »természetfölötti hitérzéknek« a gyümölcse, melyet a Szentlélek ébreszt és tart fenn, s óvja Isten népét a tévedéstől, »amikor hit és erkölcs dolgá-

ban kifejezi egyetemes egyetértését». ⁵⁸ Látva, hogy az egyéni lelkiismeretekben és a társadalomban egyre gyöngül annak tudata, hogy az ártatlan emberi élet közvetlen megölése minden körülmények között és nagyon súlyos bűn terhe alatt tilos, az Egyházi Tanítóhivatal fokozottan föllépett az emberi élet szentségének és sérthetlenségének védelmében. A pápai Tanítóhivatalhoz mindig csatlakozott a püspököké is, mind a Püspöki Konferenciák, mind egyes püspökök számos és jelentős lelkipásztori és tanító megnyilatkozásával. Nem maradt el a II. Vatikáni Zsinat rövid, de annál határozottabb hozzászólása sem. ⁵⁹ Éppen ezért, azzal a tekintéllyel, amelyet Krisztus adott Péternek és utódainak, közösségben a katolikus Egyház Püspökeivel, megerősítem, hogy az ártatlan emberi élet közvetlen és szándékos kioltása mindig súlyosan erkölcstelen. E tanítást – mely azon íratlan törvényen alapszik, melyet az értelem világosságával minden ember megtalál a saját szívében (vö. Róm 2, 14–15) – megerősíti a Szentírás, folyamatosan továbbadja az Egyház Hagyománya és hirdeti a rendes és egyetemes Tanítóhivatal. ⁶⁰ A megfontolt döntés arról, hogy egy ártatlan embert megfosszanak az élettől, erkölcsi szempontból soha nem engedhető meg, sem mint cél, sem mint jó célra vezető eszköz. Súlyos engedetlenség ugyanis az erkölcsi törvénnyel, sőt magával Istennel szemben, aki szerzője és oltalmazója az életnek; továbbá ellentmond az igazságosság és a szeretet alapvető erényeinek. »Senki és semmi nem hatalmazhat föl ártatlan ember megölésére, legyen az embrió vagy magzat, kisgyermek vagy felnőtt, öreg, gyógyíthatatlan beteg vagy haldokló. Ezenfölül senki sem kérhet ilyen gyilkos beavatkozást sem önmaga, sem hozzátartozója számára; és sem kifejezetten, sem hallgatólagosan bele nem egyezhet. Továbbá semmiféle tekintély sem hajthatja végre vagy engedélyezheti törvényesen.« ⁶¹ Az élethez való jog tekintetében minden ártatlan ember feltételek nélkül egyenlő mindenki mással. Ez az egyenlőség alapoz meg minden hiteles társadalmi kapcsolatot, mely, ha valóban hiteles akar lenni, nem alapozódhat másra, csak az igazságra és az igazságosságra, úgy, hogy minden férfit és nőt személynek ismer el, és ilyenként oltalmaz, s nem dolognak tekinti őket, ami fölött intézkedni lehet. Az erkölcsi törvénnyel szemben, amely tiltja az ártatlan ember közvetlen megölését »nincsenek kivételek és nincsenek kiváltságok senki számára. Ebből a szempontból nincs különbség a világ ura és a földkerekség legszegényebb embere között: az erkölcsi követelmények szempontjából valamennyien föltétlenül egyenlőek vagyunk.« ⁶²

Az enciklika 58. pontjában szereplő megfogalmazás szerint: „a művi abortusz, bárhogyon hajtják végre, egy ember megfontolt és közvetlen megölése éle-

⁵⁸ II. Vatikáni Zsinat: *Lumen Gentium* kezdetű hittani rendelkezés (dogmatikus konstitúció) az Egyházzól. 12. pont.

⁵⁹ *Gaudium et Spes*. 27. pont.

⁶⁰ *Lumen Gentium*. 25. pont.

⁶¹ HITTANI KONGREGÁCIÓ: *Iura et bona* kezdetű nyilatkozat az eutanáziáról. 1980. május 5. *Acta Apostolicae Sedis*, 1980/72. 546.

⁶² *Veritatis splendor*. 95. pont.

tének kezdeti szakaszában, a fogantatás és a születés közötti időben. A művi abortusz erkölcsi súlya teljes valóságában akkor mutatkozik meg, ha meggondoljuk, hogy emberölésről van szó, és figyelembe vesszük sajátos minősítő körülményeit is. Akit megölnek, olyan ember, aki jelentkezik az életre, azaz olyan ártatlan, hogy ennél ártatlanabbat el sem lehet képzelni: soha nem tekinthető támadónak, még kevésbé jogtalan támadónak! Gyenge, annyira tehetetlen, hogy még egy újszülött sírásának és nyöszörgésének védekező jeleitől is meg van fosztva. Teljesen rá van hagyva annak oltalmára, aki méhében hordozza. [...] Igaz, hogy az abortusz eldöntése az anya számára gyakran fájdalmas és drámai, mert nem pusztán önzésből vagy kényelemből akar megszabadulni megfogamzott magzatától, hanem más, jelentős értékeket akar menteni, pl. saját egészségét vagy a többi családtag megfelelő életszínvonalát. Olykor attól félnek, hogy nem tudnak megfelelő körülményeket biztosítani az új életnek, s úgy gondolják, jobb lesz neki, ha nem születik meg. Mindazonáltal ezek és a hasonló meggondolások, bármennyire súlyosak és drámaiak is, soha nem igazolhatják egy ártatlan emberi élet szándékos kioltását.”⁶³

Az enciklika 62. pontja tartalmazza, hogy: „XII. Pius kizárt minden közvetlen abortuszt, azaz minden olyan beavatkozást, mely közvetlenül arra irányul, hogy megölje a még meg nem született emberi életet, »akár cél ez a gyilkosság, akár más célhoz vezető eszköz«⁶⁴ [...]”

„Az Egyház ezen tan- és fegyelembeli egyöntetősége láttán VI. Pál kinyilváníthatta, hogy ez a tanítás eddig nem változott és ezután is változha-

⁶³ Ld. még pl. *Casti connubii*. III. 2. c) pont: „Nem forog fenn az igazságtalan támadóval szemben alkalmazható véres önvédelem esete sem, mert ugyan ki minősíthetné az ártatlan magzatot jogtalan támadónak? A »végső szükség joga« sem áll fenn, melyre úgy hivatkoznak, hogy ez kiterjed az ártatlan megölésére is.” – mert a magzat halála nem kisebb sérelem az anya halálánál [ld. HÁMORI (2006a) i. m. 159–160.]; Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bányaterenye–Budapest, Örökmécs Kiadó– Szent István Társulat, 2004. 3720. pont: „Egyformán szent, azaz sérthetetlen mindkettőjük élete, s elpusztításukhoz még a közhatalomnak sem lehet joga.”, 3721. pont: „[...] Nem szabad rosszat tenni, hogy jó származzék belőle.” (vö. Róm 3,8); HÁMORI (2006a) i. m. 157.: „A »jogos védelem« a »magzatelhajtás« kapcsán (a magzat és az anya viszonyában) – sem a CIC, sem a CCEO, sem a Btk. alkalmazásában – nem merül fel. A magzat létezése, élni »akarása« nem minősül sem igazságtalannak, illetve jogtalannak, sem pedig támadásnak. [Vö. CIC 1323. k. 5. sz.; Btk. 29. § (1) bek.] A kánoni jog szerint a magzat Isten kegyelmi ajándéka; a házasfelek java mellett létező másik házassági cél (gyermeknek nemzése és nevelése) érvényesülésének szentségi valósága. (Vö. CIC 1055. k.) Az állapotos nő életét veszélyeztető – a magzat állapótával, születésével kapcsolatos – egészségi ok esetében a magzat részéről az állapotos nő ellen intézett támadásként (esetlegesen) felfogó világi jogi nézet szerint sem lehet itt jogos védelmi helyzetről beszélni, mert hiányzik a jogtalanság szükségszerű feltétele.”; HÁMORI (2011e) i. m. 210–211., HÁMORI (2006b) i. m. 178.

⁶⁴ XII. PIUS pápa: *Discorso all’ unione Medico-biologica San Luca*. 1944. november 12. *Discorsi e Radiomessaggi 1944-45*. 191. Vö. XII. PIUS pápa: *Beszéd az Itáliai Katolikus Bábaasszonyok gyűléséhez*. 1951. október 29. *Acta Apostolicae Sedis*, 1951/43. 838.

tatlan.⁶⁵ Éppen ezért azzal a tekintéllyel, amelyet Krisztus adott Péternek és utódainak, a Püspökökkel közösségben, akik a legkülönbözőbb módokon elítélték az abortuszt és az említett konzultációk során szerte a világon egyetértettek e tanítással, kinyilvánítom, hogy a közvetlen abortusz, melyet célként vagy eszközként szándékolnak, mindig az erkölcsi rend súlyos felforgatása, mert egy ártatlan emberi élet előre megfontolt kioltása. E tanítás a természetes erkölcsi törvényen és a Szentírásen alapszik, az Egyház Hagyománya továbbadta, és tanítja a rendes és egyetemes Tanítóhivatal.⁶⁶ A világon semmiféle körülmény, semmiféle célkitűzés, semmiféle törvény nem tehet megengedetté egy önmagában tiltott cselekményt, mert az ellenkezik Isten – minden ember szívébe írt, pusztán értelemmel is megismerhető, az Egyház által hirdetett – Törvényével.”

A fentiek, az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika idézett pontjai alapján is véleményem szerint a következő megállapítások tehetők:

- a jogos védelem esetén, amikor a jogellenesen támadó a megtámadott életére tör, a jogellenesen támadó életének kioltása nem sérti a „*Ne ölj!*” parancsot (*Evangelium vitae* 55. pont), a még meg nem született emberi lény azonban „soha nem tekinthető támadónak, még kevésbé jogtalan támadónak” [*Evangelium vitae* 58. pont, *Casti connubii* III. 2. c) pont], ő ártatlan ember, „olyan ártatlan, hogy ennél ártatlanabbat el sem lehet képzelni”, az ő élete ártatlan emberi élet (*Evangelium vitae* 57–58., 62. pont);
- az ártatlan emberi élet feltétlen sérthetlenségének igazsága, az ártatlan ember közvetlen megölésének tilalma (*Evangelium vitae* 57–58. és 62. pont – *Veritatis splendor* 50. pont) nem sérül, ha a két emberi élet kollízióba kerül („rivalizál”) egymással, és az egyiket megmentik, különben mindkét ember meghalna; ha hagynák mindkét embert meghalni, akkor sérülne az említett igazság és tilalom; ezen igazság és tilalom véleményem szerint kizárja, hogy – „jó választás” (a halál elkerülhetősége) híján – az egy halál (a kisebbik rossz) helyett a két halált (a nagyobbik rosszat) válasszák (az *Evangelium vitae* 58. pontjának idézett példálózó felsorolása a „saját életét” nem tartalmazza);
- az *Evangelium vitae* 57–58. és 62. pontja nem foglalja magában a szóban forgó „rivalizálás”-t, nem terjed ki (nem tér ki) a két vagy több (ld. ikervárandósság) ártatlan emberi élet egymás elleni küzdelmére (nincs szó „kivétel”-ről, „kiváltság”-ról), ha az egyáltalán a „közvetlenség” körében jelenik meg (vö. okozati összefüggés, eredmény) – az 58. pont citált utolsó mondata az 57. ponthoz, az 58. pont ugyancsak idézett egyéb részéhez és a 62. ponthoz képest „egyszerűsítő”-en a „közvetlen” szót

⁶⁵ BOLDOG VI. PÁL pápa: Beszéd az Itáliai Katolikus Jogászokhoz. 1971. december 9. *Acta Apostolicae Sedis*, 1971/64. 777.

⁶⁶ *Lumen Gentium*. 25. pont.

sem tartalmazza; a két halál helyett az egy halál választása, amikor elkerülhetetlen a halál (az egyik élet megmentésére nincs fizikai lehetőség), nem minősül önmagában tiltott cselekménynek (Istenre irányítható és a szándék is jó: két halál helyett az elkerülhetetlen egy halálra terjed ki, az arányosság követelménye is teljesül, az „eszköz” nem rossz), hanem a „jó választás” hiányában a „*kisebbik rossz*” választásának, ami a helyes – a józan ész szerinti – álláspont, nem sérül az erkölcsi törvény, az igazságosság és a szeretet, sem a jogegyenlőség /a két embert – elkerülendő mindkettő halála – ‘elválasztják’ egymástól, aminek – helyes szándék szerint – nem kívánt, arányos (mellék)következménye az egyikük halála – vö. szíami ikrek hivatkozott⁶⁷ esete; a Magyar Katolikus Lexikon II. kötetének 737. oldalán szerepel is: „az anya életének megmentése érdekében megengedett a méhen kívüli terhesség megszüntetése, amely ez esetben indirekt abortusznak minősül.”; vagyis, ha teljesülnek a „duplex effectus” elvének említett konjunktív feltételei, nincsen szükség a „kisebbik rossz” elvére, amely két elv esetében – etikai és jogi megítélés kívánva – erkölcsi és jogi értelemben nincsen szó abortusról, ölésről; a CIC 1398. kánonja is – témánk szempontjából – csak annyit mond, hogy: „*Qui abortum procurat, [...]*”, a jogellenesség hiánya – a kifejtettek szerint – más rendelkezés alapján vizsgálandó/.

Az MKPK-nak az ebben az évben 15 éves, 2003. évi bioetikai körlevele – az „eutánázia” kapcsán –, a 81. pontban tartalmazza:

„Ez a terminológiai tisztázás alapvető fontosságú, de nem szünteti meg az egyes határhelyzetek homályos pontjait, amelyeket megalapozott érveléssel és jó keresztény lelkiismerettel kell megvilágítani. Itt elegendő a szándékosság és a cselekedet tárgya összefüggésének egész problematikájára gondolnunk. Az emberi cselekedetek filozófiai és pszichológiai elemzésében hasznos a különböző összetevők és szintek elkülönítése, de ugyanakkor meg kell őrizni a tett integritását, és nem szabad túlzottan »atomizálni« azt. A tett tárgya szükségszerűen magával hoz egy bizonyos tudást magáról a tárgyról.”

Úgy gondolom, hogy ez az idézet témánk (a két vagy több emberi élet „rivalizálása”) szempontjából is értelemszerűen útmutatóul szolgálhat: az egyik emberi lény halála nem vonatkoztható el attól, hogy különben – a tárgyalt eseti körben – mindkét emberi lény meghal.

Az Apostoli Szentsek válaszából azt látjuk, hogy: nem lehet *biztosan* tanítani, hogy megengedett *bármilyen* operáció, amely *közvetlenül* megöli a „magzatot”, még ha ez szükséges is lenne az anya megmentésére;⁶⁸ amikor „méhen kívüli terhesség”-ről van szó (*ha a szükség arra kényszerít*), meg van engedve

⁶⁷ Ld. 26. sz. lábjegyzet.

⁶⁸ Ld. FILA – JUG i. m. 3298. pont.

a hasmetszés (laparotomia), hogy eltávolítsák az anya öléből a nem a szokott helyen lévő „magzatokat”, csak a „magzat” és az anya életére, *amennyire lehetséges*, komolyan és alkalmas módszerekkel vigyázzanak.⁶⁹ Véleményem szerint a fenti következtetések nincsenek ellentétben, hanem összhangban lévők ezzel a tanítással.

Megjegyzem, azt az állítást – önmagában – rendkívül veszélyesnek tartanám, hogy van olyan helyzet, amikor ártatlan emberi élet kioltható. Kérdés, mit értünk az élet „kioltásán”, és hogy van-e olyan helyzet, amikor nincs arra esély, illetve mennyi esély van arra, hogy az anya testében, de a méhén kívül lévő embriót, magzatot az anya méhébe helyezték, amely utóbbi kérdés inkább orvostudományi megválaszolást kíván.

Akkor, amikor az említett okok miatt – az anya életének megmentése érdekében – az embriót, magzatot „kiveszik” (kioperálják) az anya testéből, és előre látják, hogy ennek a cselekménynek a biztos következménye az embrió, magzat halála (különben az anya és az embrió, magzat is meghal), akkor az embrió, magzat halálára (azaz ezen eredmény tekintetében is) kiterjed (megvalósul) a szándék(osság) és ezen eredmény (az embrió, magzat halála) – valamint az okozati összefüggés – is (inkább) közvetlen, vagyis a duplex effectus elvének együttes feltételei, úgy tűnik, nem állnak fenn maradéktalanul, ezért jön számításba – a szóban forgó eseti körben – a „kisebbik rossz” elve.

Ha az „élet kioltásába” nem értjük bele az említett halálos eredménnyel járó cselekményt, akkor szintén ugyanazt mondjuk, mint amit a fentiekben említettem, hogy az *Evangelium vitae* nem tér ki a szóban forgó eseti körre (a két vagy több ártatlan emberi élet „rivalizálására”), ami erősítheti azt, hogy az *Evangelium vitae* nem szól arról az eseti körről, ugyanakkor viszont, valószínűleg vitatható, hogy a szóban forgó cselekmény nem minősül az élet (közvetlen vagy közvetett) kioltásának, ami nem jelenti azt, hogy ez a cselekmény erkölcsileg, jogilag releváns (bűn, ölés) lenne.

Összefoglalva: a valóságban (nem ritkán) létező tényállás lényege, hogy ha az embrió halálát eredményező orvosi beavatkozás elmarad, akkor nemcsak az embrió hal meg (mert a méhén kívül nem tud fejlődni), hanem az anya is, mert elvérzik. Véleményem szerint az egyértelmű, hogy ilyenkor az akarat kiterjed a szóban forgó halált okozó cselekményre, és miután az illető tudata átfogja a halálos eredmény bekövetkezését (e cselekménnyel okozati összefüggésben), a szándékosság megvalósul. Hiába mondanánk, hogy „ebben az esetben sem akarja senki megölni a magzatot”, ha egyszer az akarati elem is fennáll; nem rákos daganat eltávolításának esetéről van szó, aminek nem kívánt *mellékkövetkezménye* a magzat halála, amikor egyébként a szándékosság szintén fennáll, eshetőlegesen; a „méhén kívüli terhesség” esetében a halálos (rossz) eredmény, úgy tűnik, (valószínűleg) nem közvetett, hanem közvetlen, ezért nem áll meg a *duplex ef-*

⁶⁹ Ld. uo. 3336–3338. pont.

fectus elvének alkalmazhatósága, hanem inkább a „kisebbik rossz” elve jön számításba. Ha egyszer a tudottan (szinte biztosan) halálos beavatkozást el akarják végezni – hogy legalább az anya életét megmentsék –, akkor azt akarják, s ha azt elvégzik, akkor az embrió előre tudottan (szinte biztosan) meg is hal, amely halálos cselekményt pont azért nem nevezünk ölésnek, mert van morálisan és jogilag elfogadható oka (nincs jó választás, csak kisebbik rossz, ezért ez a helyes választás). *Nem olyan egyszerű tehát a szóban forgó tényállás, hogy ki lehetne jelenteni: az ártatlan emberi élet szándékos és közvetlen kioltása mindig bűn, mert az adott esetben a szándékosság és a közvetlenség is megvalósul – ezért mondom azt, hogy az Evangelium vitae nem tér ki a szóban forgó tényállásra (vagy a „kioltás”-t nem tekintjük közvetlennek – vö. az embriót tartalmazó petevezeték eltávolítása, amely az embrió halálát eredményezi).*

Egy lektori vélemény megfogalmazása szerint: a kettős hatás és a kisebbik rossz választásának elve hordoz hiányosságokat is, hogy maga után kérdéseket.

Hársfai Katalin a „méhen kívüli terhesség” vonatkozásában kifejtette: „Ebben az esetben ritkán tudják a magzatot bevinni a méhbe, ha ez nem sikerül a nő életveszélyes helyzetbe kerül. Ekkor nincs más megoldás, mint a magzat eltávolítása. Ez a beavatkozás viszont közvetlenül a magzat megölését jelenti. Erre nyilvánvaló, hogy a *duplex effectus* szabálya nem alkalmazható.” „A *duplex effectus* szabálya nem mindig alkalmazható, ha a magzat élete és az anya élete veszélyben van.”⁷⁰

⁷⁰ HÁRSFAI Katalin: Szempontok a magzati élet védelméhez (A törvény, a szabadság és a lelkiismeret krízise). Budapest, 2017. 10. (kézirat) – elhangzott a Magyar Bioetikai Társaság 2017. október 6-i konferenciáján. Vö. uo. I. „Több mint 22 éve, hogy megjelent Szent II. János Pál pápának az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikája, amely többek között nemcsak felemelte szavát a magzati élet védelmében, hanem kötelező erővel mondta ki, hogy az ártatlan emberi élet direkt és szándékos kioltása mindig súlyosan erkölcstelen. (*Evangelium vitae*. 62: »Éppen ezért azzal a tekintéllyel, amelyet Krisztus adott Péternek és utódainak, a Püspökökkel közösségben, akik a legkülönbözőbb módokon elítélték az abortuszt és az említett konzultációk során szerte a világon egyetértettek e tanítással, kinyilvánítom, hogy a közvetlen abortusz, melyet célként vagy eszközként szándékolnak, mindig az erkölcsi rend súlyos felforgatása, mert egy ártatlan emberi élet előre megfontolt kioltása. E tanítás a természetes erkölcsi törvényen és a Szentíráson alapszik, az Egyház Hagyománya továbbadta, és tanítja a rendes és egyetemes Tanítóhivatal.«) Ez az ex cathedra nyilatkozat a tanítás kihirdetésének új típusa, amely ugyanakkor összhangban van az Egyház kezdetektől fogva következetesen megfogalmazott álláspontjával.”

3. Az élet továbbadására nyitott házastársi aktus esetére vonatkozó válással fenyegetés

„[...] mind a hitvesek és a gyermekek magánjava, mind az emberiség közjava körül kiváló érdemeket szereznek azok, akik a házasság fölbonthatatlanságát védelmezik.”⁷¹

A *Humanae vitae* kezdetű enciklikát és a *Donum vitae* kezdetű instrukciót is idéző, A gyóntató atyák *Vademecuma a házassági erkölcs néhány kérdésében* című, a Család Pápai Tanácsa által kiadott dokumentum,⁷² amely tavaly volt húsz éve, hogy megjelent, tartalmazza: „Az Egyház állandóan tanította, hogy a fogamzásgátlás, azaz a szándékosan terméketlenné tett aktus bűnös cselekedet. Ezt a tanítást definitívnek és változtathatatlanak kell tekinteni. A fogamzásgátlás súlyosan ellenkezik a házassági tisztasággal; ellentmond mind az élet továbbadásának (a termékenységnek) mind a házastársak kölcsönös odaadásának (az egyesülésnek); megsebzí igaz szeretetüket és tagadja Isten szuverén hatalmát az emberi élet továbbadása fölött.”⁷³ „Sajátos és erkölcsileg súlyosabb bűn az abor-

⁷¹ *Casti connubii*. II. 3. b) pont.

⁷² A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA: *A gyóntató atyák Vademecuma a házassági erkölcs néhány kérdésében*. Vatikánváros, 1997. február 12., Budapest, Szent István Társulat, 1999.

⁷³ A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA (1999) i. m. 15–16.; hivatkozva: *Humanae vitae*. 14. pont; SZENT II. JÁNOS PÁL PÁPA: *Familiaris consortio kezdetű apostoli buzdítás az egész katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban*. 32. pont: „[...] Valahányszor pedig a házastársak fogamzásgátló módszerrel élnek, szétválasztják azt a két tartalmat, melyeket a teremtő Isten a férfi és a nő természetébe és nemi egyesülésük aktusába oltott, s úgy viselkednek, mint akik »felülbírálják« az isteni tervet, s »kilügozzák«, illetve lefokozzák az emberi nemiséget: s ezzel együtt a saját személyüket és a házastársukét is, hiszen a »totális« önátadás nem történik meg. Így a természet szavának, mely a házastársak kölcsönös és teljes odaadását mondja, a fogamzás meggátolása által szembe helyezik az ellentmondás igéjét, tudniillik a teljes odaadás megtagadását. Ebből pedig nem csupán az élet felé nyitott lelkiület elutasítása származik, hanem a házastársi szerelem belső igazságának – mely az egész személy ajándékozására irányulna – színlelése is. Amikor pedig ezzel ellentétben a házastársak megőrzik – a terméketlen időszakok figyelembevételével – az egyesülés és a nemzés szétválaszthatatlanságát, amely az emberi nemiségben benne van, úgy viselkednek, mint az isteni terv szolgálói, a nemiséggel pedig ősi, dinamikus ereje szerint »élnek«, azaz színlelések és beavatkozások nélkül »totálisan« ajándékozzák magukat. Sok házaspár nyilvánvaló tapasztalatából és az azt támogató különféle tudományos eredményekből a teológiai megfontolás fölfoghatja és egyre mélyebben föl is kell fognia azt az *antropológiai és erkölcsi különbséget*, amely a fogamzásgátlás és a terméketlen időszakokra figyelő magatartás között van. Ez a különbség sokkal mélyebb és tágabb körű, mint azt általában gondolják, mivel benne végső soron az emberi személy és nemiség összeegyeztethetetlen felfogásai állnak egymással szemben. A természetes ciklusok figyelembevétele magával hozza a személy, azaz a nő idejének, s egyúttal a kölcsönös megbecsülés, a közös feladat és az önuralom dialógusának elfogadását is. Az időt és a dialógust elfogadni pedig azt jelenti, mint elismerni a házastársi egyesülés egyszerre testi és lelki jellegét; s azt is jelenti, hogy a személyes szeretet megélésével megtartják annak követelményét, a hűséget is. Ezáltal a házastársak szerelmi életük folytonos gazdagodását élik

tív szerek alkalmazása, melyek akár a megtermékenyült petesejt beágyazódását akadályozzák, akár egészen korai abortuszt okoznak.”⁷⁴

E dokumentum a problémát a következőképpen hozza:

„Sajátos nehézséget jelent a férj bűnével való együttműködés megítélése, amikor a férj szándékosan teszi terméketlenné a házastársi egyesülést. Ilyen esetekben mindenekelőtt különbséget kell tenni a szoros értelemben vett együttműködés és az erőszak (a jogtalan kényszerítés) között, aminek a másik házastárs gyakorlatilag nem állhat ellen. Az ilyen együttműködés megengedett lehet, ha a következő három feltétel egyidejűleg jelen van: az együttműködő fél cselekedete nem lehet önmagában erkölcsileg tiltott; megfelelően súlyos okoknak kell indokolni a férj bűnével való együttműködést; törekedni kell a férj magatartásának megváltoztatására (megbeszéléssel, szeretettel, imádsággal, de mindig türelmesen; nem a cselekedet közben és nem is minden alkalommal). Nem megengedett az ilyen együttműködés abortív hatású eszközök alkalmazásakor. Ha olyan eszközt alkalmaznak, melyeknek abortív hatása van, akkor a rosszban való együttműködésnek megfelelően kell ítélni.”⁷⁵

Kérdés, ha a *feleség* követ el az élet továbbadására nyitott házastársi aktus esetére vonatkozó – komolyan veendő – válással fenyegetést, például azt akarja, hogy a férje kotont⁷⁶ használjon, vagy szakítsa meg az egyesülést, mert – negyvenes életéveiben járva – életkora, egy további gyermek vele-keletkezett, öröklődő súlyos betegségének valószínűségétől való *félelme* miatt nem akar több gyermeket, és – különösen kiszámíthatatlan, illetve bizonytalan menstruációs ciklus esetén – az elsajátított természetes családtervezési módszer biztonságosságában sem bízunk, az említett együttes feltételek megállnak-e, tekintettel arra, hogy ebben az esetben a súlyosan és komolyan, közvetlenül megfenyegetett házastárs az aktussal – bizonyos értelemben – *aktív* – tehát nem (biztos, hogy) pusztán a rosszat eltűrő – magatartást tanúsít (ld. erekció), mégha a kotont a feleség szerzi

meg a gyengédség és más érzelmek testi-lelki megnyilvánulásaiban. S ily módon a nemiséget igazi és teljes emberi természete szerint élük: soha nem úgy használják, mint valami »tárgyat«, melyet ha elszakítanak a lélek és a test kapcsolatától, magát a teremtményt sebzik meg a természet és a személy legmélyebb összefüggésében.” Ld. még *Familiaris consortio*. 28–31., 33–35. pont.

⁷⁴ A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA (1999) i. m. 17.; hivatkozva: *Donum vitae; Evangelium vitae*. 13. pont.

⁷⁵ A CSALÁD PÁPAI TANÁCSA (1999) i. m. 23.; hivatkozva: *Casti connubii*. III. 2. a) pont második bekezdés első két mondat (ld. a fentiekben idézve); DH 2795., 3634. pont; *Evangelium vitae*. 74. pont.

⁷⁶ Az „óvszer” szó óvársra, jóra utal, azonban az egyházi dokumentumokban kifejtettek szerint nem erről van szó, azaz elfedi, nem fejezi ki a fogamzás gátlását *mint rosszat*. Vö. pl. BAKOS Ferenc (szerk.): *Idegen szavak és kifejezések szótára*. Budapest, Akadémiai, 1984., 7. kiad. 464.: „koton *ném* a nemi betegségektől védő és fogamzást gátló gumi óvszer férfiak számára”; BAKOS Ferenc (szerk.): *Idegen szavak és kifejezések szótára*. Budapest, Akadémiai, 2002., 2. kiad. 357.: „koton *ném* péniszre felhúzendó gumi/műanyag óvszer”.

is be és helyezi is fel, fenyegetésének nyomatékot adva, kijelentve, nem fogja a fiatalságát feláldozni, vagyis szexuális életet élni akar, de nem az élet továbbadására nyitott módon (az adott esetben megpróbálva a beszerzést is a férjre hárítani, mivel így számára „kényelmesebb”, kevésbé kellemetlen).

Véleményem szerint a szóban forgó válással (a házasság állami bíróság által történő felbontásával való) fenyegetés kimeríti a „megfelelően súlyos ok” fogalmát. A férjnek mértékletesen, türelmesen, szeretettel, imádsággal, megbeszéléssel – nem a cselekedet közben és nem is minden alkalommal – törekednie kell a feleség magatartásának megfelelő megváltoztatására (amely miatt persze – a férj mértékletessége ellenére – lehet, hogy a feleség „ideges” lesz). A koton használata és a megszakított egyesülés – szemben például a spirállal, és bizonyos, szintén beágyazódást gátló (ezért gyógyszereknek nem nevezendő) tablettákkal – nem abortív hatású, de a férj magatartása – bizonyos értelemben – *aktív*, a rosszat (úgy tűnik) nem pusztán eltűrő, szemben azzal, amikor a megfenyegetett a feleség, mert ő az adott esetben – nem tevőleges magatartással – „csak” eltűri a rosszat (nem kizárt, a megfenyegetett feleség is – akár a szeretet által – kifejt némi aktivitást). A „dolog” természetéből, a nemek biológiai különbségéből (ld. erekció) adódó dilemmát valamelyest – talán – feloldhatná a megfenyegetett férj nem tevőleges magatartása, vagyis, amikor csak a feleség *aktív*, ha az erekciót nem számítjuk *aktív* magatartásnak, de ebben az esetben a feleség ismét nem (lesz) elégedett, miként fordított esetben a férj, és újfent válással, házasságtöréssel (hűtlenséggel) fenyegetőzik.

A fentiek alapján – véleményem szerint – azt lehet mondani, a feleség szóban forgó bűnével való együttműködés megítélése még inkább sajátos nehézséget jelenthet: a nem tevőleges magatartást tanúsító férj, erekciójával is, inkább hasonlít az erőszakos közösülés (szexuális erőszak) passzív alanyához, mint egy szabad akarattal bíró emberhez (vö. pl. bódult állapotban lévő, alvó férfi is képes erekcióra); amikor pedig az újabb válással fenyegetés hatására aktivizálja magát, átveszi az „erőszak” (a „jogtalan kényszerítés”) másik tényállásának passzív alanyi státuszát, s bűnössége – ha aktivitása miatt valamelyest fenn is áll – a megfenyegetett feleség esetéhez hasonlóan, a férfi és a nő *egyenlő méltósága*, jogegyenlősége okán – hatalom alá vetettségének állapotában – inkább elenyészni látszik.

Arra az esetre, ha a válással fenyegető fél mégis bontókeresetet indít, érdemes rámutatni néhány tényezőre: egyrészt a mértékletes érvelés és imádkozás erejére, másrészt – kritikával – a vonatkozó állami szabályozás házasság-, családvédő rendelkezéseire („[. . .] ha imádkoztok és könyörögtök valamiért, higgyétek, hogy megkapjátok, és akkor valóban teljesül kérésetek.” – Mk 11, 24; vö. Lk 11, 9–13; 1Jn 5, 14–17).

Fontos, hogy *őszinte, őszetlen szeretettel, kellő türelemmel* – ami nem zárja ki a „jogos védelmet” (az ember a saját életéért, egészségéért is felelős) –

érveljünk, *törekedve a békességre*, mindenki igaz java (ld. *salus animarum*⁷⁷) érdekében, különös tekintettel a gyermek(ek)re, a természetjogi alapon is fennálló *házasság megtartása végett*, hivatkozva például a felbonthatatlanságra, az esküre, a szentségre, a gyermek(ek) érdekére („Amit [...] Isten egybekötött, azt ember ne váltsa szét.” – Mt 19, 6b; Mk 10, 9; a CIC 1141. kánonja értelmében a megkötött és elhált házasságot semmiféle emberi hatalom és semmiféle ok nem bonthatja fel, kivéve a halált⁷⁸); *a gyermek nagyon boldog, biztonságban érzi magát, ha szülei szeretik egymást*.

Ha az első tárgyalásig (az új Pp. szerint: a perfelvételi tárgyalásig) nem sikerül elérni a keresettől való elállást, kérdés, helyes-e megpróbálni, hogy a felperes e tárgyalásig keresetmódosítással éljen, visszavonva a kereseti tényállást, közös kérelmet⁷⁹ előterjesztve; a kereseti tényállást ugyanis – annak tartalmától függően – az alperes valószínűleg valamelyest vitatná, és így – miként egyéb alperesi ellenállás (pl. a kereset elutasítása iránti kérelem) esetén – a feszültség vélhetően növekedne, a békesség, a házasság megmentésének esélye csökkenne (az alapos prognosztizáláshoz a felperes és a kapcsolat aktuális állapotának alapos ismerete is szükséges). A *dilemmát* az okozza, hogy közös kérelem esetén – a kérelem szerint – az alperes is a házasság felbontását kéri, márpedig „Amit [...] Isten egybekötött, azt ember ne váltsa szét.” (Mt 19, 6b; Mk 10, 9; a házasság szóban forgó felbontását nem szabad kérni), még ha valójában nem is akarja a házasság felbontását, és e kérelmétől (vizontkeresetétől) a megfogalmazáskori szándéka szerint is el akar állni, s a kellő időben el is áll; másrészt az alperes a házasság felbontása iránti kérelmével szándékosan megtéveszti a felperest – és a bíróságot: azt állítja, hogy a házasság felbontását akarja, pedig ez nem felel meg a valóságnak (megtévesztő szándékkal valótlant állít, még ha a felperes tudja is, hogy az alperes a közös kérelem előterjesztésekor sem ért egyet a házasság felbontásával, és ekkor az alperes elállási szándékáról sem tud), kérdés, fennáll-e a befolyásmentesség, a szabad akarat, a felelősség, s ha igen, akkor mennyiben, illetve a jó cél, a házasság megmentése érdekében alkalmazott tevőleges eszköz (közös kérelem) nem rossz-e, a felperesi elállás (a jó) hiányában és az alperesi helyes álláspont ismeretében a rossz megengedett visszaszorításáról van-e szó⁸⁰ (mert a jó cél sem szentesíti a rossz eszközt⁸¹); szóval: helyes-e,

⁷⁷ Ld. CIC 1752. kánon; ET 1141. („A törvénykönyv az egész egyházjog céljának és legfőbb vezérelvének jegyében zárul: a lelkek üdvösségének az egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.”).

⁷⁸ Vö. CIC 1142–1143., 1148–1149. kánon; ld. ET 784–787.

⁷⁹ Ld. a Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény (Ptk.) 4:21. § (2) bekezdés.

⁸⁰ Vö. *Evangelium vitae*. 73. pont.

⁸¹ Ld. pl. *Veritatis splendor*. 78. pont: „[...] a jó akarattal elkövetett rossz soha nem menthető [...]”, 79. pont: „[...] nem szabad rosszat tenni jó cél elérésére (vö. Róm 3,8)”, 91. pont: „[...] nem helyes olyat tenni, amit Isten törvénye rossznak mond, csak azért, hogy valami jó származzék belőle.”

emberhez méltó-e a szóban forgó kérelem, vagy bűn (pl. hazugság, igazmondási kötelezettség megszegése) valósul-e meg.⁸²

Közös kérelem esetén a válni akaró felperes valamelyest megnyugszik, hisz' az alperes vele egyezően – a válás irányában – nyilatkozik, nyilvánvalóan nagyon nagy alperesi engedményekkel, amelyeket a valójában válni nem akaró alperes egyébként nem tenne meg, de így *megnyílik az út a béke és a házasság megmentése irányába*: a közös gyermek tekintetében a szülői felügyelet gyakorlása, a különélő szülő és a gyermek közötti kapcsolattartás, a gyermek tartása, a házastársi közös lakás – ha (még) van ilyen lakás – használata, valamint – ez iránti igény esetén – a házastársi tartás kérdésében megegyeznek,⁸³ amely perbe-

⁸² A hazugság témájához ld. pl. HÁMORI Antal: *Etika. Erkölcstani alapfogalmak gazdasági-kitekintéssel*. Budapest, Budapesti Gazdasági Egyetem, 2016. 83–94.; HÁMORI Antal: Az igazmondás erénye, a hazugság tilalma és a munkavállalók védelme. *Magyar Bioetikai Szemle*, 21. évf., 2015/3. 105–113.; HÁMORI Antal: A várandós munkavállalók és az igazmondás erénye, a hazugság tilalma. *Sapientiana*, 8. évf., 2015/2. 67–81.; HÁMORI Antal: A hazugság fogalmához (Szempontok a magatartás tárgyának mélyebb elemzéséhez). *Vallástudományi Szemle*, 8. évf., 2012/3. 123–132.; HÁMORI Antal: A hazugság fogalmának kérdése (Szempontok a magatartás tárgyának mélyebb elemzéséhez). *A Magyar Katolikus Orvosok Szent Lukács Egyesületének Tudósítója*, 29. évf., 2012/2. 56–67.; HÁMORI Antal: A hazugság fogalmához (Gondolatok Németh Gábor A hazugság erkölcteológiai értelmezése című könyve kapcsán). *Magyar Bioetikai Szemle*, 18. évf., 2012/1. 3–10.; ld. még pl. a polgári perrendtartásról szóló 1952. évi III. törvény (rég. Pp.) 8. § (1)–(6) bek.; A polgári perrendtartásról szóló 2016. évi CXXX. törvény (új Pp.) 4. § (1)–(4) bek. és indokolását. Vö. CIC 1531. kánon: „1. §. A törvényesen kérdezt fél köteles válaszolni, és a teljes igazságot elmondani. 2. §. Ha megtagadja a válaszadást, a bírónak kell felmérnie, hogy ez mit jelent a tények bizonyítása szempontjából.”, 1532. kánon: „A közérdeket érintő esetekben a bíró eskesse meg előre a feleket az igazmondásra, vagy legalább utólag a mondottak igazságára, hacsak súlyos okból ennek ellenkezője nem ajánlatos; egyéb esetekben saját belátása szerint megesketheti őket.”, 1534. kánon: „A felek kihallgatására, megfelelő módon, azokat a szabályokat kell alkalmazni, amelyeket az 1548. kán. 2. § 1.sz., az 1552. és az 1558–1565. kán. ír elő a tanúk kihallgatására.”, 1562. kánon: „1. §. A bíró hívja fel a tanú figyelmét arra a súlyos kötelezettségére, hogy a teljes és tiszta igazságot vallja. 2. §. A bíró vegye ki a tanútól az 1532. kán. szerinti esküt; ha a tanú ennek letételét megtagadja, eskü nélkül hallgassák ki.”

⁸³ Ld. Ptk. 4:21. § (1)–(6) bek.; vö. régi Pp. 290. § (3) bek. és új Pp. 477. §. „A Pp. sem a XXXI. fejezet közös szabályaiban, sem a házassági per egyedi szabályai között nem tartalmaz külön rendelkezést a közös kiskorú gyermek érdekének figyelembevételéről, mivel azt – a Ptk. 4:2. § (2) bekezdése alapelvéből következően – a Ptk. 4:21. § (5) bekezdése anyagi jogi szabályként rögzíti. A kiskorú gyermek érdeke a bíróságnak a bontóperben megkötött egyezség jóváhagyása előtti kontrolljában valósul meg. Az 1/2014. PJE határozat alapján az új Ptk. alkalmazása körében irányadónak nem tekintett 17. számú Irányelv fő szempontja – a gyermek érdekének elsődlegessége – azonban változatlanul irányadó. Amennyiben a bíróságnak az a meggyőződése alakul ki, miszerint az egyezség a gyermek érdekével nyilvánvalóan ellentétes, az egyezség jóváhagyását meg kell tagadnia és a perbeli – akár hivatalbóli bizonyítás eredményeként – erre irányuló kereseti kérelem hiányában az (1) bekezdés szerint hivatalból is dönthet.” KÖVESNÉ KÓSA Zsuzsanna: Házassági perek. In: VARGA István (szerk.): *A polgári perrendtartás és a kapcsolódó jogszabályok kommentárja II/III. Pp. 263. § – 633. §*. Budapest, HVG–ORAC, 2018. 1796.; KÖVESNÉ KÓSA Zsuzsanna: Házassági perek. In: PETRIK Ferenc (szerk.): *Polgári eljárásjog. Kommentár a gyakorlat számára II*. Budapest, HVG–ORAC, 2017., 3. kiad.

li egyezségüket a bíróság az első tárgyaláson – a tárgyalási jegyzőkönyvbe (azaz közokiratba) foglalva – ítélet hatályú végzéssel jóváhagyhat,⁸⁴ és az – a fellebbezési jogról lemondva – már ekkor jogerőssé válhat, amely eredmény a válni akaró felperest tovább nyugtathatja. *Közös kiskorú gyermek esetén a bíróság az első tárgyaláson* (az új Pp. szerint: a perfelvételi tárgyaláson) *a házasságot nem bonthatja fel*, hanem a régi Pp. alapján a tárgyalást elhalasztja, elhalasztotta, egyben felhívja, felhívta a feleket, hogy három hónapon belül írásban kérhetik az eljárás folytatását, ellenkező esetben a per megszűnik (a bíróság a tárgyalás folytatására csak a kérelem benyújtását követő harminc nap eltelte után tűzhet, tűzhetett határnapot), illetve az új Pp. szerint – kevésbé házasság-, családvédő szabályozásként – kitűzi az érdemi tárgyalás határnapját.⁸⁵

Véleményem szerint az új Pp.-nek a régi Pp. 285. § (4) bekezdése szerinti módosítása, a háromhónapos és a harmincnapos szabály visszaállítása – a házasság, a család fokozottabb védelme – indokolt; elvi és gyakorlati szempontból is nagyon nagy jelentősége van annak, hogy a házasság felbontásához az eljárás folytatását kell, illetve kellett kérni (például: fontos a jogalkotói üzenet; az emberek sokszor – a gőg miatt is – nem szívesen állnak el – „mit fognak szólni mások”, „hülyének fogják nézni”), és hogy a bíróság a tárgyalás folytatására csak a kérelem benyújtását követő harminc nap eltelte után tűzhet, tűzhetett határnapot, az új Pp. alapján az érdemi tárgyalás a perfelvételi tárgyalást követő napon is lehet, ami közös kérelem esetén sem fogadható el, lehet, hogy a befolyásmentesség sem áll fenn (az, hogy az érdemi tárgyalás akár a perfelvételi tárgyalást követő napon is lehet, azt a szabályt is komolytalanná teszi, amely szerint közös kiskorú gyermek esetén a bíróság a perfelvételi tárgyaláson a házasságot nem bonthatja fel; az állami házassági bontószabályozáshoz képest érteve a harmincnapos és a háromhónapos szabály nem aránytalan, ennyi idő alatt lehet reális esély a házasság megmentésére, a néhány nap jelentősen csökkenti ezt az esélyt, és a három hónapon belül az elállásra is szükség van: a házasságot jobban meg tudja menteni az, ha az eljárás folytatásához kérni kell az eljárás folytatását, mint az, hogy a házasság megtartásához, fennmaradásához elállásra van szükség). Sem a jogalkotás, sem a jogalkalmazás során nem szabad a „statisztikából” és az akárhány éves, évtizedes bírói vagy egyéb tapasztalatból, gyakorlatból⁸⁶ kiindulni (még ha azt mértékletesen fel is szabad használni), ha-

940–941., 976–977.

⁸⁴ Ld. régi Pp. 148. § (4) bek., új Pp. 239. § (3) bek.; VARGA Edit: A perfelvételi és az érdemi tárgyalási szakban alkalmazandó közös rendelkezések. In: PETRIK Ferenc (szerk.): *Polgári eljárásjog. Kommentár a gyakorlat számára I.* Budapest, HVG–ORAC, 2017., 3. kiad. 486.

⁸⁵ Ld. régi Pp. 285. § (4)–(5) bek., új Pp. 456. § (4)–(6) bek.; KÖVESNÉ (2018) i. m. 1784.; KÖVESNÉ (2017) i. m. 960–963., 965.; vö. régi Pp. 290. § (2) bek.; új Pp. 459. § (3) bek.; KÖVESNÉ (2017) i. m. 976.; új Pp. 630. § (1) bek.

⁸⁶ Vö. pl. CIC korábbi 1676. kánon: „A bírő az ügy elfogadása előtt, és valahányszor reményt lát a sikerre, alkalmazzon lelkipásztori módszereket, hogy a feleket lehetőség szerint a házassá-

nem csakis a konkrét „esetből”, problémából (a valóság kell, hogy a statisztikát alakítsa, s nem fordítva, mert különben nem vesszük észre a „kivételt”, a konkrét „esetet”): közös kérelem esetén sem biztos, hogy mindkét fél válni akar, és a nyilatkozati elvre is tekintettel a bíró nem biztos, hogy „ráérez” a befolyásmentesség hiányára (az alperes valódi szándékára), az új Pp. alapján a bíróság már akként sem rendelkezhet, hogy az egyik házastárs a másik meghallgatásánál ne legyen jelen; férjnek, feleségnek, bírónak, ügyvédnek, hozzátartozónak és másoknak – bármennyire kegyetlen, eldurvult, felgyorsult, rohanó (pl. új párkapcsolatos, a közös kiskorú gyermek érdekét is rendkívül súlyosan sértő) (bontóper-)világban élünk, s minél inkább ilyenben, annál inkább – hinni kell, hogy sikerülhet, és akkor lesz remény, s ha van remény, lesz szeretet – megmenteni a házasságot, a családot, amit a régi Pp. szóban forgó szabályai jobban szolgálnak, mint az új Pp. regulációja (ha erről lemondunk, mi magunk járulunk hozzá ahhoz, hogy a házasságot nem sikerül megmenteni; fel kell mutatni, hogy a rosszra is jóval válaszolunk, a teljes lelki megújulást, ez megnyithatja a Másik szívét – ld. pl. Róm 12, 21).⁸⁷

A házasságot, a családot – a közvetítői eljárás és a bíróság általi békítés szabályai⁸⁸ mellett – az a rendelkezés is védi, amely szerint *az elsőfokú bíróságnak fellebbezéssel meg nem támadott ítélete csak a fellebbezési határidő utolsó napjától számított tizenötödik nap elteltével emelkedik jogerőre*,⁸⁹ továbbá: *a felperes házassági perben keresetétől az eljárás bármely szakában az alperes hozzájárulása nélkül is elállhat* (ha a felperes a keresetétől az első fokú eljárás befejezése után, de még az ítélet jogerőre emelkedése előtt áll el, az ítéletet az

ság esetleges sikeres érvényesítésére és a házassági életközösség helyreállítására indítsa.”; ET 1092.: „[1676] A házassági életközösség helyreállítására polgárilag elvált felek esetében már többnyire nincs esély. Ilyenkor a bíróság nem szokta célszerűnek találni a felek »összebékítésének« megkísérlését.” Vö. FERENC pápa: *Mitis iudex Dominus Iesus kezdetű apostoli levél*. 2015. (MI) 3. cikkely: 1675. kánon.

⁸⁷ Az új Pp. 456. §-ához fűzött indokolás szűkszavúsága: „A hatályos Pp. 285. §-ának rendelkezései külön szabályokat állapítanak meg a bontóper első tárgyalására, annak érdekében, hogy már az eljárás kezdetén fékezze a házasság felbontására irányuló eljárást, azzal a céllal, hogy kellő időt biztosítsanak a házastársaknak a bontási szándékuk megfontolására, mely, ha sikeres lesz, az eljárás visszafordíthatóvá válik, a házasság fennmarad, melynek védelme kiemelt társadalmi érdek. A törvény osztott perszerkezetre épülő általános eljárási modellje a személyi állapotot érintő eljárásokban is érvényesül, ezért az eddigi, bontóperben tartott első tárgyalásra vonatkozó szabályokat is eltérően kell kialakítani, ahol a perfelvételi tárgyalásnak lesz kiemelt jelentősége. A per lefolyásának lassítása az eddigi szabályoktól eltérően nem akként valósul meg, hogy az első tárgyaláson a bíróság a tárgyalást elhalasztja, hanem oly módon, hogy főszabály szerint nem ad arra lehetőséget, hogy – eltérve az elsőfokú eljárás általános szabályaitól – a perfelvételi tárgyaláson, a perfelvételt követően azonnal érdemben folytatódjon a bontókereset tárgyalása; ezt a törvény általános jelleggel kizárja.”

⁸⁸ Ld. Ptk. 4:22. §, 4:172. §; régi Pp. 148. § (1)–(3) bek., új Pp. 238. § (1)–(2) bek., 239. § (1) bek.; új Pp. 456. § (2)–(3) bek.; KÖVESNÉ (2018) i. m. 1784–1785.; KÖVESNÉ (2017) i. m. 964.

⁸⁹ Ld. régi Pp. 290. § (6) bek.

iratoknak a fellebbezés folytán való felterjesztése előtt az elsőfokú, egyébként a másodfokú bíróság helyezi hatályon kívül), ez értelemszerűen a viszontkereset⁹⁰ vonatkozásában is áll.⁹¹

Ha az ítélelhozatalra sor kerül, a felperest az ítélet tovább nyugtathatja (elérte, amit szeretett volna), ráadásul ítéletet is „lobogtathat” – az adott esetben a „tartalmas” „kincsesláda” alanyainak és másoknak, az „ár”-nak, amellyel szemben úszni kell.⁹² Az ítélet alperes részére történő kézbesítéséig az ítélelhozataltól számítva akár egy hónap is eltelhet,⁹³ amely idő alatt a házasság megmentése érdekében történő mértékletes érvelés és imádkozás tovább folytatódhat, okosan felkészítve a felperest az alperesi elállásra, amelyet a fellebbezési határidőn, vagyis az első tizenöt napon belül⁹⁴ célszerű benyújtani, mert akkor a bíróság – „belekapaszkodva” a fellebbezési határidőbe, „a házasságot, amennyire lehet, védeni kell” követelményére tekintettel – végzéssel felhívja (felhívhatja) az alperest, a végzés kézbesítésétől számított (pl.) tizenöt napon belül nyilatkozzon, hogy elállását fellebbezésnek kéri-e tekinteni,⁹⁵ és ezzel a kétszer tizenöt nap meghosszabbodik (e házasság-, családvédő végzés kézbesítéséig is eltelhet akár egy hónap). Az elállás az ítélelhozatal után tartalmát tekintve az ítéletet támadja: a fél az ítélettel nem ért egyet, hiszen az elállással meg akarja tartani a házasságát, amellyel ellentétes a házassága felbontásáról rendelkező ítélet. Az alperesi elállást célszerű lehet az alperes által haladéktalanul kézbesíteni a felperes részére (megfelelő, kedves kísérőlevéllel, felperesi elállásról szóló tervezetet is csatolva), mert akkor már csak rajta múlik, hogy a polgári házasság megmarad-e (megszűnik-e⁹⁶), s addigra – a „tényállás-nélküliség” és az annak is köszönhető *növekvő békesség, szeretet* állapotában – lehet, hogy a *kegyelem belsőleg* is

⁹⁰ Ld. régi Pp. 147. § (1) bekezdés első mondat; új Pp. 204. § (1), (5) bek.; KÖVESNÉ (2018) i. m. 1778–1780.; VARGA i. m. 426–428.; KÖVESNÉ (2017) i. m. 958–960.

⁹¹ Ld. régi Pp. 284. § (2) bek.; új Pp. 433. A vonatkozó házasság-, családvédő rendelkezésekhez ld. még pl. régi Pp. 281. § (2) bek.; régi Pp. 285. § (2) bek.; új Pp. 432. § (2)–(3) bek.; régi Pp. 288. § (1)–(3) bek.; új Pp. 458. § (1)–(4) bek.; KÖVESNÉ (2018) i. m. 1790–1791.; KÖVESNÉ (2017) i. m. 970–971.

⁹² Ld. pl. ApCsel 4, 19: „Péter és János azonban így válaszoltak: »Ítéljétek meg magatok, helyes volna-e Isten előtt, hogy inkább rátok hallgassunk, mint az Istenre?«”; 5, 29: „Péter és az apostolok így válaszoltak: »Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.«”; Róm 12, 2: „Ne hasonuljatok a világhoz, [...]”.

⁹³ Ld. régi Pp. 99. § (1)–(2) bek.; új Pp. 135. § (1) bekezdés első mondat, 137. § (2) bek. Vö. pl. az elektronikus ügyintézés és a bizalmi szolgáltatások általános szabályairól szóló 2015. évi CCXXII. törvény 14. § (4) bek. c), 108. § (9) bek. c), 108. § (13) bek.; régi Pp. 394/C. § (2) bek. c), 394/H. § (7)–(8) bek.; új Pp. 605–607. §, 608. § (1)–(2) bek.

⁹⁴ Ld. régi Pp. 234. § (1) bek.; új Pp. 365. § (6) bek.

⁹⁵ Ld. régi Pp. 234. § (3) bek.; noha e szabályt az új Pp. nem tartalmazza, véleményem szerint a bíróság az említett nyilatkoztatástól az új Pp. alapján sincs elzárva. Vö. új Pp. 371. § (1)–(2) bek.; KÖVESNÉ (2017) i. m. 778–780.

⁹⁶ A Ptk. 4:20. § (3) bekezdés második mondata szerint a házasság – bírósági felbontás esetén – a házasságot felbontó ítélet jogerőre emelkedésének napján szűnik meg.

működik: az elállás a jogerőre emelkedés előtt bekövetkezik (persze az alperesi elállás a felperest így is „felbőszítheti”, mondván, hogyan helyezhet az alperes ekkora súlyt a vállára, amikor közös kérelem volt – hiába a felperes indított keresetet, és ért el óriási kielégítést az egyezséggel –, megrontva a kapcsolatot, ami a különélő szülő és a gyermek közötti kapcsolattartáson is „csattanhat”, a gyermeknek is súlyos sérelmet okozva). Kérdés, hogy az alperesi elállásra a fellebbezési határidő hányadik napján célszerű sort keríteni, hogy az elállás felperest meggyőző hatására minél több idő legyen, figyelemmel arra, (különösen az új Pp. alapján) nem biztos, hogy a bíróság kibocsátja a nyilatkoztató végzést (lehet, hogy a bíróság az – egyértelmű – elállást elállásnak tekinti); bizonytalan helyzetben a közép mértéknek a nyolcadik nap tűnik; ha pedig az alperes nem gondol arra, vagy nem (igen) bízik abban, hogy a bíróság (esetleg) kibocsátja a szóban forgó végzést, akkor logikus, hogy előbb, a fellebbezési határidő első napján áll el a kérelemtől.

Nagy okosságot igényel az is, hogy a bíróság mikor és hogyan, mennyiben kísérelje meg a felek békítését,⁹⁷ illetve (a figyelemfelhíváson túl) kezdeményezze-e közvetítői eljárás igénybevételét,⁹⁸ valamint a régi Pp. alapján annak megfelelően kívánatos bírósági megítélése, hogy az egyik házastárs a másik meghallgatásánál ne legyen jelen,⁹⁹ nehogy e házasság-, családvédő lehetőségek a

⁹⁷ Ld. régi Pp. 285. § (3) bekezdés, vö. új Pp. 456. § (2) bekezdés.

⁹⁸ Ld. Ptk. 4:22. §, vö. új Pp. 456. § (3) bekezdés.

⁹⁹ Ld. régi Pp. 284. § (3) bek.; vö. új Pp. 432. § (2) bek. Az új Pp. nem tartalmazza azt a szövegrészt, hogy: „a bíróság akként is rendelkezhet, hogy az egyik házastárs a másik meghallgatásánál ne legyen jelen.” (a törvény indokolásában erre vonatkozóan indok nincsen); a megfelelő bírósági mozgásteret biztosító szövegrész új Pp.-be iktatását indokoltnak tartom; véleményem szerint az eljárás kontradiktórius jellege és a lehetséges közvetítői eljárás azon lehetősége ellenére, hogy a mediátor külön-külön is meghallgathatja a feleket, a házasság, a család védelme érdekében megfelelően indokolt a régi Pp. 284. § (3) bekezdése szóban forgó rendelkezésének új Pp.-be iktatása: a közvetítői eljárás igénybevétele az adott esetben – a sebeket felszakítva – a házasság megmentése ellen hathat (lehet, hogy az alperes a felperesnek a tárgyalás előtt is szóba hozta a közvetítői eljárás igénybevételének lehetőségét, amitől a felperes kategórikusan elzárkózott); a bíróság általi külön-külön történő meghallgatás során a házasság felbontását nem akaró fél e szándékát (jobban) kifejezheti (a befolyásmentesség hiánya a bíró számára jobban kiderülhet), és így a bíró több időt hagyhat (vö. határnap kitűzése); nem vitatva, a „perben” mint olyanban garanciális jelentősége van annak, hogy a felek „egymás szemébe nézve” tegyenek személyes előadást (a bíró ne hallgassa meg őket külön-külön), a szóban forgó – a Ptk. 4:21. § (2) bekezdése szerinti – esetben, eseti körben (perekben), amikor a befolyásmentesség is vizsgálendő, a házasság, a család védelme érdekében a jelentősebb érdek a nagyobb bírósági mozgástérhez fűződik (a bírói visszaélésekkel szemben nem a külön-külön történő meghallgatás kiiktatásával kell fellépni, hanem e meghallgatás megfelelő keretek közötti szabályozásával); a CIC a felek külön-külön történő meghallgatását ismeri: ld. idézett 1534. kánon („A felek kihallgatására, megfelelő módon, azokat a szabályokat kell alkalmazni, amelyeket az 1548. kán. 2. § 1.sz., az 1552. és az 1558–1565. kán. ír elő a tanúk kihallgatására.”) és 1559. kánon: „A tanúk kihallgatásán a felek nem lehetnek jelen, kivéve ha a bíró úgy ítéli meg, hogy beengedhetők, főként amikor a dolog magánérdeket érint. Jelen lehetnek azonban a felek ügyvédei vagy képviselői, hacsak a bíró a személyi és tárgyi körülmények miatt úgy nem ítéli,

konkrét esetben – a házasság felbontását akaró felet feldühítve, a felek közötti kapcsolatot rontva – a házasság, a család megmentése ellen hassanak [vö. pl. későbbi határnap kitűzése: a bíró „gyakorlatilag” nem békít (nem erőlteti a békítést), nem kezdeményezi közvetítői eljárás igénybevételét, hanem – látva például: a keresethez képest a jóváhagyott egyezséget, a felek együttműködését, bölcsességét, a feleknek nincsen új kapcsolata, az érzékelhető, kitapintható alperesi szándékot, amely a felperessel történő négy szemközti házasságmentésre terjed ki, mert reálisan akkor ez adja a legnagyobb esélyt a házasság fennmaradására – akár négy hónapnál is későbbi időpontra tűzi ki a határnapot]. Ugyanígy, például a befolyásmentesség¹⁰⁰ vizsgálatának „mikénti” kérdése sem kockázatmentes; az említett esetben – amikor a kereset elutasítása iránti kérelemnek, a házasság nem négy szemközti, bíróság előtt történő védelmének a kifejtettek szerinti okok (felperesi „ellenállás”, nyomásgyakorlás) miatt gyakorlatilag nincs tere (a felperes közvetítői eljárásban sem hajlandó részt venni) – befolyásmentességről aligha beszélhetünk [az alperes nem akarja a házasság felbontását, de a házasság megmentéséhez szükséges béke, a házasság megmentése érdekében – elállási szándékkal – „kéri” a házasság felbontását: megalapozottan, tárgyilagos mérlegelés szerint, objektíve ésszerűen, a felperest kellően ismerve – a kereseti kérelmében „valamelyest” kielégítve, megnyugtatva – ebben az útban lát leginkább esélyt, valószínűséget a házassága megmentéséhez; ilyenkor a befolyásmentesség – véleményem szerint – erősen kérdéses: nem áll fenn, mert az alperes valójában nem akarja a házassága felbontását, a befolyásmentesség bírósági vizsgálata viszont – az említettek miatt – a házasság megmentését veszélyeztetheti – ezért kell az okosság erényének bíró, bíróság általi nagy fokú gyakorlása, mert *a szabályozási cél – amelyben megfelelően helyezendő el a befolyásmentesség vizsgálata – a házasság védelme, megmentése*; az más kérdés, hogy a befolyásmentesség hiánya megállapítható-e (ld. pl. nyilatkozási elv), úgy nehezen, ha például a folytatólagos (második) tárgyaláson a bíró lemondása miatt az új bíró – miként a helytelenül eljáró orvos – „fel sem néz a papírjaiból”, hanem – az iratokat nem ismertetve, aminek az ellenkezőjét rögzíti a tárgyalási

hogy titkosan kell eljárni.” /ET 1028–1029.: „[1559] A kánon jelentős újítása, hogy lehetővé teszi az ügyvédek és képviselők jelenlétét a tanúkihallgatáson. Maguk a felek csak kivételes esetben lehetnek jelen a tanúk kihallgatásán, közérdeket érintő ügyben (pl. házassági semmisségi per) pedig egyáltalán nem.”, 1560. kánon: „1. §. A tanúkat egyenként és külön-külön kell kihallgatni. 2. §. Ha a tanúk egymásnak vagy a félnek súlyos dologban ellentmondanak, a bíró a különböző nézetek között összehívhatja, azaz szembesítheti őket egymással, elhárítva lehetőség szerint a veszekedést és a botrányt.”, 1677. kánon: „1. §. A kötelékvédőnek, a felek védőinek és – ha szerepel a perben – az ügyésznek joga van: 1. a felek, a tanúk és a szakértők kihallgatásán jelen lenni, az 1559. kán. előírásának fenntartásával; 2. a peres iratokba akkor is, ha még nem tették közzé őket, betekinteni, és a felektől betérjesztett okmányokat megvizsgálni. 2. §. Az 1. § 1.sz.-ában említett kihallgatáson a felek nem lehetnek jelen.” (vö. MI 3. cikkely: 1677. kánon 1-2. §).

¹⁰⁰ Ld. Ptk. 4:21. § (2) bekezdés.

jegyzőkönyvben – ítélethozatallal, a feleket először látva, tizenöt perc alatt befejezi a tárgyalást]. A különböző okok (pl. „kiegés”) miatti bírói „közömbösség” természetesen elfogadhatatlan. Ha pedig – az egyéb kísértők mellett – a bíró kísért, például a házasságot felbontó ítélet kihirdetésekor a fellebbezési jogáról lemondani nem akaró alperesnek – akár rövidített ítéleti indokolás¹⁰¹ végett – felteszi a kérdést, „Meg szabad kérdezni, hogy miért, hiszen egyezség van?”, minden nehézség, sérelem-elszenvedés ellenére szilárdan meg kell ismételni: „A fellebbezési jogomról nem szeretnék lemondani.”¹⁰² (az okot nagy valószínűséggel ekkor nem célszerű elmondani, mert a felperes vélhetően, az alperes tudomása szerint – érezve a felperes álláspontját – még nem áll készen az elállásra – a további mértékletes érvelés és imádkozás később folytatódik).

Az, hogy mi az okos, nyilvánvalóan az adott tényezők alapos ismeretében válaszolható meg közelebbről; azt biztosnak veszem, hogy a szereplőket és a köteléket *mértékletesen* szabad védeni, különös tekintettel a gyermek érdekére, akkor is, ha esetleg a házasságkötéskor is fennállt – az említettek szerint – (egyházjogilag érvénytelenségi okként) az élet továbbadására való nyitottságot kizáró szándék. A polgári házasság szóban forgó megszűnése esetén a kötelék jelentősen gyengül, e polgári kötelék nem tartja a házasságot, mert e kötelék már nincsen, nagy valószínűséggel az egyházjogilag (még) érvényesnek tekintendő házasságot így nehezebb helyrehozni, felépíteni, a házasság semmisségének nyilvánításáért folyó perben – és más személyben – való gondolkodásnak is jobban tere nyílhat, ami a kapcsolatot (a szülők közöttit és a szülő-gyermek kapcsolatot) tovább ritkítja (kivételek lehetnek: a kötelék nélkül, megkönnyebbülve, „felszabadulva”,¹⁰³ a felperes – akár csalódások közbejöttével – idővel ráébred, mégis az alperes a „nagy ő”, az ő „másik fele”, és ismét egymással házasságot kötnek). A házasság polgári felbontása az adott esetben lehet, hogy az által is sújtja a szereplőket (szülőket, gyermekeket és másokat), hogy a valójában válni nem akaró fél számára a házasság megszűnése *beláthatatlan sérelemmel* járhat, amelyre – a gyermek(ek) érdekében is – a másik félnek figyelemmel kell lennie.

¹⁰¹ Ld. régi Pp. 221. § (3), (5) bek.; új Pp. 347. § (1) bek. c)

¹⁰² Ld. régi Pp. 228. § (3) bekezdés második-ötödik mondat; új Pp. 358. § (4) bek.

¹⁰³ Vö. *Veritatis splendor*. 87. pont: „[...] Az Úr szolgálja vagy, az Úr szabadosa vagy. Ne keress olyan fölszabadítást, mely eltávolít téged a fölszabadítód házából!”

4. A mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatos egyházi tanítás megélése az ilyen eljárással fogant emberek és szülei, nagyszülei, házastársuk, gyermekeik, valamint mások által

„[...] minden gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni, és szeretettel kell felnevelni.”¹⁰⁴

Ugyancsak jelentős nehézséggel állunk szemben a mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatos egyházi tanítás mesterséges megtermékenyítéssel fogant emberek és szülei, nagyszülei, házastársuk, gyermekeik, valamint mások által történő megélése vonatkozásában. Az Egyház tanítja: annak ellenére, hogy a mesterséges technikák elfogadhatatlanok, minden gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni, és szeretettel kell felnevelni.¹⁰⁵

A morális problémát e tekintetben abban látom, hogy noha – nagyon helyesen – a mesterséges megtermékenyítéssel fogant gyermekeket is az isteni jószág ajándékának kell tekinteni, és szeretettel kell felnevelni, bennük és szüleikben, nagyszüleiükben, házastársukban, gyermekeikben, valamint másokban a létrejöttüket eredményező mesterséges technikák elfogadhatatlannak nyilvánítása akként jelenik, jelenhet meg, hogy voltaképpen ők a *létiükben*, létrejöttükben vannak megkérdőjelezve, hiszen a mesterséges megtermékenyítés helytelen, elfogadhatatlan – mondja az egyházi tanítás (is), de anélkül ők nem lennének, vagyis, ha a létrejöttükben szerepet játszó személyek e tekintetben – az egyház tanítása szerint – helyesen jártak volna el, akkor ők nem lennének, márpedig, hogyan lehetne az helyes, hogy ők nem lennének – teszik fel a kérdést, hiszen így, végső soron, saját *létiüket* kérdőjelezi meg, amelynek megfelelő „helyretétele” nem könnyű, és azt gondolom, nemcsak morális feladat: egészségesen, mértéktelenül együtt kell élni azzal, hogy az ő létrejöttük (létrehozásuk) „helytelen” (mondható, hogy a létrejöttük módja helytelen, de ha nincs az a mód, akkor ők nem léteznek, nincsenek); meg kell birkózni azzal a problémával, hogy ha nem alkalmazzák azt a módot (ha a létrejöttükben szerepet játszó személyek helyesen jártak volna el), akkor ők nincsenek, márpedig ők is az isteni jószág ajándékai.¹⁰⁶

A problémát sokkal súlyosabbnak ítélem annál, hogy pusztán moralista vagy kánonista reflexióról legyen szó; e megközelítés sem nélkülözheti a szaktudományok (pl. a pszichológia) ismereteit. Az adott esetben lehet, hogy azzal is meg kell küzdeni, az életemért (létezésemért) mások életét kioltották, nem az apám-

¹⁰⁴ *Donum vitae*. II. B. 5. pont.

¹⁰⁵ Ld. *Donum vitae*. II. B. 5. pont.

¹⁰⁶ Vö. erőszakos közösülésből (szexuális erőszakból) származás esete: annak ellenére, hogy az egyik szülő a másik szülő sérelmére elkövette a bűncselekményt, a gyermeket az isteni jószág ajándékának kell tekinteni, és szeretettel kell felnevelni, a bűncselekmény ettől még helytelen (elfogadhatatlan); megfelelő, szakmai (pl. pszichológiai) segítség – az adott esetben a gyermek részére is – indokolt.

tól, illetve anyámtól származom. Azt gondolom, nem lehet elég mélyen belegondolni a mesterséges megtermékenyítéssel fogant emberek és szüleik, nagyszülei, házastársuk, gyermekeik, testvéreik, unokáik szóban forgó, *súlyos* problémájába, amely mások problémája is (a mesterséges megtermékenyítéssel fogant emberek leszármazottai sem lennének, ha e módot nem alkalmazták volna).

Nagyon nehéz beszélni tehát a mesterséges megtermékenyítés elfogadhatatlanságáról, ha mélyen belegondolunk, mert akaratlanul is *iszonyatos sérelmeket* okozunk. Nem könnyű úgy elmondani, leírni a mesterséges megtermékenyítéssel szembeni – például élet- és házasságvédelmi – érveket, hogy azok előadása a szóban forgó szempontból is *mértékletes* legyen.

Az biztos, hogy az *őszinte, őnzetlen, feltétlen elfogadó emberszeretnek* kell áthatnia a szavakat és a tetteket; *nagyon kell szeretni*, és nagyon kell, hogy mindenki érezze, így, ennyire *szeretik*, és *valóban Isten jóságos, ragyogó ajándékai, függetlenül fogantatásuk körülményeitől; teljes lényünket kell oda ajándékozni.*

Ekkor megérezhetik, megérthetik – mindenki, hogy mennyire *szeretik*, s minden nehézség ellenére saját magukat is szeretettel elfogadva képesek nyitottak lenni, elgondolkodni, befogadni – s talán majd képviselni is – érveket abból, amit az Egyház is tanít: *védni az emberi életet, méltóságot, és a házasságot, bármilyen nehéz is a kereszt – vérszerinti gyermek nélkül; igaz szeretettel felmutatva a meddőség orvoslásának mértékletes útjait, felajánlva szenvedéseit.*

A TERMÉSZETI TÖRVÉNY ÉS A HÁZASSÁG JAVIER HERVADA JOGFILOZÓFIÁJÁBAN

HÁRSFAI Katalin
egyetemi tanár (PPKE JÁK KJPI)

1. Javier Hervada munkássága

Javier Hervada 1934-ben Barcelonában született, jelenleg is élő spanyol jogtudós. 1958-ban Madridban szerzett jogi doktorátust, majd 1962-ben doktorált Navarrában kánonjogból. 1964-ben Zaragozában kapott katedrát mint Pedro Lombardía utóda, később a navarrai egyetemen lett a kánonjog professzora. Sokoldalú munkásságát jelzi a *Persona y derecho* című könyve, majd ezt követi számtalan tudományos cikk. A klasszikus jogi realizmus modern rendszerezőjének tartják mint jogfilozófust, valamint a kánoni alkotmányjog úttörőjének is emlegetik. Egyike továbbá a XX. századi házasságjogászok legnagyobbjainak.¹

2. Bevezetés

Hervada filozófiájában a házasság fogalma központi kérdésként jelenik meg. Elsődleges feladatnak tekinti napjaink gondolkodásában a házasság fogalmának a meghatározását. Előzetesként el kell mondani a spanyol filozófusról, hogy Hervada realista gondolkodó, ezért könyveiben és cikkeiben gyakran bírálja azokat a tudósokat, akik arra irányítják a figyelmüket, hogy a dolgoknak hogyan kellene lenniük, ahelyett, hogy azt vizsgálnák, hogy hogyan vannak. Kritizálja a különböző filozófiai irányzatokat és Kanttól kezdve számos modern gondolkodót, amiért nem a valóság feltárására törekednek, hanem arra reagálnak, amit a filozófus gondol, ahelyett, hogy a lényegyet mutatnák be.² Ez a helyzet a házasság

¹ Hervada könyvei közül a jogfilozófia és a természetjog körébe hét mű tartozik. Több könyvét fordították le idegen nyelvekre. A legtöbb (kilenc nyelvre) lefordított könyve a *Kritikai bevezetés a természetjogba* című magyarul is megjelent. Fontosabb művei, amelyek jelen előadás témáját érintik a következők. JAVIER HERVADA: *Cuarto lecciones de Derecho Natural*. Pamplona, EUNSA, 1998.; JAVIER HERVADA: *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*. Pamplona, EUNSA, 2002.; JAVIER HERVADA: *Dialogos sobre el amor y el matrimonio*. Pamplona, EUNSA, 2007.

² JAVIER HERVADA: *Studi Sull'essenza del matrimonio*. Milánó, Giuffrè Editore, 2000. 219.

fogalmával is, mert a modern filozófiai gondolkodás különböző variációkat kínál arra vonatkozólag, hogy mit kell érteni házasság alatt, ugyanakkor nem beszél arról, hogy mi a házasság a valóságban. Hervada hangsúlyozza, hogy Kanttól kezdve a filozófiai gondolkodás szakított a természetjoggal és a természeti törvényre alapozott etikával. A kultúránk nagy fejlődésen ment keresztül a technikát az iparosodást tekintve, de az ember ugyanakkor eltávolodott a természettől és elvesztette minden érzékét iránta. Hervada a gnozeológiai realizmus alapelvét hangsúlyozza, vagyis: „gondolkodjunk a dolgokról úgy ahogy vannak” szemben azzal a mentalitással, hogy „a dolgok olyanok amilyeneknek gondoljuk”. Minden kulturális deformáció szerinte abból ered, hogy az objektív igazságot és a reális valóságot a szubjektív igazsággal és az elgondolt valósággal helyettesítjük.³

Nagy tévedés az a vélekedés – mondja Hervada –, hogy korunkban ahogyan a kultúra az ember alkotása ugyanúgy a házasság is az.⁴ Azt gondolják sokan, hogy a házasság formája annyiféle lehet, amennyit az ember megalkotni képes, és minden kultúra képes megformálni egy házasság modellt. Ez a mentalitás elvezet egészen addig, hogy az ember magának követeli bizonyos ontológiai adottságok megteremtését, kezdődik ez a mesterséges megtermékenyítéssel és eljut a nemek megváltoztatásáig. Ezzel szemben a házasság eredete nem az ember invenciója nem az emberi találékonyság Hervada szerint, hanem természetjogi intézmény, a szexualitás komplett fejlődésének emberi modellje.

Ezt a bevezetést szükségesnek tartottuk Hervada filozófiájának megértéséhez. Hozzá tartozik még a gondolkodás módjának megértéséhez az is, hogy konzervatív gondolkodó, de egyben modern is. Ez a látszólagos ellentmondás egyből feloldódik, ha követjük gondolat menetét majd a házasság identitásával, illetve a házasság fogalmi meghatározásával kapcsolatban. Hervada mindent a tradícióra alapít, az elődök által felhalmozott tudásra és ezt az ismeretanyagot mélyíti el, gazdagítja tovább gondolataival. Ugyanakkor modern, mert fontos korproblémára keresi a választ amikor a házasság valódi tartalmát kutatja.

³ Uo. 216.

⁴ HERVADA (2000) i. m. 217.; ld. Pedro Juan VILADRICH: *El amor y el matrimonio*. Madrid, Prensa Española, 1977.; Pedro Juan VILADRICH: *La agonía del matrimonio legal*. Pamplona, EUNSA, 1984.

3. A házasság identifikációja⁵

A házassággal kapcsolatos fontos kérdés mindenki számára, hogy hogyan lehet a házasságot identifikálni, vagyis hogyan lehet megtudni, hogy hol van szó házasságról és hol nincs. Milyen együttélési formát tekinthetünk a szó valódi értelmében vett házasságnak és minek az elnevezése csak a házasság, de valójában nem az. Fontos probléma ez Hervada számára hiszen nemcsak jogfilozófus, hanem kánonjogász is, így számára különös jelentősége van annak a kérdésnek, hogy mikor beszélhetünk szentségi házasságról és mikor nem.

Ahogy a bevezetésben szó volt róla, Hervada mindig az elődök tudására, a hagyományra a tradícióra épít. Véleménye szerint a házasság identifikációjához elegendő Szent Ágoston három *bonumára* vonatkozóan vizsgálgódní. A *bonum prolis*, *bonum fidei* és a *bonum sacramenti* megléte igazolja a valódi házasságot. A *bonum prolis* a gyermek java, a *bonum fidei* a hűség, egység java és a *bonum sacramenti* Ágoston értelmezésében a felbonthatatlanság javát jelenti. Ezek a javak, illetve meglétük jelenti az érvényes házasságot és fordítva, hiányuk az érvénytelen házasságot a hatályos kánoni törvények szerint is. A kánonjogban ezen *bonum*-ok hiánya, illetve kizárása a részleges színlelés eseteiként jelennek meg, amelynek eredménye a házasság érvénytelensége.

Hervada tehát ezt a három féle javát a házasságnak olyan kritériumnak tekinti, amelyek megléte ma is elegendő a valódi házasság azonosításához. Szükségesnek tartja azonban azt, hogy e javak fogalmát tovább mélyítse, magyarázza. Ezeket a középkori fogalmakat érthetővé teszi számunkra oly módon, hogy tudásunkat gazdagítja azáltal, hogy egyrészt negatív módon közelíti meg a házasság fogalmát, azután pozitív módon és megmagyarázza a *bonumok* tartalmát.

A negatív megközelítés azt jelenti, hogy Hervada megmondja mi nem a házasság.⁶ A házasság nem azonos a kötelékkel, az ugyanis csak a házasság lényegének formális kezdete, a materiális értelemben vett kezdet a férfi és a nő aktusa.⁷ Ezekkel szemben a házasság lényege a férfi és a nő egysége. A jogi kötelék egy formális kezdet, specifikus, alárendelt faktor. A házasság különbözik a tényleges egyesüléstől akár legális az akár nem. Nem jelent házasságot, ha a személyek férjként és feleségként élnek még akkor sem, ha a törvény el is ismeri azt a kapcsolatot házasságnak. A házasság kizárólag a férfi és a nő közötti olyan

⁵ HERVADA (2000) i. m. 205–248.; ld. Javier HERVADA: La identidad del matrimonio. *Persona y Derecho*, vol. 8. (1981) 283–310.; Javier HERVADA: La identidad del matrimonio. *Revista Chilena de Derecho*, vol. 7. (1980) 98–123.; Javier HERVADA: Lo que es y lo que no es el amor conyugal. In: C. O’ SHEA (szerk.): *La mujer ¿ha encontrado su identidad?* Barcelona, 1976. 189–200.

⁶ HERVADA (2000) i. m. 236–237.

⁷ A házasság lényegét nem lehet a testhez való jogban vagy a kötelékben meghatározni. Hervada szerint: „[...] l’essenza del matrimonio nel diritto al corpo o nel solo vincolo composta una riduzione di tale essenza”. Ld. Javier HERVADA – Pedro LOMBARDIA: *El Derecho del pueblo de Dios*. Pamplona, EUNSA, 1970. 197.

egység, ami eljut a természetben való egységre. Ehhez az egységhez természetesen szükség van a jogi kötelékre. A természetben megvalósuló egység kölcsönösen részeseivé teszi a házastársakat abban az uralomban, amivel mindannyian rendelkeznek saját létük felett, ez egy korlátozott részesezés a nőiességben és a férfiasságban. Ez az egység egy stabil valóság, ezért nyilvánvaló, hogy csak egy jogi kötelék által lehetséges a férfi és a nő között.

A pozitív megközelítés a valódi házasság meghatározására irányul a házasság javain keresztül.⁸ A javakat általában negatív fogalmakként jelenítik meg. A házasságtörés a poligámia, a válás tilalma a fogamzás gátlás tilalma a házasság egyes javainak a hiányát jelölik. A javak azonban tulajdonképpen pozitív dolgok és csak másodlagosan formálódnak tilalommá. A természeti törvény pedig tendencia a jóra és csak másodlagosan jelent tilalmat. A házasság javai a házasság tökéletességei, amelyek kifejezik a házasság vonatkozásában az intenzitást, a teljességet és a termékenységet.

Az intenzitás a nemzés funkciójára vonatkozik, arra a tendenciára, hogy a férfi és a nő megvalósítsa a természetbeni egységet.⁹ Ez az egység azonban csak akkor jöhet létre, ha a férfinak és a nőnek van természetes rendeltetése és természetes képessége erre, mert egyébként elképzelhetetlen, hogy a férfi és a nő képes legyen önmagát átadni és felvállalni a másik létében való részesezést. A személy, mint személy közölhetetlen, de a természetben van egy részleges közölhetőség a fizikai rész okán és a közlés képessége már megvan a természetben. A beleegyezés szabad utat ad az egyesülésre, vagyis arra, ami már képesség szintjén a természetben megvan. Azért csak a halál tudja feloldani a köteléket, mert a halál megszünteti a házasságot a természetben. Hervada rámutat még arra is, hogy a házasság felbontása gyökerében irracionális. A házastársak egysége a természetben azt is jelenti, hogy egymást kölcsönösen birtokolják, minden egyes házastárs a másiknak része, úgy is mondhatnánk, hogy meghosszabbítja a másiknak. Így a házasság felbontása nem az elkülönítést jelenti két közölhetetlenül másnak, hanem attól a másiktól történő elkülönítést jelenti, aki ugyanakkor a saját maga része. Ezért mondja Hervada, hogy a váláshoz nagyon hasonló az öngyilkosság. Mindkettőt a lényegét tekintve irracionálisnak tartja.

A teljesség az egység kiterjedésére vonatkozik a természetben.¹⁰ A férfi és a nő egysége teljesen átfogja mindkettőt férfiasságában és nőiességében és kizárja ebből a harmadik személyt. Ez a teljesség azon alapul, hogy a férfi és a nő azonos módon vesz részt az emberi természet teljességében, értéküket és méltóságukat tekintve egyenlőek. Minden nem szükséges, hogy beteljesítse a másikat, ez nem lenne lehetséges, ha a férfiasság nem lenne jelen minden egyes férfiban és a nőiesség nem lenne jelen minden nőben. Ha jogos lenne egy harmadik sze-

⁸ HERVADA (2000) i. m. 237.

⁹ Uo. 237.

¹⁰ Uo. 239.

mély belépése a házasságba, akkor az azt jelentené, hogy a két szexualitás közül az egyik alacsonyabb értéket és méltóságot jelentene, mint a másik. Mivel ez nem lehetséges, azért kizárt a többnejűség és a többférjűség. Továbbá az, hogy az egyik szexualitás kiegészítse a másikat, csak akkor lehetséges, ha különböző szexualitású személyek egyesülnek. Ez indokolja a házasság heteroszexualitását.

A gyermek java, a potenciális és tendenciális termékenység azért a legfontosabb, mert a nemzés célja az eredete annak a lehetőségnek, hogy a házasság egység legyen a természetben.¹¹ A házasság és a termékenység között szükséges, hogy fennálljon kapcsolat, a házasság alapja ugyanis a szexuális különbözőség és az emberi szexualitás végső sorban közvetlen és lényegi kapcsolatban van a nemzéssel. A szexualitás nem egyedüli jellegzetessége a nemzés aspektusából nézve a házasságnak, mivel fontos jellegzetessége a házastársaknak az is hogy potenciális apák és potenciális anyák. Az ember egész életében nőként vagy férfiként viselkedik és ennek a szexualitásban való különbségnek az alapja a nemzés. Nemzés nélkül nem lenne szexualitás, és a házasságból – mint a természetben megvalósuló egységből – következik, hogy a férfi és a nő közös kezdete a nemzésnek, a természet átadásának. Ezért fontos a házasság termékenysége.

A köznyelvben használjuk azt a kifejezést, hogy vannak termékeny és vannak terméketlen házasságok. Ha van olyan házasság, ami terméketlen, vagyis nem születik belőle gyermek, akkor, hogy lehet lényeges szempont a házasság identifikációja szempontjából a termékenység? Hervada fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy minden házasság termékeny, akár születik benne gyermek akár nem. Nincs tehát termékeny és terméketlen házasság, ahogy hasonlóan nem mondható az sem, hogy van gazdag vagy szegény házasság, vagy magasabb rendű vagy alacsonyabb rendű. A termékenység – a házasság vonatkozásában – a házasság gyermekre való rendeltetését jelenti, ez egy potenciális vagy tendenciális „*ordinatio*” ami a termékenységre irányul. A biológiai folyamatok felett az ember uralkodik, nem közvetlenül despotikus módon, hanem politikus módon. Az ember a biológiai folyamatokat gátolhatja, élhet rendezetlenül vagy adhat szabad utat ezeknek a folyamatoknak. Végső soron a házasság termékenysége alatt azt kell érteni, hogy a termékenység jogot jelent a házastársi aktusra, jogot és kötelezettséget jelent arra, hogy semmit se tegyenek a gyermek ellen, jogot és köteletséget jelent a gyermek elfogadására és nevelésére. Ebben az értelemben mondható az, hogy minden házasság termékeny, minden érvényes házasság sajátossága a termékenység.

A házasság identitásának vizsgálata után – Hervada elemzésének következtében – mélyebben megismerhetővé vált, hogy mi az, ami a valóságban házasság. Levonható mindebből még egy további következtetés, miszerint nemcsak a hétköznapi életben vált zavaros kifejezéssé a házasság szó, de az egyes államok jogrendjei sincsenek összhangban a házasság három javával, mint kritériummal,

¹¹ Uo. 240–244.

amikor az emberi együttéléseket házasságnak titulálják. Tekintettel arra, hogy a házasság nemcsak magánügy, hanem közérdeket is érint, ezen államok törvényhozása a közjóval is ellentétes és igazságtalan.

4. A házasság fogalma¹²

Ahhoz, hogy pontosan tudjuk mi is a házasság, szükségünk volna egy definícióra. Hiába keresgélünk azonban Hervada műveiben egy ilyen meghatározást nem fogunk találni. Hervada sem tudott vagy akart egy pontos definíciót megfogalmazni a házasságról, ahogy azt a hatályos kánonjogi Törvénykönyv sem teszi. A Törvénykönyv is csak körülírja több kánonban, hogy mi jellemzi a házasságot, de nem definiálja.¹³ Hervada ugyancsak a legfőbb ismertető jegyeket veszi sorba és elemzi azokat, hogy megtudjuk miben is áll a házasság.

Ahogy már láttuk korábban a házasság identifikációjával kapcsolatban Hervada visszanyúlik a régmúltba, hitünk alapjáig és a Bibliát idézi. A Teremtés könyve 2, 24 versét idézi az „egy test” létrejöttéről, valamint az Újszövetségből Mt 19, 4–6 verseket, amelyekben Krisztus emlékeztet arra, hogy a férfi elhagyja apját és anyját és egyesül a feleségével és egy testté lesznek. Ebben az idézetben az is benne van, ami Hervada gondolat menetének kiinduló pontja, hogy a Teremtő kezdettől fogva férfit és nőt teremtett. Hervada nemegyszer hangsúlyozza, hogy a házasság fogalmi meghatározásánál nem közömbös, hogy elfogadjuk-e teremtett voltunkat, vagyis, hogy a létünket kaptuk és nem önmagunk teremtményei vagyunk. Az ember a teremtésben kapta az életet és kapott egy olyan ontológiai struktúrát, ami minden embert meghatároz. Az ember léte nem saját magától ered, hanem kapta létének struktúráját. Ez azt jelenti, hogy meghatározott alkata és képességei vannak és ezt az Isten által a természetébe vésett rend szabályozza. Az ember maga hozza meg döntéseit, de a természet parancsa és törvényei is determinálják. Ezek azok a legfontosabb antropológiai megállapítások, amelyek a házasság fogalmi meghatározásának alapjaiként szolgálnak Hervada filozófiájában.

Hervada felsorolja azokat az ismertetőjegyeket, amelyek a házasságot leginkább jellemzik. Ezekkel a jegyekkel írja körül a házasság intézményét, sőt ezeket nemcsak felhasználja a fogalom meghatározására, hanem tartalmukat elmélyíti és kritikai elemzés alá is veszi.

¹² Uo. 247–269.; ld. A.A.V.V.: *Divorcio*. Pamplona, 1977. 13–36.; Javier HERVADA: ¿Qué es el matrimonio? *Jus Canonicum*, vol. 17. (1977) 17–32.; Javier HERVADA: Consideraciones sobre la noción de matrimonio. *Persona y Derecho*, vol. 10. (1983) 261–290.; Javier HERVADA: Esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial. *Persona y Derecho*, vol. 7. (1980) 48–76.; Javier HERVADA: *Relación sobre la esencia de matrimonio y el consentimiento matrimonial*, *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*. Milánó, 1984. 480–488.

¹³ CIC 1055., 1056., 1057. kánonok.

4.1. Két személy egysége¹⁴

Már korábban is hivatkoztunk rá, hogy Hervada gyakran a házasságot úgy határozza meg, hogy a férfi és a nő egysége a természetben. Most felhívja a figyelmet arra, hogy ez egy nagy paradoxonnak tűnik, hogy bár ketten vannak, mégis egyek, vagyis egységet alkotnak. Ez az egység az egy testben valósul meg, ahogy az a Teremtés könyve 2, 24-ben olvasható. A házastársak tovább élnek megkülönböztetett életüket, a kötelék az, ami összekapcsolja a két létezőt egy testté. Hervada tehát újra a tradíció, a hagyomány legrégebbi forrásait veszi alapul és még a római definíciót is idézi miszerint a házasság kettős egységet jelent: a lelkek egységét (*unio animarum*¹⁵) és a testekét (*unio corporum*¹⁶). A lelkek egységét a szerelem hozza létre, de ez a szerelem a felek szándékosan elfogadott, akart szerelme, ami jogilag helyt ad a beleegyezésnek, vagy a házassági szerződésnek. A szerelemmel kapcsolatban fontos annak a hangsúlyozása, hogy mindig egy tudatos döntés előzi meg, hogy a személy akar-e szeretni valakit vagy hagyja-e magát szeretni.¹⁷ Miután ez a döntés megszületett, megtörténik a beleegyezés, ami konstitutív eleme a házasságnak. A testek egysége jogilag a testhez való jogot jelenti a házasság élet cselekedetei tekintetében. A lelkek egységével és a testek egységével két ember között mély egység jöhet létre természetes szinten. Az egység oly módon alakul ki, hogy mindegyik személy részévé válik a másik személynek. Ellentmondásnak tűnik – mondja Hervada – hogy ez a „rész” teljes. És azért mondható teljesnek, mert a „rész” a természetes képességeken keresztül átfogja az egész személyt.

4.2. A test és a lélek egysége¹⁸

Érdemes külön is figyelmet szentelni a test és lélek egységének. A jogi kötelék a természetes képességeken keresztül egyesíti a házastársakat. Egyesíti az akaratot és egyesíti a természetes képességeket, amelyeket a szexualitás jellemez. Fontos kiemelni, hogy azt egyesíti, ami már korábban egyesülésre volt rendelve. A férfiasság és a nőiesség a teremtésen keresztül vagy a természet konzekvenciájaként az egyesülésre lett létre hozva. Mivel már előzetesen az egyesülésre lett teremtve, ezért az egységet nem az emberi akarat teremti meg. Az emberi akarat csak a konkrét köteléket tudja létre hozni egy férfi és egy nő között. A beleegyezés csak aktualizálja azt, ami a személy struktúrájában potenciálisan megvan.

¹⁴ HERVADA (2000) i. m. 248–249.

¹⁵ Uo. 212.

¹⁶ Uo. 213.

¹⁷ Uo. 225. „Il matrimonio è una realtà razionale [...] l'unione tra uomo e donna procede [...] dall' *inclinatio rationalis*, da un'inclinazione della volontà, dominata e regolata un atto della ragione.”

¹⁸ Uo. 251–254.

4.3. A célok egysége¹⁹

A házasságot a célok egysége is jellemzi. Ez a másik sorsában való részvételt jelenti, a személyes történetében való osztozást. A házastársak a természetükben egyesülnek és ugyanabban a sorsban osztoznak. Közösök a céljaik, életük, a történetük. Miután a személyek házasságot kötöttek átkerülnek egy következő szintre, mivel a szerelem alapvető oka, hogy egy testté legyenek egy konkrét személlyel.

4.4. Élet- és szeretetközösség²⁰

A házasságnak „egy testként” való értelmezése már Mózes öt könyvében és az evangéliumokban is megjelent. Ehhez képest, amikor a II. Vatikáni Zsinat a házasságot úgy írta le, hogy az „élet- és szeretetközösség” sokak ebben a házasság modern meghatározását üdvözölték. Hervada ezzel szemben rámutat arra, hogy ez a próbálkozás, ami a házasságot élet- és szeretetközösséggé definiálja, szintén nem új, mivel megtalálható a Iustinianus és Modestinus által alkotott definíciókban is. Ezekben a definíciókban már megjelenik a „*consortium omnis vitae*”²¹ és a „*divini et humani iuris communicatio*”²² meghatározás. Az „*una caro*” a Szentírásból ered a „*consortium omnes vitae*” és a „*divini et humani iuris communicatio*” pedig Iustinianustól és Modestinustól és mindegyik definíció igaz. A definíciók között van kapcsolat, mert akik egy testet alkotnak, azok élet és szeretet közösségre vannak meghívva. Hervada viszont ráirányítja a figyelmet arra, hogy az élet- és a szeretetközösség egy leírása a házasságnak, de nem olyan definíció, ami a házasság lényegét meghatározná. A házasság lényege szerinte a két házastárs egysége, akik egy testet alkotnak. Hervada véleménye az, hogy a házasság lényegét az élet- és szeretetközösséggel meghatározni nem lehet, mert az felforgatná mindazt, amit a természettörvény a házasságba belevéselt, felforgatná a házasság keresztény fogalmát.

4.5. Kölcsönös kötelezettségek és az élet- és szeretetközösség²³

Egyes szerzők szerint az élet- és szeretetközösség, valamint a kötelezettségek és a kötelék között nincs összeférhetlenség. Eszerint a magyarázat szerint az élet és szeretet közösségében fenn tud állni a kötelék és meg tudnak maradni a kötele-

¹⁹ Uo. 259–260.

²⁰ Uo. 260.

²¹ Iustinianus teljes definíciója a házassággal kapcsolatban így hangzik: „Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens”. Ld. Inst. 1, 9.

²² Modestinus teljes definíciója a házasságról a következő: „Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.” Dig. 23, 2, 1.

²³ HERVADA (2000) i. m. 264–266.

zottségek is. Ezt a nézetet Hervada cáfolja elméletben és gyakorlati példákkal is illusztrálja. Ha a házasság lényegének az élet- és szeretetközösséget tartjuk, akkor a jogi köteléknek csak szubszidiárius funkciója lesz. A szerelemnek elsőbbsége lesz a jogi kötelék vonatkozásában. Ez azt jelenti, hogy ha megszűnik az élet- és szeretetközösség, akkor a jogi kötelék és a kötelezettségek is megszűnnek. Ezt azzal a példával illusztrálja, hogy a kómában lévő házastárs állapotát halálként lehetne értelmezni. További következtetése az, hogy eszerint az értelmezés szerint a házasság felbonthatatlanságát nem lehetne a házasság lényegi tulajdonságának tekinteni, hanem csak egy ideának. A házasság felbonthatatlansága csak egy kötelezettséget jelentene. Az élet és szeretet közössége egy tény és semmilyen tény nem lehet felbonthatatlan. Arról lehet beszélni itt is, hogy a házasság felbonthatatlan, de ez csak egy idea ebben az esetben. A valóságban a házasságot nem tekintik felbonthatatlannak. A felbonthatatlanság vagy a lényegi tulajdonsága a házasságnak, vagy nem felbonthatatlanság.

4.6. *Bonum prolis, ordinatio a gyerekekre*²⁴

Hervada a házasság gyerekekre való rendeltetésével kapcsolatban is bizonyítja, hogy ellentmondás van az élet- és szeretetközösségeként felfogott házasság és a között a házasság között, amit a három *bonum* határoz meg. Ha a házasság lényege az élet- és szeretetközösség, akkor a gyermek ennek a szeretetnek a gyümölcseként jelenik meg. Ha viszont azt állítjuk, hogy a házasság a gyerekekre van rendelve, az annyit jelent, hogy a házasság csak akkor valósul meg, ha a szerelem mindig nyitott a gyerekekre. Ha azt mondjuk, hogy a házasság élet- és szeretetközösség, akkor a gyermek kizárása nem jelenti önmagában a semmisséget. Ha feltételeznénk, hogy ez esetben is a kizárás semmisséget eredményez, akkor az élet- és szeretetközösséget zárnánk ki.

4.7. *Egyéb következtetések*

Ha a házasság lényegének az élet- és szeretetközösséget tartjuk, akkor ebből a felfogásból egyéb következtetések is levonhatók. Ezek közül csak néhányat kívánunk felsorolni. Hervada szerint, ha a házasság lényege az élet- és szeretetközösség, akkor meg kellene engedni az impotensek házasságát, vagy az azonos neműek házasságát, illetve természetes házasságnak kellene tekinteni a konkubinátust. Az élet- és szeretetközösségeként felfogott házasság lényegében a jogi struktúráktól megfosztott házasságot, a szabad szerelmet jelenti. Ez a tendencia nem új a tudományban, a szerelmet és a jogot igyekeznek szembe állítani egymással, ami elfogadhatatlan. Ezzel szemben Hervada a házasság lényegét így

²⁴ Uo. 266.

foglalja össze:²⁵ a házasság egy egység a természetben, ami magában foglal egy élet- és szeretetközösséget. A házasság formális kezdete a jogi kötelék. Ezt a köteléket a házasság három java határozza meg: az *ordinatio ad prolem*, az *unitas* és az *indissolubilitas*.

5. Összefoglalás

A természeti törvény és a házasság közti kapcsolatot kutattuk Hervada filozófiájában. A szerzőnek a házassággal kapcsolatos gazdag életművéből kizárólag két szempontból vizsgáltuk a házasságot. Az egyik a házasság identifikációja, vagyis, hogy a különböző együttélési formák közül mi felel meg a valódi házasság kritériumainak, a másik a házasság miben léte, a házasság fogalma. Hervada a házasság identifikációjával kapcsolatban egy negatív és egy pozitív megközelítést alkalmazott. Tagadta a negatív megközelítés kapcsán, hogy a házasság a kötelékkel lenne azonos, mert ez csak a házasság formális kezdetét jelenti, de nem azonos a férfi és a nő közös aktusával sem, mert ez csak a materiális kezdet. Ehelyett már itt megjelenik a házasság lényegének a hervadai fogalma miszerint a házasság a férfi és a nő egysége a természetben. Hervada érdeme, hogy felismeri, hogy a házasság nem azonos sem a kötelékkel, sem a tényleges együttélésével a feleknek. Ezután pozitív módon keresi, hogy mi az az együttélési forma, ami azonosítható a valódi házassággal. Milyen kritériumoknak felel meg az együttélés, ha az valódi házasság. A megkülönböztetés szempontjából korunkban is megfelelőnek és elegendőnek tartja a Szent Ágoston által megfogalmazott javakat, de a házasság tökéletességeinek tartalmát elmélyíti, amikor kifejti hogy mit jelent az intenzitás, a teljesség és a termékenység a javakkal kapcsolatban. A házasság miben létét vizsgálva Hervada nem ad műveiben sehol sem egy pontos definíciót. Ehelyett arra törekszik, hogy körül írja a fogalmat, meghatározza lényegét és főbb jellemzőit. A bibliai „egy test” fogalmából kiindulva a házasság lényegét a férfi és a nő természetben megvalósuló egységében látja. Ez az egység – *unio corporum*, *unio animarum* – az emberek között természetes szinten jöhet létre. Mindegyik személy teljes mértékben részévé válik a másiknak. Jellemzi a házasságot a célok egysége, mivel a férfi és a nő sorsa közös lesz, osztoznak egymás személyes történetében. Az élet- és szeretetközösség látszólag új, zsinati fogalmáról igazolja Hervada, hogy azt már a római jogászok is használták, és logikus levezetéssel illusztrálja, hogy milyen tévedésekhez vezet, ha a házasság lényegét nem a férfi és a nő természetben megvalósuló egységében látják, hanem az élet- és szeretetközösségben határozzák meg. Nem tagadja ezzel azt, hogy a házasságban megvalósul az élet- és szeretetközösség, de állítja, hogy ebben a felfogásban a köteléknek csak szubszidiárius funkciója lesz, a szerelemnek elsőbbsége lesz a kötelékkel szemben. Ez esetben, ha megszűnik az élet- és

²⁵ Uo. 271.

szeretközösség, akkor megszűnik a jogi kötelék és az egyéb kötelezettségek, a felbonthatatlanság csak egy ideál lesz. Az élet- és szeretetközösségben a szerelem nem mindig nyitott a gyermekáldás befogadására. Megállapíthatjuk e rövid összefoglalás kapcsán, hogy Hervada a természeti törvény számos új aspektusát tárta fel a házasság mibenlétével kapcsolatban. Újdonsága nem radikális felforgatása vagy teljes cáfolata a korábbi filozófiai és teológiai megállapításoknak a házassággal kapcsolatban, hanem sokkal inkább elmélyítése a fogalomnak és megvilágítása a meglévő összefüggéseknek.

6. Befejezés

Hervada fentiekben egyértelműen megadja a választ arra a kérdésre, hogy a házasság léte és formája az ember szabad döntésére van-e bízva vagy az az emberi természet rendezett szituációja. Eszerint egyértelmű, hogy a férfi-nő kapcsolat új formáit kutatni felesleges, mert e kapcsolat dinamikája az ember ontológiai struktúrájába be van írva, a lényegünkbe, ami nemzedékről nemzedékre ugyanaz. Nem bízható a párokra, hogy elképzelésük szerint ki-ki úgy alakítsa a kapcsolatot, ahogy akarja. A házasság a természetes *inclinatio* fejlődése,²⁶ a szexualitás fejlődése, mindig összhangban a személy ontológiai struktúrájával az ember személyes természetének megfelelően. A házasság így a személy önmegvalósulása a szexualitás rendjében. Hervada szerint az a modern korban elterjedt felfogás, amely a házasságot pusztán egy társadalmi – jogi intézménynek tekinti száműzve belőle a természeti elemet, egy hamis képet ad a házasságról. Ennek oka leginkább az, hogy téves képünk van az emberről. Az ember individuum, egyedi és megismételhetetlen, de van benne egy egyetemes lényeg, a természet, ami minden emberben közös. Hervada a házassággal kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy a házasság lényege a férfi és a nő egysége a természetben. A házasság mai fogalmából azonban eltűnt az a tényező, amit természetnek nevezünk. Ma a házasságot legtöbbször nem tartják természetes intézménynek. A korunkban elterjedt felfogás szerint a házasság olyan intézmény, amit pozitív normák szabályoznak, amelyek egy társadalmilag szervezett erő eredményei. Ezért a férfiak és nők változatos formában alakítják ki a kapcsolatukat a házasságtól a poligámiáig vagy az átmeneti kapcsolatokig. Ebben a felfogásban csak azok a kapcsolatok számítanak erkölcsstelennek, amelyek nem felelnek meg egy társadalmi szokásnak, konvenciónak. A házasságot korunkban általában egy társadalmi-jogi intézménynek tekintik. Egy olyan intézménynek, amelyen belül a szexualitás megélése legitim.

A napjainkban elterjedt házasságfelfogással szemben Hervada egy teljesen eltérő házasságmodellt állít elénk. Milyen ez a modell? Egy régi, a hagyomá-

²⁶ Javier HERVADA: *Introduzione critica al diritto naturale*. Milánó, Giuffrè Editore, 1990. 143–144.

nyokon alapuló, egy konzervatív gondolkodó által felvázolt házasságkép, amit ránk akar erőltetni, holott a XXI. századi életmódunkkal teljesen összeférhetetlen? Vagy valami teljesen új, amit eddig nem fedeztünk fel gondolkodásunktól távol állt, de megfontolásra érdemes? Erre a válaszunk az, hogy egyik sem, illetve mindkettő. Hervada amikor a házasság lényegét kutatja mindig visszanyúlik a régi idők gondolkodói által megfogalmazottakhoz – a Bibliához, Szent Ágostonhoz – és mindent felhasznál a tradícióból, amit arra érdemesnek tart. Ugyanakkor a régi fogalmakat elmélyítí tartalmuk gazdagságából igyekeznek felhozni mindent, amit csak tud, ami új és eddig ismeretlen volt számunkra. Egy római kollégája C. J. Errázuriz írta²⁷ Hervada házassággal kapcsolatos felfogásáról azt, hogy az annyira klasszikus, amennyire aktuális. Hervada ezért amennyire konzervatív, annyira modern is. Munkásságának remélhetőleg lesz folytatása, hiszen az isteni jog és a természetjog tartalma az ember előtt fokozatosan tárul fel, így a kutatások révén lehetséges lesz egyre többet megtudni a házasság intézményéről.

²⁷ Uo. XVII. „[...] molto classica e allo stesso tempo molto attuale, in sintonia con il meglio della tradizione canonica e con la rinnovata comprensione di queste realtà che lo Spirito Santo suscita nella Chiesa del nostro tempo.”

MACINTYRE TERMÉSZETI TÖRVÉNYRŐL ÉS EMBERI JOGOKRÓL

PAÁR Tamás
doktorandusz (PPKE BTK)

„Boszorkányság!” – foglalhatjuk össze Alasdair MacIntyre leghíresebb vádját *Az erény nyomában* című 1981-es könyvéből az emberi jogok fogalma ellen. Mint az széles körben ismeretes, MacIntyre ebben a műben fikciónak nevezi természetes emberi jogainkat. *Az erény nyomában* óta eltelt időben MacIntyre gondolkodásában egyfajta tomista fordulat ment végbe, amelynek folyamatában felsorakozott a természeti törvény hagyományának képviselői között, és előadta saját érveit a természeti törvények mellett. Érvelése azonban több kérdést is felvet, ugyanis a természeti törvény melletti érveinek összeférhetősége az emberi jogokkal szembeni kritikájával megkérdőjelezhető.

Az alábbiakban a következő felosztás szerint haladok. Először is a MacIntyre főművében szereplő emberi jogokkal szembeni kritikát összegzem. A második egységben a természeti törvény parancsai mellett szóló érveinek gerincéről lesz szó. A harmadik részben azt vetem fel, vajon jog-kritikája nem kerül-e szembe azzal, amit a természeti törvényekről ír. Végezetül azt kísérem meg összefoglalni, hogy *Az erény nyomában* után milyen pontokon kritizálta az emberi jogi elméleteket, és ezekre igyekszem általánosságban választ adni.

1. MacIntyre első érvei az emberi jogok ellen

A MacIntyre-től egyik leggyakrabban idézett passzusra már fentebb utaltam, amely szerint „jogok nincsenek, és bennük hinni pontosan olyan, mint a boszorkányok vagy az unikornisok létezésében.”¹ Érdeemes e kijelentésnek az alátámasztását is szemügyre venni nála. Hasznos ebből a szempontból Joseph G. Trabbic egy rövid írása,² amely több emberi jogok ellen irányuló érvet is meg-

¹ Alasdair MACINTYRE: *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris, 1999. [a továbbiakban: MACINTYRE (1999a)] 102.

² Joseph G. TRABBIT: *Subverting Human Rights: MacIntyre and His Catholic Critics*. https://www.academia.edu/4098491/Subverting_Human_Rights_MacIntyre_and_His_Catholic_Critics.

különböztet MacIntyre-nél *A erény nyomában* alapján.³ Ezek az érvek jellemzően annak bemutatását célozzák, hogy az emberi jogaink mellett felhozott érvek elbuknak – vagyis nem az emberi jogok létezését kívánja velük végérvényesen cáfolni MacIntyre, csak az alátámasztásukra szolgáló indoklások sikertelenségét kívánja megmutatni. Ám e sikertelenség szerinte épp elégséges alapot szolgáltat arra, hogy ne higgyünk ilyenfajta jogokban.

Az, hogy az emberi jogok mellett nincsenek jó érvek, MacIntyre egyik legszélsőségesebben képviselt állítása. Legújabb könyvében is, rá korántsem jellemzően, csupán annyit hajlandó állításából engedni, hogy nem azt mondja, hogy a jogok mellett felhozott minden eddigi érv *már elbukott* – hanem inkább úgy fogalmaz: minden egyes eddig mellettük felhozott évről *meg lehet mutatni*, hogy hibás – és bár ez a munka még nem lett elvégezve, bizonyosan kivitelezhető.⁴ Ez már csak azért is igen meglepő MacIntyre-től, mert máshol például azt veti fel, hogy azokat a nézeteket nem képviselhetjük, amelyeket nem támasztottunk alá, illetve védtünk meg – a legerősebb ellenérvek megválaszolásával.⁵

1. Lássuk az első cáfolatot. Ez leginkább Alan Gewirthnek szól, akinek a jogfilozófiáját MacIntyre kritikával illeti. Gewirth amellettt érvel, hogy mindazt szükségszerűen jónak tartjuk, ami szükséges racionális cselekvőképességünk gyakorlásához – és ezzel egyúttal jogot is formálunk ezekre a javakra. MacIntyre meglátása szerint itt azonban egy szakadék van: csak azért, mert valamit birtokolni akarunk, illetve mert szükségünk van rá, még nem lesz jogunk is hozzá.⁶ Ezer szükséglet sem alapoz meg egy jogot – tehetnénk hozzá.⁷

Erre mondhatná esetleg valaki, hogy mindaz, ami a racionális cselekvéshez szükséges, mintegy intuitíve a jogaink körét képezi. Azonban épp az intuíció az egyik célpontja MacIntyre második érvének.

2. Mint jeleztem, MacIntyre szerint még senkinek sem sikerült jó érvet felhozni a jogok létezése mellett.⁸ A jogokat komolyan vevő Ronald Dworkin ezt például el is ismeri, azt állítva, hogy a jogok nem bizonyíthatók. Ám neki MacIntyre azt hányhatja a szemére, hogy pontosan ebben hasonlítanak a boszorkányokra: mondhatja valaki intuitíve, hogy ezek léteznek, de jó indokokat

³ Az alábbiakban ezeket tőle eltérő sorrendben mutatom be, hármát összevonva közülük. Részletesebb érvelés található az emberi jogok ellen MacIntyre *Are There Any Natural Rights?* című rövid pamfletjében – alább erre is kitérek, ám elsősorban *Az erény nyomábanra* támaszkodom.

⁴ Alasdair MACINTYRE: *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016. 78.

⁵ Alasdair MACINTYRE: Moral Pluralism without Moral Relativism. In: Klaus Brinkmann (szerk): *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. 1. kötet. Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999. 8.

⁶ MACINTYRE (1999a) i. m. 100.

⁷ Két további Gewirth-ellenes érvet vonultat fel. Alasdair MACINTYRE: *Are There Any Natural Rights?* Brunswick, Bowdoin College, 1983. 12–13. Gewirth *Az erény nyomábanra* válaszolt csak ld. Alan GEWIRTH: Rights and Virtues. *The Review of Metaphysics* 1985/4. 739–762.

⁸ MACINTYRE (1999a) i. m. 104.

állítás mellett nem tud felhozni – és pont ezért nem is hiszünk boszorkányokban. Az emberi jogokat tekintheti valaki intuitíve beláthatónak vagy önevidens igazságnak – MacIntyre azonban így felel: „mi tudjuk, hogy maguktól értetődő igazságok nincsenek”.⁹

3. A harmadik jogokkal szembeni érvelés univerzalitásukat veszi célkeresztbe. MacIntyre úgy véli, hogy – a jóval, illetve a javakkal ellentétben – a jogok mindig bizonyos társadalmi struktúrákat előfeltételeznek. Szuggesztív megfogalmazása szerint: emberi jogaink követelése pl. az ókori Egyiptomban „olyan lenne, mint előállni egy kifizetési csekkel egy olyan társadalomban, ahol nem létezik a pénz intézménye”.¹⁰ És nem csak, hogy nem tudnánk egy, az ókori Egyiptomhoz hasonló társadalomban érvényesíteni állítólagos jogosultságainkat – de az emberek nem is értenék, miről beszélünk. Ehhez a meglátáshoz kapcsolható egy további érv, amely azonban MacIntyre szerint sem teljesen konkluzív: eszerint az emberi jogokra vonatkozó beszédmód csak a késő középkorban alakult ki. Ez MacIntyre szerint, ha arra nem is elégséges bizonyíték, hogy ezek a jogok nem léteztek, de arra igen, hogy az emberek nem tudhattak róluk.

Érdeemes rá kitérni, hogy MacIntyre az emberi jogokat bár fikciónak tartja, mindazonáltal hasznos fikciónak véli őket, mint ahogy az utilitarizmust is.¹¹ Ez nagyon is paradoxnak tűnik, hiszen egy nem haszonelvű filozófus mintha a hasznosság kritériuma alapján értékelné a morálfilozófiákat és ideológiákat. Valójában persze arról van szó, hogy ezek a felfogások is gyakran eredményeztek a társadalomban olyan irányú változást, amelyek MacIntyre szemszögéből pozitív értelemben vett progresszióknak számítanak. Gondoljunk itt csak az emberi jogi retorika erejére a rabszolgafelszabadítás ügyében.¹² Ám ettől még nem lesz az emberi jogok ideológiája olyan világnézet, amelyet pártolnunk kellene.

Megjegyzendő továbbá, hogy bár MacIntyre valóban élesen bírálja a természeti, illetve az emberi jogok koncepcióját, sem *Az erény nyomában* lapjain, sem máshol nem kritizálja az emberi méltóságot, mint olyat – ahogy ezt egyesek legalábbis neki tulajdonítják. Barcsi Tamás például *Az emberi méltóság filozófiája* című könyvében a méltóságkritikusok közt szentel MacIntyre-nek egy fejezetet, miközben sajnos még emberi jog-kritikáját sem említi – ehelyett historicizmusának általános jellemzése kerül csak szóba nála.¹³ Felvethető persze, hogy

⁹ Uo. 104.

¹⁰ Uo. 101.

¹¹ Ld. pl. MACINTYRE (2016) i. m. 78.

¹² Vö. az alábbi szövegeket: Alasdair MACINTYRE: *The American Idea*. In: David Noel DOYLE – Owen Dudley EDWARDS (szerk.): *America and Ireland, 1776–1976: The American Identity and the Irish Connection*. Westport, Greenwood Press, 1980. 66. Valamint MACINTYRE (1983) i.m. 4. Érdeemes itt megjegyezni, hogy az *Are There Any Natural Rights?* című szöveg azt is felveti, hogy az emberi jogok figyelmen kívül hagyása és a rabszolgaság intézménye is lehet hasznos (uo. 5–6.).

¹³ BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Budapest, Typotex, 2013. 235–245.

MacIntyre jogkritikája részben applikálható lenne a méltóság fogalmára is – és ezt az alábbiakban közvetetten meg is vizsgálom. Ám ezzel a téves beállítással szemben a valóság az, hogy MacIntyre több szövegében is elismeréssel látszik viszonyulni az emberi méltóság fogalmához. Egyik cikkében például az emberi méltósággal kapcsolatos hitek fontosságát ismeri el,¹⁴ egy másik szövegben pedig a *Veritatis splendor* enciklikát idézi egyetértőleg: „Senki soha nem szegheti meg a mindenkit minden áron kötelező parancsokat, és nem sértheti senkiben, főként önmagában a személyes méltóságot”,¹⁵ ezzel a természeti törvény negatív előírásaira is utalva. E megjegyzéssel azonban már át is tértem a következő témámhoz.

2. MacIntyre érvei a természeti törvény mellett

Érdeemes lehet felfigyelni rá, hogy *Az erény nyomában* lapjain MacIntyre nem csupán az emberi jogokat hasonlítja boszorkányokhoz. Szerinte ugyanis az emotivisták elképzelése az univerzális, személytelen igazolásról pontosan olyan jellegű, mint az ő vádja az emberi jogokkal szemben. Így ír: az

„emotivizmus [...] azt állítja, hogy semmiféle olyan kijelentés nem igazolható racionálisan érvényes módon, mely szerint vannak objektív és személytelen erkölcsi mércék [...] Ez ugyanolyan jellegű kijelentés, mint az, amely szerint minden kultúrára igaz, hogy nincsenek benne boszorkányok. Állítólagos boszorkányok lehetnek ugyan, de valóságosak sohasem létezhetek, mivel egyáltalán nincsenek boszorkányok.”¹⁶

MacIntyre ebben az esetben tehát azt veszi védelmébe, amit mások tartanak boszorkányságnak. Ezt látszik tenni legalábbis akkor, amikor a természeti törvény tradíciója mellé áll érveivel.

Ez az érvelés legmarkánsabban 1990-től kezdődően figyelhető meg az írásaiban. Itt az elődök közül elsősorban a Szent Tamás-i természeti törvény gondolatára támaszkodik, azonban újfajta argumentációt is felhasznál ehhez. Ezt a megalapozó gondolatmenetet itt három különböző érvre fogom bontani. A különböző érveknek közös mozzanatuk is van azonban, mégpedig elsősorban a diskurzus.

MacIntyre szerint amennyiben racionálisak vagyunk, úgy fel fogjuk tenni a kérdést, hogy az, amit mi a javunknak tartunk, vajon tényleg jó-e – már csak

¹⁴ Alasdair MACINTYRE: A Partial Response to My Critics. In: John HORTON – Susan MENDUS (szerk.): *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame, Polity Press – University of Notre Dame Press, 1994. 289.

¹⁵ Alasdair MACINTYRE: How Can We Learn What *Veritatis splendor* has to teach? *The Thomist* 1994/3. [a továbbiakban MACINTYRE (1994a)] 177. Az enciklika 52. §-ában szereplő passzus magyar fordításának forrását ld. II. JÁNOS PÁL: *Veritatis splendor*. Budapest, Szent István Társulat, 1994. 71.

¹⁶ MACINTYRE (1999a) i. m. 36.

azért is, mert észrevevesszük, hogy különböző emberek különbözőképp vélekednek a javakról és a célokról.¹⁷ Mivel azonban mindenki nézőpontja így vagy úgy egyoldalú, és könnyen előfordulhat, hogy bizonyos előítéleteinek vagy korlátainak foglya, ezért mások segítségére van szükségünk ahhoz, hogy perspektívánkat kitágítsuk és közelebb kerülhessünk az igazsághoz a javunkat illetően. Ez jellemzően azt jelenti, hogy közös vizsgálódásba, diskurzusba bocsátkozunk másokkal – mégpedig úgy, hogy ebben a diskurzusban mindenki szabadon elmondhassa a véleményét. Ehhez szükséges azonban többek között, hogy tartózkodjunk vitapartnereinkkel szemben a tiszteletlenségtől, a megszegyenítéstől és az erőszaktól, hogy a vitában őszintén nyilvánuljunk meg stb. MacIntyre a természeti törvény első, alapvető parancsait tartalmukban azonosítja mindazokkal a normákkal, amelyek betartása szükséges a racionális vitához.¹⁸

Ezt az elméletet MacIntyre többféleképp is igyekszik megalapozni. Következzen most ezek közül három megalapozási mozzanat, amelyek különböző aspektusokból válaszolják meg a kérdést: miért is kell¹⁹ másokkal diskurzusba bocsátkoznunk, illetve miért kell a természeti törvény parancsait (azaz „a vizsgálódás etikájának” előírásait) betartanunk?

1. Az első érvelés azzal támasztja alá ezt az elméletet, hogy szükségünk van a másoktól való tanulásra, szükségünk van az eszmecserére és arra, hogy mások ehhez hatékonyan járuljanak hozzá. MacIntyre különböző helyeken utal effajta szükségletre. Négy ilyen helyet sorakoztatok fel az alábbiakban. Legelőször is szerinte „deliberatív nézeteltéréseink feloldása gyakorlati *szükségletünk*”.²⁰ A második helyen arról szól, hogy mi elengedhetetlen a konstruktív vitához: „[s]zükségünk van mások részéről, ahogy másoknak is szükségük van a mi részünkről, az objektivitás erényeinek gyakorlására.”²¹ Harmadjára az ezen erények elvárásairól, és az eszmecsere etikájának szabályairól beszél érvényességi körük vonatkozásában: „ezen előírásoknak ki kell terjedniük mindazokra, akiktől (élethosszig tartó) vizsgálódásunk során bármikor is *szükséges* megtanulnunk

¹⁷ Vö. Alasdair MACINTYRE: Aquinas and the extent of moral disagreement. In: Alasdair MACINTYRE (szerk.): *Ethics and Politics. Selected Essays*. 2. kötet. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. [a továbbiakban: MACINTYRE (2006a)] 71.

¹⁸ Uo. 79.

¹⁹ Érdemes rá figyelni, hogy ezekben a kontextusokban a kellés kifejezésére MacIntyre kerüli az „ought” szó használatát, és inkább a „must” szót használja vagy máskor a „required” kifejezés alakjait. Kivétel ez alól: Alasdair MACINTYRE: Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In: Edward B. MCLEAN (szerk.): *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*. Wilmington, ISI Books, 2000. 107. Ez annak fényében érdekes, amit más helyeken a kellésről („ought”) írt, ld. pl. Alasdair MACINTYRE: *A Short History of Ethics*. New York, Touchstone, 1996. 172–173. Magyarul ld. *Az etika rövid története*. Budapest, Typotex, 2012. 246–247.

²⁰ MACINTYRE (2006a) i. m. 76. Kiemelés tőlem.

²¹ Uo. 74. Kiemelés tőlem.

valamit.”²² Végül ezt kiterjeszti a közösségek szintjére is. A MacIntyre szemében megfelelően működő emberi közösségek tagjai ugyanis „általában és jellemzően felismerik, *szükséges* az Aquinói Szent Tamás által a természeti törvény előírásainak nevezett mérce betartása, amennyiben egymástól és együtt szeretnék megtudni, mi számukra az egyéni és a közjó.”²³ Ezek a legfontosabb helyek, ahol MacIntyre a természeti törvény betartásának *szükségéről* beszél, de más olyan szöveghelyeket is, ahol nem használja explicite ezt a kifejezést, könnyen átfordíthatunk ilyen módon. Ez azt látszik jelezni, hogy MacIntyre javaslata az, hogy a természeti törvény előírásait egyfajta szükségletünk miatt kövessük.

2. A második érvelés szerint a diskurzus szükségessége a gyakorlati ész, a gyakorlati bölcsesség belátása. Ahogy az imént idéztem, MacIntyre szerint „deliberatív nézeteltéréseink feloldása gyakorlati *szükségletünk*”.²⁴ Ezt pedig a gyakorlati ész mutatja meg számunkra: „a gyakorlati ész – írja MacIntyre – megköveteli tőlünk, hogy amikor szisztematikus és látszólag feloldhatatlan véleménykülönbséggel találjuk szemben magunkat [...], akkor ne feltételezzük, hogy nekünk van igazunk [...]. Semmiféle előzetes alapunk nincs így ítélni.”²⁵ Praktikus belátás tehát, hogy ha mások hozzánk képest máshogy vélekednek, mégpedig szisztematikus alapokon, akkor el kell kezdenünk mélyebben feltárni a kérdéses problémát, és deliberatív módon eldönteni a kérdést.

3. A harmadik fajta megalapozás az emberi természetre hivatkozik. Ez a legkevésbé kifejtett MacIntyre-nél, minden esetre fontos komponensnek tűnik elmélete egésze szempontjából. Egyik szövegében így ír: a tanuláshoz és a közös vizsgálódáshoz elengedhetetlenül szükséges univerzális és változatlan szabályok „meghatározóak arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.”²⁶ Míg egy másik helyen a következőképp fogalmaz: „az egyszerű emberekhez [...] a természeti törvényről való tudás emberi természetüknél fogva tartozik hozzá.”²⁷ Ezt véleményem szerint úgy értelmezhetjük, hogy egyrészt eszes természetünkhöz hozzátartozik ezen törvények ismerete, másrészt más racionális lényeket a természeti törvénynek megfelelően kell kezelnünk. Ez következik (emberi) természetükből, amely azonban ismét csak a deliberációval, illetve vitázással függ össze – hiszen a racionális vitára képes lényektől tanulhatunk igazán.

²² Uo. 78–79. Kiemelés tőlem.

²³ Alasdair MACINTYRE: A politika, a filozófia és a közjó. In: HORKAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *Községelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég, 2002. 89. Kiemelés tőlem. Cserne Péter fordításában a „természetjog” kifejezést az általam itt követett terminológiának megfelelően „természeti törvényre” cseréltem.

²⁴ MACINTYRE (2006a) i. m. 76.

²⁵ Uo. 76.

²⁶ MACINTYRE (1994a) i. m. 184.

²⁷ MACINTYRE (2006a) i. m. 49.

3. A két érvelés összevetése

Mint láttuk, MacIntyre alapvetően háromféleképp érvel az emberi jogok egy adott elképzelése ellen, és itt legalábbis háromféle megalapozási gondolatát mutattam meg a természeti törvénnyel kapcsolatosan. Hogy fér össze ez a két érvcsoomag, illetve a két elmélet? Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy aligha lehet őket maradéktalanul összeegyeztetni. Az alábbi három szakaszban érvpáronként fogok haladni.

1. Az első itt szerepeltetett emberi jogokat megkérdőjelező érv arról szól, hogy a szükségletek nem elégséges alapjai a jogoknak. Attól még, hogy akár alapvető szükségletem valami, nem következik, hogy bármiféle jogom is lenne hozzá. Az első itt szerepeltetett természeti törvény melletti érv ugyanakkor azt mondta ki, hogy a szükségleteink elégséges alapot jelentenek bizonyos értelemben ahhoz, hogy mit kell tennünk. Itt úgy tűnik, mind Gewirthnél, mind MacIntyre-nél alapvető, a természetünkkel is összefüggő szükségletekről van szó.

Ha azonban ezer szükséglet sem alapoz meg egy jogot, miért alapozná meg egy előírás betartását? Ez több kérdést is felvet. Az első az, hogy ha a szükséglet megalapozza a kötelességet, akkor a kötelesség itt nem feltétlenül a ma elterjedt használatban értendő. MacIntyre köztudottan kritizálja a kantianus értelemben vett kötelességeket²⁸ – és talán itt is csak egy hipotetikus imperatívusról lenne szó, amely bizonyos szükséglet esetén mutat nekünk bizonyos lépéseket, amiket meg kell tartanunk szükségletünk kielégítéséhez. Ennél azonban mindenképpen többről van szó, legalábbis annyiban, hogy itt a szükséglet általánosnak bizonyul: mivel minden embernek szüksége van az igazság megtalálására, a delibérációra, a diskurzus normáinak követésére – ezért minden embernek kivétel nélkül be is kell tartania ezeket. MacIntyre pedig mintha kategorikusabban fogalmazna ezekkel az előírásokkal kapcsolatban: mintha ezek alól nem vonhatnánk ki magunkat.²⁹

A második probléma azáltal vetődik fel, hogy MacIntyre maga is erkölcsi relevanciát látszik tulajdonítani egy helyütt a szükségleteknek:

Azt, hogy a lopást tiltó természeti törvény mit is tilt, nem érthetjük helyesen a tulajdon helyes felfogásának hiányában. Valaminek a birtoklása nem azt jelenti, hogy elidegeníthetetlen jogokkal rendelkeznenk felette – mint ahogy ezt egyesek gondolták. [...] azokban az esetekben, amikor szélsőséges és közvetlen *szükségek elszenvedéséről van szó*, mégpedig olyan szükség elszenvedéséről, amely kizárólag annak elvételével orvosolható,

²⁸ Ld. ehhez a fenti, „ought”-ról szóló (19.) lábjegyzetet, valamint pl. MACINTYRE (1999a) i. m. 67–74.

²⁹ Arról, hogy az arisztotelianusok és a tomisták az ember számára való jó elérését gyakran nem csupán deskriptív állításként, hanem egyetemesebb (objektív) előírásként kezelik ld. John L. MACKIE: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York, Penguin, 1990. 46–47.

ami egyébként a te tulajdonodnak tekinthető, nem teszek semmi rosszat, ha elveszem azt, ami e szükség miatt az én tulajdonomná lett³⁰

Az idézett passzusban, ahol MacIntyre Szent Tamás nézetét foglalja össze,³¹ jól látható egyrészt az, hogy szerinte is van a szükségleteknek morális vonzata, másrészt az, hogy itt akár az emberi jog fogalmával is megfogalmazhattuk volna mondandóját. Mondhattuk volna ugyanis azt, hogy az embereknek joguk van másoktól mindazon tulajdontárgyaikhoz, amikkel alapvető szükségleteiket ki tudják elégíteni – amennyiben más forrásból nem tudják ezt a szükségletet csillapítani.

A harmadik kérdést, amit egyfelől a szükségletekből következő jogok, másfelől a szükségletekből következő természeti törvény analógiája felvet, a következőképp közelíthetjük meg. A macintyre-i természeti törvény-felfogás is ki mondja, hogy a racionális lényeknek meg kell adnunk azt, ami racionalitásuk gyakorlásához szükséges – hiszen csak így tudunk velük értelmes párbeszédet folytatni. Gewirth azonban valami egészen hasonlót állított a MacIntyre által kritizált helyen: amire racionális ágenciánkhoz szükségünk van, arra szükségszerűen jogot is formálunk. Ezt itt úgy kell értenünk, hogy arra ennél fogva jogunk is van. A két tézis egymás komplementerének tűnik: MacIntyre-é azt mondja, hogy ami a másik embernek kell ahhoz, hogy racionális lehessen, azt adjuk meg neki, Gewirthé azt mondja, hogy ami nekünk kell a racionalitásunkhoz, azt tekintsük birtokunknak vagy jogosultságunknak.

Thomas Williams ezt a problémát általánosságban úgy vázolja fel, hogy szerinte az emberi jogok tagadása eleve magában foglalja a természeti törvény tagadását, így MacIntyre álláspontja öncáfoló.³² Williams szerint ugyanis az, hogy mások irányában kötelesek vagyunk valamit megtenni, míg egyéb dolgokat tilos velük szemben megtennünk – pontosan azt jelenti, hogy másoknak jogaik vannak velünk szemben. Ez egy és ugyanazon gondolat két oldala. Ám ez nem feltétlenül van így.

Másokkal szembeni kötelességeink MacIntyre-nél belőlünk, a mi szükségleteinkből indulnak ki, míg a jogok az általános elképzelés szerint a személyeket önmagukban, mintegy belőlük kiindulva illetik meg. Vagyis a macintyre-i köteletség és az emberi jog forrása különböző. Attól még, hogy valamit a magam

³⁰ MACINTYRE (1994a) i. m. 180. Kiemelés tőlem.

³¹ Érdemes ezt összevetni Szent Tamás szavaival, aki szerint „szükség helyzetben minden közös [...] azokat a dolgokat, amelyeket egyesek bőségesen birtokolnak, a természet[i] törvény] alapján a szegények létfenntartására kell fordítani. [...] Ha [...] annyira sürgős és nyilvánvaló a szükség, hogy azonnal a kéznél lévő dolgokból kell segítenie magán, megengedett módon vehet el idegen dolgokból a saját szükséglete fedezésére, nyíltan vagy titokban, és ez nem tekinthető sajátos értelemben lopásnak és rablásnak [...] az ilyen szükség miatt saját tulajdonná válik, amit valaki a saját élete fenntartására elvesz.” (*Summa Theologiae* II–II. q. 66. a. 7.)

³² Thomas WILLIAMS: *Who Is My Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2005. 59.

szükséglete miatt meg kell tennem mással (pl. ki kell mutatnom iránta a jóindulatomat), vagy épp ellenkezőleg, e szükséglet miatt tartózkodnom kell attól, hogy mással bizonyos módon bánjak (pl. tiszteletlenül) – ez nem jelenti azt, hogy ezt önmagáért érdemli vagy önmagáért jogosult a velem szembeni jóindulatú és tiszteletteljes viselkedésre.

Ha MacIntyre így érvelne a saját természeti törvény-felfogása mellett és a természeti jogokkal szemben, az ennnyiben konzisztens is lehetne. Ám különböző helyeken több olyan állítást is olvashatjuk, amin ez az elhatárolási kísérlet fennakadhat. Így például a fenti második részben a harmadikként szerepeltetett megalapozási mozzanatnál idéztem tőle, hogy a természeti törvények „meghatározóak arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.”³³ Mint megjegyeztem, véleményem szerint ezt a megfogalmazást részben úgy értelmezhetjük, hogy a racionális lényeket a természeti törvénynek megfelelően kell kezelni. Másokkal nem csak azért kell a természeti törvénynek megfelelően bánnunk, mert mi magunk racionálisak vagyunk, hanem azért is, mert ők racionálisak. Ez tehát nem csak belőlem, hanem a másiktól is fakad. Még ha ezt a részt igyekezhetünk is máshogy értelmezni, akkor is ott van az a tény, hogy MacIntyre elismeri az ember személyes méltóságát – amit önértéknek szokás tekinteni. Hogy ez az önérték mennyiben jelenik meg MacIntyre-nél, az összetett kérdés, és további vizsgálatra szorul. Az azonban ennyiből is látszódhat, hogy pozíciója nem egészen problémamentes.

2. Tovább lépve a természeti törvény második megalapozó mozzanatára, mint láttuk, MacIntyre szerint a gyakorlati ész belátása, hogy nem feltételezzük eleve egy vitás szituációban, hogy nekünk van igazunk. De az is hasonló belátás, hogy ilyen esetekben másokkal közösen vizsgálódva kell keresnünk az igazságot. MacIntyre-nek ez az utalása, miszerint ezek a gyakorlati ész belátásai, nehezen értelmezhetők úgy, ha nem intuíciónak tekintjük őket. Ha pedig valóban szisztematikus véleménykülönbséggel van dolgunk, akkor éppenséggel minden egyes etikai meggyőződésünk ellentétes lehet a vitapartnerünkkel, és ebben az esetben erősen megkérdőjelezhető, hogy miért kellene mégis feltételeznünk, hogy a másiknak épp annyi eséllyel lehet igaza, mint nekünk, hiszen ennek éppenséggel ellentmondanak vélekedéseink.

Annak eldöntése, hogy MacIntyre egyes megnyilvánulásai valóban értelmezhetők-e az intuíciók segítségül hívásaként, megint csak hosszabb kifejtést igényelne. Mégis, az intuíciókat és maguktól értetődő igazságokat támadó, a jogok ellen felhozott érvelése az, amely egyértelműen összeütközésben áll a későbbi, természeti törvényekről szóló cikkeivel. Utóbbiakban ugyanis kijelenti, hogy a természeti törvény első előírásai (ha nem is intuíciók, de) evidensek. Teszi ezt azért, mert mint megvilágítja, ezek maguk is a vizsgálódás előfeltételei – így nem

³³ MACINTYRE (1994a) i. m. 184.

lehetnek a vizsgálódás során végzett levezetések eredményei csupán, amennyiben minden racionális vizsgálódásnak már előfeltételezniük kell őket.³⁴

A jogokat tagadó írásaiban azt a pozíciót veszi védelmébe, miszerint evidensek lehetnek ugyan számunkra bizonyos kijelentések – ám csak bizonyos háttér előtt, vagyis bizonyos más meggyőződéseinktől, illetve a kontextustól függően.³⁵ A természeti törvényről szólva azonban már alapvetően egy minden más meggyőződéstől független evidenciát tulajdonít egyes kijelentéseknek: úgy véli, ezeket minden „racionális lény” tudja, mindenfajta következtetés végrehajtása vagy következtetési képesség nélkül,³⁶ és senki nem felejtethi el őket teljességgel.³⁷ Ilyenek a természeti törvény alapvető előírásai. Amiként fentebb is idéztem tőle: „az egyszerű emberekhez a természeti törvényről való tudás emberi természetüknél fogva tartozik hozzá.”

Az általa elfogadott tamási érvelést egy helyen Suárez gondolataival támogatja meg, aki szerint a természeti törvény parancsai három kategóriába sorolhatók. Az elsőbe a legáltalánosabbak tartoznak, vagyis hogy a jót kövessük, a rosszat kerüljük, valamint az aranyszabály, miszerint ne tegyük másnak azt, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyenek. A második típusba ennél konkrétabb előírások sorolhatók, mint az igazságosság, mértékletesség vagy Isten tiszteletének parancsa. Ám csupán a harmadik kategóriára vonatkozóan állítja Suárez és vele MacIntyre, hogy az már „nem evidens bizonyos racionális reflexió és következtetés nélkül”.³⁸ Ugyanakkor még ez a kategória is két csoportra osztható, és az elsőbe tartozó előírásokról még mindig feltételezhető MacIntyre szerint, hogy „mindenki felismeri [őket], akinek bármiféle következtetési képessége van” – ezek azok, amelyek megtiltják például a házasságtörést vagy a lopást.³⁹ De egy helyen nyilvánvalóbban is kimondja, hogy az általa képviselt „arisztoteliánus tomizmus magában foglalja az erkölcsi és jogi hibák olyan elméletét, amely megmagyarázza, hogy ami az egyik szinten *evidens minden egyszerű ember számára*, azt mindazonáltal ugyanezen emberek miért ignorálhatják vagy vehetik semmi-be mégis nagy számban.”⁴⁰ Egyes, a morált és a törvényt illető igazságok tehát bizonyos szinten mindenki számára evidensek.

Összefoglalva a természeti törvény előírásainak ismeretére vonatkozó fenti állításokat, azt mondhatjuk, hogy ezek egy szubsztantív köre bármiféle levezetés nélkül is mindenki által tudott és mindenki számára evidens – vagy-

³⁴ Ld. pl. MACINTYRE (2006a) i. m. 65., 69.

³⁵ MACINTYRE (1983) i. m. 15.

³⁶ Alasdair MACINTYRE: *Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas*. In: Alasdair MACINTYRE (szerk.): *Ethics and Politics. Selected Essays*. 2. kötet. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. [a továbbiakban: MACINTYRE 2006b] 48.

³⁷ MACINTYRE (2006a) i. m. 65.

³⁸ MACINTYRE (2006b) i. m. 58.

³⁹ Uo. 58.

⁴⁰ MACINTYRE (2000) i. m. 108. Kiemelés tőlem.

is kontextustól függetlenül az.⁴¹ Ezzel elég messzire kerültünk attól, amit *Az erény nyomában* olvashattunk, miszerint maguktól értetődő igazságok egyáltalán nem léteznek. Ebből még nem következik feltétlenül, hogy azt is mondhassuk: a macintyre-i evidens természeti törvények ekvivalensek is az evidens természeti jogokkal. Ám az sincs kizárva ezek után, hogy bizonyos jogok ugyanannyira evidensek lehessenek, mint a természeti törvények, vagy legalábbis, hogy evidens alapokból kiindulva nagyon kevés reflexió igénybevételével is beláthatók.

3. Az emberi jogok ellen irányuló érvelés és a természeti törvény melletti érvelés összevetésében elérkeztünk a harmadik ponthoz, amely az univerzalitás kérdését illeti. MacIntyre azt kérdőjelezte meg a jogokkal kapcsolatban, hogy azok minden társadalomban érvényesek lennének, hiszen bizonyos társadalmi struktúrákat előfeltételeznek, amelyek azonban korántsem azonosak minden közösségben. Ám a természeti törvényekkel kapcsolatban már egyértelműen kijelenti univerzalitásukat: Szent Tamásra utalva írja, hogy ezek mindenki számára azonosak, univerzálisak, és nem ismernek kivételt.⁴² Egyetemességük már csak a fent idézett sorokból is következik: mint láttuk, MacIntyre szerint „meghatározók arra nézve, amiben az emberek – racionális lényként – természetüknél fogva osztoznak.” Ám itt is érzékelhetünk némi feszültséget. Hogy lehet az, hogy a jogok az adott társadalom szerkezetétől függenek, a parancsok, illetve előírások azonban nem?

Hogy a probléma világosabbá váljon, átfordíthatjuk MacIntyre-nek a jogokra hivatkozást a csekkbeváltással párhuzamba állító *bon mot*-ját: előírásról beszélni egy olyan társadalomban, ahol ennek teljesítését senki nem várja el tőlünk, olyan lenne, mint rendőrséggel fenyegetődni ott, ahol nem léteznek erőszakszervezetek. Másképp fogalmazva: hogy vonatkozhatnának rám előírások és parancsok, ha azok betartását senki nem kívánja kikényszeríteni tőlem és nem kell félnem a megszegésük esetén semmiféle retorziótól? A természeti törvény számos parancsolatának megszegését bünteti a legtöbb társadalom – ám korántsem az összes, és főképp nem a megszegésük minden esetét. (Szent Tamás saját példája erre, hogy a lopást a germánok nem tekintették helytelennek.)⁴³ Az általános érvény

⁴¹ Mint láthattuk, MacIntyre utal rá: ezek tudása is elhomályosulhat az emberben. Ezt azonban bizonyos módon pl. már Locke is elismerte. (Ő itt elsősorban az emberi jogi gondolkodásra gyakorolt hatása miatt releváns.) Ahogy írja: „noha a természeti törvény nyilvánvaló és érthető minden eszes teremtmény számára, mindazonáltal az emberek – akik elfoglulttá teszik saját érdekük, és akik mivel nem tanulmányozták, tudattalanok e törvényt illetően – mégsem vetik alá magukat egykönnyen ennek mint olyan törvénynek, amelyet kötelező alkalmazniuk az egyes esetekben.” John LOCKE: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest, Polis, 1999. 127. Azóta pedig csak még inkább finomodott annak elmélete, hogy lehetnek bár egyes kijelentések önevidensek, attól még nem mindenki fogadja el őket automatikusan igaznak – ld. pl. Robert AUDI: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton, Princeton University Press, 2004.

⁴² MACINTYRE (2006a) i. m. 79.

⁴³ Uo. 66.

megalapozásával kapcsolatban hivatkozhatnánk esetleg Istenre és/vagy a természetre is – ám egyrészt ez a fajta hivatkozás a jogok védelmezőtől sincs elzárva, másrészt az Istenre való hivatkozást a természeti törvényről szóló legtöbb cikkében MacIntyre sem veszi igénybe. Ráadásul, ha valamit evidensnek tekintünk minden következtetés nélkül, az bizonyára nem egy, Istenről vagy a természetről szóló további gondolatmenetből következik⁴⁴ – bár ezekkel akár össze is függhet.⁴⁵

A jogokkal kapcsolatban mintha MacIntyre egy olyan előfeltevéssel élne, hogy csak akkor van jogunk valamihez, ha azt meg is adják nekünk – vagy legalábbis valamilyen formában elismerik. Ezért írhatja, hogy bár előfordulhat, hogy egy olyan társadalomban is jogokról kell beszélünk, ahol ezt a kifejezést nem ismerik és nem értik, ám ez minden esetben valamilyen intézménynek köszönhetően fog létezni.⁴⁶ Vagyis mindig valamilyen további, intézményes, illetve gyakorlat- vagy szokásbeli alapra vezethetők vissza ezek a jogok. Viszont legalábbis sokan azok közül, akik az emberi jogokat védelmezik, ennek a szöveg ellentétét kívánják állítani: akkor is vannak jogaink, ha azokat nem biztosítja számunkra senki – hiszen épp ezen az alapon gondolják például, hogy ahol nem érvényesül a szabad véleménynyilvánításhoz vagy a tisztességes eljáráshoz való jog, ott is érvényesülnie kellene. A két állítás tehát ellentétes egymással, de leginkább definíciójában különbözik: még ha MacIntyre-nek nem is minden érvére igaz ez, ám ez a tézis, miszerint jogokról csak ott beszélhetünk, ahol ezek megjelennek intézményesen, eleve kizárja az ettől különbözőképp értett vett jogokat. Legyen bár ez a definíció bármily evidens is MacIntyre számára, sulykolása aligha tekinthető vitapartnereivel szembeni meggyőző érvek.

Ugyanakkor MacIntyre is megjegyzi, hogy még ha feltesszük, hogy mondjuk a rabszolgatartás intézménye igazolható lenne is, „racionális” védelme akkor is csak úgy lehetséges, ha a rabszolgák esetében sem vonjuk vissza törvényi védelmüket például életük, szexuális integritásuk és testi épségük tekintetében.⁴⁷ E védelem megkövetelése elég univerzálisnak tűnik, hiszen még a rabszolgáknak is kijárna, ám igazolására semmiféle indokot nem szolgáltat MacIntyre. Vajon miért hihetünk ebben szerinte megalapozottabban, mint az emberi jogok létezésében? Hiszen korántsem igaz, hogy az ilyesfajta védelem minden rabszolgatartó

⁴⁴ MacIntyre az emberi jogokra nézve sugallja ezt: MACINTYRE (1983) i. m. 15.

⁴⁵ Itt többféle lehetőségre utalok: az Istenre vagy a természetre vonatkozó bizonyos nézetek megerősíthetik (vagy épp megkérdőjelezhetik) ezt az evidenciát, továbbá gondolhatja valaki, hogy ez az evidencia azért áll fenn, mert pl. Isten létezik. Az előbbi gondolatot némileg megvilágíthatja AUDI (2004) i. m., illetve Alasdair MACINTYRE: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago – La Salle, Open Court, 1999. 111–112. Az utóbbi gondolathoz ld. PAÁR Tamás: A retorzív érv etikai alkalmazása. In: PETRES Lúcia – SZOMBATH Attila (szerk.): *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*. Budapest, L'Harmattan, 2015. 147–161.

⁴⁶ MACINTYRE (1983) i. m. 12.

⁴⁷ Uo. 4.

társadalomban fennállt volna. Akkor pedig ezek a társadalmak egy racionálisan védelmezhetetlen intézményt foglaltak magukban. Ha az élet és testi integritás védelme ennyire univerzálisnak tűnik, és ha egy olyan intézmény, ami ezt felfüggeszti, nem lehet racionálisan megalapozható, akkor ez a védelem alapvetőnek mondható. Racionálisan tehát minden társadalmat elítélhetünk, amely nem adja meg ezt a védelmet. És úgy tűnik, ezzel pont ahhoz érkeztünk el, amit az előbbiekben MacIntyre szinte felfoghatatlannak tartott: hogy lehet, hogy egy társadalomban olyasmiről beszéljünk, amit védeni kellene, még akkor is, ha erre nincsenek megteremtve az intézményes, pozitív jogi alapok? Ráadásúként ismét csak nehezen érhető, hogy miért ne értelmezhetnénk ezt a racionalitásból következő keretet az emberi jogok elméletének terminusaiban?

A legutóbbi kérdésre – amely már az első ütköző érvek kapcsán (vagyis az 1-es pontban) is felmerült – találunk lehetséges választ nála, amely azt kívánja megmagyarázni, hogy az emberi jogokra vonatkozó állítások miért különböznek attól, hogy azt mondjuk: bizonyos dolgokat biztosítanunk kell az emberek számára.⁴⁸ Az ezzel kapcsolatos érvelését két részre bonthatjuk. Egyfelől azt állítja, hogy arra, hogy valamit biztosítanunk kell egy társadalomban, lehetnek attól különböző alapjaink is, mint az emberi jogokra hivatkozás. Ilyen alap lehet a hasznossági megfontolás vagy egy ígéret betartása stb. Másfelől úgy fogja fel az emberi jogok tradícióját, mint amely szerint a jogokat minden esetben kötelességünk tiszteletben tartani, azokat semmilyen ütköző kötelezettség teljesítésével nem sérthetjük. Ez azonban szerinte nem vonatkozik bármiféle kötelességre.

Kezdjük az első érvel. Jellemző, hogy az előbbi érvnél felhozott példákat, vagyis a hasznosságot vagy az ígéret betartását ő maga nem veszi igénybe akkor, amikor például a rabszolgák törvényes védelmének racionális kritériumáról beszél – és nem is veheti, hiszen egy, a hasznosságnál vagy az ígértétnél kategorikusabb alapra hivatkozik. MacIntyre mondhatja, hogy ez például a természeti törvény parancsából következik – ám ha valóban a természeti törvényekből következik, hogy még a rabszolgáknak is meg kell adni minden esetben bizonyos jogokat, akkor ezeket a fajta jogokat miért ne értelmezhetnénk ismét csak a természeti jogok terminusaiban? Ezzel pedig visszatértünk ahhoz, amit fentebb Thomas Williams érveléssel kapcsolatban már leírtam.

A második érv szerint a jogok minden más szempontot felülírnak, minden más kötelességen felül állnak – és ez nem következne eleve bármilyen kötelességből. Ez azonban egyfelől elégtelen annak meghatározására, ami elválasztja az emberi jogokat olyan kategorikus előírásoktól, mint a természeti törvények, másfelől pedig némileg sántít az emberi jogok elméletével kapcsolatosan. Kezdjük az előbbi elégtelenséggel. Ahogy láttuk, úgy tűnik, MacIntyre is eleve kizárja, hogy a rabszolgák bizonyos védelemtől való megfosztása védhető lenne bármilyen esetben (bármilyen pozitív törvény vagy bármilyen hasznossági konstella-

⁴⁸ Uo. 10–11.

ció esetén). Továbbá a természeti törvényekről szintén azt írta, hogy azok nem ismernek kivételt, minden körülmény és minden ember esetében betartandók. Így aztán nagyon is könnyen összekapcsolhatók már az emberi jogokkal – már amennyiben mindkettő felülír minden más szempontot. Ám ez az emberi jogoknak nem minden, MacIntyre által kritizálni kívánt elméletére igaz. Az emberi jogok tiszteletben tartása több elmélet szerint sem jelenti minden más kötelesség vagy szempont kizárását.

Mint azt például a korábbi, tulajdonnal és lopással kapcsolatos hosszabb idézet is illusztrálja, MacIntyre az emberi jogokat elidegeníthetetlenként értelmezi, és mint ilyeneket támadja őket. Vagyis például a fent leírt szituációban az eredeti tulajdonos szerinte elvesztheti kizárólagos tulajdonát olyasmi felett, amire nekünk alapvető szükségletünk kielégítéséhez feltétlenül szükségünk van – miközben szerinte a jogok nem így működnének (feltéve persze, ha léteznének egyáltalán). Azonban az emberi jogokat még a benne hívők sem mindig értelmezik úgy, hogy azok felülírhatatlanok lennének. Gondoljunk csak arra, hogy az élethez való jogot általában elismerik az emberi jogi nyilatkozatok, de ez nem jelenti azt, hogy támogatóik szerint például önvédelemből ne követhetnénk el emberölést. Gondoljunk továbbá az Egyesült Államok Függetlenségi nyilatkozatára, amely szerint minden embert megillet „a jog a boldogságra való törekvésre”. Ám ettől még nem gondolhatták az Államok alapító atyái, hogy a bűnelkövetőket ne szabadna boldogságkeresésükben akadályozni például bebörtönzésük által.⁴⁹ Jacques Maritain például a hasonló esetek elméleti kezelésére vezeti be a jogok birtoklása és a gyakorlásuk közti megkülönböztetést. Jóllehet szerinte az emberi jogokat mindenki egyformán birtokolja, gyakorlásuk már nem mindenkit illet meg egyformán: ehhez figyelembe kell venni a többi jogot és az igazságosság szempontjait – ennek következtében pl. az egyes személyek megfoszthatják magukat egy-egy jogtól.⁵⁰

Az emberi jogok kategorikus értelmezésére nézve MacIntyre ráadásul ambivalens is. Az *erény nyomában* még azt írta, hogy amennyiben jogom van valamihez, akkor „ha ez az egyetlen releváns megfontolás – az következik, hogy másoknak nem szabad beleavatkozniuk abba a próbálkozásomba, hogy azt a valamit megtegyem vagy birtokába jussak, akár a javamat szolgálja, akár nem.”⁵¹ Mint látjuk, a későbbi cikkben eltűnt a „ha ez az egyetlen releváns megfontolás”

⁴⁹ MacIntyre erre válaszként azt mondaná, hogy ilyen értelmezés mellett viszont a jogok nem képesek betölteni azt a funkciót, amit kitalálók szántak nekik – például a rabszolgaság abszolút tiltásában. Ez a válasz nem feltétlenül jogos, hiszen akár a különböző jogok (pl. a tulajdonjog és a szabadsághoz való jog) közt is különbséget tehetünk annak tekintetében, hogy mennyiben írnak felül más szempontokat. Ennek eldöntéséhez és történeti vizsgálatához azonban hosszabb elemzésre lenne szükség.

⁵⁰ Ld. Jacques MARITAIN: Az ember és az állam. In: A KERESZTÉNY ÉRTELMISÉGIEK SZÖVETSÉGÉNEK MISKOLCI SZERVEZETE (kiad.): *Demokrácia és helyi demokráciák*. Budapest, Eri, 1995. 119–120., 123.

⁵¹ MACINTYRE (1999a) i. m. 98.

kikötése, és az állítólagos emberi jogok mint minden esetben teljességgel feltétlenek jelentek meg – és ahogy az imént röviden igyekeztem megmutatni, sajnos ez az emberi jogok elméletének félreértéséhez vezetett.

Térjünk itt az érvelés végén vissza ahhoz a gondolathoz, hogy még ha védhető is lenne a rabszolgaság intézménye bármilyen formában, a rabszolgákat akkor is megilletné a törvényi védelem. Felvettem, hogy ezt legkönnyebben az emberi jogok fogalmaival ragadhatjuk meg, és erre két lehetséges válaszlehetőséget vizsgáltam meg – amelyek egyformán elégtelennek bizonyultak. MacIntyre azonban további bizonyítékkal is szolgál arra, hogy a probléma ténylegesen az emberi jog nyelvén ragadható meg igazán: a törvény általi védelemről, pontosabban a törvény előtti egyenlőségről és a tisztességes tárgyaláshoz való jogról egy korai MacIntyre-cikkben nagyon is releváns gondolatokat találhatunk. Itt az emberi természet marxi fogalma alapján ítéli el pl. a rasszizmust vagy a Nagy Imrével és a Fidel Castro ellenségeivel szemben folytatott koncepciók pereket. „Vannak olyan dolgok, amiket ha megteszel, azzal megtagadod közös emberi mivoltodat (*common humanity*)” – írja, majd így folytatja: a „marxista ebből kifolyólag ítéli el a hidrogénbombát. Bárki, aki bevetné, kilépne a közös emberi mivoltból (*contracted out of common humanity*).”⁵² Ezt követően pedig kifejezetten az emberi jogok nyelvén szólal meg: „Nagy Imre elítélése elvágta az ítélet meghozóit az emberiségtől. Mégpedig azért, mert mások vágyainak és jogainak tagadásával azt is tagadjuk, hogy pont ugyanígy nekünk is vannak vágyaink és jogaink. Vágyaink és jogaink csak annyiban lehetnek, ha másoknak is vannak.”⁵³ Tehát itt a bírósági eljárások igazságosságának pont a mindenkor állandó és egyenlő jogok, valamint a közös emberi természet az alapjai. A későbbi cikkben az alap kérdése teljesen homályba merül, mint láttuk, kvázi intuícióként jelenik meg a rabszolgák törvény általi védelmének szükségessége. Ez a korábbi gondolatmenet azonban teljes egészében kipótolhatná a későbbi úrt: hiszen a tisztességes eljárás követelményét ugyanúgy megalapozhatja, enélkül önmagában nincs is sok értelme a törvény biztosította védelemnek.⁵⁴

⁵² Alasdair MACINTYRE: Notes from the Moral Wilderness. In: Kelvin KNIGHT (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998. 48.

⁵³ Uo. Elgondolkodtató kérdés, hogy a „vágy” kifejezés az itt használt értelmében mennyiben feleltethető meg a „szükség” első érvpárosban szereplő jelentésével.

⁵⁴ Figyelemre méltó, hogy MacIntyre egy cikkében a rabszolgatartók ellen ugyanezen a módon érvelt – mégpedig mindössze három évvel az *Are There Any Natural Rights?* előtt, ahol is azt állította, hogy a rabszolgaság intézményét nem lehet elítélni emberi jogi alapokon. A korábbi cikkben így írt: „a rabszolgatartó tudat lényegéhez tartozik annak tagadása, hogy a rabszolgatartás több lenne, mint külsődleges és esetleges jellemzője valamely embernek. [...] Ám ezzel a hitével a rabszolgatartó egyszerre megteveszti magát és követ el erőszakot önmagán; mivel rabszolgatartónak lenni annyi, mint közös embervoltunkat megtagadni. Saját magunk egy részének megtagadása.” MACINTYRE (1980) i. m. 59. (Itt persze fontos különbség lehet, hogy a korábban keletkezett cikkben a fekete rabszolgákról beszél, míg az a későbbi helyen a rabszolgaság egy valamivel „racionálisabb”, elvileg „védhetőbb” formájáról.) MacIntyre később már

Az emberi jogok elleni, *Az erény nyomában* szereplő érvek és a természeti törvény melletti érvek összevetéséből tehát az tűnik ki, hogy ezek egymásnak több ponton is ellentmondanak. Mivel az utóbbiak nyomósabbnak tűnnek, és a korábbi érvelés hézagjaira is rávilágíthatnak – ezért a jogokkal szembeni ellenállást is megkérdőjelezhetik. Ám MacIntyre újabb szempontokat is felvetett jogkritikájában – az alábbiakban ezeket tekintem át.

4. További vádak az emberi jogokkal szemben és problémáik általában

Az alábbiakban azt kívánom bemutatni, hogy *Az erény nyomában* után MacIntyre milyen kritikákkal illette az emberi jogok ideológiáját. Számos megjegyzése található azonban erről különböző szövegekben, így itt csak a legfontosabbnak tűnőket és a leggyakrabban előfordulókat igyekszem összefoglalni – és röviden általános válaszlehetőségeket adni rájuk. Ahogy MacIntyre is időnként utal rá, számos kifogása nem magát az emberi jogok elméletét illeti, hanem azt, ahogy ezeket a jogokat a nyugati társadalmakban – elsősorban az Egyesült Államokban – használják, és amilyen retorikát alkalmaznak velük kapcsolatban. Tehát nem feltétlenül lényegi kérdéseket érintenek.

Fentebb azt kívántam megmutatni, hogy MacIntyre *Az erény nyomában* található jogkritikája már nem lenne tartható a természeti törvényben hívó MacIntyre számára. A most bemutatott további kifogások azonban nem olyanok, amik ennyire direktén szembe mennének természeti törvény-felfogásával. Ezek a szempontok így egyúttal kirajzolhatják a keretet, amiben az utóbbit értelmezhetjük.

Az öt általam fontosnak tartott vád közül elsőként azt említeném, hogy az emberi jogok elmélete MacIntyre szerint elszakadt mindenfajta teológiai kerettől⁵⁵ – amely Locke-nál például még mindig megvolt.⁵⁶ Sőt, hangoztatóik már úgy is tekintenek a jogokra, hogy azok minden teológiai megfontolásnál nagyobb súllyal esnek latba. Ezért gondolhatja MacIntyre, hogy amikor az egyház a jogok nyelvén fogalmazza meg mondandóját, akkor veszélyes terminológiát alkalmaz – ami számos félreértésre adhat okot, és olyan köntösbe csomagolja az üzenetet, ami torzító.⁵⁷ Továbbá emiatt mondhatja „Common Goods, Fre-

a természeti törvény-koncepciója alapján érvelt a rabszolgaság ellen ld. Alasdair MACINTYRE: *Politics, Philosophy and the Common Good*. In: Kelvin KNIGHT (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998. 250. Legutóbbi könyvében pedig több pont is szerepel, amely megtámogathatja ezt az érvelést ld. MACINTYRE (2016) i. m. 88., 296–297.

⁵⁵ Alasdair MACINTYRE: *Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights*. *Listening: Journal of Religion and Culture*, 1991/2. 102., 105.

⁵⁶ MacIntyre erre kifejezetten utal: MACINTYRE (1983) i. m. 13.

⁵⁷ MACINTYRE (1991) i. m. 95–96.

quent Evils” című előadásában,⁵⁸ hogy ahol a Katolikus Egyház Katekizmusa „személyről” ír – ott „racionális ágenst” olvassunk,⁵⁹ ahol pedig „univerzális és elidegeníthetetlen emberi jogokról” beszél, azon értsük „az igazságosság követelményét”.⁶⁰ (Megjegyzendő, hogy bár a méltóság kifejezést is használja – mind a Katekizmus, mind MacIntyre – ennek lecserélésére nem történik utalás.)

Az isteni rendtől való elszakadáson túl az emberi jogi gondolkodás elszakadt az emberi természet fogalmától is.⁶¹ Az erre való hivatkozás nem képezi alapját a jogok megalapozásának. MacIntyre például Finnis és Grisez természeti törvényekről szóló elméletét (és impliciten a jogokról alkotott elképzelésüket) azért kritizálja, mert bár közel áll az igazsághoz, de kizárja az olyan érvelést, amely az emberi természet lényegi hajlamairól az ember kötelességeire következtet.⁶² Az emberi természettől való elrugaszkodással együtt a jogok ideológiája függetlenítette magát az ember számára való végső jó fogalmától,⁶³ de attól is, hogy az embert esszenciálisan közösségi lényként képzelje el.⁶⁴

Ezzel párhuzamosan pedig az emberi jogok pártfogói kizárták a közjó gondolatát.⁶⁵ MacIntyre összegzése alapján az individuális jogok biztosításának célja, hogy az emberek követhessék azt, amit ők maguk a saját javuknak gondolnak, és ebben senki ne akadályozhassa őket. Így azonban az erkölcsi viták nem indulhatnak ki a valódi közjó fogalmából,⁶⁶ amely felül állna az individuális preferen-

⁵⁸ Alasdair MACINTYRE: Common Goods, Frequent Evils. Notre Dame (2017. március 27.): *The Common Good as Common Project*. Az előadásról készült videófelvételt ld. <https://www.youtube.com/watch?v=9nx0Kvb5U04>

⁵⁹ Ezzel kapcsolatban idevágó adalék, hogy egy másik előadásában az „emberi individuum”-ot „potenciálisan racionális állat”-ként definiálja. Ebből azonban nem lenne célszerű elharmarkodott következtetéseket levonni, még ha sok kérdést fel is vet – így pl. azt, hogy vajon szerinte az individuum csak potenciálisan lenne személy, vagy hogy az individuum alsóbbrendű lenne a személyhez képest? A definíció forrása: Alasdair MACINTYRE: Catholic Instead of What? Notre Dame (2012. november 9.): *The Crowning Glory of the Virtues: Exploring the Many Facets of Justice*. Az előadásról készült videófelvételt ld. <https://www.youtube.com/watch?v=9nx0Kvb5U04> Az előadás leiratát ld. <https://brandon.multics.org/library/macintyre/macintyre2012catholic.html>

⁶⁰ Érdekes, hogy korábban az emberi jogok elméletét létrehozók eredeti intencióit is az igazságosság követelményeivel hozta összefüggésbe: „a természeti jogok az eredeti szándék szerint olyan mércéül szolgáltak, [...] amelynek segítségével megítélhetjük, hogy ami [...] törvények, ígéretek, [társadalmi] szerepek és gyakorlatok alapján jár [egy adott társadalomban], az kielégíti-e az emberekkel szembeni igazságos bánásmód minimális követelményeit”. MACINTYRE (1983) i. m. 10.

⁶¹ Vö. uo. 9

⁶² MACINTYRE (2000) i. m. 107.

⁶³ MACINTYRE (1991) i. m. 101.

⁶⁴ Vö. MACINTYRE (2000) i. m. 107.

⁶⁵ Vö. MACINTYRE (1991) i. m. 103., MACINTYRE (2000) i. m. 105.

⁶⁶ Alasdair MACINTYRE: Three Perspectives on Marxism. In: Alasdair MACINTYRE (szerk.) *Ethics and Politics. Selected Essays*. 2. kötet. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 154.

ciák összességén. A közjó ilyenfajta elgondolását elnyomóként fogják érzékelni a jogokat hangsúlyozó társadalmakban.

Ezen kívül MacIntyre azt is kifogásolja az emberi jogok mai elméletében, amivel az előző részekben már valamennyire találkozhattunk. Ez a vád az, hogy egy-egy jog az individuumhoz mint individuumhoz kapcsolódik,⁶⁷ nem pedig az individuumhoz mint egy közösség tagjához vagy egy társadalmi szerep betöltőjéhez.⁶⁸ Ez azzal a fentebbi dilemmával kapcsolható össze, hogy a jogok a személyből magából származnak vagy a személyen kívüli faktorokból erednek. Ha ugyanis az individuumhoz mint individuumhoz kapcsolódnának, akkor mondhatnánk, hogy nem az emberhez képest kívülről fakadnak – ám MacIntyre ezt a lehetőséget tagadja.

Az előző két vádpontból következik az utolsó is, amely szerint az emberi jogok ideológiája közösségromboló hatású, hiszen mivel nincs köze a jogoknak a közjóhoz, ezért annak ellenében is kijátszhatjuk őket.⁶⁹ Egy ponton ezt a problémát így fogalmazza meg: a közösséghez (így akár családhoz) való tartozásunk a modern nézettel „feltételelessé vált. Mivel akkor, és csak annyiban van az egyes egyéneknek jó oka azonosulni egy közösséggel, ha az kielégíti azokat a feltételeket, amelyeket az adott individuum jogokról alkotott nézete előír.”⁷⁰ Ő a Margaret Thatcher nevével fémjelzett konzervativizmussal kapcsolja össze ezt a felfogást, ugyanis a volt brit miniszterelnök egy ízben azt állította, hogy „a társadalom nem létezik”.⁷¹

Ezek a fenti vádak azonban sok tekintetben nem igazán pontosak. Részben emiatt is csak megjegyzéseket fűzök hozzájuk, igyekezve rávilágítani a problémákra. Ezek részben abból fakadnak, hogy az emberi jogok elméletéről a legtöbb helyen nagy általánosságban beszél MacIntyre. A teológiától való elszakadásra ellenpéldaként még ő is szerepelteti Locke-ot, mint aki még ilyen keretben gondolkodik, de a későbbi emberi jogi gondolkodók közül említhetjük Maritaint is, aki mind a teremtettséget, mind az emberi természetet és a közjó gondolatát hangsúlyozta filozófiájában.⁷²

Ezen kívül a természeti törvényt megalapozó, itt a második részben tárgyalt érveiben sem épít a kinyilatkoztatásra vagy a természetfelettre. Ezzel pedig tá-

⁶⁷ Vö. az emberi individuum korábbi (59.) lábjegyzetben szereplő MacIntyre-i definíciójával.

⁶⁸ MACINTYRE (1991) i. m. 104. Vö. MACINTYRE (2000) i. m. 105

⁶⁹ Alasdair MACINTYRE: What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at *Saying It. Analyse & Kritik: Zeitschrift für Sozialtheorie*, 2008/1. 272.

⁷⁰ MACINTYRE (1991) i. m. 105.

⁷¹ MACINTYRE (2008) i. m. 272–273.

⁷² Elvileg Maritain lenne az, akit MacIntyre a természeti törvény XX. századi értelmezői közül leginkább követ. ld. MACINTYRE (2000) i. m. 93., 108–109. Ám egy macintyre-iánus Maritain-kritika is megfogalmazható ld. pl. Kelvin KNIGHT: An Argument within Aristotelianism: Maritain and MacIntyre on the Theory and Practice of Human Rights. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/4. 72–85.

volabb került attól a (korábbi) szigorúnak látszó megfogalmazásától, hogy „a természeti törvény parancsai és érvei [...] végső soron csakis teológiai nyelvezettel fejthetők ki”.⁷³ Továbbra is gondolhatja persze MacIntyre, hogy a természeti törvény teljesen adekvát kifejtése megköveteli a Teremtő bevonását, ám azt is elégséges megalapozásnak gondolhatná, ami szekuláris alapokon jut el a természeti törvény gondolatához. „Natural Law as Subversive” című cikkében például kifejezetten hangsúlyozza, hogy azok a helyek a *Summa Theologiae*-ben, ahol Szent Tamás elnyomó gyakorlatok mellett érvel – csupán az akkori (és azóta meghaladott) keresztény teológia és kánonjog tekintélyére hivatkozva kerültek be a műbe, és Szent Tamás nem hivatkozik velük kapcsolatban a természeti törvényre.⁷⁴ Ezzel MacIntyre mintegy el is választja a természeti törvény filozófiáját a teológiától.

Ehhez hasonlóan MacIntyre más kritikáinak felvetése is kettős mérce alkalmazására enged következtetni. Az a vád például abszurdnak tűnik, hogy a modernitásban már csak akkor van jó indoka az egyénnek azonosulni a közösséggel, ha az megfelel saját kritériumaiknak – így saját jogfelfogásának – hiszen ez a múltban sem volt másképp, például az embereknek el kellett számolniuk az azal, hogy közösségük megfelel-e annak, amit ők a természeti törvény előírásairól vélnek.

Azt korántsem könnyű eldönteni, hogy mi az elvi és gyakorlati jelentősége annak, hogy a jogok az individuumhoz mint olyanhoz kapcsolódnak vagy az individuumhoz mint egy közösség tagjához. Ugyanis például MacIntyre szerint minden egyes ember valamilyen közösségi szerep betöltője, még a remeték is,⁷⁵ ráadásul számára elégséges lenne az is, ha közösségként a jogok tekintetében egy „univerzális közösségre” hivatkoznának, amely „alá van vetve az isteni és a természeti törvénynek”⁷⁶ – ez pedig igencsak általánosnak tűnik, így minden személyre vonatkozhatna. Vagy ha azt a dilemmát nézzük, hogy egy személynek önmaga miatt kell megadni a jogait, vagy egy más cél, pl. a közjó vagy a vizsgálódás folytatása miatt⁷⁷ – megint nem világos, hogy ezek hol válnak el: nagyon is lehetséges, hogy pl. a közjó érdekében kell az emberi személyekre mint racionális lényekre tekintettel lennünk és miattuk megadnunk jogainkat. Másképp fogalmazva: felvethető, hogy anélkül nem érhetjük el a közjót, hogy ne lennénk tekintettel a közösség tagjainak (mint személyeknek) jogaira.

De általánosságban is felmerül az a kérdés: miért ne lehetne átértelmezni az emberi jogokat, hogy azok ne álljanak szembe a közjóval és ne erodálják a közösségeket? Ennek megválaszolásához hosszabb vizsgálódásra lenne szükség,

⁷³ MACINTYRE (1991) i. m. 108.

⁷⁴ MACINTYRE (2007b) i. m. 62.

⁷⁵ MACINTYRE (1999a) i. m. 233.

⁷⁶ MACINTYRE (1991) i. m. 104.

⁷⁷ A vizsgálódás és a társas természet összekapcsolásához ld. pl. MACINTYRE (2000) i. m. 109. Vö. MACINTYRE (2007a) i. m. 72.

de például Maritain egy ilyen koncepcióhoz jó kiindulópont lehet, hiszen azt írja: „az emberi jogok is belső kapcsolatban állnak a közjővel. Közülük némelyek [...] olyan természetűek, hogy hogy ha a politikai testület bármilyen fokon korlátozni tudná az ember ezekhez természettől fogva meglévő jogát, akkor a közjó kerülne veszélybe.”⁷⁸ (Ám ha Maritainnek nincs is igaza, és az emberi jogok mindig potenciális fenyegetést jelentenek a közjóra – az még korántsem jelenti, hogy ne is lenne igaz, hogy léteznek jogok: csupán azt jelezné, hogy a társadalmakban inherensen ott kell legyen a feszültség csirája.) E gyanúk alapján pedig MacIntyre jogokkal szembeni vádjai egyelőre legalábbis megkérdőjelezhetőnek tűnnek.

5. Konklúzió

MacIntyre érvelése – ahogy ezt a fentiekben illusztrálni kívántam – emberi jogok és természeti törvények összefüggésében nem teljesen tűnik koherensnek és végiggondoltnak. A természeti törvényekről szóló érvei azonban önmagukban nagyon is figyelemre méltók, míg jogokkal szembeni támadásai több okból kifolyólag is gyenge lábakon állnak. A fentiekben nem állítottam, hogy MacIntyre természeti törvényekkel kapcsolatos gondolataiból már önmagában következne is az emberi jogok egy elmélete. Viszont több helyen is felvetődött a kérdés, hogy az általa mondottakat miért ne értelmezhetnénk az emberi jogok elméletének keretében, továbbá azt láthattuk, hogy számos, az emberi jogok elleni agyályát felfüggeszthetjük a természeti törvény melletti érvelése alapján, és nem kizárható, hogy az emberi jogok bizonyos, nagyon is robusztus – vagyis univerzális, kategorikus és evidencián alapuló – értelmezése mellett az ilyen jogok végső soron kikövetkeztethetők MacIntyre természeti törvényekkel kapcsolatos felfogásából vagy abba akár evidens módon beleérthetők.

⁷⁸ MARITAIN (1995) i. m. 119–120.

NATURALITER – TERMÉSZETJOG SZERINT?

Természetjog a római jogászok érvelésében

RADVÁNYI Anna
doktoranda (PPKE JÁK)

1. Előszó

Egy korábbi előadásomban,¹ amely a ‘naturaliter’ lehetséges digestabeli jelentéstartományainak feltárására vállalkozott, csupán példaként utaltam néhány olyan szöveghelyre, ahol felmerül annak lehetősége, hogy e határozószó a *ius naturale*-re mutató értelemmel rendelkezik. A neves salzburgi római jogász professzor, Johannes Michael Rainer ösztönzésére, aki előadásomat hallva e jelentéstartomány részletes vizsgálatára bízott, folytatom ezirányú kutatásaimat. Javaslati alapján a most következőkben igyekszem számba venni mindazokat a *Digestában* fellelhető római jogi forrásszövegeket, amelyekben a *naturaliter* adverbium a *ius naturale*-re vonatkozó jelentést hordozva jelenik meg. E kérdésfelvetés nyomán továbbvitt kutatásaim eredményéről számolok be a továbbiakban, rámutatva arra a gondolkodásmódra, ahogyan a római jogászok a természetjog – *ius naturale* rendjét saját érvelésükben az egyes jogesetek megoldása során hivatkozási alapként használták.²

¹ Az előadás a Zlinszky Műhely konferencián hangzott el, amely 2018. március 8-án került megrendezésre Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog-és Államtudományi Karán. Ld. RADVÁNYI Anna: Natürlicherweise – naturgemäß – Naturrecht. Das Bedeutungsfeld einer Aussage Ulpian. A tanulmány megjelenés alatt. Az előadás teljes szövege olvasható a <https://jak.ppke.hu/uploads/articles/1460745/file/11%20radvanyi%20anna.pdf> weboldalon.

² A kérdés vizsgálatára jelen keretek között kizárólag a *naturaliter* adverbium szempontjából kerül sor. A *ius naturale* a római jogászok érvelésében betöltött szerepéről bővebben ld. többek között Wolfgang WALDSTEIN: Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen. ANRW II, 15. (1976) 78–89.; ERDŐDY János: *Ius naturale, id est gentium?* Megjegyzések a klasszikus római jog *ius naturale*-felfogásához. *Pázmány Law Working Papers*, 2018/6, 2–11.

2. Forráshelyek vizsgálata

2.1. Előljáróban

Mielőtt az egyes szöveghelyek közelebbi vizsgálatára sor kerülne, érdemes röviden utalni az idevágó textusok kiválasztása és elemzése során alkalmazott módszerekre. A kutatás keretei között kizárólag a *Digestában* fellelhető forráshelyekre voltunk figyelemmel, ennek anyagából választottuk ki³ mindenek előtt a ‘*naturaliter*’ szócskát tartalmazó szövegeket.⁴ A kutatás kiinduló anyagát képező szöveghelyek kiválasztása mechanikus módszerek alapján történt, a keresési eredmények formai szempontok szerinti vizsgálata után⁵ a kiindulásul szolgáló forrásanyag negyvennégy digestabeli szöveghelyre csökkent. Ezt követte a szövegek tartalmi vizsgálata, amelynek során azok jelentésére, felépítésére, a bennük megmutatkozó jogászai gondolkodás bemutatására voltunk elsősorban figyelemmel. Végző soron tehát arra, milyen jelentést hordoz a ‘*naturaliter*’ ténylegesen az adott szövegben. Mindezek alapján a forrásszövegek négy csoportba sorolhatók, amelyek közül, jelen keretek között a negyedik jelentéstartományba sorolt textusok kerülnek közelebbi vizsgálatra.⁶ Ezek esetében a *naturaliter* jelentése valamiképpen a *ius naturale*-vel hozható összefüggésbe.

2.2. Rokonság – természetes kötelék

Az első olyan forrásszöveg, amely a kérdésfelvetés szempontjából vizsgálatra érdemesnek látszik, egy Paulus nevéhez fűződő textus, amely a gyámság intézményére tekintettel kérdez rá a *capitis deminutio*, vagyis a státuszváltozás joghatásaira. Ezen a helyen a vizsgált adverbium az *agnatio – cognatio* fogalomparra utalva a rokonság, családi kötelék milyenségére vonatkozóan jelenik meg a jogászai vélemény végén, az „*ut personae naturaliter designentur*” fordulatban:

³ A forrásszövegek kiválasztása az IntraText szövegkereső segítségével valósult meg.

⁴ A forrásszövegek az Okko BEHRENDIS – Rolf KNÜTEL – Berthold KUPISCH – Hans Hermann SEILER (szerk.): *Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung*. Heidelberg, C. F. Müller Juristischer Verlag, 1995., 2005., 2012. kiadása alapján kerültek idézésre.

⁵ Minderre az azonos szöveghelyeken előforduló többes megjelenések miatt volt szükség.

⁶ A *naturaliter* adverbium jelentési síkjainak vizsgálatához egy, a római jogi *emptio-venditio*-val kapcsolatban emlegetett upianusi kijelentés vezetett (Ulp. D. 4, 4, 16, 4 (11 ad ed.)), amelynek értelmezése során előremutatónak látszott mindazon forráshelyek közelebbi elemzése, amelyek a *naturaliter* adverbiumot tartalmazzák. Azt a negyvennégy helyet vizsgálva, ahol e szó a *Digestában* előfordul, az adverbium négy alapvető jelentési síkja rajzolódott ki. E jelentésárnyalatok a következők: 1. ‘*naturaliter*’ *non manu facto* értelemben, tehát természetes állapotról utalva, az emberi munkával létrehozotttal ellentétben; 2. természetes, a dolgok szokásos rendjére utalóan; 3. ‘*naturaliter*’ megjelenése – mai értelemben – *sui generis* jogi fogalmak elemeként (ld. pl. *naturalis possessio, naturalis obligatio*); 4. ‘*naturaliter*’ mint utalás a jogászai döntés szempontjából mértékadó mérceként, önálló kritériumként megjelenő rendre utalva, több ízben ellentétben a *ius civile* illetve a *ius gentium* szerintivel.

Paul. D. 4, 5, 7pr (11 ad ed.)

Tutelas etiam non amittit capitis minutio exceptis his, quae in iure alieno personis positae deferuntur. Igitur testamento dati vel ex lege vel ex senatus consulto erunt nihilo minus tutores: sed legitimae tutelae ex duodecim tabulis intervertuntur eadem ratione, qua et hereditates exinde legitimae, quia adgnatis deferuntur, qui desinunt esse familia mutati. Ex novis autem legibus et hereditates et tutelae plerumque sic deferuntur, ut personae naturaliter designentur: ut ecce deferunt hereditatem senatus consulta matri et filio.

Ez a Paulus-szöveg egy viszonylag rövid, mindössze tizenegy fragmentumból álló titulusban, a *Digesta* negyedik könyvének ötödik, *De capite minutis* címében helyezkedik el, amely a kompilátorok munkája nyomán olyan jogászai véleményeket rendez egymás mellé, amelyek a státuszváltozásokkal kapcsolatban elsősorban azok joghatásairól gondolkodnak. Az ide sorolt forráshelyek viszonylagos egységet mutatnak, legtöbbjük, négy fragmentum⁷ – köztük az elemzendő szöveg is – Paulus edictumhoz írt kommentárjából⁸ származik.

A titulusba sorolt fragmentumok a *capitis (de)minutio* fogalmának sommás gaiusi megfogalmazása után – „*Capitis minutio est status permutatio*”,⁹ amely meghatározás szinte szóról szóra azonos a gaiusi intézüciókból ismert fogalommal¹⁰ – elsősorban a személyi státuszok valamelyikében bekövetkezett változások¹¹ lehetséges joghatásit vizsgálják. Bár a forráshelyek között mindhárom státusz megváltozásával kapcsolatban olvashatunk jogászai véleményeket, mégis, legtöbbjükben¹² annak megállapítása foglalkoztatta a jogászokat, hogy milyen következményei vannak a *status familiae* megváltozásának. A cím elején idézett

⁷ Otto LENEL: *Palingenesia iuris civilis. Iuris consultorum reliquiae quae Iustiniani Digestis continentur ceteraque iurisprudentiae civilis fragmenta minora secundum auctores et libros.* 1–2. kötet. Lipcse, Bernhard Tauchnitz, 1889. 986.

⁸ Paulus Ad Editum Libri LXXX.

⁹ Gai. D. 4, 5, 1. (Gaius 4 ad ed provinc.).

¹⁰ Vö. Gai. Inst. 1, 159, ahol a szöveg a ‘*prioris*’ jelzővel kiegészülve a személy korábbi státuszára való visszautalást is tartalmazza.

¹¹ Mint ismeretes, a római jogban a személyek három státuszáról beszélhetünk: *status libertatis*, *status civitatis*, *status familiae*. A státuszok bármelyikének megváltozása *capitis (de)minutio*, attól függően, hogy a három közül melyik személyállapot módosul, *capitis deminutio maxima*ról, *mediaról* vagy *minimáról* van szó. Kaser rámutat, hogy a *capitis deminutio* hármas felosztása a jogi iskolák terméke, ez a kategorizálás a késő klasszikus kor előtt a gyakorlat számára idegen volt. Vö. Max KASER: *Das römische Privatrecht I–II.* Handbuch der Altertumswissenschaft X. 3.3. 1–2. München, C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1971., 2. kiad.; 1975., 2. kiad. I. 272.

¹² Vö. pl. *status libertatis*: Mod. D. 4, 5, 4 (1 pand.); Paul D. 4, 5, 7, 2 (11 ad ed.); *status civitatis*: Paul. D. 4, 5, 5pr (11 ad ed.); Paul D. 4, 5, 7, 3 (11 ad ed.); *status familiae*: Ulp. D. 4, 5, 2pr (12 ad ed.); Ulp. D. 4, 5, 2, 2 (12 ad ed.); Paul. D. 4, 5, 3 (11 ad ed.); Paul 4, 5, 5, 2 (11 ad ed.); Ulp. D. 4, 5, 6 (51 ad sab.); Paul. D. 4, 5, 7 (11 ad ed.); Gai D. 4, 5, 8 (4 ad ed. provinc.); Paul. D. 4, 5, 9 (11 ad ed.); Mod. D. 4, 5, 10 (8 diff.).

edictum-szöveg is éppen erre az esetkörre vonatkozik Ulpianus megállapítása szerint: „*Pertinet hoc edictum ad eas capitis deminutiones, quae salva civitate contingunt [...]*” – *salva civitate*, vagyis a *status civitatis* sérelme nélkül bekövetkező változásokról van szó.

A római jogban *status familiae*-vel csupán a római polgárok rendelkeztek, és eszerint valaki önjogú (*sui iuris*) vagy hatalomalatti (*personae alieno iuri subiectae*) lehetett. *Capitis deminutio minima*¹³ érte azt a római polgárt, aki önjogúból hatalomalattivá (pl. önjogú személy arrogatio útján más családfő hatalma alá kerül) vagy hatalomalattiból önjogúvá vált (pl. *filius familias emancipatio* útján).¹⁴ A *capitis minutio* e szintje a római polgár polgárjogát, és szabadságának kérdését nyilvánvalóan nem érintette, mégis komoly változást jelentett az adott személy vagyoni jogainak gyakorlásában. Kérdésként merült fel tehát, hogy e *minutio* milyen hatással van a *capite deminutus* által korábban betöltött feladatokra, általa kötött ügyletekre. E kérdésfelvetés háttérében az áll, hogy amikor valaki a római jog szerint hatalomalattival kötött ügyletet, az ebből eredő jogvitáját a hatalmat gyakorló útján, őt perelve érvényesíthette csupán – ha egyáltalán erre lehetősége volt. Az e körben alkalmazható *actiones adiecticiae qualitatis* keretében ugyanis csak azok a követelések váltak peresíthetővé, amelyek a hatalomgyakorló parancsára vagy tudtával kötöttek, vagy amelyekhez különvagyon juttatása útján a hatalomgyakorló implicite hozzájárult.¹⁵ Problémát vetett fel tehát az az esetkör, amikor valaki, miután vele jogszerűen megegyeztek, elveszítette önjogú státuszát és hatalomalattivá vált még azelőtt, hogy ezen ügyletből teljesítés útján szabadult volna. Ahogy ez a vonatkozó edictum-szövegből kiderül, a praetori edictum a passzív legitimáció kérdését ilyen helyzetekre nézve akként oldja fel, hogy a keresetindítás lehetőségét ugyanúgy fenntartja *utilis actio* formájában¹⁶ a vagyonukat megszerzővel szemben oly módon, hogy úgy tekint, mintha a státuszváltozás nem történt volna meg: „[...] *in eos easve perinde, quasi id factum non sit, iudicium dabo.*”¹⁷ Amint erre Kaser rámutat, ez az

¹³ Paul. D. 4, 5, 11 (2 ad sab.). [...] *cum et libertas et civitas retinetur, familia tantum mutatur, minimam esse capitis deminutionem constat.*

¹⁴ Vö. FÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és intézményei*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2015., 20. kiad. 222.

¹⁵ Vö. FÖLDI–HAMZA i. m. 245.; 407–409. A *peculium*mal kapcsolatban megjegyzendő, hogy annak értéke egyrészt határt szab a hatalomgyakorló felelősségének, mivel ő annak értékén felül főszabály szerint - bizonyos kivételektől eltekintve – nem tartozott felelősséggel a hatalma alatt álló ügyleteiért, másrészt azonban ennek léte és nagysága alapozta meg azt a bizalmat, amely alapján hatalomalattival ügyletet kötöttek. Vö. David JOHNSTON: *Suing the Paterfamilias: Theory and Practice*. In: J. W. CAIRNS – J. P. du PLESSIS (szerk.): *Beyond Dogmatics: Law and Society in the Roman World*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007. 174.

¹⁶ Gai. 3, 84.

¹⁷ Ulp. D. 4, 5, 2 1 (12 ad ed.).

utiliter perlési lehetőség csupán az *arrogatoria* és az önjogú nő *coemptio* útján való házasságkötésére vonatkozik.¹⁸

Mi történik, ha valaki korábbi adósát *arrogatio* útján fiává fogadja? Helyreáll-e, újjáéled-e a kereseti joga az örökbefogadónak korábbi adósa ellen akkor, amikor az újra önjogúvá válik?¹⁹ Beszélhetünk-e a *status familiae* megváltozásáról azon gyerekek tekintetében, akik miután apjukat *arrogatio* útján örökbefogadták, őt követve másik családba, s így másik családfő hatalma alá kerülnek?²⁰ Hogyan érinti a státuszváltozás a *capite deminutus* által korábban vállalt feladatokat? Ez utóbbi kérdésfelvetések sorába tartozik a gyámsággal kapcsolatos textus is, amelyet Lenel rekonstrukciója szerint²¹ az eredeti Paulus-kommentárban közvetlenül megelőz az a *Digesta*-hely, amelyben a remekjogász a *capitis deminutio minima* joghatásai között megállapítja, hogy az adott személy által betöltött közhivatali feladatokat: magisztrátusi, szenátori, iudexi minőségét nem érinti a *status familiae* körében bekövetkezett változás.²² Szintén nem érinti az egyéb közfeladatokat sem: „*Nam et cetera officia quae publica sunt, in eo non finiuntur* [...]” – amint erre pedig Ulpianus rámutat –, mert e státuszváltozás természete szerint olyan, amely „[...] *privata hominis et familiae eius iura, non civitatis amittit*” – az illető magán- és családi jogosultságaira van hatással.²³

Mindez mit jelent a gyámságra nézve? Erre az implicite feltett kérdésre válaszol Paulus a fent idézett vizsgálendő szövegben. A jogászai vélemény kiindulópontjául szolgáló kérdést tulajdonképpen a válaszból olvashatjuk ki – erre utal az első mondatban az *etiam* szócska²⁴ is. Eltörli, megszünteti-e a státuszváltozás a gyámságot? A válaszadás a következő logikai felépítésben olvasható: 1. válasz (a benne foglalt kérdéssel) – 2. kivétel – 3. válasz megerősítése – 4. kivétel magyarázata – 5. feloldás: régi és új összevetése, konklúzió, elméleti megalapozás.

¹⁸ Az *in integrum restitutio* ily módon biztosított. Fennmaradó tartozás esetében pedig *missio in bona*: az örökbefogadott örökbefogadónak átengedett vagyonába utalja a praetor a hitelezőt. Vö. KASER i. m. I. 272, 348.; FÖLDI–HAMZA i. m. 468. Ld. továbbá OTTO LENEL: *Das Edictum Perpetuum. Ein Versuch zu seiner Wiederherstellung*. Lipsce, Bernhard Tauchnitz, 1927., 3. kiad. 116–118.

¹⁹ Ulp. D. 4, 5, 2, 4 (12 ad ed.).

²⁰ Paul. D. 4, 5, 3pr (11 ad ed.).

²¹ Vö. LENEL (1889) i. m. I. 986.

²² Az idézett helyen a „*quae capitis deminutione pereant*” a joghatásokra, míg a „*de ea capitis deminutione, quae salva civitate accidit*” fordulattal egyértelműen a *status familiae* körében bekövetkezett státuszváltozásra utal a remekjogász. Vö. Paul. D. 4, 5, 2 (11 ad ed.): *Nunc respiciendum, quae capitis deminutione pereant: et primo de ea capitis deminutione, quae salva civitate accidit, per quam publica iura non interverti constat: nam manere magistratum vel senatorem vel iudicem certum est.*

²³ Ulp. D. 4, 5, 6 (51 ad sab.).

²⁴ Vö. FINÁLY Henrik: *A latin nyelv szótára*. Budapest, Franklin-Társulat, 1884. s. v. ‘*etiam*’: ráhagyó erősítő feleletben vagy új fogalmakat kötve az előzőekhez.

A remekjogász mindenekelőtt megállapítja, hogy a gyámságot nem szünteti meg a *capitis deminutio*, majd az „*exceptis his*” (kivéve) fordulattal hozza a főszabály alóli kivételt: megszűnik a gyámság, ha más hatalma alá kerülnek. Azokra az esetekre vonatkozik ez a kivétel, amikor az önjogú személyek valamilyen agnát rokonuk gyámsága alá tartoztak, azonban azzal, hogy hatalom alattiak lesznek, a gyámság *per definitionem* megszűnik, illetve ha kikerülnek az adott családból, szintén megváltoznak a gyámságra vonatkozó viszonyaik. Az elsőként elhangzott válaszban általános érvennyel került megfogalmazásra a „*non amittit*”, ennek kifejtését, magyarázatát, ha tetszik, az általános érvény alátámasztását olvashatjuk a következő mondatrészben. Az „*igitur*” szóval utal is a szöveg a magyarázó jellegre:²⁵ vonatkozik a megállapítás a gyámság minden fajára. A gyámság rendelése szerint lehet *testamentaria*, *legitima*, vagy *dativa*: a *nihilo minus* fordulattal mindegyikre vonatkozóan megerősíti az adott válasz érvényét a jogász. A negyedik gondolati egységben olvashatjuk a *sed* tagadó szóval bevezetve a tizenkét táblás törvényre utalva a főszabály alóli kivételt, amelyet az „*eadem ratione*” kifejezéssel egy hasonló helyzetre utalva, analógiával magyaráz a remekjogász. Az öröklésjog és a gyámság intézményére vonatkozó szabályozás analógiájának alapja a mondat második felében található: „*quia adgnatis deferuntur, qui desinunt esse familia mutati*.” A civiljog szerint mindkét esetben a jogviszony alapját az *agnatio*, a civiljogi rokonság képezi, aki pedig kikerül az *agnatió*ból, nem tartozik többé a családhoz, így arra a családra vonatkozóan mind az öröklési joga mind pedig a gyámságból eredő jogosítványai megszűnnek. Ebben az esetben a *capitis deminutio minima*-val tulajdonképpen az agnát rokonság megszűnéséről van szó, így nem is állhat fenn továbbá az agnát köteleken alapuló *tutela legitima*.²⁶

Hogyan oldható fel ez a szabályozás? Miért érvényes az első pontban tett, általános érvényű kijelentés? A tizenkét táblás törvény szerinti szabályozás új törvények adta keretekkel való egybevetésében, a régi – új ellentétében rejlik a megoldás. „*Et novis autem legibus*” az analógiával érintett mindkét területen feloldást hoz a szabályozásban (*et hereditas et tutelae*), és mintegy igazolja ezzel a harmadik pontban kifejtett állítás igazságát: *ex lege* fennálló gyámságra is *nihilo minus* igaz lesz immár az új törvények szerint, hogy azt nem törli el, nem szünteti meg a családi státusz megváltozása.

Hogy mindennek mi az elméleti háttere, arra mutat rá a szöveg fennmaradó része. Az itt vázolt gondolatmenet nem ismeretlen, annak bővebb kifejtését a gaiusi institúciókban találjuk.²⁷ Ennek ismerete közelebb visz az „*ut personae*

²⁵ Vö. FINÁLY i. m. s. v. ‘*igitur*’: tehát, eszerint, ugyanis – a magyarázó jellegre utalva.

²⁶ Vö. KASER i. m. I. 363. 29. lj. Kaser megjegyzi a gyámság megszűnése kapcsán, hogy a gyám számára a gyámság megszűnik többek között halálával vagy *capitis deminutio*-jával – és mint hozzáteszi, a *tutela legitima* a *capitis deminutio minima* beálltával is megszűnik, mivel itt az agnát rokonság megszűnéséről – az agnatióból való kikerülésről van tulajdonképpen szó.

²⁷ Gai. Inst. I, 157–158.

naturaliter designentur” fordulat közelebbi jelentéséhez. Ebben a kifejezésben a *naturaliter* adverbium a családi kötelékek azon rendjére utal, amelyet a természet hoz létre a rokonságban, és amelyet emberi törvénnyel lerontani nem lehet. A civiljogon alapuló agnát rokonsággal szemben a természet adta törvényszerűségekből fakadó családi viszonyokról, a vérrokonságról (*cognatio*) van szó. Ember alkotta törvényekkel létre lehet hozni a családi kötelékek mesterséges, a társadalmi együttélésnek megfelelő rendszerét, ennek léte azonban nem változtat azon a kapcsolatrendszeren, amely a *ius naturale* szintjén fellelhető – nem szünteti meg az emberi együttélés azon viszonyait, amelyeket a természet törvénye mutat meg, ahová az ember a természet szerint tartozik. A jogászai vélemény indoklásában megfogalmazott *naturaliter* tehát minden kétséget kizáróan az *ius naturale* rendjére utal ebben az esetben,

A gyámsággal kapcsolatos gondolatmenetében az említett Gaius-szöveg még tovább megy a végkövetkeztetések tekintetében. A remekjogász leszögezi, hogy ugyan az agnát rokonok gyámsága *capitis deminutio* útján megszűnik, azonban a kognát rokonok joga ily módon nem változik, „*quia civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia vero non potest*”:²⁸ a civiljogi értelmezés a civiljog intézményeit leronthatja ugyan, azonban a *ius naturale* rendjéből eredő jogosultságokat nem.

2.3. Rabszolgából felszabadított – követelésből indebitum?

A *naturaliter* adverbium *ius naturale*-vel összefüggő jelentésének lehetősége a második elemzésre kerülő esetben már a jogászai vélemény szövegezéséből kitűnik: a *ius gentium* – *ius naturale* érvelésbeli szembeállítására jó okot ad a fragmentum közelebbi vizsgálatára.

Tryph. D. 12, 6, 64 (7 disp.)

Si quod dominus servo debuit, manumisso solvit, quamvis existimans ei aliqua teneri actione, tamen repetere non poterit, quia naturale adgnovit debitum: ut enim libertas naturali iure continetur et dominatio ex gentium iure introducta est, ita debiti vel non debiti ratio in conditione naturaliter intellegenda est.

²⁸ Gai. Inst. I, 158. Ezzel a szöveghellyel Waldstein több ízben is foglalkozik, amikor a természetjog normáinak gyakorlati alkalmazását vizsgálja a római jogászok munkáiban. Felhívja rá a figyelmet, hogy a remekjogász itt a „*quia civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia vero non potest*” fordulattal egyértelműen kifejezésre juttatja abbéli meggyőződését, hogy a természetjog normái, a természetjogból eredő jogok a civiljog rendelkezései által nem ronthatók le. Vö. WALDSTEIN (1976) i. m. 86. ; Wolfgang WALDSTEIN: *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*. Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2010. 46–48. E gaiusi megállapítás más összefüggésben az elemzett paulusi forráshelyet követő *Digesta* fragmentumában is megerősítésre kerül. Ld. Gai. D. 4, 5, 8 (4 ad ed. provinc.).

A jogeset szerint a rabszolgatartó úr (*dominus*) a rabszolgájának (*servus*) bizonyos szolgáltatással tartozott (*debitum*), a tartozását azonban csupán azután teljesítette, miután a rabszolgát felszabadította (*manumisso solvit*). Kérdésként merül fel, hogy vajon visszakövetelheti-e a volt *dominus* – immár *patronus* – az így teljesített tartozást, amit az eset szerint téves meggyőződéssel fizetett vissza volt rabszolgájának. Azt gondolta ugyanis, hogy nemteljesítés esetén perbe fogható lenne. A jogeset megoldása Tryphonus interpretációjában a következő szerkezetben valósul meg. A jogász az első tagmondatban megfogalmazza az eset külső tényállását (*Si quod dominus servo debuit, manumisso solvit*), majd a második tagmondatnál utal a *patronus* belső meggyőződésére, hiszemére, ahol a „*quamvis existimans [...] tamen*” fordulatból kiolvasható, hogy e meggyőződés – mely szerint nemteljesítés esetén a követelés peresíthető lenne – téves. Ezután következik a válasz, amelyből a jogesetben feltett konkrét kérdésre következtethetünk: „*repetere non poterit*”, vagyis a teljesített tartozás nem követelhető vissza. A továbbiakban a válasz részletes indoklása olvasható azonban mielőtt ennek közelebbi vizsgálatára sor kerül, érdemes röviden arról szólni, mi alapján gondolhatta a *patronus* visszakövetelhetőnek az ily módon megfizetett tartozást. Amikor a *patronus* a visszakövetelésben gondolkodik, a rómaiak logikája szerint azt keresi, hogy milyen keresettel, milyen *actio* indításával tudná sikerrel érvényesíteni az általa támasztott igényeket. A jogeset szövegezéséből kiderül, és jól látható mindez a forrásszöveg digesatabeli besorolásán is, hogy a *patronus* a *condictio indebiti* elnevezésű keresettel tartozatlan fizetésként kívánt érvényt szerezni az igényének. Erre utal a textus utolsó tagmondatában olvasható „*debiti vel indebiti*” fordulat, és emiatt került a fragmentum a *Digesta* 12. könyvének 6. titulusába, amely a *De condictione indebiti* címmel éppen a tartozatlan szolgáltatások visszakövetelésére irányuló keresettel kapcsolatos jogászai véleményeket rendezi egymás mellé. E kereset megindításának feltételei Ulpianus edictumhoz fűzött kommentárjából ismertek: „*Et quidem si quis indebitum ignorans solvit, per hanc actionem condicere potest: sed si sciens se non debere solvit, cessat repetitio.*”²⁹ Két kulcsfogalom, két feltétel szerepel ebben a meghatározásban: ‘*indebitum*’ és ‘*ignorans*’, amelyek együttes fennállása esetén követelhető vissza a teljesítés. Egyik részről a szolgáltatásnak objektíve tartozatlannak kell lennie, másik részről viszont – ami a feltételek szubjektív oldalát tekinti – szükséges, hogy a teljesítő fél minderről ne tudjon, abban a hiszemben teljesítsen, hogy tartozása fennáll. Ha tud róla (*scientia*), hogy a fizetés tartozatlan, és mégis teljesít, annak visszakövetelésére nincs mód. Ha mindezek ismeretében e feltételek fennállását jelen esetre nézve vizsgáljuk, világos, hogy Tryphonus miért emeli ki részletesen a „*quamvis existimans ei aliqua teneri actione*” fordulattal a *patronus ignorantia*ját alátámasztó körülményeket. Leszögezhető, hogy a *patronus ignorans* teljesít, a keresetindítás szubjektív feltétele így megvalósul, a fgyelem

²⁹ Ulp. D. 12, 6, 1, 1 (26 ad ed.).

a továbbiakban tehát arra kell, hogy irányuljon, hogy valóban *indebitum*ról van-e szó. E probléma háttérében a hatalomalattiak vagyoni viszonyaira vonatkozó sajátos jogi szabályozás áll. A rabszolga, amit szerez, az urának szerzi, amivel pedig kötelezettséget vállal, amivel tartozik, *naturalis obligatió*ként áll fenn, illetve, bizonyos korlátozásokkal³⁰ a praetori jogfejlesztés nyomán hatalomgyakorlóján keresztül visszakövetelhető. Ebben az esetben arról lehetett szó, hogy az rabszolgának a *dominus* különvagyont jutatott, majd a rabszolga e *peculium* terhére adott kölcsön urának, amely mint az ura irányában fennálló követelés a *peculium* aktíváit növelte.³¹ E tartozás, hatalomalatti kötelméről lévén szó, *naturalis obligatió*ként állt fenn.³² A *civilis obligatio*val ellentétben a *naturalis obligatio* természetéhez az tartozik, hogy főszabály szerint peresíthetetlen, azonban az ez alapján, önkéntesen teljesített tartozás nem követelhető vissza. Peresíthetőség és követelhetőség közötti különbség e ponton világosan tetten érhető. E jogi gondolkodás a kiindulópontja annak a gondolatmenetnek, amelyet Tryphonus az eset megoldása során a további érvelésben kifejt. Ez az az érvelés, amely aztán megállapításaival messze túlmutat a tartozás létének, fennállásának kérdésén, amikor a *dominatio (dominica potestas)*³³ és a *libertas* szembeállításával a *ius gentium* és a *ius naturale* egymáshoz való viszonyából kiindulva fogalmazza meg álláspontját. Akkor, amikor a *patronus* visszafizeti a korábbi tartozását, egyúttal annak létjogosultságát, fennállását fogadja el, és ezzel egyszersmind *naturalis obligatió*t ismer el: „*quia naturale adgnovit debitum*” – állítja a jogász. A magyarázat ezután következik. A szabadság állapota (*libertas*) – amelybe a probléma felvetésekor a korábbi rabszolga a felszabadítás után került – a *ius naturalén* alapszik, a rabszolga fölötti hatalmat (*dominatio*) pedig a *ius gentium* vezette be, annak kérdését tehát hogy a szabadság állapotában fennáll-e a tartozás vagy nem, a *ius naturale* szintjén, annak összefüggéseinek mentén kell eldönteni. És

³⁰ Vö. *actiones adiectitiae qualitatis* fent 16. lj.

³¹ Alfons BÜRGE: *Römisches Privatrecht. Rechtsdenken und gesellschaftliche Verankerung. Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. 188.

³² Az eset kapcsán ebben e tekintetben véleménykülönbség mutatkozik a sekunder irodalomban. Kaser az eset kapcsán hangsúlyozza, hogy a '*naturale debitum*' itt a rabszolga ura és a rabszolga közötti viszony alapján fennálló, a rabszolga számára kedvező lekötélést jelent, nem pedig *naturalis obligatió*t, a kifejezés peresíthetetlen, ám teljesíthető értelmében. Bürge ezzel szemben kifejezetten *naturalis obligatio*-ról beszél, és Kaser ez esettel kapcsolatos fejtegetéseit részben nehezen követhetőek tartja. Vö. KASER: *Ius gentium. Forschungen zum römischen Recht* 40. Köln – Weimar – Wien, Böhlau Verlag, 1993. 77.; BÜRGE i. m. 189.

³³ A rómaiak a rabszolga feletti tulajdonosi hatalmat nem *dominium*-nak, hanem rabszolgatartó hatalomnak nevezik: *dominica potestas*. Vö. FÖLDI–HAMZA i. m. 213.; SZABÓ Béla: *Civis Romanus. A római társadalom jogi kategóriái*. http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/civis_romanus_a_romai_tarsadalom_jogi_kategoriai. E hatalmi pozíció megjelölésére használja Tryphonus jelen esetben a *dominatio* fogalmát, amely a *Digestában* igen ritkán, mindössze háromszor fordul elő, és csupán ezen a helyen utal konkrétana rabszolga feletti tulajdonjogra. Vö. Pomp. D. 1, 2, 24. (I.S. enchir); Pomp. D. 29, 2, 78. (35 ad q. muc.).

mivel a patronus libertinusa tekintetében mind szabadságát – a felszabadítás által – mind pedig tartozását – a teljesítés által – elismerte, a *ius naturale* összefüggéseivel összhangban cselekedve tulajdonképpen előírásainak létét ismerte el. A *naturaliter* tehát itt, jóval túllépve annak köznapi értelmén valamiféle természettől fogva létező rendre utal, amely által – miként a szabadság természettől fogva áll fönn – a *debitum vel indebitum* dilemmájának eldöntését is e síkra helyezve rendeli eldönteni a jogász.

Jól érzékelhetően mutat rá e jogi érvelés a római jogászok gondolkodásának egy fontos aspektusára. Szabadság³⁴ és rabszolgák fölötti hatalmi pozíció a *ius naturale* – *ius gentium* síkjainak egybevetésével filozofikus problémafelvetésnek tűnik, értelme, az adott esetben hordozott jelentése azonban egészen konkrét, a realitásban megnyilvánuló, kézzel fogható eredménnyel bír. Erre Honoré is felhívja a figyelmet, amikor hangsúlyozza, hogy e vélemények megfogalmazásakor nem filozófusok, hanem jogászok munkáit olvassuk, akiknek célja sokkal inkább konkrét gyakorlati következtetések levonása volt, mintsem hangzatos teóriák elfogadása.³⁵ Tryphonus érvei a római jogot alkotó normarétegek összefüggéseire utalva keresnek alátámasztást egy egészen konkrét kérdés megválaszolásában, a *ius naturale* mint normaréteg hivatkozási pontként, mi több, a jogászi döntés alapjául szolgáló tényezőként jelenik meg egy egészen hétköznapi probléma kapcsán felmerülő kérdés megválaszolásakor. Az eredmény kézzel fogható lesz: eldől, hogy visszajár-e a kifizetett tartozás vagy nem. A *libertas* – *dominatio* fogalmak szembeállításakor ezen entitások forrásában keresi a megoldást kínáló támpontot a jogász. Ellentétbe állítja a hitelező (korábbi rabszolga) egykori állapotát, amely a *ius gentium* szerint állt fenn és amelynek alapját a *dominatio* mint a rabszolga feletti hatalmi pozíció jelenti, a mostani állapotával, amely *libertas*, szabadság, tulajdonképpen a *ius naturale* szintjén kezdettől megillette volna.³⁶ A szöveg megfogalmazásában is szépen kirajzolódik e két fogalom eredetének, keletkezésének különbsége. Míg a *libertas*-ra vonatkozóan a *contineo* igével annak léte, alapjára mutat rá a szöveg,³⁷ a *dominatio* esetében használt *introduco* ige „bevisz”, „felhoz”, „bevezet” értelmével³⁸ magában hordoz egy új kezdetre való

³⁴ Honoré hangsúlyozza, hogy ebben az esetben az ember természettől fogva fennálló szabadságáról (*natural freedom*) van szó. Tony HONORÉ: *Ulpian. Pioneer of human rights*. Oxford, Oxford University Press, 2002. 88.

³⁵ HONORÉ i. m. 89.

³⁶ A *ius naturale* rendjén minden ember szabad. Vö. Ulp. D. 50, 17, 32 (43 ad sab) *Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur: non tamen et iure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*.

³⁷ Vö. FINÁLY i. m. s. v. ‘*contineo*’. Bizonyos állapotban tart, megtart, fenntart, nyugszik valamin, alapul továbbá Hermann Gottlieb HEUMANN – Emil SECKEL: *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*. Jéna, Verlag Gustav von Fischer, 1926. s. v. ‘*continere*’.

³⁸ Vö. FINÁLY i. m. s. v. ‘*introduco*’.

utalást, olyan fogalomról van szó, amely bevezetésre került, emberi közrehatás eredményeként vált a jogrendszer részévé.³⁹

2.4. Miben áll a szabadság?

Az előbbi fragmentum vizsgálata során tett megállapítás, miszerint az érvelés különféle síkjainak ellenére, illetve azokkal együtt, az azokból végső soron következő eredmény mérhető módon jelenik meg, realizálódik a valóságban a keresetjogi gondolkodás, a jogérvényesítés lehetőségének keresése nyomán, a most következő jól ismert textusban is beigazolódni látszik.

Ulp. D. 15, 1, 9, 7 (29 ad ed.)

Si ipse servus sese vulneravit, non debet hoc damnum deducere, non magis quam si se occiderit vel praecipitaverit: licet enim etiam servus naturaliter in suum corpus saevire. Sed si a se vulneratum servum dominus curaverit, sumptuum nomine debitorem eum domino puto effectum, quamquam, si aegrum eum curasset, rem suam potius egisset.

Az idézet forráshelyen Ulpianus arra a megállapításra jut, hogy a rabszolga kárt tehet magában, szabadságában áll, méghozzá természettől fogva megadott szabadságában, (*licet... naturaliter*), hogy saját magát megsebezze. Háromféle magatartást foglal össze a szöveg az „*in suum corpus saevire*” fordulattal: *vulneo* (megát megsebezi⁴⁰), *occido* (magát megöli⁴¹), *praecipito* (mélybe veti magát⁴²), és fogalmazza meg ezekre vonatkozóan általános jelleggel megengedő álláspontját: „*licet enim servus naturaliter*”, vagyis mindez a rabszolgának a természettől fogva megadotva szabadságában áll. Összecsend ez az értelmezés a Heumann– Seckel lexikonban említett *naturaliter*-értelmezéssel is, amely szerint a *Digestá*ban nem egyszer találkozunk ezen adverbium ‘*licere*’ illetve ‘*concessum esse*’ fordulatokkal összefüggésben előforduló „*Kraft der natürlichen Freiheit*” jelentésárnyalatával.⁴³ A *naturaliter* tehát ebben az esetben is a *ius naturale*-re utal a szövegben.

Amikor Ulpianus beszámol arról a dilemmáról, hogy vajon szabad-e a rabszolgának önmagában – amint erre Deli felhívja a figyelmet: feldúlt állapotában⁴⁴ – kárt tenni, valójában a *licitum* elméleti jelentőségű, emberi méltóság

³⁹ Ld. az ‘*introduco*’ ige előfordulásai között hasonló értelemben pl. Hermog. D. 1, 1, 5 (1 iuris epit.); Pap. D. 1, 1, 7, 1 (2 def). Az ige további jelentésárnyalatival kapcsolatban ld. HEUMANN – SECKEL i. m. s. v. ‘*introducere*’.

⁴⁰ Vö. FINÁLY i. m. s. v. ‘*vulneo*’

⁴¹ Vö. FINÁLY i. m. s. v. ‘*occido*’

⁴² Vö. FINÁLY i. m. s. v. ‘*praecipito*’

⁴³ Vö. HEUMANN – SECKEL i. m. s. v. ‘*naturaliter*’ Ebben az értelemben idézi a lexikon még a következő forrásokat: Ulp. D. 4, 4, 16, 4 (11 ad ed.); Paul. D. 19, 2, 22, 3 (34 ad ed.).

⁴⁴ A szerző az esetet az arisztotelészi méltányosság-fogalom római jogi megjelenésének bemuta-

gondolatot beindító fogalmán túl az eset mögött húzódnó konkrét kérdés a következő: le lehet-e vonnia rabszolga *peculiumából* az abból eredő károkat, amelyeket ön maga megbeszésével okozott.

Az erre a kérdésre adott válasz két lépésben vázolható. A válasz első lépcsőfoka – bármennyire is önellentmondásnak hangzik – a rabszolga szabadságából ered, amely pedig a *ius naturale*-ből fakad: szabadságában áll, hogy kárt okozzon saját testében. Mivel maga a rabszolga a *peculiumnak* nem része: „*Nemo ipse in suo peculio intellegi potest*”,⁴⁵ így a rabszolgának az értéke sem számítható bele a különvagyonba, ebből eredően pusztán a rabszolgában bekövetkezett értékcsökkenés sem érvényesítő a *peculiumból* való levonás útján. A *naturaliter* fennálló *licitum*-nak ekként újfent egészen konkrét jelentősége van. Második lépésben azonban – hogy a rabszolgatartó se maradjon jogérvényesítési lehetőség nélkül – megengedettnek tartja a remekjogász a költségek érvényesítését arra az esetre, ha a rabszolga ura a rabszolgáját gyógyíttatja. Különválasztódik tehát a rabszolga értékcsökkenése a ténylegesen keletkezett költségektől, ez utóbbiak levonhatók a *peculiumból*.⁴⁶

2.5. Intellegimus... naturaliter

A pénzszolgáltatások teljesítésével kapcsolatos a negyedik ide kapcsolódó szöveg hely, amely az „*intellegimus utique naturaliter*” fordulattal utal a *ius naturale* szabályosságaiával való összefüggésekre.

Marci. D 46, 3, 49 (I. S. ad hypoth. form.)

Solutam pecuniam intellegimus utique naturaliter, si numerata sit creditori. Sed et si iussu eius alii solvatur, vel creditori eius vel futuro debitori vel etiam ei cui donaturus erat, absolvi debet. Ratam quoque solutionem si creditor habuerit, idem erit. tutori quoque si soluta sit pecunia vel

tása során tárgyalja, és felhívja a figyelmet arra, hogy a ‘*saevire*’ igét elsősorban feldúlt állapotban elkövetett cselekmények kapcsán használták, és „[...] ezzel a kifejezéssel körülírt ‘indulatos’ cselekmények szándékos önsérelmet takarnak.” Ld. DELI Gergely: Homo oeconomicus, homo myopicus és homo sapiens – Avagy mit tanultam Könczöl Miklós *Dikológiájából?* *Jog – Állam – Politika*, 2015/3. 125.

⁴⁵ Africanus D. 15, 1, 38, 2 (8 quaest.).

⁴⁶ Az öngyilkossági kísérletet elkövető rabszolgákkal összefüggésben vizsgálja Frantzen ezt a fragmentumot. Felteszi a kérdést, hogy a *dominus* ilyen esetekben mennyiben férhet hozzá a rabszolga *peculiumához*. Az idézett Ulpianus-hellyel kapcsolatban leszögezi, hogy a remekjogász abbéli meggyőződése, miszerint a rabszolga magában tett károkozásának értéke a *peculiumból* nem vonható le, azon az általa kifejezésre juttatott meggyőződésén alapul, hogy a rabszolga saját testi épsége tekintetében rendelkezési joggal bír. És miután saját teste megsértésével nem szeg meg semmiféle, a *dominus*-szal szemben fennálló természet adta kötelezettséget, a *dominus* sem érvényesítheti az ily módon keletkezett kártérítési igényét vele szemben. Vö. Marayke FRANTZEN: *Mors voluntaria in reatu. Die Selbsttötung im klassischen römischen Recht*. Beiträge zu Grundfragen des Rechts, Band 8. Göttingen, V&R Unipress, 2012. 119–122.

curatori vel procuratori vel cuiuslibet successori vel servo actori, proficiet ei solutio. Quod si acceptum latum sit, quod stipulationis nomine hypotheca erat obligata vel sine stipulatione accepta sit, solutionis quidem verbum non proficiet, sed satisfactionis sufficit.

Erdődy rámutat arra, hogy ebben az esetben az első mondatban szereplő *naturaliter* a pénzszolgáltatás természetére utal, amennyiben a pénz a leszámolással nyeri el *soluta*, vagyis teljesített voltát. Végző soron a *ius naturale* szabályosságaival való összhangról van szó, a leszámolás követelménye ugyanis a pénzszolgáltatások természetéből fakad.⁴⁷

3. Összegzés

Végkövetkeztetésként megállapítható, hogy a római jogászok a *ius naturale* létezését nem csupán elméleti kategóriaként fogták fel, hanem annak szabályrendszerét jogászi véleményük kialakítása során hivatkozási alapként használták a gyakorlatban felmerülő esetek megoldása folyamán. Az érvelés megfogalmazásakor e normarétegre nem egyszer a *naturaliter* szóval utaltak, olyan jelentést tulajdonítva ezzel e kifejezésnek, amely messze túlmutat annak köznapi, illetve jogi kifejezésekben megmutatkozó leggyakoribb értelmezési síkjain.

⁴⁷ E responsummal Erdődy János a *soluta pecunia – pecunia numerata* összefüggésében foglalkozik. Vö. ERDŐDY János: *Radix omnium malorum? A pénzzel összefüggő egyes római dologi jogi kérdésekről*. Doktori értekezés. Budapest, 2012. 152–153.

ÉSZREVÉTELEK A *PUBLIC TRUST* DOKTRÍNÁJÁHOZ

SÁNDOR István
habilitált egyetemi docens (ELTE ÁJK)

Egy francia ember szárazság idején azt javasolta az egyik afrikai falu lakóinak, hogy ássanak kutat. A többség egyetértett vele, azonban voltak olyanok, akik elleneztek. Ez utóbbiak arra hivatkoztak, hogy akkor más faluból is idejönnének a lakók a marháikkal a füvet lelegeltetni. A francia férfi erre azt javasolta, hogy jelentsék ki, hogy a kút csak az övék, a más faluból jövőknek pedig mondják azt, hogy ássanak kutat maguknak. Erre egyhangúan azt válaszolták a falu lakói, hogy a víz nem az övék, hanem istentől származik és mindenkit megillet. A végeredmény az lett, hogy nem ástak kutat.¹

Az eset két tanulságot is magában hordoz. Egyrészt a víz mindenki tulajdona, másrészt a jövő generációi számára is meg kell őrizni a természeti erőforrásainkat, ami a közösség kötelezettsége.

A *public trust* doktrína napjainkban számos területen előtérbe került, bár máig nem tisztázott, hogy pontosan mi is a tartalma, honnan ered és mi lesz a jövője.² A jelen tanulmányban rövid áttekintést szeretnék adni a doktrínával kapcsolatban.

1. A *public trust* doktrína előzményei

Már a Bibliából is ismert, hogy az édenkertet Isten Ádámnak, Évának és gyermekeiknek szánta közös tulajdonba.³ Ovidius az aranykorról írt, amikor az embereknek nem volt szükségük jogra, a föld mindenki számára elegendő ételmet

¹ Timothy Patrick BRADY: „But Most of It Belongs To Those Yet to Be Born:” The Public Trust Doctrine, Nepa, and the Stewardship Ethic. *Boston College Environmental Affairs Law Review*, vol. 17. (1990) 621.

² „Yet it is still unclear what the doctrine is, where the doctrine came from, or what the doctrine’s future will be”. BRADY i. m. 623.

³ „Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze. Az Úristen parancsot adott az embernek: »A kert minden fájáról ehetsz«”. Ter 2, 16–17.

biztosított és a föld mindenkié volt.⁴ Talán ezek is tekinthetők *a public trust* doktrína előzményeinek.

A római jogban a *res communes omnium* kategóriája abból ered, hogy egyes dolgok nem az egyes emberek hatalma alá kerülnek, hanem minden ember közös használatára vannak rendelve, amelynek oka elsődlegesen az, hogy természetes tulajdonáságukból eredően másképpen történő felhasználásuk kizárt.⁵ A *res communes omnium* tehát mindenki dolga, azok tulajdonjogát magánszemély nem szerezheti meg.⁶ A szakirodalomban általában Iustinianus *Insitutiones* című művére alapítják a *public trust* doktrína eredetét és a mindenki dolga kategóriába a levegő, a szabadon folyó víz, a tenger és ennek megfelelően a tengerpart tartozott.⁷ A *res communes omnium* kategóriája vélhetően a kései klasszikusok közé tartozó Aelius Marcianusra vezethető vissza, azzal, hogy a III. században filozófiai hatásra alakította ki ezt a fogalmat.⁸ Elsősorban Cicero és Seneca műveiben található olyan megközelítések, amelyek a mindenkit megillető dolgok

⁴ Ovidius: *Metamorphosis*. I, 89–112.

⁵ „Die hergebrachte Lehre von den sog. *res communes omnium* geht davon aus, daß gewisse »Sachen« nicht der Herrschaft eines Einzelnen unterworfen werden können; sie sind dem gemeinsamen Gebrauche aller Menschen hingegeben; denn wegen ihrer natürlichen Beschaffenheit ist eine andere Verwendung ausgeschlossen”. Alfred PERNICE: *Die sogenannten res communes omnium*. Berlin, Müller, 1900. 3.

⁶ Adolf BERGER: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1953. 677. Heinrich HONSELL: *Römisches Recht*. Springer, Heidelberg–Dordrecht–London–New York, 2010., 7. kiad. 50.

⁷ „Nevezetesen természetes jog szerint mindenki számára közösek a következők: a levegő, a szabadon folyó víz, a tenger és ennek megfelelően a tengerpart is. Ennélfogva senkit sem lehet megakadályozni abban, hogy a tenger partjára lépjen, csupán az ott lévő villák, síremlékek, építmények háborításától kell tartózkodnia, mert ezek nem a *ius gentium* alá eső dolgok, aminő a tenger. Valamennyi folyó és kikötő ellenben közjogi (*publicus*) jellegű: ezért a halászat joga a kikötőkben és folyókban mindenkit egyaránt megillet. A tengerpart pedig addig terjed, ameddig a legnagyobb télidei ár elér. A folyópartok közhasználatára is a *ius gentium* alapul, mint magáé a folyóé: így tehát kikötni, hajóköteleket az ott növekvő fákhöz erősíteni, a rakományt kizárni mindenkinek épp annyira szabadságában áll, mint magán a folyón hajózni. Viszont a part tulajdonjoga azt illeti meg, kinek telkével összefügg, tehát a rajta nőtt fa is azé. A tengerpartok közhasználatára is éppúgy a *ius gentium* szerint való, mint magáé a tengeré: ezért bárkinek jogában áll ott kunyhót építeni, amelyben meghúzódjék, hálókat szárítani s a tengerből kivonni. A partok tulajdonjoga azonban senkiének sem tekintendő, hanem ugyanolyan elbírálás alá esik, mint a tenger s tengerfenéken lévő föld vagy homok. A közösségé, nem pedig egyeseké a városokban lévő színházak, versenypályák és más hasonló közös dolgok”. Iust. Inst. II, 1, 1–6. Fordította: Ifj. Mészöly Géza.

⁸ D. 8, 1, 2 (Marc. 3 *inst.*): „Quaedam naturali iure cummunia sunt omnium, quaedam universitatis, quaedam nullius, pleraque singulorum, quae variis ex causis, cuique adquiruntur. (1) Et quidem naturali iure omnium communia sunt illa: aer, aqua profluens, et mare, et per hoc litora maris”. Ld. ehhez Max KASER: *Das römische Privatrecht*. München, Beck, 1951. 321–322.; Paul JÖRS – Wolfgang KUNKEL: *Römisches Privatrecht*. Berlin–Heidelberg, Springer, 1935., 2. kiad. 79.

létjogosultságát támasztják alá.⁹ A *res communes omnium* alatt azokat a dolgokat értjük, amelyek mindenki megilletnek. Ezek közé tartozik a levegő (*aer*) a folyóvíz (*aqua profluens*), a tenger (*mare*) és Iustinianus idejétől a tengerpart (*litora maris*) is.¹⁰ Schermaier joggal veti fel, hogy a fogalom azonban hagy maga után értelmezésre szoruló kérdéseket, így különösen azt, hogy kire utal a „mindenki” kitétel: valamennyi római polgárra, esetleg minden emberre vagy akár valamennyi élőlényre. Szintén kérdéses, hogy a „mindenki dolga” mire vonatkozik, tulajdonjogra vagy csak a használat jogára.¹¹ A kategóriába sorolt dolgok tekintetében jelentős szerepet játszhatott az, hogy olyan dolgokról van szó, amelyek végtelennek tűnnek, illetve az embereknek nem okoz kárt, ha mások is részesülnek belőle.¹²

A római jogban a *res communes omnium* kategóriájának kialakítása azért volt szükséges, mert a tenger és a folyók élelmet biztosítottak, valamint a kereskedelemhez is nélkülözhetetlen voltak. Ebben a szellemben foglalt állást Ulpianus, aki szerint a más telkének széléről történő halászat nem tiltható meg, hasonlóan a tengerből való halászathoz. Ezek a tényállások ugyanis hasonlóak a köztulajdonban lévő dolgok használatához, pl. közfürdőbe való belépés vagy színházba a székre történő leülés esetéhez.¹³ Ugyanakkor Ulpianus élesen elhatárolja ettől a magántulajdonban lévő dolgok, pl. a tó használatát, amelyből mások kizárhatóak.

Azokban az országokban, ahol a tenger hasonló szerepet játszott, szintén átvették ezt a megközelítést (Franciaország, Spanyolország, Anglia).¹⁴

A középkorban a glosszátorok és a kommentátorok nem tulajdonítottak különösebb jelentőséget a *res communes omnium* kategóriájának, ennek újbóli előtérbe kerülésére a XVI–XVII. századtól került sor.¹⁵ Hugo Grotius (Huig de Groot, 1583–1645) természetjogász arra mutatott rá, hogy a tenger és a folyó nem keríthető le, a területe folyamatosan változik. A tenger nem is zárható le, legfeljebb kisebb részei, és nem is lehet építeni rá. Ebből eredően *occupatio* útján nem lehet rajtuk tulajdonjogot szerezni, vagyis a természetükből eredően közös használatban vannak.¹⁶ Grotius megközelítése Cicero és Seneca írásainak alapulvételével

⁹ Cicero: *De officiis*. I, xvi, 51f.; Cicero: *Pro Sexto Roscio Amerino*. xxvi, 71. Seneca: *De beneficiis*. IV, xxviii, 3.

¹⁰ FÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és intéstitúciói*. Budapest, Oktatáskutató és Fejlesztő Intézet, 2016., 21. kiad. 277–278.

¹¹ Martin J. SCHERMAIER: *Res Communes Omnium: The History of an Idea from Greek Philosophy to Grotian Jurisprudence*. *Grotiana*, vol. 30. (2009) 21.

¹² Richard PERRUSO: *The development of the doctrine res communes omnium in medieval and early modern Europe*. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, vol. 70. (2002) 70.

¹³ D. 47, 10, 13, 7.

¹⁴ James G. WILKINS: *The Public Trust Doctrine in Louisiana*. *Louisiana Law Review*, vol. 52. (1992) 863.

¹⁵ PERRUSO i. m. 70.

¹⁶ „Azok a dolgok tehát, amelyek mindenki számára közösek voltak, de amelyeket az első felosz-

magyarázható,¹⁷ azonban azoktól mégis eltér a jogi formulája. Grotius szerint ugyanis a mindenkit megillető dolgok sajátossága az, hogy vagy nem lehet a birtoklását lecsökkenteni vagy végtelen mennyiségben állnak rendelkezésre.¹⁸ A tengerpart és a folyópart magántulajdonban is állhat, viszont a tenger és a folyó esetében a jogi védelem csak a használatukra terjedhet ki. A közdolgok és a mindenkit megillető dolgok esetében a magánhasználat csak annyiban engedhető meg, amennyiben az nem sérti a közérdeket. Míg az ókori filozófusok egy szociális ideálra építették a tanaikat, addig Grotius jogi szempontból vizsgálta a kérdéskört. Csak azoknak a dolgoknak a tulajdonjogát lehet *occupatio* útján megszerezni, amelyek birtokba vehetők. Míg az ókori filozófusok egy szociális ideálra építették a tanaikat, addig Grotius jogi megközelítést alkalmazott, így Grotiusnak köszönhető a *res communes omnium* kategóriájának jogilag is alkalmazható kidolgozása.¹⁹

2. A *public trust* doktrína megjelenése az angol jogi gondolkodásban

A normann hódítás előtt és annak idejében (1066–1154) az angol uralkodó személyes joga állt fenn a tengerfenéken és azt magánszemélyeknek is átengedhette. A XII. században került sor a római jog megismerésre Angliában, elsősorban Vacariusnak köszönhetően.²⁰ Általában Henry Bractonra vezetik vissza a római jogi *res communes omnium* fogalmának megjelenését az angol jogban. Ez nem tételes jogi kategória, sokkal inkább arra utal, hogy a jognak milyennek kellene lennie.

Feltételezhető, hogy az angol jogi gondolkodásban ezáltal alakították ki a *public trust* doktrínát, amely a Magna Cartára is hatással volt. A teóriát annyiban módosították, hogy a folyók hajózható medre nem *res communes omnium*, hanem az uralkodót illeti meg a köz érdekében. Idővel a *ius publicum* részévé vált, miszerint a tenger, a folyók és az azok alatti föld a Korona birtokát képezik, azonban megengedték az elidegenítését. A XVII. században Lord Matthew Hale főbíró II. Károly idejében felismerte, hogy a partszegély magánszemélyek tulaj-

tás során nem osztottak fel, többé már nem felosztás, hanem foglalás útján jutnak magántulajdonba. És felosztásra ezek a dolgok csak akkor kerülhetnek, ha már magántulajdonná válnak. [...] Ha azonban valamit, amit osztatlan egészként foglaltak el, egyéni tulajdonosok között még nem osztottak fel, azt nem szabad azért uratlannak tekinteni, mert az első fogláló, például a nép vagy a király tulajdonában marad. Ilyenek általában a folyók, a tavak, az erdők és a sziklás hegek.” Hugo GROTIUS: *De jura belli ac pacis*. II. c. 3–5. A fordítást lásd: Hugo GROTIUS: A háború és a béke jogáról. Ford.: HARASZTI György. 1. kötet. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999. 182–183.

¹⁷ SCHERMAIER i. m. 39.

¹⁸ PERRUSO i. m. 91–92.

¹⁹ SCHERMAIER i. m. 44.; PERRUSO 93.

²⁰ FÖLDI – HAMZA i. m. 119.

donába is kerülhet, de csak korlátozásokkal. Ha magánszemély szerzi meg azt, úgy a hajózási érdek korlátozza a tulajdonjogot.²¹ Ennek biztosítása az uralkodó közjogi kötelezettsége lett. Ettől kezdve az uralkodónak két joga volt a folyópartra nézve: *ius privatum*, mint tulajdonjogi jogosultság és *ius publicum*, amit az uralkodó a nép képviselőjeként volt köteles gyakorolni a mindenkit megillető halászási és hajózási jogok vonatkozásában.²² Mivel a Magna Carta elfogadását követően az uralkodó csak a parlament engedélyével volt jogosult a *ius publicum* alá tartozó dolgok elidegenítésére, ezért az uralkodó védelmezője, protektora lett közdolgoknak.²³

A *trust* az angolszász politikai gondolkodásban is jelentős szerepet kapott. Locke álláspontja szerint a hatalom és a kormányzás is *trust* jogviszony alapján jön létre. A társadalom, a nép a „szerződéses érdek” hordozója, a kormány pedig mint vagyonkezelő jár el, mozgásterét a természetjog határolja be. Ebből ered az, hogy a kormány bukásának elsődleges oka a bizalom elvesztése, ha a kormány önkényesen rendelkezik az emberek életével és szabadságával. A bizalom elvesztése a szerződéses megközelítés alapján odavezet, hogy a hatalom visszaszáll a népre.²⁴ Ennek megfelelően a szakirodalom megkülönbözteti a *trustot* magasabb és alacsonyabb értelemben.

Cotterel értelmezése alapján a *trust* jogviszonyban a gyengébb fél a kedvezményezett, aki ki van szolgáltatva az erősebb pozícióban lévő vagyonkezelőnek. Ezt ellensúlyozza az *equity* és teremt fiduciárius pozíciót a vagyonkezelő számára. Abban az esetben viszont, amikor állami vagyon kezelésére kerül sor és a vagyonkezelő állami szerv, illetve közhivatal, ez a fiduciárius kötelezettség már megkérdőjelezhető. Másrésztől a kedvezményezett jogállása sem feltétlenül biztosított, mivel közérdekből léphet fel a vagyonkezelővel szemben.²⁵

A magasabb (vagy politikai) értelemben vett *trust* kialakulása a *Kinloch v Secretary of State for India* ügyre vezethető vissza.²⁶ Ebben a jogvitában a bíróság vagyonkezelőnek tartotta a kormányzatot a hadizsákmány tekintetében.²⁷

²¹ Lloyd R. COHEN: Property Law Symposium – The Public Trust Doctrine: An Economic Perspective. *California Western Law Review*, vol. 29. (1992) 251.

²² Ld. ehhez Heather J. WILSON: The Public Trust Doctrine in Massachusetts Land Law. *Boston College Environmental Affairs Law Review*, vol. 11. (1984) 844.

²³ Stephen A. DELEO: Phillips Petroleum Co. v. Mississippi and the Public Trust Doctrine: Strengthening Sovereign Interest in Today Property. *Catholic University Law Review*, vol. 38. (1989) 575.

²⁴ FRIVALDSZKY János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 131.

²⁵ Roger COTTERRELL: Trusting in Law: Legal and Moral Concepts of Trust. *Current Legal Problems*, vol. 46. (1993) 93–95.

²⁶ *Kinloch v Secretary of State for India* (1882) 7 App Cas 619.

²⁷ Lord O’Hagan hangsúlyozta a *trust* két különböző formáját: „[. . .] the term ‘trust’ is one which may properly be used to describe not only relationships which are enforceable by the courts in their equitable jurisdiction but also other relationships such as the discharge under the direction

Magasabb értelemben a *trust* (*trust in higher sense*, ill. *political trust*) leginkább a *Tito v. Waddell* (No. 2.) ügyben hozott ítélettel értelmezhető.²⁸ A brit állami biztosok a Csendes-óceánon a Banaba-szigeten foszfátbányászati tevékenységet végeztek koncessziós jog alapján, amelynek fejében a sziget lakóinak járadékot fizettek. Mivel a bányászatra vonatkozó dokumentumokban szerepelt a „*trust*” kifejezés, ezért a sziget lakói azt úgy értelmezték, hogy az angol Korona fiduciárius jogviszonyban áll velük és a *trust* megszegése esetén felelősséggel tartozik irányukban. A perben Megarry kancellárhelyettes azt fejtette ki, hogy a dokumentumok csak kormányzati kötelezettséget állapítottak meg, ami magasabb értelemben vett *trust* („*trust in the higher sense*”), ezért bírósági úton nem kikényszeríthető, csak politikai fórumokon vehető figyelembe. Az ilyen *trust* tehát eltér az alacsonyabb értelemben vett *trust*tól (*trust in lower sense*).²⁹

Említésre érdemes ebben a körben a *Bromley London Borough Council v Greater London Council* ügy is.³⁰ Bromley azért perelte be a londoni tanács tagjait az 1979 májusi választások után, mert a választási kampányban tett ígéreteiket nem tartották be. A bíróság kifejtette, hogy a tanácsstagok fiduciárius kötelezettséggel tartoznak az önkormányzat irányában, így elsődleges kötelezettségük a város pénzügyi helyzetének fenntartása, ezért nem köti őket a választási kampány során tett ígéretük. Lord Brandon of Oakbrook kifejtette az ügyben, hogy a képviselőket köti a választási ígéretük, azonban azokat nem kell mindenáron teljesíteniük, ha az önkormányzat pénzügyi érdekeivel ellentétesek.³¹

Angliában napjainkban egyes tevékenységekre, pl. nemzeti egészségügyi ellátás, lakhatási problémák megoldása (*National Housing Act*) szintén *trustot* hoznak létre. Az alapvető probléma abból ered, hogy ezek betagozódnak a közigazgatási rendszerbe (pl. az NHS az államtitkár felügyelete és irányítása alatt

of the Crown of the duties or functions belonging to the prerogative and the authority of the Crown. Trusts of the former kind are described [...] as being ‘trusts in the lower sense’ trusts of the latter kind ... ‘trusts in the higher sense’.”

²⁸ *Tito v. Waddell* (No. 2.) (1977) Ch. 106., (1977) 3 All E.R. 129.

²⁹ SÁNDOR István: *A bizalmi vagyonkezelés és a trust. Jogtörténeti és összehasonlító jogi elemzés*. Budapest, HVG–ORAC, 2017., 2. kiad. 131–132.

³⁰ *Bromley London Borough Council v Greater London Council*: HL 17 Dec 1981, [1983] AC 768, [1982] 1 All ER 153, [1981] UKHL 7, [1982] 2 WLR 62

³¹ „It is, of course, entirely appropriate for a council, the majority of whose members have been elected after setting out a particular policy in their election manifesto, to take into account, and give considerable weight to, that circumstance when exercising their discretion in relation to that policy after they have been elected and come to power. It is, however, entirely wrong for such a majority to regard themselves as bound to exercise their discretion in relation to that the policy in accordance with their election promises, whatever the cost and other countervailing considerations may turn out to be.” *Bromley London Borough Council v Greater London Council*: HL 17 Dec 1981, [1983] AC 768, [1982] 1 All ER 153, [1981] UKHL 7, [1982] 2 WLR 62

áll), vagyis nem azok gyakorolhatnak ellenőrzési jogot felette, akik érdekében létrejött.³²

3. A doktrína átvétele az Amerikai Egyesült Államok és Kanada joggyakorlatában

Az amerikai kolóniák uralkodói kiváltságlevél (*royal charter*) útján megkapták a király köz- és magánjogi jogait, valamint a parlament hozzájárulási jogát is. A forradalom után ezeket a jogokat az újonnan alapított tagállamokra ruházták át, majd a később belépő államok szintén megkapták ezeket a jogokat. Ettől kezdve az Amerikai Egyesült Államokban tagállami hatáskörbe került ennek a kérdéskörnek a szabályozása, és ennek megfelelően tagállamonként eltérő is lett.

A doktrínának a joggyakorlatban történő alkalmazására az első irányadó jogeset az *Arnold v. Mundy* volt a New Jersey-i legfelsőbb bíróság előtt.³³ Arnold beperelte Mundy-t és kérte a Raritan öbölben lévő osztrigatelepen a halászatból való eltiltását. Arnold jogelődjeinek II. Károlytól származó joga volt az öböl kizárólagos használatára és hasznosítására. Mundy arra hivatkozott, hogy az uralkodó *public trust*ként kezelte az öblöt, így az Arnoldnak adott kiváltság már eleve korlátozva volt a *ius publicum*, vagyis az emberek szabad hajózási és halászati joga által. Kirkpatrick főbíró Mundy-nak adott igazat és érvénytelennek nyilvánította Arnold kiváltságlevelét. Szerinte II. Károly idején már eleve korlátozott volt az uralkodó joga az öbölre a természetjog, a római jog és az angol common law alapján és ez a korlátozott jog került átruházásra a forradalom után New Jersey államra.³⁴

Hasonló tényállás mellett huszonegy évvel később ellentétes ítéletet hozott az Amerikai Egyesült Államok legfelsőbb bírósága a *Martin v. Waddell* ügyben.³⁵ Ebben az ügyben a felperes arra hivatkozott, hogy kiváltságot kapott New Jersey államtól az osztriga halászatra és Taney főbíró fenntartotta a felperes kiváltságait.³⁶

Az ítélezési gyakorlatban kialakult ellentmondást egy, a mai napig irányadó ítélet oldotta fel. A sokszor „vezérsillagként” aposztrofált *Illinois Central Railroad Co. v. Illinois* ügyben az Amerikai Egyesült Államok legfelsőbb bírósága lefektette a *public trust* doktrína főbb elveit.³⁷ 1869-ben Illinois állam kor-

³² Alastair HUDSON: *Understanding Equity and Trust*. London–Sydney, Cavendish, 2001. 189.

³³ *Arnold v. Mundy*, 6 N.J.L. 1 (1821).

³⁴ Lloyd R. COHEN: Property Law Symposium – The Public Trust Doctrine: An Economic Perspective. *California Western Law Review*, vol. 29. (1992) 243–244.

³⁵ *Martin v. Waddell*, 41 U.S. (16 Pet.) 367 (1842).

³⁶ Harry R. BADER: Antaeus and the Public Trust Doctrine. A New Approach to Substantive Environmental Protection in the Common Law. *Boston College Environmental Affairs Law Review*, vol. 19. (1992) 751–752.

³⁷ *Illinois Central Railroad Co. v. Illinois* 146 U.S. 387 (1892).

mányzata Chicago város teljes vízpartját átadta az Illinois Central Railroad-nak. 1873-ben a kormányzat felülvizsgálta az ügyletet és szeretett volna attól elállni, ami jogvitát eredményezett. Az Amerikai Egyesült Államok legfelsőbb bírósága megállapította, hogy a Michigan tó hajózható partszakasza Illionis állam határain belül volt. Illionis állam a tulajdonjogából eredő jogosítványait a polgárai részére, mint *public trustee* köteles gyakorolni, vagyis az emberek szabadon hajózhatnak, kereskedelmet folytathatnak és halászhatnak a Michigan tavon.³⁸ Illionis államot megilleti a partszakasz értékesítése magánszemély részére, de csak akkor, ha ezáltal javítja a közhasználat feltételeit. Mivel ez utóbbi feltételnek az Illinois Central Railroad részére történő átruházás nem felelt meg, ezért a szerződést érvénytelennek minősítették.³⁹

Megjegyzendő, hogy a köztulajdonban lévő földekkel szemben a vagyonekezelésben álló dolgokat csak kivételesen és szigorúan meghatározott feltételek mellett lehet értékesíteni.⁴⁰

A magasabb, politikai értelemben vett *trust* esetjoga az Észak-Amerikában is kialakult. Kanadában a *Guerin v. R.* ügyben egy indián törzs Vancouverben lemondott a rezervátuma egy részéről annak érdekében, hogy azt egy golfklub bérelhesse.⁴¹ Az indián törzs az indián ügyekért felelős állami hivataltól kapott információk alapján hozta meg ezt a döntését, akik az ingatlanról való lemondó szavazáskor azt rögzítették, hogy a Korona részére átadják azt „vagyonekezelésbe azzal, hogy az ingatlanokat bérbe adják olyan személy vagy személyek részére és olyan feltételek mellett, amelyet a kanadai kormány a leghasznosabbnak vél a jólétünk és népünk jóléte érdekében”.⁴² Ezt követően azonban az indián ügyekért felelős hivatal a törzs számára sokkal kedvezőtlenebb feltételek mellett kötötte meg a bérleti szerződést, mint arról korábban számukra tájékoztatást adott. A törzs pert indított, amelyet első fokon megnyert, azonban a szövetségi fellebbviteli bíróság (*Federal Court of Appeal*) megváltoztatta az első fokú ítéletet és elutasította a kártérítési követelést, csakúgy, mint a kanadai legfelsőbb bíróság (*Supreme Court of Canada*). Az elutasító ítéletek alapja az volt, hogy ebben az esetben is kormányzati, politikai jellegű jogviszony jött létre, ami a magasabb értelemben vett *trustot* eredményezi, ezért peres úton nem érvényesíthető.

³⁸ „It is a title held in trust for the people of the State that they may enjoy the navigation of the waters, carry on commerce over them, and have liberty of fishing therein [...]”. *Illinois Central Railroad Co. v. Illinois*, 452.

³⁹ Ld. ehhez WILSON i. m. 845–847.; A. Reid ALLISON III: The Public Trust Doctrine in Washington. *University of Puget Sound Law Review*, vol. 10. (1987) 641–643.

⁴⁰ Randy T. SIMMONS: *Property and the Public Trust Doctrine*. Bozeman, PERC, 2007. 4.

⁴¹ *Guerin v. R.* (1984) 6 W.W.R. 481, 13 D.L.R (4th) 321, 20. E.T.R.6, 55 N.R.161, (1985) 1 C.N.L.R. 120, (1984) 2 S.C.R.335, (sub nom. *Guerin v. Canada*) 36 R.P.R 1.

⁴² „[...] in trust to lease the same to such person or persons, and upon such terms as the Government of Canada may deem most conducive to our Welfare and that of our people”.

Ezzel ellentétes döntés született a *R v Sparrow* ügyben.⁴³ Vancouver közelében Ronald Edward Sparrow, egy indián törzs tagját letartóztatták horgászás közben, mivel nagyobb hajóval ment ki a vízre, mint a halászati törvény által megengedett. Sparrow ezt elismerte, de arra hivatkozott, hogy az 1982. évi alkotmány 35 cikkelyének (1) bekezdése alapján őt megilleti a bennszülöttek joga a halászatra. A tárgyaláson a bíróság ezt a védekezést elutasította azzal, hogy csak hatályos egyezmény alapján lenne erre joga, majd a fellebbezése is elutasításra került. A kanadai legfelsőbb bíróság viszont megállapította, hogy a bennszülöttek jogai védelemben részesülnek, a kanadai kormány azok védelme tekintetében fiduciárius kötelezettségekkel tartozik.

Hasonló megközelítés nyert teret az Amerikai Egyesült Államokban is a *United States v. Sioux Nation of Indians* ügyben.⁴⁴ Az 1868. április 29-i ún. előírta, hogy a Nagy Sziú Rezervátum, beleértve a Fekete Hegyeket is, az indiánok abszolút és háborítatlan birtokába kerülnek.⁴⁵ 1874-től aranyásók jelentek meg a hegyeken, akiket először a hadsereg kiűzött, később azonban a belügyminiszter döntése alapján titokban felhagytak a terület védelmével. Később a kormányzat megpróbálta a területet megvásárolni a sziú törzstől, de az sikertelen volt, ezért mondvacsinált okból ellenségnek nyilvánították őket és fegyveres erővel elvették a földet. 1876-ban a sziúkat kiéheztették és aláírtak egyes vezetőikkel egy megállapodást arról, hogy a terület az Amerikai Egyesült Államoké lesz. A megállapodás aláírásához azonban a törzs háromnegyedes szótöbbségével meghozott határozatra lett volna szükség. A sziú törzs soha nem fogadta el a kialakult helyzetet és az 1920-as évektől kezdődően először lobbystákon keresztül, majd bírósági úton kívánta érvényteleníteni a megállapodást. 1946-ban a Kongresszus az indián követelések elbírálására külön bizottságot hozott létre (*Indian Claim Commission*), ezen keresztül próbálták igényüket érvényesíteni. Az 1958-tól 1972-ig tartó perben végül megítélték a kártalanítást a sziú törzsnek, de annak kamatait nem. 1978-ban egy lobbysta elérte, hogy jogszabálmódosítás alapján újratárgyalják a sziú törzs igényét, függetlenül a *res iudicatától*. Ebben az eljárásban a bíróság az Amerikai Egyesült Államok 5. alkotmánymódosítása alapján (*Taking*) megítélt 17,1 millió dollárt a terület értékekének megfelelően, 450 000 dollárt a kibányászott aranyért, továbbá ezeknek 100 évre szóló, évi 5%-os kamatát, ami további 88 millió dollár volt. A kormány felülvizsgálatot kért és az Amerikai Egyesült Államok legfelsőbb bírósága megállapította, hogy érdekelentét áll fenn a Kongresszus kettős hatásköre között. Egyrészt vagyonkezelője az indiánok érdekeinek, másrészt pedig jogköre is van azok földjét elvenni. A

⁴³ *R v Sparrow*, [1990] 1 S.C.R. 1075.

⁴⁴ *United States v. Sioux Nation of Indians*, 448 U.S. 371 (1980).

⁴⁵ Részletesen lásd Rebecca T. TSOSIE: Conflict between Public Trust and the Indian Trust Doctrines: Federal Public Land Policy and the Native Indians. *Tulsa Law Review*, vol. 39. (2003) 277–278.

legfelsőbb bíróság kimondta, hogy a Kongresszusnak lehet kétféle sapkája, de egyszerre csak az egyiket viselheti,⁴⁶ ezért megítélték a teljes kártérítést.

Megemlíthető a *Navajo Nation v. United States* ügy is.⁴⁷ Ebben az Amerikai Egyesült Államok kormányzata a navahó indiánokkal szemben az ellenérdekű felet segítette, támogatta egy bérleti szerződés meghosszabbítása iránti tárgyalások során. Ebben az ügyben azonban a navahók keresetét elutasította a bíróság, arra hivatkozva, hogy a kormányzat nem szegte meg a fiduciárius kötelezettségét.⁴⁸

A *United States v. White Mountain Apache Tribe* ügyben egy 1960. évi rendelet alapján a kormányzat vagyongazdálkodója lett a Fort Apache katonai állomásnak.⁴⁹ A vagyongazdálkodás kedvezményezettje az apacs indián törzs volt. A vagyongazdálkodási kötelezettség kiterjedt a terület fejlesztésére is igazgatási és iskolai célok érdekében.⁵⁰ A kormányzat nem tett eleget a kötelezettségének, az épületeket nem újította fel. Az apacs törzs által felkért szakértő 1998-ban megállapította, hogy kb. 14 millió dollárba kerülne az épületek helyreállítása. A peres jogvitában a bíróság 5:4 arányban állapította meg, hogy a kormány vagyongazdálkodóként minősült és megítélték a kártérítést.

4. A doktrína kiterjesztése

Az 1960-as években a *public trust* doktrínát környezetvédelmi kérdésekre kezdték el alkalmazni. Joseph Lawrence Sax coloradói, majd michigani jogászprofesszor a római jogi és common law gyökerekre hivatkozva tette fel azt a kérdést, hogy miért nincs a természetes erőforrásoknak közjogi vetülete és a közösség, amely ezeket használja, miért nem rendelkezik beleszólási joggal ezek sorsába. 1970-ben megadta a választ, miszerint az óceánok, egyéb vizek, kikötők, a levegő és a föld egyes részei olyan fontosak, hogy ezeket a bíróságoknak *public trust*ként kell kezelnie, vagyis minden állampolgárnak joga van ezek megvédése érdekében a kormányt perelni.⁵¹ Az 1970. évi michigani környezetvédelmi törvényt is ő írta (*Sax-Act*). A kaliforniai legfelsőbb bíróság 1971-ben meghozott döntésében már Sax írása alapján kiterjesztette a *public trust* doktrína alkalmazási körét a klasszikusan csak a kereskedelem, a hajózás és a halászat triászra kitérve.

⁴⁶ „Congress can own two hats, but it cannot wear them both at the same time”.

⁴⁷ *Navajo Nation v. United States* 537 U.S. 488 (2003).

⁴⁸ TSOSIE i. m. 279.

⁴⁹ TSOSIE i. m. 280.

⁵⁰ „[h]eld by the United States in trust for the White Mountain Apache Tribe, subject to the right of the Secretary of the Interior to use any part of the land and improvements for administrative or school purposes for as long as they are needed for the purpose.” *United States v. White Mountain Apache Tribe*, 537 U.S. 465 (2003).

⁵¹ Joseph SAX: *The Public Trust Doctrine in Natural Resource Law: Effective Judicial Intervention*. *Michigan Law Review*, vol. 68. (1970) 521.

vül a környezeti értékekre és azok védelmére.⁵² 1972-ben a New Jersey-i legfelsőbb bíróság a pihenésre szánt területeket, mint például a tengerparti strandokat is ezek közé sorolta.⁵³ A *public trust* doktrína ettől kezdve a környezetvédelmi jogászok érdeklődésének (is) a középpontjába került.⁵⁴

1979-ben a Mono Lake (lefolyástalan, mocsaras sós tó Kaliforniában) ügyben a kaliforniai legfelsőbb bíróság kifejezetten Saxra és a *public trust* doktrínára alapítva mondta ki, hogy a nem hajózható folyamok is megérdemlik a védelmet.⁵⁵ Ez megnyitotta az utat a doktrína kiterjesztése irányában a vadállatok, a levegő, a strandok tekintetében, sőt, Sax még a kulturális javakra vonatkozóan is érdemesnek tartotta a bővítését.⁵⁶ A *public trust* fogalma alá tartozó dolgok körét fokozatosan kiterjesztették a városok utcáira, helyi vízellátásra, őskori fosszilis ágyakra, közparkokra, nemzeti parkokra, vizes élőhelyekre.⁵⁷

A *public trust* doktrínát 1997-től 2008-ig közel háromszáz szövetségi és állami bírósági döntésben hivatkozták.⁵⁸ Emellett számos más országban is átvették, így pl. Indiában, Pakisztánban, a Fülöp-szigeteken, Ugandában, Kenyában, Nigériában, a Dél-afrikai Köztársaságban, Brazíliában, Ecuadorban, Kanadában. Példaként említhető a Fülöp-szigeteki *Minors Oposa v Secretary of the Department of Environment and Natural Resources* ügy.⁵⁹ Filippino gyerekek szülei segítségével perelték a kormányt a saját és még meg nem született gyermekeik kiegyensúlyozott és egészséges életkörülményei védelme érdekében és követelték a fakivágásra adott engedély visszavonását. A Fülöp-szigeteki legfelsőbb bíróság ítélete helyt adott a követelésnek és kötelezte a kormányt az engedély visszavonására.

A *public trust* doktrína tartalmában politikai és jogi, míg összefüggéseiben filozófiai és szociális természetű, ezért sok kritikát is kapott. Egyesek szerint csak legendára épül (*deus ex machina*), nincs valóságos jogi alapja. Mások szerint jogellenes az alkalmazása a bíróságok által, amikor nem mernek diszkrecionális jogkörükben dönteni. Különösen problematikusnak látják, hogy az eredeti

⁵² Marks v. Whitney, 491 P. 2s 374 (Cal. 1971).

⁵³ Borough of Neptune City v. Borough of Avon-by-the-Sea, 294 A. 2d 47 (N.J. 1972).

⁵⁴ Richard M. FRANK: The Public Trust Doctrine: Assessing Its Recent Past & Charting Its Future. *University of California, Davis Law Review*, vol. 45. (2012) 668–669.

⁵⁵ National Audubon Society v. Superior Court of Alpine County, 658 P.2d 709 (Cal. 1983). Lásd ehhez BADER i. m. 753.; Carol Nicole BROWN: Drinking from a Deep Well: The Public Trust Doctrine and the Western Water Law. *Florida State University Law Review*, vol. 34. (2006) 26.

⁵⁶ Joseph L. SAX: *Playing Darts With a Rembrandt: Public and Private Rights to Cultural Treasures*. Michigan, University of Michigan Press, 2001.

⁵⁷ TSOSIE i. m. 284.

⁵⁸ Alexandra B. KLASS: Modern Public Trust Principles: Recognizing Rights and Integrating Standards. *Notre Dame Law Review*, vol. 82. (2006) 707.

⁵⁹ *Minors Oposa v Secretary of the Department of Environment and Natural Resources*. *International Legal Materials* 33. (1994). 173.

célokon túlterjeszkedik az alkalmazása. Mások szerint pedig a modern jogszabályi környezetben egyszerűen nincs rá szükség.

Ezzel szemben egyesek kifejezetten helyeslik a fenntartását és kiterjesztését a tradicionális pihenési formákra, így az úszásra és a vadászatra is. Míg korábban az Amerikai Egyesült Államok alapvetően agrár ország volt, ez mára jelentősen megváltozott. Számos állampolgárnak nincs földje, lakásához nem tartozik kert, nincs lehetősége másként a szabadban kipihennie magát.⁶⁰ Míg gazdasági érdek fűződhet a földterületek beépítése és iparosítása iránt a növekvő népességszám miatt, addig hasonlóan jelentős érdek fűződik az emberek kikapcsolódásához és pihenéséhez közterületeken (parkokban, nemzeti parkokban stb.).⁶¹

Az Amerikai Egyesült Államokban a bírósági joggyakorlat tagállamonként változó. Pl. az *In re Estate of Ryerss* ügyben hozott döntés a *public trust* doktrína alkalmazása mellett foglalt állást.⁶² A Fox Chase Cancer Center az egyik legjobb klinika, amely Philadelphia belvárosában a Burholme Park mellett működik. A klinika a park irányában kívánt terjeszkedni új épületek létesítésével és ennek érdekében bérleti szerződést kötött Philadelphia városával. A bíróság azonban a szerződéssel kapcsolatban azt állapította meg, hogy ameddig a közösség és a szomszédok aktívan használják a parkot, addig a városnak vagyongazdálkodóként fenn kell tartani annak közterület jellegét.⁶³ Ezzel teljesen ellentétes a *Kelo v. City of New London* ügyben hozott döntés.⁶⁴ Az ítélet szerint gazdasági fejlesztés miatti kisajátítás kimeríti a közhasználat követelményeit, így alkotmányosnak minősül.⁶⁵ Ennek oka az, hogy új munkahelyeket és állami bevételt eredményez. Ezt a döntést egy harminc évvel korábbi ügyre alapították, ahol hasonló volt az ítélet indokolása a New York-i fellebbviteli bíróság által a *Yonkers Community*

⁶⁰ Lásd ehhez WILSON i. m. 839–840.

⁶¹ Lásd ehhez Veronique JARRELL-KING: Wildlife, Water Quality, and the Public Trust Doctrine: A Means of Enforcing Agricultural Nonpoint Source Pollution Management Plans. *Villanove Environmental Law Journal*, vol. 23. (2012) 3–5.; Tim EICHENBERG – Sean BOTHWELL – Darcy VAUGHN: Climate Change and the Public Trust Doctrine: Using an Ancient Doctrine to Adapt to Rising Sea Levels in San Francisco Bay. *Golden Gate University Environmental Law Journal*, vol. 3. (2010) 243–245.; Henry ROSE: The Public Trust Doctrine: Does It Provide the Public With Access to the Beaches of Lake Michigan in Illinois? *Public Interest Law Reporter*, vol. 18. (2013) 92–93.; Deborah G. MUSIKER – Tom FRANCE – Lisa A. HALLENBECK: The Public Trust and Parens Patriae Doctrine: Protecting Wildlife in Uncertain Political Times. *Public Land and Resources Law Review*, vol. 16. (1995) 87–90.

⁶² *In re Estate of Ryerss*, 2008 Phila. Ct. Com. Pl. LEXIS 287 (Ct. Com. Pl. 2008), aff'd, 987 A.2d 1231 (Pa. Commw. Ct. 2009).

⁶³ “[s]o long as a community or neighborhood actively uses dedicated park land, the City is required to hold such land in trust for their use, is legally estopped from divesting such land and is required to maintain these open spaces as public parks.” <https://goo.gl/vEDE4r>

⁶⁴ *Kelo v. City of New London* (2005).

⁶⁵ Michael Seth BEN: Towards environmental entrepreneurship: restoring the public trust doctrine in New York. *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 155. (2006) 204–206.

Development Agency v. Morris ügyben.⁶⁶ Itt az OTIS felvonó cég volt a közhasznúság képviselője, mivel gazdasági elmaradottság és stagnálás fenyegette a köz érdekét.

5. Záró megjegyzések

Míg a kontinentális európai országok jogszabályai a folyóvizeket és általában a természeti erőforrásokat általában állami (nemzeti) tulajdonként kezelik, addig az angolszász jogban a *public trust* doktrína elterjedését tapasztalhatjuk.⁶⁷ A *public trust* doktrína jelentős előnye, hogy a vagyonkezelő nem csak közjogi úton kérhető számon kötelezettségeinek teljesítése tekintetében, hanem magánjogi igényérvényesítésre is lehetőség nyílik

Másrésről a *public trust* doktrína eklatáns példája a természetjogi elvek évszázadokon túlnyúló jelentőségének. Bizonyos modern jogi helyzetek jogalkotás nélkül is megoldhatók a jogalkalmazók által a természetjogi elvekre alapítva. A természetjog ugyanis olyan háttérrel ad, amely folytonosságot biztosít, mégis rugalmas az új társadalmi, gazdasági helyzetek megítélése során.

⁶⁶ *Yonkers Community Development Agency v. Morris* (1975).

⁶⁷ Roberto Cavallo PERIN – Dario CASALINI: Water Property Models as Sovereignty Prerogatives: European Legal Perspectives in Comparison. *Water*, vol. 2. (2010) 431–433. Lásd ehhez továbbá SZILÁGYI János Ede: Vízjog: a vizek tulajdonának és használatának főbb magyar előírásai a nemzetközi tendenciák tükrében. *Sectio Juridica et Politica*, 29. évf., 2011/2. 595–597.

A HUMANAE VITAE TERMÉSZETJOGÁSZ SZEMMEL

TURGONYI Zoltán

tudományos főmunkatárs (MTA BTK Filozófiai Intézet)

A következőkben, tanulmányom címének megfelelően, azt szeretném megvizsgálni, vajon a *Humanae vitae* (a továbbiakban: HV) tanítása meggyőző lehet-e azok számára is, akik nem a kinyilatkoztatás alapján állnak, hanem csak észérveket fogadnak el.¹ Másképpen fogalmazva: bizonyítható-e pusztán természetjogi² alapon, a morálteológia (vagy általában a teológia) segítségével, hogy a születésszabályozás egyetlen erkölcsileg megengedhető módja az az eljárás, amelyet „természetes családtervezés” néven (a továbbiakban: TCST) szokás emlegetni? Azért érdemes e kérdést így fölvetni, mert az enciklika nem csupán a katolikus hívekhez szól, hanem „minden jóakarátú emberhez”,³ s mert hangsúlyozza, hogy a természetes erkölcsi törvény⁴ értelmezése is a Katolikus Egyház

¹ Az enciklika szövegének magyar fordítását a következő kiadás nyomán idézem: VI. PÁL: *Humanae vitae*. In: DIÓS István (szerk.): *Amit Isten egybekötött. Pápai megnyilatkozások a katolikus házasságról*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 79–96. E fordítás, szemben az eredetivel, amelyben a pontok számozása folyamatosan történik, sajnos másképpen tagolja a szöveget. A latin szöveg 1. pontjának a magyarban a „Bevezetés” felel meg, a 31. pontnak a „Befejezés”, az e kettő közötti I–III. részben pedig a magyar változat minden rész elején újra kezdi a pontok számozását, ráadásul olykor egybeolvaszt az eredetiben külön-külön szereplő pontokat. Ezért a hivatkozásokban először mindig a *Humanae vitae* latin szövegének megfelelő sorszámot adom meg (a „HV” rövidítés után), majd zárójelben a szóban forgó szövegrésznek a magyar tagolás szerinti lelőhelyét és a fenti magyar kiadás oldalszámát. A latin szövegnek a Vatikán honlapján található kiadását használtam: <https://goo.gl/4kiaZD> (utolsó megtekintés: 2018. május 6.) Az élő nyelvekre lefordított változatok esetében is ugyanezt a honlapot vettem igénybe, de a linkek megadását helykímélés céljából most mellőzöm.

² A „természetjog” és a „természetes erkölcsi törvény” kifejezéseket – szokásomhoz híven – a jelen tanulmányban is azonos értelemben használom, akárcsak az utóbbi rövidebb változatát, a „természeti törvény”-t (amely a *Humanae vitae* fent említett magyar fordításában „természet-törvény” alakban szerepel).

³ HV 31. (Befejezés, 95.)

⁴ E törvény a klasszikus katolikus szemlélet szerint ésszel is megismerhető, a kinyilatkoztatás segítségével nélkül. Igaz, hogy az enciklika egy helyen „az isteni kinyilatkoztatással megvilágított és gazdagított természetjog”-t említi [HV 4. (I. 2., 82.)], ami arra látszik utalni, hogy a szöveg olyasmit is elmond a természetjogról, ami pusztán természetes ésszel csak nehezen vagy homályosan lenne megragadható. Mindenesetre ha a kinyilatkoztatásból vett informáci-

illetékességi köréhez tartozik,⁵ márpedig e törvény a nyugati hagyomány szerint a mindenkori tételes jog szabályainak kötelező mércéje, függetlenül attól, hogy ez utóbbiakat mely állam vezetői írják elő, és milyen vallású emberek számára.

Minden későbbi félreértés elkerülése végett azonban már most le kell szögezmem: ha vizsgálódásom végén arra a következtetésre kellene is jutnom, hogy a *Humanae vitae* gondolatmenete alapján nem lehet meggyőzően indokolni a mesterségesnek mondott fogamzásgátló eszközök és módszerek tilalmát, e tény *önmagában* nem adhat okot arra, hogy a hívő katolikusok elutasítsák az enciklika mondanivalóját. A teológusok körében is vita tárgyát képezi, hogy az említett tilalomról szóló tétel tévedhetetlen-e. Ha igen, akkor már ezért is köteles minden katolikus elfogadni; sőt akkor sem teheti túl magát minden további nélkül e tanításon, ha annak tévedhetetlensége nem bizonyítható.⁶ Ugyanakkor a Katolikus Egyházhoz *nem* tartozók szemszögéből viszont korántsem mindegy, milyen eredménnyel zárul vizsgálódásunk, hiszen rájuk természetjogi érvekkel lehet hatni; ha az Egyház *őket* nem tudja meggyőzni arról, hogy a TCST az egyetlen erkölcsileg elfogadható születésszabályozási módszer, akkor tőlük – és persze a laikus államtól – nem lehet megkövetelni a „mesterséges” fogamzásgátlás elvetését.

Az alábbiak egyúttal annak továbbgondolását és egy konkrét problémára történő alkalmazását is jelentik, amit tavaly szintén a Természetjog Napján elhangzott előadásomban, illetve ennek írott változatában fejtettem ki a természetjog és a természetes vallás viszonyáról.⁷ Az akkor mondottak jegyében most különbséget fogok tenni két lehetséges természetjog között. Az egyik a mai nyugati

ók olyanok, hogy birtokukban már logikussá válik és ésszel is értelmezhető a TCST egyedül helyes volta, és illeszkedik a természetjog rendszerének egészébe, akkor elvben el lehet magyarázni az értelmét a nem hívőknek is. Ellenkező esetben viszont mindez csak annyi, mintha egy pozitív isteni törvényhez tartozó normáról szereztünk volna tudomást, és a kívülállók aligha fogják elfogadni. E kérdésnek persze nincs gyakorlati jelentősége, mert a HV szövegéből *nem derül ki*, miképpen világosítja meg a kinyilatkoztatás oly módon a természetjogot, hogy ebből már egyértelműen következik a „mesterséges” születésszabályozás tiltása. A HV kritikusai gyakran éppen a kinyilatkoztatásra hivatkozást – így pl. a régebben e kérdés kapcsán emlegetett klasszikus bibliai szöveghelyekre (köztük Onan történetére) való utalást – hiányolják az enciklika szövegéből. Ld. pl. John GALVIN: *Humanae Vitae: Heroic, Deficient – or Both?* *Latin Mass Magazin*, 2002/tél. 11–13. – Itt jegyzem meg: ma már vitatott, hogy Onan története (Ter 38, 1–10) valóban alkalmas-e a fogamzásgátlás tilalmának igazolására. Helmut Weber pl. tagadja ezt, sőt kifejezetten azt állítja, hogy a Szentírásban egyáltalán nem található állásfoglalás a fogamzásgátlás kérdésében. Ld. Helmut WEBER: *Speciális erkölcssteológia*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. 383–385.

⁵ HV 4. (I. 2., 82.)

⁶ Vö. *Lumen gentium* 25. In: CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest, Szent István Társulat, 1975. 57.

⁷ TURGONYI Zoltán: Mit kezdjünk az első kőtáblával? Része lehet-e ma a természetjognak a természetes vallás? In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2017. 115–131.

konszenzussal számolva határozza meg, mi számít észérvnek: ez utóbbin azt érti, amit több liberális szerző „publikus érvnek” nevez, tehát olyan érvet, amelynek megértéséhez és elfogadásához nincs szükség semmilyen értelemben vett „megtérésre”, valamely vallás tanításának hittel történő elfogadására.⁸ A mai konszenzus szerint ugyanis azokra a kérdésekre, amelyek egykor a természetes teológia illetékességi köréhez tartoztak, és ésszel eldönthető tudományos kérdéseknek számítottak, valójában nem adhatók általános érvényességre igényt tartó racionális válaszok. Így a hagyományos értelemben vett természetes vallás sem lehet része az ember ésszel megállapítható, természetünkből adódó kötelességeit és jogait tartalmazó erkölcsi normarendszernek, a természetjognak. Az ilyen természetjogot „publikus természetjognak” (a továbbiakban: PTJ) fogom nevezni, míg az Isten természetes ismeretét feltételező hagyományos, klasszikus (és egyben a katolicizmus felfogásának is megfelelő) természetjogot a „teisztikus természetjog” kifejezéssel (a továbbiakban: TTJ) jelölöm.

A következőkben először röviden áttekintem, mit lehet mondani az enciklikától függetlenül, a számunkra jelen állapotunkban hozzáférhető racionális tudás alapján a családtervezéssel kapcsolatos természetjogi normákról, majd rátérek a HV álláspontjának bemutatására és értékelésére. Előbb azonban röviden összefoglalom, mit értek emberi természetén, hiszen ennek fogalmát a természetjog is feltételezi.

Egy dolog hagyományos metafizikai értelemben vett természetén e dolog lényegét értjük működésének szempontjából tekintve.⁹ Az embernek mint tevékenységet végző, működő lénynek melyek a sajátos lényegi vonásai? Nos, mint minden élőlény, az ember is lét- és fajfenntartó tevékenységet folytat, de a többi élőlénytől eltérően egyrészt más – sajátosan emberi – szükségleteket kielégítő tevékenységeket is végez, s e szükségletek és tevékenységek köre a történelem során egyre bővül és gazdagodik, másrészt mind lét- és fajfenntartása, mind egyéb, nem biológiai szükségleteinek kielégítése sajátosan emberi *módon* történik. Ez úgy értendő, hogy lét- és fajfenntartó tevékenységünk nem pusztán állati szinten zajlik, hanem humanizált formában, a világ munka általi átformálásával, a kultúra mint mesterséges „második természet” felépítése által valósul meg, ezzel összefüggésben minden szükségletkielégítő tevékenységünk e kultúra keretében és felhasználásával, célirányosan, tudatosan folyik, s mindeközben történelmileg növekszik a világ felett gyakorolt racionális ellenőrzésünk, uralmunk. Szükségleteink, tevékenységeink körének és a világ feletti uralmunknak e történelmi növekedését éppen az említett kultúra teszi lehetővé, amelyen tárgyi-
asulások összessége értendő. Minden nemzedék az adott kor felnőttjeitől „tanul

⁸ A publikus érv fogalmáról ld. pl. KIS János: Az állam morális semlegességéről. In: LUDASSY Mária (szerk.): *Morál és politika határán*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Filozófiai Posztgraduális Központja, 1994. 162.

⁹ Vö. AQUINÓI Szent Tamás: *De ente et essentia*. 1. fejezet.

meg” ember lenni, elsajátítva az addig felhalmozott objektivációk használatának és újabbak létrehozásának módját. Ez feltételezi a társadalom folyamatos, generációk hosszú – elvben akár végtelen – során át tartó létezését, amelyet azonban a tevékenységformák szaporodása által szükségessé tett specializálódás, munkamegosztás és kooperáció is megkövetel.

Az emberi természet e leírása csupa olyan állítást tartalmaz, amely elvben bármely ember számára hozzáférhető, akár hívő, akár nem, s amelyről publikus érvek segítségével lehet eszmecserét folytatni. A katolikus is elfogadhatja, hiszen pl. a *Gaudium et spes* a fentiekhez igen hasonló leírást ad az emberi tevékenységről,¹⁰ de korábbi katolikus szerzők műveiben is találunk efféle elemeket; elég, ha pl. Horváth Sándornak a munkával és kultúrával kapcsolatos nézeteire gondolunk.¹¹

Az így leírt emberi természetnek, társas mivoltunk miatt, része az erkölcs is, hiszen ennek feladata egyrészt az egyének magatartásának egymás számára nagyjából kiszámíthatóvá és biztonságossá tétele, másrészt a társadalom mint olyan tartós fennmaradásának biztosítása (amelyen belül minket most elsősorban a népesség újratermelésének szabályozása – tehát a szexualitással, a házassággal, a családdal kapcsolatos normák előírása – érdekel, de részét képezi sok egyéb is, pl. a történelmileg felhalmozott tárgyasulások megóvása, továbbadása, és lehetőség szerinti bővítése is). Ezt az emberi természetnek megfelelő kétfunkciós erkölcsöt nevezem a továbbiakban – ahogyan korábbi írásaimban is tettem – természetjognak. *Ha* igeneljük a fentiekben felvázolt emberi természet tartós fennmaradását, *akkor* e kétfunkciós erkölcsöt kell működtetnünk.¹²

A hívő persze mindezt kiegészíti az ember Istenhez való viszonyából adódó tevékenységek leírásával, amelyek már az erkölcs egy harmadik funkciójához tartoznak, és a TTJ szintjén (valamint természetesen a kinyilatkoztatott vallásban) vannak jelen. Ám nézzük először azt, mit kezd a születésszabályozás problémájával a fentiek ismeretében egy a PTJ szintjén álló személy, aki, tudomásul véve, hogy a mai konszenzus szerint nem bizonyítható Isten léte, az utóbbira való hivatkozás mellőzését kívánja az olyan vitákban, amelyekben a társadalom különböző világnézetű tagjainak kell közös álláspontot kialakítaniuk, s amelyekben így kényszerűen valamennyien a módszertani ateizmus alapjaira helyezkednek, amiből egyúttal módszertani dezantropocentrizmus is következik!¹³

¹⁰ Ld. különösen a *Gaudium et spes* 4–6., 33–36., 53–55., 57. 59. és 62. pontját. In: CSERHÁTI – FÁBIÁN i. m. 447–449., 464–465., 479–482., 484–485.

¹¹ Erről bővebben ld. TURGONYI Zoltán: Kereszténység, nemzet, tulajdon. Horváth Sándor természetjogi munkásságáról. In: MESTER Béla (szerk.): *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, 2016. 303–340.

¹² E működtetésbe beleértve a normákra való egyre tudatosabb reflexiót és szükség esetén korrekciójukat is.

¹³ A módszertani ateizmus itt Istent „zárójelbe tételét” jelenti: a világ jelenségeinek magyaráza-

Nos, bármennyire minimalista követelményeket látszik is támasztani első ránézésre az emberi természet iménti leírása, mindenképpen többet kíván az egyéntől, mint a ma uralkodó liberális paradigmának megfelelő kárelv (*harm principle*) betartását. Nem elég, ha az egyén a többi egyénnek nem árt; a társadalom mint olyan létezésének folyamatosságát is biztosítani kell, tehát ennek megfelelően a családdal kapcsolatos teendők is tudatos szabályozást igényelnek. Ezt nem bízhatjuk az emberek feje fölött érvényesülő automatizmusokra, hiszen ilyenek feltételezése ellentmondana a PTJ szintjén érvényesülő módszertani dezantropocentrista kiindulópontnak. Azt kell tehát feltételeznünk, hogy természeti véletlenek hozták létre és tették tudatossá fajunkat egy olyan világban, amely nem eleve emberre hangolt, s amelyben tudatosan végrehajtott problémamegoldásaink mellékhatásaiként újabb problémák születnek, s ezek megoldását már csak azért sem remélhetjük a biológiai evolúció kitermelte automatizmusoktól, mert világunk mesterséges átalakítása oly mértékben felgyorsította az életünk közegét alkotó kultúra fejlődését, hogy ezzel a biológiai evolúció már régóta nem tud lépést tartani. Így csak a tudatos kontroll növelésében bízhatunk, hiába tudjuk, hogy ez maga is újabb kihívásokat szül.

Mindez a fajfenntartás vonatkozásában a következőket jelenti: egyre kevésbé bízhatunk abban, hogy a népesség mérete magától éppen megfelelő lesz akkor is, ha teljesen rábízunk az egyénekre, hogy alapítanak-e családot, s ha igen, mennyi gyermeket vállalnak. Tudatosan oda kell figyelniük rá, hogy az emberek egyáltalán akarjanak utódokat, s hogy ezek családban nevelkedjenek, lehetőleg vérszerinti szüleik gondjaira bízva. (Ennek indoklása több korábbi írásomban megtalálható.¹⁴) Az sem mindegy azonban, hogy *hány* gyermek születik. A népességnek elég nagyok kell lennie ahhoz, hogy a társadalom el ne fogyjon, s hogy az emberek elkerülhessék a közeli vérrokonokkal való házasságkötés veszélyét, valamint, hogy a munkamegosztás történetileg adott szintjének megfelelő minden hivatás betöltéséhez meglegyen a megfelelő számú egyén; ugyanakkor nem haladhatja meg azt a lélekszámot, amelyet az adott korban és helyen el lehet tartani és megfelelő szocializációban részesíteni. Körülbelül ennyi az,

takor tudatosan eltekintünk az Ő létezésétől. A módszertani dezantropocentrizmus ennek folyománya: ha ui. nem tételezzük föl Isten mint tudatos világteremtő létét, nincs okunk azt gondolni, hogy az Univerzum eleve emberközpontú, kifejezetten ránk szabott törvényekkel, tehát nem kell megütköznünk azon, ha a világ folyamatai nem alakulnak automatikusan úgy, ahogy emberi szempontból a legjobb lenne. Ezzel kapcsolatos nézeteimről bővebben: TURGONYI Zoltán: Módszertani ateizmus és dezantropocentrizmus. Előzetes megjegyzések egy majdan kidolgozandó természetjog-elmélethez. *Iustum Aequum Salutare*, XI. évf., 2015/1. 145–165.

¹⁴ Ld. pl. TURGONYI Zoltán: *Etika*. Budapest, Kairosz, 2012. 229–261. Vö. a fenti 7. lábjegyzetben említett írással, és a következővel is: TURGONYI Zoltán: Tabuk nélkül arról, hogy meglehetünk-e tabuk nélkül. Gondolatok egy a családról és a nemiségről folytatandó majdani ösztársadalmi dialógus reményében. In: BALÁSHÁZY Imre – MAJOR Györgyi – FARKAS Péter (szerk): *Boldogabb családokért és ifjúságért*. 1. kötet. Budapest, L'Harmattan, 2018. 449–475.

amit a PTJ szintjén biztosan kimondhatunk, mint a szexualitásra vonatkozó általános, tartósan követendő elvet. Az ezzel kapcsolatos konkrét teendők (és így akár egyes normák is) a történelem során módosulhatnak. Nyilvánvalóan másképpen kell eljárni pl. olyan időkben, amikor magas a csecsemő- és gyermekhalandóság, az asszonyok közül sokan halnak bele a szülésbe, és általában is gyakran tizedelik meg betegségek és egyéb csapások a népességet, mint olyankor, amikor a megszületettek túlnyomó többsége megéri a felnőttkort, a szülés rendszerint már nem veszélyezteti az anyák életét, a betegségek jelentős része gyógyítható, és ritkán vannak emberéletek tömegeit követelő katasztrófák. (Az utóbbi esetben a normák megengedőbbek lehetnek a termékenység és az örömszétválasztása terén, mint az előbbiben.) A PTJ szintjén erről csak annyit lehet mondani: ha nem várhatunk megoldást spontán természeti folyamatoktól (pl. épp azért, mert ezek a magának az emberi tevékenységnek az eredményeként létrejött új viszonyok között már nem működnek vagy nem váltják ki egykori hatásukat), akkor tudatos emberi szabályozásra van szükség. Erről nem is csupán a túlnépesedés vagy a fogyás megakadályozása végett kell gondoskodnunk, hanem azért is, hogy mindegyik házaspár a maga konkrét lehetőségeivel arányosan vállalhasson részt a népesség újratermelésében: ne kényszerüljön szülésre a feleség, ha ez veszélyeztetné egészségét vagy életét, vagy ha a család anyagi helyzete olyan, hogy egy újabb gyermek érkezése a már meglévők tisztességes felnevelését lényegesen megnehezítené.

Ha egy adott esetben történetesen éppen az újabb gyerekek születésének *megakadályozása* szükséges, ennek legegyszerűbb módja nyilvánvalóan a nemi életről való teljes lemondás lenne, ám ez megronthatná a férj és a feleség kapcsolatát; ma már tudjuk, hogy az ember esetében a szexualitás multifunkcionális:¹⁵ a fajfenntartó szerep mellett örömszerző és párkötő funkciója is van (ami persze közvetve szintén a fajfenntartást is szolgálja, hiszen a szülők boldog, kiegyensúlyozott kapcsolata és együtt maradása teszi lehetővé azt a hosszú éveken át tartó utódnevelést, amelyre az ember esetében szükség van). Nincs is természetből összekötve minden egyes aktus esetében az örömszerző, párkötő és fajfenntartó funkció, ez utóbbi csak az aktusok egy viszonylag kis részében valósul meg, sőt lehetősége sem áll fenn a házastársi érintkezések többségében, ha e lehetőségen azt értjük, hogy az érintkezéskor a nő testében megtermékenyülésre alkalmas petesejt van jelen.

Ám még ha biológiailag minden egyes aktusban egyszerre lenne is jelen mindhárom funkció, ez a *tény sem kötelezné* az embert semmire, hiszen természetünkkel jár a dolgok mesterséges megváltoztatása, ami akár az eredetileg összetartozó dolgok szétválasztását is jelentheti. Az evés esetében az íz élvezete és a test élelemmel való ellátása eredetileg összetartozott, ám olykor előfordul,

¹⁵ CSÁNYI Vilmos: *Az emberi természet. Humánélettudományok*. Budapest, Vince, 1999. 125., 128–129., 199–208.

hogy pusztán az íz élvezetéért fogyasztunk el élelemnek nem tekinthető dolgot (pl. kalóriamentes édesítőszerrel készült rágógumit), vagy, megfordítva, valaki éppen az íz élvezete nélkül kap tápanyagokat (pl. az infúzióval táplált beteg), és nem szoktuk erkölcsileg elítélni az íz okozta öröm és a táplálkozás efféle szétválasztását. Miért lenne ez másképpen a szexualitás esetében, tehát mi okunk lenne a nemi örömszerzés és a fogamzás egyes esetekben történő szétválasztását helyteleníteni, ha a házasságok egészükben és összességükben betöltik céljukat, az adott viszonyoknak megfelelő számú utód létrehozását és az emberi léthez szükséges vonásokkal bíró felnőttekké nevelését, s így e vonatkozásban érvényesül az erkölcs második funkciója, azaz a társadalom mint olyan folyamatos létezésének fenntartása? S a szétválasztás konkrét módjai közötti választás esetében sem nagyon tudunk más kritériumokat megnevezni azon kívül, hogy az alkalmazott eljárás biztosítsa az örömszerzést, ugyanakkor zárja ki a fogamzás lehetőségét, és egyik fél testi vagy lelki egészségét se károsítsa, vagy kisebb kárt okozzon, mint amekkora egy az adott körülmények között nem kívánatos fogamzásból fakadna akár rájuk, akár a népesség számának alakulására nézve. Mire hivatkozva lehetne egyáltalán más kritériumokat is megszabni? Semmi nem látszik indokolni annak előírását, hogy az emberi szexualitás megélése minden egyes esetében és formájában feltétlenül kapcsolódjék a fajfenntartáshoz. Ráadásul az, hogy egyre jobban tudatosul a szexualitás örömszerző szerepének önállósága, s az, hogy az öröm a nemzés célul való kitűzésétől függetlenül is önértékkel bír, tökéletesen összhangban van az egyik legfontosabb antropológiai sajátossággal, az emberi szükségletek és ezeket kielégítő tevékenységek történelmi gazdagodásával.

A PTJ szintjén tehát aligha lehet döntő érveket felhozni a fogamzásgátlás ellen. Lássuk azonban, mi változik, ha most átlépünk a teisztikus természetjog (TTJ) szintjére, azaz, ha a klasszikus természetes teológia tanításának lényegét elfogadva adottnak vesszük Isten létének, valamint a lélek halhatatlanságának és a rá váró túlvilági jutalom vagy büntetés bekövetkezésének ésszel való megismerhetőségét,¹⁶ miközben empirikusan továbbra is ugyanazzal az evilági valósággal van dolgunk, mint a PTJ esetében! Mivel teológiai értelemben véve még mindig a kegyelmi ajándékok nélküli, tehát természetes létrendet vesszük adottnak, a kinyilatkoztatással itt sem számolhatunk. S tételezzük fel azt is (megint csak a klasszikus természetes teológiával összhangban), hogy szintén ésszel belátható: Isten igenli az általa teremtett univerzum rendjét (mint dicsőségének megnyilvánítását), akarja, hogy létezzék mind a szerves világ, mind a bio-

¹⁶ Vö. pl. Iosephus GREDT O. S. B.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. 2. kötet. Friburgi Brisgoviae – Barcinone – Romae – Neo Eboraci, Herder, 1961. 213–232. (nn. 784–793) ill. 428–430. (n. 977).

szféra, mind pedig az emberi civilizáció, amelyet a PTJ kapcsán már megismert természettel bíró emberek működtetnek!¹⁷

Ha így van, akkor feladatunk empirikusan tekintve e vonatkozásban ugyan-az marad, mint a PTJ szintjén: fenn kell tartanunk a világ rendjét, mindenekelőtt az emberi természet működtetésével, de a két alattunk elhelyezkedő létszintet (a szervetlen világot és a bioszférát) is megőrizve, már csak azért is, mert ezek nélkül az emberi civilizáció sem lehetséges. Mi változik mégis azzal, hogy a TTJ szintjén feltételezhetjük az isteni gondviselést, amelynek tana a klasszikus katolikus felfogás szerint már a *természetes* teológiának is része? Nos, a gondviselés ugyanezen klasszikus katolikus természetes teológia szerint az isteni együttműködés (*concursum divinum*) által, azaz teremtett, evilági okokon keresztül, a szokásos kifejezéssel élve „másodlagos ok által” (*per causas secundas*) valósul meg, közvetlenül tehát továbbra is csak ezekkel találkozunk a világban.¹⁸ Egyebek mellett a mi tudatos mérlegeléseink és ezek nyomán hozott döntéseink is e másodlagos okok közé tartoznak, tehát a gondviselés feltételezése nem azt jelenti, hogy passzívan kell várnunk valami különleges isteni beavatkozásra, vagy hogy abban bízhatunk: Isten az emberi ellenőrzés alatt még nem álló folyamatokat eleve úgy rendezte el, hogy azok szükségképpen jók nekünk; arról sincs szó, hogy kifejezetten szándékosan kellene bizonyos területeken tartózkodnunk az emberi beavatkozástól, olyan természeti folyamatokra bízva a számunkra kedvező kifejeletet, amelyek tisztán evilági síkon tekintve „automatikusan” hatnak az ember érdekében, míg a transzcendencia szintjén Isten tudatosan rendezte el őket így.¹⁹ (Ha ez utóbbit fogadnánk el, az sem volna világos, hol húzzuk meg az emberi beavatkozás határát, hiszen akár azt is mondhatnánk, hogy dolgoznunk sem kell, inkább bízunk abban, hogy a természetben készen találunk elegendő élelmet.) Az is a gondviselés része, hogy küzdelmek és erőfeszítések árán,²⁰ a világot mind jobban megismerve és uralmunk alá vonva tartsuk fenn az emberiséget.

Valójában így a világ dezentropocentrikus volta sem szűnik meg a TTJ szintjén. E tényt implicite a klasszikus természetes teológia is tudomásul veszi, amikor az eredeti leibnizi értelemben vett teodícea problémáját vizsgálja, hiszen ekkor azt a kérdést teszi fel, hogyan fér össze Isten jóságával és az emberek iránti szeretetével olyan dolgok jelenléte a világban, amelyek ez utóbbit az ember számára sok tekintetben rosszul vagy legalábbis kiszámíthatatlanul működő

¹⁷ Vö. pl. uo. 263–264. (n. 822).

¹⁸ Uo. 308–312. (nn. 854–858)

¹⁹ Isten ugyan csodát is képes tenni, de ez a gondviselésnek csak a *rendkívüli* formája (erről ld. az előző lábjegyzetben említett szöveg helyet), amelyre tehát nem lehet biztosan számítani és így terveink elkészítése során figyelembe venni.

²⁰ Az ember ősállapotát a világgal való harmonikus viszony jellemezte ugyan, de ez, mint tudjuk, nem természettől járt nekünk, hanem egyfajta „ráadást” jelentett természetünkhöz képest, és a bűnbeeséssel el is veszett. Vö. TURGONYI (2015) i. m. 163–165.

helyé teszik. Ezzel voltaképpen a természetes teológia is elismeri, hogy a világ Isten létezése ellenére sem működik automatikusan emberre hangolt módon. Itt is szükség van tehát az ember részéről tudatos erőfeszítésekre annak érdekében, hogy a világot a maga számára valamivel elviselhetőbbé alakítsa, amely erőfeszítéseknek, a *concursum divinum* elve alapján, transzcendens síkon Isten az Elsődleges Oka, de nekünk a másodlagos okokkal van közvetlenül dolgunk, ezeket kell befolyásolnunk, persze magunkat is közéjük számítva. Természetesen a rossz problémájának tárgyalása nem férne bele a jelen tanulmányba, ezért most érjük be ez utóbbi megállapítással, amelyből az következik, hogy a TTJ szintjén *gyakorlatilag* szinte ugyanúgy kell eljárunk, mint a PTJ szintjén, az egyetlen lényeges különbség az, hogy – ha *evilági* isteni beavatkozásokkal *biztosan* nem számolhatunk is – reménykedhetünk abban, hogy erőfeszítéseinkért halálunk után jutalmat kapunk, illetve félhetünk a bűnösöket ugyanakkor sújtó büntetéstől, s e remény és e félelem is beiktatódik a cselekvéseinket befolyásoló másodlagos okok közé. A természetjogi normák többé-kevésbé ugyanazok maradnak, s ugyanúgy a másodlagos okok szintjén, közvetlen isteni beavatkozásra nem számítva, tehát a *módszertani* ateizmus jegyében kell eljárunk, mint a PTJ esetében, ám az említett remény és félelem következtében gyakran vélhetően nagyobb áldozatokra leszünk képesek e normák betartása során, mint a *valóságos* ateisták zöme.

A bennünket most érdeklő konkrét probléma vonatkozásában a fentiekből az következik, hogy a születésszabályozást itt sem lehet a gondviselésre bízni, pontosabban szólva *ugyanabban* az értelemben kell a gondviselésre bízni, mint bármi egyéb, tehát miközben a legjobb tudásunk szerint, minden erőfeszítésünkkel igyekszünk mindent elkövetni a másodlagos okok szintjén az események irányítására (a hatalmunk alatt álló szférában, melyet egyúttal bővíteni igyekszünk), egyúttal abban is bízunk, hogy a hatalmunk alatt (még) nem álló oksági folyamatok is számunkra kedvezően alakulnak. Azzal sem lehet ez ellen érvelni, hogy a halál utáni szankciók várása motiválhat a születésszabályozás terén szigorúbb szabályok elfogadására. Nincs ugyanis semmiféle új *evilági* körülmény, amely szigorúbb szabályokat indokolna. Miben különbözne itt az emberi élet keletkezése bármely más *evilági* folyamattól, amelyet befolyásolni tudunk?²¹ Miért kellene e téren visszafogottabbnak lennünk? Empirikusan tekintve a világ működésének oksági folyamatai pontosan ugyanolyanok, mint a PTJ szintjén, leszámítva az említett halál utáni szankciókra vonatkozó reményt és félelmet, de ezek léte nem befolyásolja *tartalmitag* az emberi faj fenntartásának mechanizmusát, az itt zajló másodlagos oksági folyamatokat. S természetesen most sincs

²¹ Arra a – már a TTJ esetében is felvethető – problémára, hogy a fentiekben a *concursum* kapcsán mondottak miképpen egyeztethetők össze a lélek közvetlen Isten általi teremtésének hagyományos tanításával, jelen írásunk második felében, a HV tárgyalásakor visszatérünk.

akadálya annak, hogy egyes normákat időről időre hozzáigazítsunk a változó történelmi körülményekhez.

Az eddigiekből tehát úgy látszik, hogy nincsenek pusztán a természetjogon alapuló érveink – tehát észérveink – a TCST-től különböző születésszabályozási módok tiltása mellett. VI. Pálnak a születésszabályozásról szóló enciklikája viszont, miközben e tilalmat megfogalmazza, sűrűn hivatkozik a természetes erkölcsi törvényre, és az érdemi mondanivalót kifejtő gondolatmenet is láthatóan természetjogi kíván lenni, mert nem hivatkozik kifejezetten a kinyilatkoztatásra, hanem észérveket tartalmaz, amelyeket oly módon fejt ki, hogy ne csupán a katolikus hívőkre, s ne is csak a keresztényekre hassanak. Föl kell tehát tennünk a kérdést, vajon ezek az érvek rákényszerítenek-e arra, hogy módosítsuk azon fenti álláspontunkat, amely szerint természetjogi alapon nincs okunk kizárni a születésszabályozásnak a TCST-től eltérő összes formáját.

A HV központi állítása a hivatalos magyar fordításban így hangzik: „a házasság minden aktusának alkalmasnak kell lennie az emberi élet továbbadására.”²² Itt rögtön egy nehézségbe ütközünk. A latin szövegben ui. az „alkalmasnak kell lennie az emberi élet továbbadására” kifejezésnek az „ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat” („önmagában véve az emberi élet nemzésére rendelt maradjon”) felel meg, vagyis e mondat jelentése így inkább az lenne, hogy minden egyes házastársi aktusnak az élet továbbadására kell *rendelődnie, irányulnia*. Tudjuk azonban, hogy ezt az enciklikát eredetileg olaszul fogalmazták.²³ (Ez utóbbi tényre tekintettel fogjuk egyébként a továbbiakban szükség esetén a HV latin verziója mellett olykor az olasz szöveget is idézni.) Az olasz szövegben pedig a „destinatus”-nak megfelelő helyen az „aperto” („nyitott”) szó áll, továbbá a francia, a spanyol és a portugál változatban is az „ouvert”, az „abierto” ill. az „aberto” szerepel ugyanitt. Valójában azonban a latin szöveget is úgy szokás interpretálni, hogy a nyitottság előírását jelentse: a „per se destinatus” kifejezés eszerint csupán annyit kíván, hogy az aktus önmagában véve megőrizze a nemzésre való irányultságát, függetlenül attól, hogy a házások közben mit akarnak. E kérdéskör egyik legismertebb szakértője, Janet E. Smith is úgy látja, hogy a házaspár szándékának nem kell kifejezetten a nemzésre irányulnia, csak az tilos számukra, hogy olyasmit tegyenek, ami kizárná annak lehetőségét, hogy maga az aktus betöltse természetes rendeltetését („its natural ordination”).²⁴ Mindez szorosan összefügg azzal, hogy a nemi szervek természettől a nemzésre vannak rendelve („the sexual organs are naturally ordered to procreation”), s ez a rendeltetés vagy funkció akkor is létezik, ha valamilyen okból nem aktualizálódik:

²² HV 11. (II. 5., 85.)

²³ Janet E. SMITH: *Humanae Vitae, a Generation Later*. Washington, The Catholic University of America Press, 1991. 78.

²⁴ Uo.

ahogyan a csukott szemnek és a vak szemnek is a látás a természetes funkciója.²⁵ A mondottakkal összefüggésben a továbbiakban mi is a szokásos módon értelmezzük a HV fenti előírását, tehát úgy vesszük, hogy ez – az olasz, a francia, a spanyol és a portugál szöveggel összhangban – a nemzésre való *nyitottságot* követeli meg.

Azt, hogy ez a nyitottság pontosan mit jelenthet, hamarosan alaposabban megvizsgáljuk, de már most fontos leszögeznünk: semmiképpen sem arról van szó, hogy minden egyes aktusnak ténylegesen termékenynek kell lennie, de még arról sem, hogy mindig jelen kell lennie a fogamzás összes objektív feltételének, hiszen különben tilosak lennének például a meddő párok házastársi aktusai, márpedig ezek köztudomásúan erkölcsileg megengedettek. Maga a szöveg is azt állítja, hogy a házastársi aktusok „nem válnak törvénytelené akkor sem, ha a házastársak akaratától független okok miatt előre láthatóan terméketlenek lesznek”.²⁶ Az az állítás, hogy „ha a házastársi aktus a házastársak akaratától független okokból lesz terméketlen, akkor nem válik törvénytelené”, önmagában szigorúan véve még nem jelentené azt, hogy az aktusok „akkor és csak akkor” nem válnak törvénytelené, ha terméketlenségüket nem maguk a házastársak idézik elő, a szöveg egészének ismeretében azonban tudjuk, hogy erre utal, és ezt nem sokkal lejjebb majd egyértelműen megerősíti az a (később általunk még jobban szemügyre veendő) kijelentés, miszerint a nemi aktust a házásoknak nem szabad megfosztaniuk a céljától.²⁷ Isten maga azonban az enciklika szerint megteszi ezt: „A gyakorlatból tudjuk, hogy nem minden aktust követ új élet. Isten ugyanis a termékenység törvényeit és idejét oly bölcsen rendezte el, hogy már ez maga bizonyos időközöket biztosít a születések között.”²⁸ A nyitottság követelményéről tehát annyit már biztosan tudunk, hogy azt jelenti: maguk a házások saját akaratukból nem idézhetik elő nemi aktusaik terméketlenségét.

A HV meg is indokolja a nyitottság előírását: „azon az Istentől alapított, feloldhatatlan kapcsolaton nyugszik, amely a nemi aktus egyesülést és termékenységet adó jelentése között fennáll, s amit az ember saját kezdeményezésével nem törhet meg.”²⁹ Másképpen fogalmazva: a nemi aktus Isten akaratából egyszerre *jelenti* a házastársak egyesülését és az életadást, s az ember ezért ezzel az aktussal minden esetben köteles egyszerre mindkettőt *kifejezni, jelképezni*, vagy legalábbis e jelentést megőrizni, meg nem szüntetni. A HV fő tanításának ilyen értelmezése nem e sorok szerzőjének önkényéből fakad. Sokaknál megtalálható. Pierangelo Sequeri, a *II. János Pál Intézet* elnöke pl. a házastársi aktus szimbolikus struktúráját („struttura simbolica”) vagy szimbolikus teljességét („integ-

²⁵ Uo. 80.

²⁶ HV 11. (II. 5., 85.)

²⁷ HV 13. (II. 7., 86.)

²⁸ HV 11. (II. 5., 85.)

²⁹ HV 12. (II. 6., 85.)

rità simbolica”) említi, amely akkor valósul meg, ha (tekintet nélkül arra, hogy ténylegesen történik-e fogamzás) az aktus egyszerre hordozza mind az „egyesítő jelentést” („significato unitivo”), mind a „nemző jelentést” („significato procreativo”).³⁰

De miért kellene minden egyes házastársi aktusnak egyszerre *jelképeznie* mind az egyesülést, mind az életadást? Magyaráznak vélhetően az enciklika következő mondatát szánták: „A házaselet aktusa ugyanis – miközben a maga belső természete szerint a legszorosabb köteléssel egyesíti a férjet és a feleséget – alkalmassá teszi a házasokat arra, hogy a természetükbe írt törvény szerint új életet fakasszanak.”³¹

Kielégítő-e ez az indoklás, és levezethető-e belőle az a norma, amely szerint egyedül a TCST engedhető meg a születésszabályozás módszerei közül?

Először is tisztázzuk, mit jelent az, hogy a házaselet aktusa „alkalmassá teszi a házasokat” új élet fakasztására! Kissé zavaró, hogy a magyar fordítás itt is ugyanúgy az „alkalmas” szót használja, mint följebb, a házastársi *aktusok* „nyitottságának” előírásakor. Itt azonban végső soron pontos a fordítás, hiszen az „alkalmassá teszi” [a házasokat] kifejezésnek a latinban az „eos [...] idoneos facit”, az olaszban a „li rende atti”, a többi változatban a „les rend aptes”, „los hace aptos”, „torna-os aptos”, stb. felel meg, tehát valóban az alkalmasságot (noha itt nem az aktusokét, hanem a házasokét) akarja a szöveg kifejezni. Ám nyilvánvalóan nem a *biológiai* alkalmasság létrehozásáról van itt szó, hiszen azt nem a nemi aktus eszközlí, hanem minden egészséges emberben megvan, mi-helyt eléri a nemi érettséget. Így viszont a mondat csak azt jelentheti, hogy a nemi aktus alkalmat, körülményeket, feltételeket stb. teremt életfakasztásra való képességünk gyakorlásához, miközben egyesíti a férjet és a feleséget. De azt is tudjuk, hogy nem mindig teremt meg az összes szükséges körülményt, hiszen – mint láttuk – maga a HV ismeri el, hogy nem minden nemi aktust követ fogamzás. Pl. az esetek túlnyomó részében az aktus idején nincs a nő testében megtermékenyülésre éppen alkalmas petesejt. Az „alkalmassá tevés” tehát a HV szóhasználatában nem jelenti azt, hogy az életfakasztás *minden* objektív feltételének jelen kell lennie. A házastársak *ilyen* értelemben vett „alkalmassága” miatt áll fenn az enciklika szerint a nemi aktusnak mind az „egyesülést adó jelentése”, mind a „termékenységet adó jelentése”, a házasok pedig e jelentések egyikét sem szüntethetik meg, s *ezért* kellene minden házastársi aktus már említett „nyitottságát” biztosítani.

Több olyan ezzel kapcsolatos kérdés van azonban, amelyet a HV megválaszolatlanul hagy. Az egyik az, *miért* kell egyáltalán a nemi aktusnak minden alkalommal „jelentenie” a termékenységet, miért nem elegendő az, ha tényle-

³⁰ Pierangelo SEQUERI: Paolo VI. Humane Vitae, la libertà e la verità nel gesto d’amore. *Avvenire*, 2018. 05. 10.

³¹ HV 12. (II. 6., 85.)

gesen egyesíti a házasokat testi értelemben, s egyúttal „jelenti” lelki egyesülését, s ezen kívül időnként *valóságosan termékeny*, oly módon, hogy megfelelő számban szülessenek, majd megfelelően nevelődhessenek föl gyermekek. Ez lenne ui. a nemiség ésszel belátható és így természetjoginak nevezhető funkciója. Miért nem elegendő egyszerűen érvényesülni hagyni az ezzel kapcsolatos biológiai, társadalmi stb. összefüggéseket a maguk hétköznapi formájában, mint az élet más területein többnyire szokás? Miért kell éppen itt hozzátoldani a teendőinkhez egy rejtélyes „szimbolizálási kötelességet”, ráadásul súlyos bűn terhe mellett? Hiszen aligha tartja valaki általános érvényű szabálynak, hogy X cselekvésem által Y cselekvésre való alkalmassá válásomból következik azon erkölcsi kötelességem, hogy ne szüntessem meg Y feltételeit, mert ezzel viselkedésem nem hordozná többé Y „jelentését”! Ha például rendszeresen utazom olyan vonaton, amelyhez étkezőkocsi is tartozik, s ennek egyik specialitása éppen a kedvenc étel, továbbá mindig elegendő pénz is van nálam, hogy rendeljek magamnak belőle egy adagot, ezzel utazásom „alkalmassá tesz” engem (e kifejezésnek a HV szövege szerinti értelmében) a szóban forgó étel elfogyasztására. Ha azonban félek az elhízástól, s azt is tudom, hogy könnyen engedek e kedvencem csábításának, megtehetem, hogy utazás előtt gondosan kiszámolom, mennyi pénz kell majd a feltétlenül szükséges költségeim fedezésére, az ezen felüli összeget pedig kiviszem a tárcámból, és otthon hagyom, hogy még véletlenül se legyen módom útközben beülni az étkezőkocsiba. Ezzel utazásomat szándékosan megfosztottam az evés egy nélkülözhetetlen feltételétől, és így a HV logikája szerint az evésre utaló „jelentéséről” is. Mégsem hiszem, hogy akadna épelméjű ember, aki a mondottakért bűnösnek tartana.

A HV ugyan leszögezi, hogy Isten kapcsolta össze a szóban forgó két jelentést, ám az Ő pusztá akarataira hivatkozni egy természetjoginak szánt érvelésben nem túl szerencsés. Ha Isten tetszésén alapuló döntésének tulajdonítjuk e „jelképezési kötelesség” előírását, akkor ezt vagy a tételes isteni törvényhez kell átsorolnunk, vagy könnyen fölmerülhet velünk szemben a voluntarizmus vádja. Ahhoz, hogy itt valódi természetjogi normáról beszéljünk, látnunk kellene ennek helyét, funkcióját az emberi lét egészében. Ráadásul, ha most figyelembe vesszük azt a később tárgyalandó, de közismert tényt is, hogy a fenti elvi alapokból a HV gyakorlati következtetésként a „mesterséges” fogamzásgátló módszerek tilalmát vezeti le, egyedül a TCST-t engedve meg, akkor e szabály kifejezetten diszfunkcionálisnak mondható *ugyanezen* enciklika egy *másik* üzenetének szempontjából: a HV ui. kifejezetten hangsúlyozza a szülői felelősséget, s buzdít arra, hogy a házások gondosan mérlegeljék, hány gyermeket akarnak.³² Ha erkölcsileg helyes indokok alapján úgy döntenek, hogy lépéseket tesznek a gyermekáldás elkerülése érdekében, e döntést pedig valóban *hatékonyan* kívánják megvalósítani, és esetükben a TCST történetesen valamiért nem alkalmazható,

³² HV 10. (II. 4., 84.)

nem világos, hogy miért ne vehetnének igénybe „mesterségesnek” mondott eljárásokat, miért fontosabb az, hogy aktusuk „jelképezze” a termékenységet, mint az, hogy *biztosan* ne történjék *ténylegesen* fogamzás.

Egy másik megválaszolatlan kérdés az, hogy ha egyszer itt természetjogi normáról van szó, amely kinyilatkoztatás nélkül is felismerhető, *honnan tudunk* egyáltalán e jelképezési köteletségünkről, a két jelentés *összekapcsolandó voltáról*. (E két kérdés persze összefügg, hiszen talán éppen abból derülhetne ki az összekapcsolás Isten által akart volta, hogy ennek észszerű oka van, egészségük valamiért szükséges az emberi világ normális működéséhez.)

Az sem világos, hogy ha – mint láttuk – a házastársi aktus önmagában véve olyankor is megengedett, amikor objektíve nem adottak a fogamzáshoz szükséges feltételek, miért nem mindegy, hogy e feltételek a házások akaratából vagy tőlük független okokból hiányoznak. Másképpen feltéve a kérdést: miért nem „nyitott” a fogamzásra (és miért nem lehet ezért a termékenység jelképezője) a termékenység objektív feltételeinek a házások által előidézett hiánya, s miért „nyitott” (és jelképeznek alkalmas) a tőlük függetlenül fennálló hiány, miközben maga a tény (ti. e hiány) ugyanúgy fennáll mindkét esetben? Nos, erre legalább kétféle válaszunk van.

Az egyiket nem maga VI. Pál fejt ki, hanem több, mint egy évtizeddel később II. János Pál, a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításában (a továbbiakban: FC); itt a HV most vizsgált szövegrészét értelmezve egyfajta „testbeszédként” fogja fel a nemi aktust,³³ amely normális körülmények között a házások teljes és kölcsönös önátadását „mondja”, de amely csak akkor hordozza ezt a jelentést, ha nem „mondanak ellent” neki egy másik, szintén jelentéssel bíró fizikai cselekvéssel, a fogamzásgátlással, amely azt „mondja”, hogy a házások megtagadják a teljes odaadást.³⁴ Eszerint tehát nem annyira a fogamzáshoz szükséges feltételek meglétének vagy meg nem létének pusztá ténye bír jelképi erővel, mint inkább az az emberi cselekvés, amely e feltételeket megszünteti. II. János Pál e gondolata nem feltétlenül önkényes utólagos átértelmezés, hiszen ma már tudjuk, hogy annak idején, még bíborosként, milyen nagy szerepe volt a HV megszövegezésében.³⁵ Mi azonban most azt kívánjuk vizsgálni, hogy VI. Pál enciklikájának gondolatmenete *önmagában* mennyire meggyőző. Ez és a terjedelmi korlátok is arra késztetnek, hogy II. János Pálnak a fentiekkel kapcsolatos nézeteivel (különös tekintettel a test teológiájára) önálló tanulmányban foglalkozzunk majd, most viszont ne vegyük őket figyelembe, hanem szorítkozzunk arra, ami kifejezetten a HV szövegében olvasható.

³³ Vö. Janet E. SMITH – Christopher KACZOR: *Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel*. Budapest, Szent István Társulat, 2017. 107.

³⁴ II. JÁNOS PÁL: *Familiaris consortio*. 32. In: DIÓS i. m. 124.

³⁵ Erről ld. pl. Joseph SELLING: Overwriting tradition: ‘Humanae Vitae’ replaced real church teaching. *National Catholic Reporter*, 2018. 05. 29. <https://goo.gl/roxc9v> (utolsó megtekintés: 2018. augusztus 25.)

E szövegben pedig jóval kevésbé világos a válasz arra a kérdésre, mivel is módosítja tulajdonképpen az ember a nemi aktust úgy, hogy „életadó jelentését” elveszítse. Pontosabban, a HV egészének ismeretében, jól tudjuk, hogy a folytatásból majd kiderül: itt is a fogamzásgátlás ténye lesz e jelentésvesztés oka; ám a kettő közötti összefüggés nem igazán világos. Az eddigi (és éppen a HV lényegi részét képező) gondolatmenetből ui. csak azt tudtuk meg, hogy a nemi aktusnak egyszerre kell jelentenie az egyesülést és a nemzést, és *ezért* minden egyes aktusnak nyitottnak kell maradnia az életadásra. Ez arra látszik utalni, hogy a nyitottság maga hordozza az életadó jelentést. Láttuk, hogy a nyitottság *nem* kívánja meg a fogamzás összes objektív feltételének valóságos jelenlétét. A szöveg azt is közli, hogy e feltételek hiánya nem teszi tilossá az aktust, ha hiányuk a házastársak akaratától független. Eszerint tehát az képezi a „nemző *jelentés*” *tagadását*, kizárását, ha a házastársak *szándékosan* intézik úgy, hogy aktusaik „előre láthatóan terméketlenek” legyenek. Ez hasonlítana a FC fentiekkel kapcsolatos álláspontjához, és ezt az értelmezést támasztja alá maga a HV is egy valamivel lejjebb található szövegrészében, ahol már valóban az olyan eljárás helytelenségéről olvasunk, amelynek során maguk a házások zárnak ki valamit a házastársi aktusból. A szöveg szerint „ellene szegül Isten tervének” az, aki a nemi aktust mint Isten ajándékát „úgy használja, hogy akár csak részben is megfosztja az ajándékot jelentésétől és céljától.”³⁶

Abban tehát hasonlít egymáshoz a HV és a FC, hogy mindkettő a nyitottnak *a házások általi szándékos kizárásában* látja az „életadó jelentés” megszüntetését. Ám azt, hogy e jelentés miért vesz el a kizárással, és ez miért baj egyáltalán, valójában csak a FC magyarázza meg, amikor a fogamzásgátlás aktusát egyfajta nem-verbális kommunikáció elemének tekinti, amely a teljes önátadás tagadását jelentené. (Arról, hogy a FC érvelése meggyőző-e, most nem kívánok beszélni, ez a már említett újabb tanulmányom témája lesz.) A HV nem viszi végig a „jelentéssel” kapcsolatos gondolatmenetet, hanem, mint látni fogjuk, az enciklika azon része, amely az alapelvek gyakorlati alkalmazását mutatja be, már lényegében visszatér egy többé-kevésbé statikus „természetes rend” hagyományos koncepciójához, és ennek keretébe illesztve próbálja megmagyarázni a „mesterséges” és a „természetes” módszerek különbségét, érezhetően a „spontánt”, az „adottat” részesítve előnyben az ember előidézte változtatásokkal szemben.

Ugyanakkor a HV legutóbb idézett szövegrésze újabb problémákat is fölvet. Hiszen itt már *nemcsak a jelentés megőrzéséről, hanem a cél* (finis)³⁷ megőrzéséről is szól a szöveg (anélkül, hogy e váltást megmagyarázná, vagy akár csupán reflektálna rá), ráadásul ezeket *még részben sem szabad kizárni!* Ha ezt szó szerint vesszük, akkor a nyitottság, amelynek pedig az érvelés központi része

³⁶ HV 13. (II. 7., 86.)

³⁷ Az olasz szövegben a „finalità” szerepel, amely célszerűséget is jelenthet.

szerint csupán jelképként kellene szolgálnia, valójában azt jelenti, hogy *semmit* nem szabad tennünk a fogamzás megakadályozására.

Hogyan vezethető le ebből a TCST megengedettsége úgy, hogy egyúttal tartható legyen mindenfajta „mesterséges” fogamzásgátlás tilalma? Hiszen, tudjuk, a HV e kettős útmutatást tartalmazza, amikor áttér az általános elvek bemutatása után a konkrét módszerek értékelésére.

Az egyszerűség kedvéért most zárjuk ki a „mesterséges” módszerek közül mindazokat, amelyek valójában nem megelőzik a fogamzást, hanem a már megfogantatott emberi lényt pusztítják el. A továbbiakban tehát kizárólag a nem abortív módszereket fogom érteni „mesterséges” módszereken. E megszorítás után azt mondhatjuk, hogy a TCST és a „mesterséges” módszerek egyaránt tudatosan azt célozzák, hogy egyrészt megtörténjék a házastársi aktus, másrészt ugyanekkor ne kerüljön sor egy hímivarsejt és egy érett petesejt találkozására. Mi ez, ha nem az aktus céljának *részbeni* kizárására való törekvés (a nemzés vonatkozásában)? (Ti. a nemzést mint célt kizárjuk, miközben az „egyesítés” megtörténik.) Ráadásul ez *közös* a két eljárásban. A HV mégis megpróbál a TCST és a „mesterséges” módszerek között erkölcsileg releváns különbséget kimutatni, azt állítva, hogy „az első esetben a házások a természet által nyújtott törvényes lehetőséggel élnek, a másik esetben megakadályozzák, hogy a fogamzás a természet rendje szerint megtörténhessen”.³⁸ Ha ezt az állítást kicsit jobban megvizsgáljuk, rá fogunk jönni, hogy valójában a természetet egy bizonyos szempontból tekintve *mindkét* esetben a természet által kínált lehetőséggel élünk, míg a természetet egy másik szempontból tekintve *mindkét* esetben azt akadályozzuk meg, hogy a fogamzás a természet rendje szerint megtörténjék.

Ha a „természet” szóval azt jelöljük, ami evilági értelemben véve spontánul, emberi beavatkozás nélkül, készen adott, akkor *ennek* a természetnek a rendjével kétségkívül ellenkezik a „mesterséges” fogamzásgátlás, pl. a peteérés tudatos megakadályozása. Ám *ennek* a természetnek az is a rendjéhez tartozik, hogy a házásoknak fogalmuk sincs a termékeny és terméketlen napok váltakozásának szabályairól, házáséletüket spontánul, érzelmeik, hangulataik által vezérelve élik, s így egyszerűen statisztikai alapon fognak előbb-utóbb a házasság folyamán bekövetkezni a fogamzások, vagy, másképpen fogalmazva, már természetből sem minden egyes aktus, hanem a házasság egésze nyitott a nemzésre. Ez nagyjából a XIX. századig így zajlott, s ehhez képest nagyon is mesterséges, tudatos (és „a természet rendjével” *ellenkező*) manipuláció az, hogy – komoly tudományos apparátussal – kidolgoztak olyan módszereket, amelyekkel (a TCST során) igenis *beavatkozunk* az eredetileg spontán folyamatba, *tudatosan* úgy csoportosítva át az oksági folyamatokat, hogy megfelelő időzítéssel lehetőleg kizárjuk a nemzés statisztikai esélyét, amely *eredetileg*, a spontán folyamatok érvényesülésének idején, még megvolt.

³⁸ HV 16. (II. 10., 87.)

Ugyanakkor az is igaz, hogy *mindkét* módszer esetében a természet által kínált lehetőséggel élünk. Ezt a TCST esetében a HV is elismeri, de valójában a mesterséges módszerek esetében is igaz, hiszen mind értelmünk, mind az általa felismerhető objektív biológiai és kémiai összefüggések (amelyek alapján képesek vagyunk fogamzásgátlásra) a természetnek „köszönhetően” állnak rendelkezésünkre. Ezen összefüggések objektív léte és megismerhetősége, s a mi képességünk ezek felhasználására tehát szintén a természet által kínált lehetőség, és a legteljesebben megfelel az ember lényegének, amelyhez, ismételjük, hozzátartozik a világ mesterséges átalakítása.³⁹ Ha „a természet által kínált lehetőséggel” való élés azt jelentené, hogy csak a világban készen talált dolgokat használhatnánk, mesterséges átalakítás nélkül, akkor még a földművelés, az állattenyésztés és a tűzgyújtás is tilos lenne, és csak a gyűjtögetéssel, valamint fegyverek, szerződések nélküli vadászattal, halászattal szerzett, nyersen elfogyasztható táplálékokkal élhetnénk.

De még ha nem egyformán lenne is természetes *mindkét* módszer, fennmaradna a kérdés, hogy e különbség miért lenne *erkölcsileg* releváns! Ha a mesterséges, a készen talált dolgok és kapcsolatok átalakítása önmagában véve a lehető legemberibb dolog, miért képeznének e vonatkozásban kivételt az emberi élet keletkezésével összefüggő folyamatok? A HV-nek az a válasza e kérdésre, hogy az embernek „nincs korlátlan hatalma nemző erői fölött”, mert „ezek természetüknél fogva az emberi élet létrehozására szolgálnak, s ennek az életnek a kezdete az Isten”.⁴⁰ A szöveg szerzője vélhetőleg arra gondol itt, hogy, amint az Egyház hagyományos tanítása vallja, Isten közvetlenül teremti az emberi lelket, s ezért az emberi élet keletkezése valamiképpen kitüntetett az evilági oksági folyamatok között. Ha azonban következetesen alkalmazzuk a *concursum divinum* már említett elvét, akkor a lélek teremtését nem kell, sőt nem is szabad olyan rendkívüli isteni működésnek tekinteni, amely mintegy „kívülről” nyúl bele a másodlagos okok rendjébe, hanem itt is *per causas secundas* történik minden, míg ugyanakkor, egy másik szinten, egyúttal minden közvetlenül Isten mint Első Ok működésének okozata. Ilyen értelemben közvetlen a lélek teremtése, de minden más evilági esemény is az, míg tisztán evilági síkon szemlélve minden dolog teremtett okok eredménye. Alszeghy Zoltán S. J. így ír erről: „A lélek teremtését mégsem úgy értjük, hogy Isten a semmiből előhív egy önmagában álló valóságot, a lelket, és »aztán« egyesíti egy más úton létrejött anyagi szervezettel. Nincs lélek, mielőtt ember lenne, és nincs emberi szervezet, mielőtt élő, lélektől éltetett ember lenne. Ami létrejön, az a lelki és testi síkon létező ember. Az egy és osztatlan embert Isten a szülők egyesülésével kezdődő genetikai folyamat

³⁹ Ennek megfelelően, ha a „természet” szót metafizikai értelemben használjuk, és a tevékenység szempontjából *lényeggel* azonosítjuk, akkor az emberi természet vonatkozásában is *mindkét* módszer természetesnek mondható.

⁴⁰ HV 13. (II. 7., 86.)

felhasználásával hozza létre. A genetikus folyamatot Isten teremtő befolyása egy sajátos »eszközi oksággal« mozgatja, [...] hogy [...] testben élő szellemet, élő embert termeljen.”⁴¹

Természetesen nem kötelező egyetértenünk az előző bekezdésben mondotakkal, de valójában akkor sem módosul lényegesen a helyzet, ha úgy gondoljuk, hogy itt valóban „kívülről” adódik hozzá valami az evilági okok rendjéhez. Isten ugyanis ez esetben sem önkényesen, ötletszerűen helyezné bele a lelkeket az anyagi világba, hanem mindig csakis olyankor, amikor emberi tevékenység következtében megtörténik a két ivarsejt egyesülése. S e tekintetben így valójában mindegy, hogy a lélek „kívülről” adódik-e hozzá a másodlagos okok hálózatához vagy sem: magához e hozzáadódáshoz vagy létrejövéshez az összes szükséges evilági feltételeket másodlagos okok szolgáltatják, tehát *gyakorlatilag* a hagyományos módon felfogott közvetlen lélekteremtés esetén is úgy történik minden, *mintha* pusztán evilági folyamatról lenne szó. Úgy is mondhatnánk tehát, hogy Isten „alkalmazkodik” az emberi tevékenységhez, a házastársi aktus „megelőzi” az Ő lélek teremtésére irányuló elhatározását, persze nem időben, hanem logikailag.⁴² Nem arról van tehát szó, hogy Isten egy adott időpontban a családjában mindenképpen létre akarna hozni egy lelket, de mi nem engedjük, mert fogamzásgátlást alkalmazunk; ráadásul, ha mégis erről lenne szó, akkor viszont *azzal* is Isten útjába állnánk, ha egyszerűen magától a házastársi aktustól tartózkodnánk, amit pedig a legkonzervatívabb szerzők sem tartanak bűnnek. S talán már az is világos a mondottakból, hogy itt megint nem lehetne különbséget tenni mesterséges és természetes módszer között, hiszen *mindkettő* sértené azt az elvet, miszerint, mint láttuk, az embernek „nincs korlátlan hatalma nemző erői fölött”, amennyiben *mindkettő* emberi döntéstől akarná függővé tenni, *mikor* történjék (pontosabban *mikor ne* történjék) a lélek teremtése.

Az eddig mondottak alapján – de, hangsúlyozzuk, szigorúan a természet-jog, az észérvek síkján maradva – tehát nem látunk okot arra, hogy a „mesterséges” születésszabályozást „bensőleg rossznak” kelljen tekintenünk. Azt, hogy a fogamzásgátlás tilalma teológiai értelemben véve tévedhetetlen és végérvényes tanítás-e, nem a jelen írás feladata eldönteni.

A teljesség kedvéért utalnunk kell rá, hogy VI. Pál nem csupán a fogamzásgátlás *belső* rosszaságát említi, hanem bizonyos *következményeit* is felsorolja: pl. a „mesterséges” fogamzásgátló eszközök megkönnyítik a hűtlenséget, módot adnak arra, hogy a férfiak kevésbé tiszteljék a nőket, és így tovább.⁴³ Ezek az

⁴¹ ALSZEGHY Zoltán S. J.: A kezdetek teológiája. In: ALSZEGHY Zoltán – NAGY Ferenc – SZABÓ Ferenc – WEISSMAHR Béla (szerk.): *Teológiai vázlatok*. 4. kötet. Budapest, Szent István Társulat, 1983. 61. Vö. Karl RAHNER – Paul OVERHAGE: *Das Problem der Hominisation*. Freiburg, Herder, 1961.

⁴² Ez alól természetesen van kivétel, Jézus fogantatása, de ez egyszeri esemény, amely különben is már a természetfeletti rendhez tartozik, ezért itt most nem kell tárgyalnunk.

⁴³ HV 17. (II. 11., 88.)

aggodalmak természetesen jogosak, és sajnos valóban tapasztalhatunk efféleket a nyugati világban. Nem világos azonban, hogy ezek mennyiben fakadnak valóban közvetlenül a fogamzásgátlók terjedéséből. De még ha egy új történelmi fejleménynek ténylegesen vannak is káros mellékhatásai, ezek miatt nem feltétlenül kell vagy lehet az adott fejleményt meg nem törtéنتté tenni, visszatérve a korábbi állapothoz. Meg lehet próbálni más eszközökkel ellensúlyozni a nem kívánt következményeket. A modern tudomány pl. közvetve nyilvánvalóan az ökológiai válság okai közé sorolható, ám e válságból a kiutat nem a tudomány eltörlése, elfelejtése, hanem éppen további fejlődése jelentheti.

Továbbá, ha egyfelől hangsúlyozzuk a „mesterséges” fogamzásgátlás említett negatív hatásait, akkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy másfelől ugyanígy a „mesterséges” fogamzásgátlás *elvetésének* és a TCST egyoldalú szorgalmazásának is lehetnek negatív következményei. Például a túlnépesedéstől fenyegetett országok sokszor iskolázatlan, vagy akár írástudatlan szegényei aligha képesek következetesen alkalmazni a TCST-t, s még kevésbé tudják felfogni, miért is jobb ez egyáltalán a mesterséges eszközöknél. De a nyugati világban is sokszor előfordulhat, hogy bizonyos házaspárok esetében a természetesnek mondott módszer rajtuk kívül álló okokból egyszerűen nem működik, miközben pl. egy újabb várandósság esetleg súlyosan veszélyeztetné a feleség életét.

Végül azt is hozzá kell tennünk, hogy a HV, míg a „hogyan” kérdésében túlságosan szigorú, a „mikor” kérdésében meglehetősen laza, hiszen megelégszik annak leszögezésével, hogy a TCST „komoly indokból”⁴⁴ alkalmazható, de erről közelebbit nem mond, csak annyit, hogy az ok lehet „a szülők testi vagy lelki állapota, vagy külső körülmények”.⁴⁵ Ebbe, ahogyan mondani szokás, „minden belefér”. Így fennáll annak a veszélye, hogy azok a párok, akiknél szerencsés biológiai adottságok következtében valóban jól beválik a TCST, ugyanígy visszaélhetnek vele, ahogyan mások a mesterséges módszerekkel. S ez nem is pusztán veszély. Még hívő párok körében is gyakori az a nézet, hogy a TCST egyszerűen „a katolikus fogamzásgátló módszer”, amely tetszés szerint használható.

Világosan meg kellene tehát mondani, mik is azok a „komoly indokok”. A *Gaudium et spes* szellemében „a hely és kor követelményeit figyelembe véve”⁴⁶ kell mérlegelni egyebek között azt is, mit kíván a közjó egy adott országban. A napjainkban túlnépesedéstől fenyegetett területeken nyilvánvalóan a születések számának radikális csökkenését kell szorgalmazni, s erre mind állami, mind nemzetközi szinten minden támogatást megadni, a születésszabályozás módszerei közötti választásban alkalmazkodva a helyi adottságokhoz és az egyes párok

⁴⁴ E kifejezés nyilvánvalóan az olasz „seri motivi” fordítása. A latin szövegben a „iustae causae” (azaz „igazságos okok”, „helyes okok”, „jogos okok”) kifejezés szerepel.

⁴⁵ HV 16. (II. 10., 87.)

⁴⁶ *Gaudium et spes*, 87. In: CSERHÁTI – FÁBIÁN i. m. 502.

lehetőségeihez. A nyugati világban – így hazánkban is – viszont a helyi lakosság gyermekvállalását kell ma támogatni, hogy elérje a népesség újratermeléséhez szükséges szintet, s ne szoruljunk migrációra, hiszen erről ma már mindenki világosan tudhatja, hogy nem jelent megoldást. E kettőt egyszerre kell folytatni: se nálunk ne legyen demográfiai vákuum, se másutt kezelhetetlen méretű népességfelesleg.

Röviden foglalkoznunk kell azzal a lehetséges ellenvetéssel is, miszerint a természetjog normái örökérvényűek, s ezért zavart kelthet, ha hirtelen kiderül, hogy egy ilyen fontos kérdésben mostanáig tévedésben voltunk, nem ismertük fel a helyes normát. Erre már Jacques Maritain megadta a választ, amikor rámutatott, hogy a természeti törvény felismerése történelmi folyamat, amely egyfajta kulturális evolúció során zajlik;⁴⁷ eszerint tehát semmi rendkívüli nincs abban, ha a születésszabályozás terén csak most jutunk el a helyes normákhoz. Az is elképzelhető, hogy a bennünket itt érdeklő kérdéskör esetében a – mostanáig fel nem ismert – tartósan érvényes természetjogi norma csak annyi: tudatosan és felelősen kell gondoskodnunk róla, hogy a konkrét körülményeknek megfelelő számú (és megfelelően szocializált) gyermek jöjjön világra, a többit pedig épp e körülmények mérlegelésével kell eldönteni.

S ha már szóba hoztuk Maritaint, befejezésül utalnunk kell rá, hogy ő sem látott lényegi különbséget a születésszabályozás kétféle módja között, s ezért mindkettő erkölcsi megengedettsége mellett érvelt, igaz, nem nyilvánosan, csak Charles Journet abbával folytatott levelezésében.⁴⁸ Nem szokásom tekintélyérveket alkalmazni, de mindenképpen elgondolkodtató, hogy a XX. század talán legjelentősebb tomistája így vélekedett.

⁴⁷ Maritain ezzel kapcsolatos nézeteiről (és általában véve a természetjog történetiségének problémájáról) már több régebbi írásomban szóltam. Ld. pl. TURGONYI (2012) i. m. 44–54., különösen 51. skk.

⁴⁸ Erről bővebben ld. Bernard DOERING: Jacques Maritain, Charles Journet, and *Humanae Vitae*. In: John J. CONLEY, S. J. (szerk.): *Redeeming Philosophy. From Metaphysics to Aesthetics*. Washington, American Maritain Association, 2014. 150–162.

SZENT ÁGOSTON „HÁBORÚELMÉLETÉNEK” KORAI FORRÁSAI*

UJHÁZI Lóránd
tudományos főmunkatárs (NKE HHK)

1. Bevezetés

A keresztény eszmetörténetben a háború vagy a fegyveres konfliktus etikai értékelésének régi hagyománya van. Az első századok keresztény szerzői nem értékelték átfogóan a háború és az állam egyik legfőbb feladatának a haderő alkalmazásának, illetve a fegyveres küzdelemben betartandó normáknak a kérdését. A háborúra vonatkozó rövid utalásaik – Tertullianus, Lactantius, vagy Órigenész – inkább az „evangéliumi béke” oldaláról érthetők meg. A visszafogottság oka részben teológia és filozófiai, részben politikai szempontokból válik világossá. Az őskeresztény közösség úgy gondolta, hogy Krisztus második eljövetele a „küszöbön” áll, ezért felesleges túl sokat foglalkozni evilági kérdésekkel.¹ Továbbá, a keresztényüldözések az állammal való kellő távolságtartásra intették a közösséget. A katonáskodás pedig a katonai eskü pogány elemei miatt jelentettek problémát a keresztények számára.²

Krisztus korai eljövetele nem következett be. Ellenben a 313-as Milánói Ediktum, majd a 380-as államvallássá nyilvánítás következtében az egyház és a Római Birodalom kapcsolata megváltozott. Az egyház képviselőinek új módon kellett a társadalmi érdeklődésre igényt tartó kérdésekről nyilatkozni.³ A kereszténység nemcsak „bevett vallássá”, jelentős „államalkotó” közösséggé vált, hanem a keresztények közül sokan fontos állami beosztásokat töltöttek be. Ez alól

* A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett „Szélsőségek, vallási szélsőségek” Ludovika Kutatócsoport keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

¹ John PAINTER: Judgement. In: Ferguson EVERETT (szerk.): *Encyclopedia of Early Christianity*. New York, London, Garland Publishing, 1998. 639–640.

² ERDŐ Péter: Hadviselés és háború a Katolikus Egyház tanításában. *Magyar Sion. Új Folyam*, 2017/2. 271.

³ TARJÁN M. Tamás: A milánói ediktum kiadása. *Rubicon*, 2018. február 5. <https://goo.gl/6hiQ2J>

a hadsereg sem volt kivétel.⁴ A keresztény „háborúelméletek” kialakulása tekintetében nem elhanyagolható tényező, hogy a birodalom külső támadásoktól való védelme és a keresztények biztonsága már egybeesett. Így az egyház állásfoglalása a háborúról, illetve a keresztények háborúban betöltendő szerepe árnyaltabb feldolgozást igényelt.

A negyedik századi keresztény teoretikusoknak nem volt egyszerű dolga. A háborúról szóló bölcséleti megközelítésben új hangsúlyokat kellett adni, de emellett továbbra sem térhettek el a béke evangéliumi alapértékétől.

Az egyházatyák közül kiemelkedik Szent Ágoston, aki összetettebb szempontok szerint igyekezett megmagyarázni a háború helyét Isten tervében. Ágostont az utókor az igazságos háború tan atyának tarja, azonban – nem kisebbitve a szerző eszmetörténeti jelentőségét – de az ismert *ius ad bellum* (háborúba vonulás joga) és a *ius in bello* (háborúban betartandó normák) – mellett számos olyan eleme és szempontja van az ágostoni örökségnek, amelyet a későbbi elemzésekben nem mindig vesznek figyelembe.⁵ Ebben a tanulmányban a kevésbé tárgyalt területek egy részére összpontosítok. Először Ágoston munkásságának megértését segítő alapparadigmákat tisztázok. Majd bemutatom, azokat az ókori pogány és keresztény szerzőket, akik valószínűsíthetően hatást gyakoroltak a szerző háborúról alkotott koncepciójára.

2. Alapmegállapítások Szent Ágoston háborúelméletéhez

Ágoston háborúelméleti fejtegetéseire mindenképp figyelembe kell venni, hogy az ötödik századra a birodalom biztonsági helyzete jelentősen megváltozott. Már nem Cicero munkáiból – amelyeket egyébként Ágoston felhasznált a háborúról szóló tanításának kialakításához (lásd alább) – ismert társadalmi és politikai környezetről van szó. Nem az erős, terjeszkedő, hanem éppen ellenkezőleg, a végnapjait élő birodalommal állunk szemben. Az összeomlás jelei, amely 46 évvel Ágoston halála után, 476-ban be is következett már érezhetőek voltak. Mindezt akarva, akaratlanul Ágoston is megjeleníti állam és háborúelméletben. Ágoston több háborút és krízist átélt, amely hatást gyakorolt az elméleti munkáira. Az Észak-Európából és Közép-Ázsiából érkező „barbár népvándorlás”, északon a vandál fenyegetés, a tartományokban ismételt kiújuló polgárháborúk következtében nem csupán elvont, teoretikus ismerete volt a háborúról.⁶ Átélté, amikor a vandálok megtámadták, és kifosztották Észak-Afrikát, lerombolták a

⁴ Erről árulkodik egyébként az egyes katona szentek kultusza is. KLISZEK Noémi: Szent Sebestyén kultuszának alakulása a keresztény politika- és társadalomeszme változásainak a fényében. *Hadtudományi Szemle*, 2017/2. 370–385.

⁵ Jonh Mark MATTOX: *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London – New York, Continuum, 2006. 1.

⁶ A korszak zavaros biztonsági helyzetének bemutatásához lásd: SÁGHY Marianne: Népvándorlás, multikulturalizmus. *Rubicon*, 2016/1. 58–64.

templomokat. Jól ismerte mind a 410-es vizigót támadás körülményeit, mind az azt követően kialakult közhangulatot. (Lényegében a legismertebb államelméleti munkáját, amely a legösszefüggőbbben foglalkozik a háború etikai értékelésével, a *De Civitate Dei*-t is ez után kezdi írni.). A feljegyzések szerint pedig, amikor a vandálok megtámadták Hippót 429-ben Ágoston bűnbánati zsoltárokat imádkozott, és az ostrom során, „talán az éhezéstől elgyengülve vesztette életét”.⁷ Ahogy életét, úgy filozófiai munkásságát is végig kísérték a háborúk. A keresztény etika szemszögéből sok esetben a pogány kritikával szemben, polemikus élel reflektált korának háborúira, és a hanyatlás következtében kialakult közhangulatra. A barbár támadások sikereit a nem keresztények, illetve a bizonytalanodó keresztények az istenek büntetéseként értelmezték. A keresztények között ezenkívül az ószövetségi istenkép, mely szerint Isten igazságos, és „csak a bűnösöket bünteti”, annak ellenére tovább élt, hogy ezt a felfogást a vallásalapító, a Názáreti Jézus sem vallotta (kiderül az újszövetségi Szentírás számos tanításából és az ún. csodaelbeszélésekből), sőt Jézus maga is az ártatlanul szenvedő messiás képben vált ismertté.

Ágostonnak figyelembe kellett vennie, hogy egyfajta nosztalgia alakult ki Róma történelmi háborúi vonatkozásában. Kortársai hajlottak ugyanis arra, hogy Róma régi háborús veszteségeit kisebbítsék, győzelmeit pedig felnagyítsák. Ezért Ágoston polemikus élel, a keresztény tanítás formálódó állam- és háborúelméletének fényében, itt-ott szarkasztikus gúnnyal rántja le a leplet az ideákról, és tart görbe tükröt a rómaiak elé régi háborúik valódi lefolyásáról. Ágoston munkássága éppen ezért – akármennyire is igyekszik a háborúra vonatkozó egyetemes elveket megfogalmazni –, korának történelmi környezetébe ágyazott filozófiai reflexió. Ezt érdemes azoknak a keresztény közösségeknek is figyelembe venni, amelyek nosztalgiával tekintenek az Ágoston által kidolgozott szempontokra, és megpróbálnak ezek alapján napjaink modern fegyveres konfliktusairól értékítéletet mondani. Ez majdhogynem lehetetlen, tekintve a politikai rendszerekben és a biztonsági környezetben beállt változásokat. Ágoston kapcsán is hangsúlyozni kell a keresztény háborúelmélettel kapcsolatban általánosan megfogalmazható alapelvet: nincs igazságos „háborúelmélet”. Hagyomány van, amelyet az egyes szerzők saját koruk politikai- és biztonsági környezetében újraértelmezettek, ahogy Ágoston is saját korához próbálta igazítani, az őt megelőző szerzők kategóriáit, kiegészítve saját észrevételeivel és a keresztény vallásbölcselet igazságaival.

Ágoston egyedisége nem abban áll, hogy ő lett volna az első, aki az igazságos háború elméletével foglalkozott, hanem inkább abban keresendő, hogy végrehajtotta a szükséges szintézist a „nem keresztény” és a „zsidó-keresztény”

⁷ SÓLYOM Márk: Gótok, vandálok, frankok. *Rubicon*, 2016/1. <https://goo.gl/brCAjz>

háborúelméletek között.⁸ Megtalálta a kompromisszumot továbbá a középplatonista hagyomány és az ötödik századi keresztény felfogás között, amely arra „kényszerült”, hogy értékelje a világi hatalomhoz és a háborúhoz kapcsolódó etikai dilemmákat. Mindennek – és nem a rendszerezettségének – köszönhetően a kérdéssel foglalkozó nyugati szerzők számára később megkerülhetetlenek lettek azok az alapparadigmák, amelyeket megalkotott. Neki köszönhető, hogy a háború etikai értékelése a nyugati gondolkodás szerves részévé vált.⁹ Legeklátásabb példa erre a legjelentősebb skolasztikus filozófus, Aquinói Szent Tamás (1225–1274), aki évszázadokkal később a *Summa Theologiae*-ban az igazságos háború kérdésének rendszerezett bemutatását Szent Ágostonra való hivatkozással kezdi.¹⁰ Egyes vélemények szerint Tamás a rendszerezésen túl nem tett és nem vett el semmit a keresztény háborúelméletből. Sőt Ágoston paradigmái határozták meg az egész középkori gyakorlatot, beleértve a keresztes háborúkat is.¹¹

Ágoston egész életművére jellemző egyfajta etikai tanítás, amelyet a keresztény hívek figyelmébe ajánl. Államelméleti munkái pedig, így a háborúról alkotott felfogása is ajánlás a keresztény uralkodónak, hogy hogyan gyakorolja keresztény uralkodóhoz méltón a hatalmát. A keresztény uralkodónak Ágoston rendszerében „béketeremtőnek” kell lennie a háború kitörésének pillanatától, egészen a háború befejezésig. Kötelessége, hogy gondja legyen arra, hogyan folyik le és hogyan fejeződik be a háború, amelynek célja a béke helyreállítása.

Fontos szempont Ágoston háború etikájának megértéséhez, hogy munkásságának jelentős része az „eretnekekkel”, illetve a „pogány kritikákkal” szembeni „harc” hevében született. Ez rányomta a bélyegét az összes művére, még azokra is, amelyek nem kifejezetten hitvédelmi alkotások.¹² Bár Órigenész, Tertulianusz és Laktantiusz „pacifista” felfogása nem tartozott az Ágoston által hevesen támadott „veszedelmes eretnokségek” közé, mégis apologetikus hangvétellel igyekezett eloszlatni a túlságosan érzékeny keresztény polgárok és katonák aggályait, illetve elhelyezni a háború kérdését a keresztény tanításban.

Azt is látni kell, hogy az „igazságos háború tan atyjának” háborúról szóló tanítása nem összefüggő rendszer. Száztizenhat munkája közül egyik sem foglalkozik kifejezetten, vagy akár részben az ún. „igazságos háború” kérdésével. Tíz elveszett írásának címéből sem lehet arra a következtetésre jutni, hogy akár egy

⁸ Jonathan BARNES: ‘The Just War’. In: Norman KRETZMANN (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982. 771.

⁹ MATTOXC i. m. 2.

¹⁰ AQUINÓI Szent Tamás: *Summa Theologiae*. II–II., q. 40. Ld. még AQUINÓI Szent Tamás: *Scriptum super Sententiarium*. 4.32, 38; és AQUINÓI Szent Tamás: *Quaestiones de Quodlibet*. II. 8.2, V 7.

¹¹ Dino BIGONGIARI: Appendix in *The Political Writings of St. Augustine*. In: Henry PAOLUCCI (szerk.): *The Political Writings of Saint Augustine*. Chicago, Regency Gateway, 1962. 353.

¹² Richard Shelly HARTIGAN: Saint Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent. *Journal of the History Ideas*, vol. 27., no. 4. (1966) 196.

is kifejezetten a háború kérdését tárgyalta volna. Ágoston harminc éven keresztül eltérő műfajban írt értekezéseiben (szentbeszéd, szentírási részhez írt kommentár, levél vagy apologetika) fejt ki a háborúval kapcsolatos gondolatait. Eltérő történelmi és biztonsági helyzetben, a különböző pogány vallás képviselőivel, a keresztény és szinkretista felekezetekkel való vita hevében született munkákról van szó. Ágoston más teológiai, filozófiai, illetve társadalmi kérdést is a korabeli „rétorok” nagyvonalúságával kezel. Ez jellemi a háború kérdéséhez szorosan kapcsolódó „államtanát” is,¹³ amelyet ugyancsak különböző levelekben, kommentárokból, nagyobb értekezésekben fejtett ki.¹⁴ Ágoston szempontjai, illetve koncepciója is változott az évek során. Ezért írja Paul Ramsey a háború és keresztény lelkiismeret című, mára már klasszikusnak számító munkájában, hogy Ágoston ún. igazságos háború elméletének alkalmazhatósága erősen megkérdőjelezhető. A rendkívül eklektikus életmű szempontrendszere alapján nem egyszerű azt állítani az egyik háborúról, hogy igazságos a másikkal pedig, hogy nem az.¹⁵ Érzékelve a két nagy háború vonatkozásban megjelenő retorikai nehézségeket, a klasszikus háborúelmélet egyes elemeinek alkalmazhatósága kapcsán hasonló kritikát a magyar Péterffy Gedeon már a negyvenes években megfogalmazott.¹⁶

Tény, hogy Ágoston munkái jelentősen eltérő történelmi és biztonsági környezetben születtek. Az is tagadhatatlan, hogy saját szempontrendszere is alakult, de mindennek ellenére nagy érdeme, hogy korai írásaitól egészen az utolsó munkájáig igyekezett az emberi erőszak és az élet kioltásának különböző körülményeit, beleértve a háborút is a keresztény etika szempontjából értékelni. Péterffy Gedeon 1941-ben Szent Tamás háború elméletének bemutatását célzó tanulmányában Tamás patrisztikus forrásait vizsgálja. Péterffy Ágoston jelentős, háború kérdését érintő eszmetörténeti munkái közé sorolja a 398-ban írt *Con-*

¹³ Herbert A. DEANE: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York, Columbia University Press, 1963. A szerző szélesebb aspektusban mutatja be a Szent Ágoston „háborúelméletét.”

¹⁴ Thomas M. GARRETT: *St. Augustine and the Nature of Society. The New Scholasticism*, vol. 30. (1956) 17.

¹⁵ Paul RAMSEY: *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?* Durham, Duke University Press, 1961. 30–31. Ágoston állam- és ezen belül háborúelméletét Robert Dodaro több monografikus munkájában dolgozta fel. Ezek a munkák megkerülhetetlenek a kérdés átfogó megismeréséhez. Robert DODARO: *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge, University Press, 2004.; Robert DODARO – Margaret ATKINS: *Augustine: Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.; Robert DODARO – George LAWLESS (szerk.): *Augustine and his Critics*. London–New York, Routledge, 2000.

¹⁶ PÉTERFFY Gedeon: *Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai. Háború*. Budapest, Stephanus, 1941. 19.

tra Faustum Manichaeum,¹⁷ Marcellinusnak írt levelét 412-ből,¹⁸ Bonifácnak írt levelét 418-ből¹⁹ és Dáriusnak írt levelét 429-ből.²⁰ Közel egy évtizeden keresztül írt (413–423) munkájában, a *De Civitate Dei* tizenkilencedik fejezetében értekezik Ágoston leginkább „témaszzerűen” a háborúról. Azonban ez esteben is inkább a békéről szól,²¹ vagy konkrét háborúkat elemez. Ágoston említést tesz a katonáskodásról Szent Lőrinc vértanúról mondott ünnepi beszédében.²² Józsué könyvéhez írt magyarázata pedig a „békés átvonulás jogossága” kapcsán vált meghatározóvá.²³ A – nem teljes – felsorolásból is látható, hogy Ágoston munkásságán valóban átível a háborúra való etikai reflexió, még ha az egyes szövegtanúk nem is mindenben képviselnek egységes álláspontot.

3. Ágoston háborúelméletének eszmetörténeti háttere

Az állam léte elválaszthatatlan a „külső és belső” biztonság szavatolásától, ezért a háborúra való reflexió a keresztény kor előtt sem merült ki a háborúk tisztán történelmi ismertetésével.²⁴ Ágoston nem az első, aki a háború indításakor, illetve a háborúban betartandó normákra reflektál.²⁵ A teoretikusok keresték a választ, hogy mi egyrészt a háború oka, másrészt, hogy kell-e és ha igen, akkor hogyan a háborút etikai szempontok szerint korlátozni. Ágostont mind a keresztény eszmetörténetben, mind az antik görög-római filozófiában, mind a keleti vallás és kultúrtörténetben megelőzték azok az alkotások, amelyek ezeket a kérdéseket feszegették. Ilyen volt például Kr. e. VI. században Lao-ce kínai filozófus,²⁶ vagy Szennahérib asszír uralkodó, aki Jeruzsálem ostroma kapcsán tett néhány háborúetikai megállapítást.²⁷ A Kr. előtt IV. században keletkezett Manu törvénykönyve szintén tartalmaz olyan elemeket, amelyek a hadviselés „humánus”

¹⁷ L. XXII. n. 74–77. PL. XLII, 447–450.

¹⁸ SZENT ÁGOSTON: Ep. 138. ad Marcellinum (33, 525–535.). Magyarul: BALOGH József: *Szent Ágoston a levélíró*. Budapest, Szent István Társulat, 1926. 58–61.

¹⁹ SZENT ÁGOSTON: Ep. 189. ad Bonifatium (33, 854–857.) In: Jacques Paul MIGNE (szerk.): *Patrologia Latina*. 44. kötet. Párizs, Garnier fratres, 1865.

²⁰ SZENT ÁGOSTON: Ep. 229. ad Darium (33, 1019–1020.).

²¹ Péterffy Gedeon alapján: PÉTERFFY i. m. 5.

²² SZENT ÁGOSTON: *Sermo 302*. C. 16. 38, 1391.

²³ SZENT ÁGOSTON: *Quaestiones in Heptateuchum*. 1. IV. n. 44. 34. In: Jacques Paul MIGNE (szerk.): *Patrologia Latina*. 34. kötet. Párizs, Garnier fratres, 1865. 781.

²⁴ BODA Mihály: A katonai vezetés erkölcsi és morális elemei. *Hadtudomány: a Magyar Hadtudományi Társaság Folyóirata*, 2015/2. 204–220.

²⁵ John LANGAN: The Elements of St. Augustine’s Just War Theory. *The Journal of Religious Ethics*, vol. 12. no. 1. (1984) 19–20.

²⁶ LAOTSE: *The Wisdom of Lao-tse*. New York, Random House, 1948. *Classical Selections on Great Issues, War and Peace*. 5. kötet. Washington, University Press of America, 1982. 562.

²⁷ HARMATTA János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest, Osiris, 2003.

oldalát fejtegetik.²⁸ Sőt az egyiptomi gondolkodóknál is találunk utalásokat a katonai erő bevetésének korlátozására.²⁹ Nyilván Ágoston ezeket az alkotásokat nem ismerte, de a görög-római kultúrkör eszmetörténeti kiválóságainak fejtegetéseit igen, amelyeket a keresztény etika és a Szentírás, mint abszolút tekintéllyel rendelkező forrás fényében felhasznált.

3.1. Az Ó- és az Újszövetségi Szentírás jelentősége Ágoston háborúelmélete szempontjából

Ágoston, ahogy a korabeli ókeresztény szerzők írásai is erősen szentírásalapú. „Gondolj a Bibliára, nem akarok más könyvet ajánlani neked, mert az isteni tekintélynél fogva minden egyebet felülmúl,” érvel Ágoston a Szabad akaratról című munkájában a Szentírás tekintélye mellett. Igaz ezzel a kijelentéssel a házasságtörés gonosz voltát bizonyítja, de ez után az erőszak alkalmazása és a gyilkosság etikai értékelése következik.³⁰ Ágoston szellemi hagyatékának jelentős részét a Szentírás részekhez írt magyarázatok teszik ki, ahol a korabeli szentírásmagyarázati módszerrel dolgozta fel az adott szentírás részt.³¹ Természetesen a Biblia kulcsszerepet játszik mondanivalója igazolása szempontjából a nem kifejezetten szentírás részekhez írt művekben is,³² és ez a háború kérdésének a feldolgozásra is igaz.³³

Az említett történelmi változások az egyház szentírásmagyarázatára is hatással voltak. A negyedik századra, ahogy azt Vanyó László megállapítja, „amikor a kereszténység a Római Birodalom többségét jelenti, akkor szükségképpen az Egyháznak és az exegétáknak is számolni kell ennek gyakorlati következményeivel. Egyre többen veszik kézbe a Bibliát, amelyet most már nem keveseknek magyaráznak, hanem tömegeket kell oktatni.” Továbbá „sokkal egyszerűbb magyarázatra volt szükség, a szöveg tartalmának pedagógiai célzatú kiaknázásához.” Amit Vanyó László általánosságban megjegyez a negyedik század biblia magyarázatával kapcsolatosan, az különösen is igaz volt a valóban gyakorlati

²⁸ Leon FRIEDMAN (szerk.): *The Law of War: A Documentary History*. 1. kötet. New York, Random House, 1972. 3.

²⁹ John GARDNER: *Wilkinson, The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*. 1. kötet. New York, Scribner and Welford, 1878. 264.

³⁰ SZENT ÁGOSTON: *De libero arbitrio*. I, 4. 9. In: Jacques Paul MIGNE (szerk.): *Patrologia Latina*. 23. kötet. Párizs, Garnier freres, 1883. 1225., 1226. Magyarul ld. SZENT ÁGOSTON: *A Szabad akaratól*. Ford.: TAR Ibolya. Budapest, Európa, 1997. 50.

³¹ VANYÓ László: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. Budapest, Jel, 2002. 201–249.

³² John HARVEY: *Moral Theology of Confessions of Saint Augustine*. Oregon, Wipf and Stock, 1951. 12–13.

³³ LANGAN i. m. 19–38.

és általános társadalmi érdeklődésre igényt formáló kérdésekkel, így például a háborúval kapcsolatban.³⁴

Továbbá a negyedik századra komoly vita bontakozott ki az Ószövetség etikai értékelése kapcsán. Ágoston a manicheusokkal szemben, akik úgy gondolták, hogy kibékíthetetlen ellentét áll fenn az Ószövetség és az Újszövetség könyvei között, az „ortodox” tanítást képviselte. Eszerint nem ellentét, hanem folytonosság figyelhető meg a Szentírás két nagy korpusza között. A *Contra Faustum*ban a manicheista tanítással szemben, amely az Ószövetséget a gonosz-, az Újszövetséget pedig a jó princípiumtól eredeztette a Szentírás mindkét részének isteni eredetét vallja. Ebben a kontextusban merül fel az ószövetség háborúinak értékelése is. Mózes egyiptomiakkal szembeni, illetve az Izrael háborúi kapcsán Ágoston deklarálja, hogy Isten nem parancsolhat bűnös dolgot: a háború ezért nem lehet rossz.³⁵ Ágoston forrásfeldolgozásban van egyfajta „diszkrimináció”. Amíg az ószövetségi háborúkkal kapcsolatban pozitívan elfogult, addig Róma történelmi háborúival szemben kíméletlen kritikát gyakorol – holott azok semmivel sem voltak kegyetlenebbek, mint az ószövetségben tárgyalt háborúk. Máskor az erőszak alkalmazása és az isteni felhatalmazás összefüggésének igazolására használja fel Ágoston az egyes szentírási szakaszokat: Ábrahám (Ter 22, 1–14),³⁶ Jefte (Bír 11, 29–40), Sámson (Bír 16, 26–30) történeteiből igazolja, hogy jóllehet a gyilkosság általánosan elítélendő, de ha erre isteni felhatalmazás van, akkor megengedett. Mivel a végrehajtó ezekben az esetekben rendelkezik isteni felhatalmazással, ezért ezek a gyilkosságok kivételt képeznek az egyetemes tilalom alól. A „törvényes felhatalmazás” az egész ágostoni háborúelméletben meghatározó, tekintve hogy az Istentől vagy a legitím uralkodótól származó felhatalmazás teszi törvényesé az emberi élet kioltását.³⁷

Az újszövetségi Szentírás értelmezése az erőszak alkalmazása szempontjából más természetű nehézségeket vetett fel. Olyan „pseUDO-történeti” háborús elbeszélések és ezekhez kapcsolódó utasítások, amelyek az Ószövetség későbbi magyarázóinak számára erkölcsi dilemmákat okoztak, nem szerepelnek az Újszö-

³⁴ VANYÓ i. m. 250–251.

³⁵ SZENT ÁGOSTON: *Contra Faustum*. 22.71. In: Jacques Paul MIGNE (szerk.): *Patrologia Latina*. 42. kötet. Párizs, Garnier fratres, 1865. 631–632.

³⁶ „*Sed non sic Iephte de filia fecit holocaustoma Domino; sed sicut praeceptum fuerat pecora offerri, et prohibitum fuerat homines immolari. Magis hoc illi simile videtur quod fecit Abraham, quod Dominus specialiter fieri praecepit, non generali lege ut talia sibi sacrificia fierent aliquando mandavit, imo etiam fieri omnino prohibuit. Distat itaque hoc quod Iephte fecit a facto Abrahae, quoniam ipse iussus obtulit filium: iste autem fecit quod et Lege vetabatur, et nullo speciali iubebatur imperio. Deinde non solum in sua Lege postea, verum etiam tunc Deus in ipso Abrahae filio talibus sacrificiis quam non delectaretur ostendit; cum patrem cuius fidem iubendo probaverat, a filii tamen interfecione prohibuit, et arietem, quo sacrificium licite secundum veterum congruam temporibus consuetudinem completeretur, apposuit.*” SZENT ÁGOSTON: *Quaestiones in Heptateuchum*. 7, 49, 4. PL XXXIV. i. m. 781.

³⁷ LANGAN i. m. 24.

vetség könyveiben. Az Újszövetség tekintélyét – legfeljebb néhány rész, vagy könyv jelenthet kivételt – általánosságban nem kérdőjelezte meg egyetlen keresztény vagy szinkretista irányzat sem. A béke és erőszak értelmezésében azonban jelentős eltérések jelentkeztek. Maguk a jézusnak nevezett kijelentések sem egységesek az erőszak alkalmazása szempontjából. Ágoston az újszövetségi szakaszokat leginkább a katonaság és az igazságosan vívott háború legitimálására alkalmazza. Például Keresztelő Szent János szavait – „Megkérdézték a katonák is: »Hát mi mit tegyünk?« Nekik így felelt: »Ne zsaroljatok, ne bántsatok senkit, hanem elégedjetek meg zsoldotokkal«”,³⁸ vagy a pogány százados szolgájának meggyógyításáról szóló történetet a katonai szolgálat igazolásának alátámasztására használja fel.³⁹

Továbbá, mint több ókeresztény szerzőtől, úgy Ágostontól sem áll messze, hogy az apostoli levelek alapján (Ef 6, 10–12; 1Pt 5, 8–9) – „ne engedd, hogy legyőzzön a rossz, inkább te győzd le a rosszat jóval” (Rom 12, 21) a háborúnak spirituális dimenziót is adjon. A háborúnak ez az átvitt, spirituális értelmezése Szent Ágoston egész filozófiai és teológiai munkásságában megtalálható, tekintve, hogy számos helyen egyértelművé teszi, hogy a háborúban például a katonák belső lelki hozzáállása megelőzi a fizikai valóságot.

Végül Ágoston is ismeri az evangéliumi részt „Ne álljatok ellene a gonosznak, ha megütik az egyik orcádat tartsd oda a másikat,” (Mt 5, 39) de ebből mégsem jut arra a következtetésre társadalmi szinten – az egyén szintjén más kérdés különösen a korai etikai írásaiban – amely az erő alkalmazásáról való teljes lemondáshoz vezetne.

3.2. A platóni örökség az ágostoni háborúelméletekben

Mivel Ágoston egész munkásságát meghatározták Platón gondolatai,⁴⁰ nem meglepő, hogy a görög filozófus és Ágoston háborúelmélete között is találunk párhuzamokat.

³⁸ Lk 3, 14.

³⁹ „Amikor beért Kafarnaumba, egy százados járult eléje, kérve őt: »Uram – szólította meg –, szolgám bénán fekszik otthon, és rettenetesen kínlódik.« »Megyek és meggyógyítom« – felelte neki. A százados ezt mondta neki: »Uram, nem vagyok méltó, hogy betérj házamba. Csak szólj egy szót, és szolgám meggyógyul! Magam is alárendelt ember vagyok, s katonák szolgálnak alattam. Ha azt mondom az egyiknek: Menj el! – elmegy, a másiknak: Gyere ide! – odajön hozzám; vagy szolgámnak: Tedd ezt meg! – megteszi.« Ennek hallatára Jézus elcsodálkozott és kísérőihez fordult: »Bizony mondom nektek, Izraelben nem találtam ekkora hitet. Ezért mondom nektek: Sokan jönnek majd napkeletről és napnyugatról, és letelepednek Ábrahám, Izsák és Jákob mellé a mennyek országában, az ország fiait pedig kivetik a külső sötétségbe. Ott sírás és fogcsikorgatás lesz.« A századosnak pedig ezt mondta Jézus: »Menj, legyen úgy, ahogy hitted!« A szolga még abban az órában meggyógyult.” (Mt 8, 5–13).

⁴⁰ MAGYARYNÉ TECHERT Margit: *Platonizmus. Athenaeum*, 1941/1. 73.; KECSKÉS Pál: *Platonizmus. Athenaeum*, 1941/2. 196. ERVIN Gábor: *Platonizmus. Athenaeum*, 1941/2. 205.

zamat.⁴¹ Ágoston nem rejtette véka alá számos munkájában (*Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine*), hogy „*quidam eorum nobilissimus philosophus Plato*” vagyis Platón filozófiáját nagyra tartja.⁴² Platón az *Állam* című munkája több szempontból is érdekes Ágoston háborúelméletének értékelésekor. Platón egész „idealista” államtana, ahogy azt munkájának alcíme is jelzi, az igazság, illetve a jó ideájának kutatását tűzi ki célul.⁴³ A „jóság” és az „igazság” szempontjai szerint vizsgálja az államot és az emberiség történelmét, és ez igaz a háború vonatkozásában is. Ágoston sem pusztán „a háborúról”, hanem „igazságos háborúról” tárgyal, vagyis erkölcsi ítéletet mond a háború indításának körülményeiről és a háborúban előforduló magatartásokról. Mindketten koruk fegyveres konfliktusaiból indultak ki, de Ágoston, akárcsak Platón nem elsősorban történelmi ismertetést ad, sőt még csak nem is pusztán a háború természetének, a háború sikeres kimenetelével összefüggő szabályok technikai elemzés-értékelését végzi el, – mint a nagy hadvezérek –,⁴⁴ hanem általános erkölcsi és etikai értékítéletet fogalmaz meg.

Platón, mint később Ágoston a háborúban betartandó – illetve a háború befejezése utáni helyzet rendezésére vonatkozó javaslatokat is megfogalmazta. Szókratész és Glaukón párbeszédében Szókratész teszi fel a kérdést a hellének közötti háborúk vonatkozásában: „jó lélekkel józanítják ki testvérüket, nem teszik rabba büntetésből, nem irtják ki, mert inkább egyezsége törekvők, és nem ellenségek?” Amelyre Glaukón az ideális hellén városállam nevében reflektál „Úgy legyen!” Szókratész ehhez hozzáfűzi „és hellén létükre nem düljük fel Hellaszt, nem égetnek házakat, és nem ítélnék a szomszéd államban mindenkit ellenségnek, mind a férfiakat, nőket, gyermekeket, hanem csak néhány ellenlábasukat, a viszály okozóit, és ezért nem akarják sem földjüket rontani – hisz barátjuk a többség –, sem felforgatni házaikat, hanem csak addig szítják a viszályt, amíg a szenvedő ártatlanok nem kényszerítik a bűnösöket elégtétel adására.” Glaukón ez estben is helyeslően teszi hozzá „Egyetértek veled. Így bánjanak polgáraink ellenfeleinkkel!” Szókratész és Glaukón közötti párbeszéd közös megegyezéssel zárul, ahol Szókratész felvetésére miszerint „írjuk hát elő törvényben az öröknek, hogy földeket ne pusztítsanak, házakat ne perzseljenek?” Glaukón helyeslően válaszol „Írjuk elő!” Ágoston a hadvezér és zsoldos athéni Xenophón „tollából” is ismerhette ezeket a gondolatokat. A szerző *Cyropaedia* című mun-

⁴¹ Robert CROUSE: Paucis mutatis verbis: St Augustine's Platonism. In: Robert DODARO – George LAWLESS (szerk.): *Augustine and his Critics*. London–New York, Routledge. 2000. 37–51.

⁴² Hammond John TAYLOR: St. Augustine and the Hortensius of Cicero. *Studies of Philology*, vol. 60., no. 3. (1963) 492., 497.

⁴³ Douglas CAIRNS – Fritz Gregor HERMANN – Terry PENNER: *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics of Plato's Republic*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

⁴⁴ PADÁNYI József: Egy kínai hadtudós gondolatai (Szun-Ce: A hadviselés törvényei). In: GÖCZE István (szerk.): *Állam és katona*. Budapest, Dialóg Campus, 2017. 7–16.

kájában hasonló korlátokat fektet le, az Euripidész *Heracleidae* című írásában pedig a hadifoglyokkal való emberséges bánásmód jelentőségét emeli ki.⁴⁵

Árnyalja azonban Platón fejtegetését Glaukón odavetett félmondata „barbárokkal pedig úgy (bánjanak), ahogy a mostani hellének bánnak egymással.” Ez jelzi, hogy Platón a háborúban követendő erkölcsi normákat nem egyetemes „törvényként”, hanem pusztán a hellének közötti háborúban követendő paradigmaként gondolta el.⁴⁶ Hasonló dilemma a későbbiekben keresztény vallásbölcseletben is megjelenik, minthogy a háborúban betartandó normákat egyetemesnek kell-e tekinteni, vagy csak a keresztények közötti vagy még szűkebben, a felekezeten belüli fegyveres küzdelemre kell alkalmazni?⁴⁷ Mivel Ágoston és Ambrus idejében a birodalom biztonsága egyben a kereszténység biztonságát is jelentette, nagy volt a kísértés, hogy a birodalom védelme, vagy akár a keresztény hit terjesztése érdekében ezen a területen engedményeket tegyenek.

Platón fejtegetése a szabályok nélküli testvérharccá fajult peloponnészoszi háború fényében értelmezhető, amely Athén vereségével zárult. Spárta szövetségesei követelték Athén lerombolását, illetve a lakosság rabszolgasorba taszítását. A győztes hadvezérek azonban enyhébb feltételeket határoztak meg, de ez is a városfal lerombolását, tizenkét őrhajón kívül az egész flotta átadását és a spártai szövetség elfogadását jelentette (a harminc zsarnok uralma).⁴⁸ Ágoston és Platón mindketten a megélt háborúkra – peloponnészoszi háború, barbár támadások Róma ellen – való reflexióként írták fejtegetésüket. Így írásaik nemcsak filozofikus merengések a háború természetéről, hanem útmutatások az átélt borzalmak fényében.

Jelentős eltérés azonban a két szerző között, hogy amíg Platónnál az ártatlanok vagy más szóval a nem harcolók védelme – legalábbis a hellének közötti fegyveres konfliktusok esetén – domináns szempont, addig Ágostonnál ez nem annyira meghatározó szempont. Ágoston ugyanis Platón iránti minden tisztelete ellenére a Szentírást tekinti legfőbb tekintélynek. Mivel az ószövetségi Szentírásban a városok ostromát „szabályozó” „isten” útmutatásoknál sem játszik szerepet az ártatlanok védelme, miért lenne fontos szempont Ágostonnál?⁴⁹ Az Ószövetségi Szentírás az ellenséges városokról szóló része, amelynek isteni eredetét

⁴⁵ NÉGYESI Lajos: Az athéni Xenophón. In: GÓCZE István (szerk.): *Állam és katona*. Budapest, Dialóg Campus, 2017. 17–30. Lásd még XENOPHÓN: *Filozófiai és egyéb írásai*. Budapest, Osiris, 2003.

⁴⁶ JAKAB Éva: A modern állam szuverenitáselméleti, szerződéselméleti, törvényelméleti megalkotása és igazolása. Budapest, Kézirat. 128.

⁴⁷ UJHÁZI Lóránd: Az „igazságos háború” tan elemeinek tovább élése a jelenkori fegyveres konfliktusoknál. In: GÓCZE István (szerk.): *Az igazságos háború elvétől az igazságos békéig*. Budapest, Dialóg Campus, 2017. 32.

⁴⁸ TARJÁN M. Tamás: Kr. e. 404. április 25. Athén kapitulációjával véget ér a peloponnészoszi háború. *Rubicon*, 2018. január 20. <https://goo.gl/XoeLhR>

⁴⁹ LANGAN i. m. 32.

Ágoston a manicheistákkal szemben minden területen igyekszik védelmezni, így nyilatkozik:

„[...] ha visszautasítja a békét, s fölveszi a harcot, aztán ostromot indítasz, és az Úr, a te Istened hatalmadba adja, minden férfit hányj kardélre. Az asszonyokat és a gyermekeket azonban, a jószágot s mindazt, ami csak van a városban, az összes értéket ejtsd zsákmányul s élvezd ellenségeid javait, amelyeket az Úr, a te Istened neked ad. Így tégy mindazokkal a városokkal, amelyek messze esnek tőled, amelyek nem e népek városai közé számítanak. E népek városaiban, amelyeket az Úr, a te Istened örökségül ad neked, egyetlen lelket se hagyj életben [...]” (Mtörv 20, 16).

Józsué könyvében Jerikó ostromával kapcsolatban az „úr akaratának” a deklarálásakor hasonló gondolatok fogalmazódnak meg: „A város az Úr kedvéért átok alá esik mindennel, ami benne van. Csak Rácháb, a rossz hírű nő marad életben, s azok, akik vele vannak házában, mert elrejtette a hírszerzőket, akiket előre küldtünk.” (Jozs 6, 17). A szentírási részekon kívül, más szempontok is erősítették azt a szemléletet Ágoston munkáiban, hogy a nem harcolók szempontja nem a legfontosabb az igazságosan vívott háborúban. Ágoston rendszerében a legfőbb érték az egyetemes igazság, a morális rend helyreállítása. Ahogy arra Richard Hartigan felhívja a figyelmet – nem lehet olyan helyet találni Ágostonnál, ahol az ártatlanok védelme olyan szempont lenne, amely megelőzné az egyetemes erkölcsi rend, az igazságosság helyreállításának alapparadigmáját.⁵⁰ Ágoston számára a háborúban nem az a legfőbb rossz, hogy emberek, köztük ártatlanok is meghalnak. Ez ugyanis „csak” fizikai „veszteség”. A legnagyobb rossz, nem a „test” elvesztése, hanem hogy elszabadulnak az indulatok, az emberi gonoszság, a gyűlölet, a bosszú stb., amelyek már „az ember túlvilági üdvösségét is veszélybe sodorják”. Ebből az is nyilvánvalóvá válik, hogy bár Ágoston számára a nem harcolók védelmének platóni eszméje nem a legfontosabb, de Ágoston nagyon is „platonista”, ami a lélek és a test dualizmusát illeti. Kiáll amellet, hogy még a háborúban is a lélek örök élete és nem a test megmentése a legfőbb szempont.

Végül ugyancsak az „ártatlanok” vagy „nem harcolók” sajátos szempontjainak másodlagosságát erősíti, hogy Ágoston szoros kapcsolatot vél felfedezni a társadalom egésze és a társadalomban élő egyének erkölcsi szintje között. Az ún. Szodoma és Gomora effektus – vagyis, hogy egy alapvetően bűnös társadalomban, az igazságtalan államban az igazak törpe kisebbséget alkotnak – meghatározó Ágoston politikai gondolkodásában. Így érthető, hogy az ártatlanok védelme, nem annyira markáns szempont háborúelméletében. Ráadásul, hogy konkrétan ki a „bűnös” és ki az „ártatlan” a háborúban lehetetlen megállapítani.⁵¹ Így Ágoston nagyon is tisztában volt azzal, hogy a háborúban „ártatlanok” is meghalnak, de ez másodlagos ahhoz képest, hogy a háború igazságos-e vagy nem.

⁵⁰ Richard Shelly HARTIGAN: Noncombatant Immunity: Reflections on its Origins and Present Status. *The Review of Politics*, vol. 29., no. 2. (1967) 203.

⁵¹ Szent Ágoston: *Contra Faustum*, XXII, 74.

Sőt Bonifácnak írt levelében Ágoston azt javasolja annak a katonának, aki a kötelezettsége végrehajtása közben morális kérdésekkel kerül szembe, hogy találja meg a lelki békéjét, de ne hagyja el a szolgálatot.⁵² Ágoston ártatlanokról alkotott felfogása a keresztes háborúk kapcsán újra jelentőssé válik, ahol a Szentföld visszafoglalásához, az igaz ügyhöz képest az ártatlanok halálát csak járulékos veszteségnek tekintették.⁵³

Nem tulajdonít túl nagy jelentőséget Ágoston annak a ténynek sem, hogy vannak a „rossz” oldalon is olyan katonák, akik személy szerint lehet, hogy ártatlanok.⁵⁴ Mivel ezek a harcosok, – akárcsak az igazságos cél érdekében harcoló katonák – a hatalom meghosszabbított kezei, hiába „ártatlanok”, mivel az „istentelen” király igazságtalan parancsát hajtják végre legitim célpontok.⁵⁵ A megkegyelmezésnek Ágoston írásaiban akkor van csak szerepe, amikor a háború véget ért, és az ún. „igazságos béke” már létrejött. Ekkor lehet a hadifoglyokkal szemben kegyelemmel élni.⁵⁶ A béke helyreállítása és az igazságtalanságon esett csorba kiküszöbölése után azonban mind a harcolókkal, mind a nem harcolókkal szemben a tiszteletnek és a kegyelemnek kell érvényre jutni.

3.3. Arisztotelész és Ágoston

Bár Szent Ágoston felfogása minden társadalmi és filozófiai kérdésben leginkább Platónra vezethető vissza, de háborúelméletében Arisztotelész gondolatai is visszaköszönnek. A terminológia „igazságos (vagy inkább igazságtalan) háború is Arisztotelésztől származik, hiszen a *Politika* című munkájában a rabszolgasággal kapcsolatban kifejti, hogy „a jogtalanul támadt háborúból, nem származhat jogos (rab)szolgaság”.⁵⁷ De az eszmetörténeti összefüggés leginkább „az erények és a béke”, szempontjából érhető tetten, mivel ezek a kérdések mind Arisztotelésznél, mind Ágostonnál meghatározó helyet foglalnak el. Arisztotelész szerint is „a háború a békéért van” vagy később „tudjunk dolgozni és harcolni is, de inkább éljünk békességben és nyugalomban.”⁵⁸ A háború megívásának értékelése az állam, a jogalkotás, az intézményi kötelezettségek és a „jó

⁵² Bonifácnak írt levél (220). Jakub GRYGIEL: Barbarians, War, and Saint Augustine. *The American Interest*, 2018. október 10. <https://goo.gl/aXpQsW>

⁵³ Csak a késő középkorban a földesurak egymással szembeni háborúja kapcsán születnek meg azok a mozgalmak, amelyek már az ártatlanok védelmét komolyabb szempontnak veszik.

⁵⁴ Bernard Roland GOSSELIN: *La morale de Saint Augustine*. Párizs, Rivière, 1925. 142–149.

⁵⁵ Különösen *Contra Faustum*. XXII, 75.

⁵⁶ SZENT ÁGOSTON: *De Civitate Dei*. V., 23. Magyarul ld. SZENT ÁGOSTON: Isten városáról. Ford.: FÖLDVÁRY Antal. 1. kötet. Budapest, Kairosz, 2005. 380–384.

⁵⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. I, 6. 1255a5–25. Magyarul ld. ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Ford.: SZABÓ Miklós. Budapest, Gondolat, 1969. 89.

⁵⁸ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. I, 6. 1255a5–25, i. m. 345.

kormányzás” területén kap helyet.⁵⁹ A „hadügy” illeszkedik az állam, a „földi város” intézkedéseinek egészéhez. „A törvényhozónak különösen arra kell törekednie, hogy a hadügy, valamint a többi törvényes intézményeket a kényelmes élet és a béke szempontjából szervezze meg [. . .].”⁶⁰ A katonai erő alkalmazása a béke előmozdítása szempontjából csak egy, még hozzá az utolsó eszköz az állami „intézmények” sorában. Arisztotelész is deklarálja, hogy amennyiben a sorrendiség felborul az állam nem képes hosszú távon fennmaradni, mivel „a legtöbb, hatalmi célra törő városállam, ha háborúba keveredik megállja ugyan a helyét, de aztán mikor már megalapozta a hatalmát, elpusztul: edzetségük, miként a vasé veszít a békében. Ezért pedig a törvényhozó felelős, amiért nem úgy nevelte a polgárokat, hogy békében is tudjanak élni.” Arisztotelész gondolata, hogy a háborúnak a békével szemben alárendelt szerep jut, de ugyanakkor a harc bizonyos esetekben elkerülhetetlen Szent Ágoston háborúelmélete szempontjából is meghatározó.

Érdekes eszmetörténeti kapcsolat a két filozófus között, hogy mindketten úgy gondolják, hogy a veszélyérzetnek vagy a háborúnak „nevelő szerepe” is van. Arisztotelész szerint a „háború az igazságszeretetre és a józan mértékletességre kényszerít,” ezzel szemben a jólét élvezete és a békés nyugalom inkább féktelenné tesz.”⁶¹ Ágoston is hasonló konklúziót von le, amikor a *De Civitate Dei* (I. könyv 30. fejezet) munkájában a III. Pun háborút vizsgálja. Ezt a háborút Róma hosszútávú biztonságának megteremtésére és egy esetleges pun támadástól való félelem miatt indították. Ágoston majd félévezreddel később úgy látta, hogy Róma nem állt olyan közvetlen fenyegetés alatt, amely indokolta volna a (megelőző) támadást. A kismértékű félelem Ágoston szerint még jót is tesz az „államnak”. Ez ugyanis egyesíti a polgárokat, az önfeláldozás szükségessége erősíti az erényeket, az éberséget és a bátorságot. A korlátlan biztonság és béke, ahol a félelemnek nyoma sincs nem ideális állapot. Ez ugyanis a figyelmetlenséghez, önzéshez, hatalomvágyhoz, illetve olyan személyes ambíciókhoz vezet, amelyek az államot háborúba vagy akár pusztulásba sodorják. Nem a félelem az állam erejének alapja,⁶² a félelem ugyanis a bűn és annak következménye a halál miatt alakul ki. Ágoston esetében fontos szempont a bűnbeesés következménye: a haláltól való félelmet soha nem lehet teljesen legyőzni, hiszen mindig marad valami bizonytalanság és félelem az emberi életben. Ez a közösségre is igaz. A félelem nélküli élet csak az Isten országában fog beteljesedni. A félelem, a halál pedig az isteni ítélet realizálását jelenti. A totális biztonság és a félelemtől való mentesség ígérete olyan „emberi autonómiának” az igénye, amely függetleníte-

⁵⁹ Max HAMBURGER: *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*. New Haven, Yale University Press, 1951. 172–175.

⁶⁰ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. I, 7. 1334a. i. m. 347.

⁶¹ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. I, 7. 1334b. i. m. 348.

⁶² *De Civitate Dei*. XVIII. 5.

né magát a végső erkölcsi elvektől és az isteni ítélettől. A földön nincs realitása azoknak az ígéreteknek, amelyek akár az egyén, akár a közösség életében teljes békét prognosztizálnak. Ezen az alapon utasítja vissza Ágoston a III. Pun háborút, amely olyan hamis ígéreten alapult, mely szerint a teljes béke és szabadság úgy érhető el, hogy Róma kiiktatja mindazokat a távoli és esetleges tényezőket, amelyek az veszélyforrást jelenthetnek.⁶³

3.4. Cicero hatása Ágoston háborúelméletére

A háború indítás és megvívás, illetve az állam kötelezettsége tekintetében Ágoston felhasználta Cicero munkáit, aki az „igazságos háború” később Ágostonnál is fellelhető egyes elemeit „Az állam” (*De re publica*), a „Törvények” (*De legibus*) és a „Kötelességek” (*De officiis*) című műveiben fejtette ki.⁶⁴ Ágoston Cicerohoz „fűzött szellemi kapcsolata” részben személyes szimpátiájának, részben mesterének Szent Ambrusnak tudható be. Ágoston a „Vallomásokban” beszámol arról, hogy „a tanulmányok szokásos rendjén Cicero nevű író könyve került eléem; nyelvét talán mindenki elismeréssel emlegette, felfogását már kevésbé. Az író abban a könyvben a bölcelet művelésére buzdít. Címe: *Hortensius*. Egész lelkivilágomat megváltoztatta, imádságomat feléd irányította, Uram s új vágyakat, új célokat adott nekem. Gyarlónak láttam egyszerre minden hiú törekvést, s hihetetlenül tüzes vágyakozás gyulladt ki bennem a bölcsesség örök alapjai után.”⁶⁵ Ágoston már tizennyolc éves korában megismerte a családott filozófus késői írását, a *Hortensius*t, amelynek legnagyobb töredéket így Ágoston őrizte meg.⁶⁶

Mivel Ágoston mestere Szent Ambrus is támaszkodott Cicero munkáira, így nem kizárt, hogy az egyes elemek Ambrus közvetítésével kerültek át Ágoston műveibe (Ambrus még ugyanolyan című munkát – *De officiis* – is alkotott, bár ez elsősorban a klerikusi hivatallal kapcsolatos kérdések tisztázására törekszik.)⁶⁷

Ágoston beépít számos Cicerónál is fellelhető elemet saját háborúelméletébe: Ilyen az igazságosság szerepe,⁶⁸ amelyről a háborúban sem lehet lemondani.⁶⁹ „Az erő az igazságosság nélkül csak a gonosztságot táplálja, így a háborúban

⁶³ *De Civitate Dei*. XIX. 5.

⁶⁴ BUDAI Ésaías: *Régi Római vagy deák írók élete. A régi tudós világ históriájából*. Debrecen, Csáthi György Nyomda, 1814. 235–236.

⁶⁵ SZENT ÁGOSTON: *De Civitate Dei*. III., 5. i. m. 194–195.

⁶⁶ TAYLOR i. m. 489–490; CICERO: *De Re Publica*. III., 23. KELEMEN Miklós: *Premodern állam: Polisz és birodalom. A római közjog és politikafilozófia államfelfogása: Cicero. A görög és római politikai gondolkodás jellemzői*. 2018. március 16. <https://goo.gl/ScwD5g>

⁶⁷ PERENDY László: *A lelki hatalmat gyakorlók erényei – Szent Ambrus De officiis ministrorum című művének forrásai. Teológia*, 2013/3–4. 174.

⁶⁸ PÉTERFFY i. m. 7.

⁶⁹ SZEKERES Csilla: *Filozófia és politika Cicerónál. Ókor: folyóirat az antik kultúráról*, 2002/1. 28.

azt kell nézni, hogy vajon az jogos vagy jogtalan?”⁷⁰ A háború jogos oka – *iusta causa* – amely a már elkövetett, vagy a még nem bekövetkezett, de fenyegető jogtalanság elhárítása – *iustus hostis* jogos ellenség; a közjő⁷¹ vagy a közösség védelme,⁷² illetve a béke helyreállítása.⁷³ Ezek a szempontok mindkét szerzőnél megtalálhatók. De az „arányosság” elve, mely szerint a még jogszerűen indított háborúban sem lehet bármilyen eszközt alkalmazni,⁷⁴ a háború formális deklarációja,⁷⁵ a háborúban megkímélendő életek, a háború mint utolsó eszköz,⁷⁶ mind Ágostonnál és/vagy a keresztény vallásbölcseletben is fontos szempontok lesznek.⁷⁷

Nem lehet elvitatni Cicero hatását Ágoston háborúelméletére, de óvatosan kell bánni az összehasonlításnál., mivel a terminológia egyezőség ellenére Ágoston a keresztény filozófia és történelemszemlélet fényében újra értelmezte a fogalmakat.⁷⁸ Ágoston több művében – különösen a *De Civitate Dei*-ben – visszatérő dilemmája, hogy Róma háborúi egyáltalán mennyire voltak „igazságosak”. Ágoston az állammal szemben eleve szkeptikus, szükséges rossznak, a bűnbeesés következményének tartja. Alapparadigmája, hogy egyetlen földi állam sem képes a teljes igazság megvalósítására – bár igaz, hogy egyes államok jobban, még mások kevésbé közelítik meg a kívánt szintet. Ebben a tekintetben a pogány Római Birodalom egyáltalán nem ideális, hiszen az sohasem volt képes a kívánt közjő megvalósítására. Nem meglepő, hogy Ágoston Róma háborúiról, például az említett III. Pun háborúról a már említett kritikával nyilatkozik.⁷⁹ Még szemléletesebb Saguntum város ostroma kapcsán megfogalmazott ágostoni vélemény. Hannibál Kr. e. 219-ben véres, nyolc hónapon át tartó harcban elfoglalta a várost. Karthágónak a szemben álló tengeri fölény miatt nem volt esélye Róma tengeri úton való megtámadására. A szárazföldi utánpótlási vonalak biz-

⁷⁰ CICERO: *De officiis*. I., 19. Szent Ambrus szinte szó szerint megismétli *De officiis*. I. 35. *PL* XLI. i. m. 634.

⁷¹ A közjő jelentőségéhez Cicerónál ld. SZEKERES i. m. 27–34.

⁷² Andrea KELLER: Die politische Voraussetzungen der Entsehung der bellum iustum Tradition bei Cicero und Augustinus. In: Ines-Jacqueline WERKNER – Antonius LIEDHEGENER (szerk.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden*. Wiesbaden, Verlag für Socialwissenschaft, 2009. 23–43.

⁷³ CICERO: *De Officiis*. I., xi 35, 37; Klaus M. GIRARDET: „Gerechter Krieg”. Von Ciceros Konzept des *bellum iustum* bis zur UNO. *Gymnasium*, vol. 114. (2007) 1–35.

⁷⁴ *De Officiis*. I., xi 33, 35, 36

⁷⁵ CICERO: *De Officiis* I., xi, 39.

⁷⁶ CICERO: *De republica*. III, 35. („*Illa iniusta bella sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest*”).

⁷⁷ SZEKERES Csilla: „Igazságos háború”. Cicero *bellum iustum*-konceptiójától az ENSZ Alapokmányáig. *Klió*, 2007/3. 2018. március 16.

⁷⁸ Bernhard SUTOR: *Vom gerechten Krieg zum Gerechten Frieden? Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses*. Schwalbach, Wochenschau Verlag, 2004. 7.

⁷⁹ SZENT ÁGOSTON: *De Civitate Dei*. III., 20. i. m. 236–239.; Smith WARREN: Augustine and the Limits of Preemptive War. *Journal of Religious Ethics*, vol. 35., no. 1 (2007) 151.

tosításához azonban Saguntum megkerülhetetlen volt. Hannibál addig akarta a várost elfoglalni, amíg a római segítség megérkezik. Erre azonban nem került sor. Bár Róma *casus bellinek* tekintette a szövetségese ellen indított támadást, és ezzel kezdetét vette a II. Pun háború, de katonai segítséget a város számára nem adott.⁸⁰ Szent Ágoston szerint ez volt a legborzalmasabb esemény a II. Pun háborúban, amely jól tükrözte a római „igazságos háború elmélet” gyakorlati alkalmazását. Ágoston szerint Rómának nem csak büntetőhadjáratot kellett volna indítani Hannibállal szemben, – minthogy Karthágó ne ülhesen igazságtalan győzelmet –, hanem hamarabb kellett volna segítséget nyújtani a város lakóinak.⁸¹

Bár Cicero is látta a nehézséget, amely Róma – különösen késői, terjeszkedő háborúi – és az igazságos okok kapcsán megjelentek, de mégsem alkotott olyan messzemenő ítéletet, mint Ágoston. Szekeres Csilla szemléltessen mutatja be – német szakirodalomra hivatkozva – a *bellum iustum* és a római „imperializmus” között formálódó probléma feloldására tett cicerói kísérletek.⁸² Cicero szerint „az elődök nemcsak a „szabadságért, hanem azért is fegyvert ragadtak, hogy „hatalomra tegyenek szert”.⁸³ Szekeres Csilla tanulmányában rámutat, hogy éppen az említett okokból kifolyólag számos kutató úgy véli, hogy a hazáért és a szövetségeseikért indított jogos háborúk mellett Cicero a hatalomvágyat is – jogos – háborús oknak tartotta. Nyilván árnyalja a képet, hogy a birodalom terjeszkedéséért és a dicsőségéért folytatott háborút Cicero is csak akkor tartotta *bellum iustum*-nak, ha a másik oldalon jogtalanságot követtek el, és ezzel „jogos ellenségé” váltak. Cicero is látta a későbbiekben, hogy a római háborúk esetében sem mindig valósult meg az igazságos háború követelménye. Cicero ezért mind a múlt, mind a saját korára vonatkozóan fogalmazott meg kritikát, bár ez messze nem olyan általános, mint Ágoston kritikai észrevételei. Ágoston ismeri az expanzió fogalmát, de annak csak akkor lehet létjogosultsága szerinte, ha a terület az igazságon esett sérelem helyrehozatala miatt került Rómához. Ugyanakkor Ágoston ezt sem tartja kívánatosnak, hiszen ez feltételezi, hogy valami igazságtalanság történt. Ezért mondja Ágoston az Isten városáról című könyvében:⁸⁴ „Vigyázzanak tehát, mert nem éppen jóindulatú emberekhez méltó, hogy a birodalom széles kiterjesztése miatt örvendezzenek. Azoknak az igazságtalansága segítette elő a birodalom növelését, akik ellen joggal indítottak háborút.” Ágoston feltételezi ugyanis, hogy a területnövelés oka, az igazságon esett sérelem miatt történt. Ez nem jó ugyan, de Róma ilyen esetben szükségszerű és elfogadható választ adott a gonosszággal szemben. A birodalom nem növekedhetett

⁸⁰ John BRISCOE: The Second Punic War. In: Alen E. ASTIN (szerk.): *The Cambridge Ancient History VIII*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. 44–45.

⁸¹ SZENT ÁGOSTON: *De Civitate Dei*. I. kötet. i. m. 237–238.

⁸² SZEKERES i. m.

⁸³ Uo.

⁸⁴ SZENT ÁGOSTON: *De Civitate Dei*. IV., 15. i. m. 284–285.

volna, ha a „békés és igazságszerető szomszédok valami jogtalanság által háborút nem hívnának ki maguk ellen”. A birodalom születése szerinte a szomszédos népek gonoszságára adott szükségszerű válasz, hiszen enélkül „a világ szerencséjére minden birodalom kicsi lenne, amelyek egyetértő” szomszédságban élénének egymással.” Az idézett szövegekből úgy tűnik, hogy Ágoston a háborút és a birodalmak születését összekapcsolja, amelynek megítélése az emberi karakter fényében különböző lehet: „A háborúskodást és a birodalmaknak a nemzetek leigázásával járó növelését a gonoszok szerencsének, a jóérzésűek pedig kényszerűségnek tartják.” De Ágoston annak fényében, „hogymég rosszabb volna, ha az igaztalanok uralkodnának az igazakon”, megértő azokkal szemben, akik „szerencsének mondják ezt a kényszerűséget”. Vagyis az igazságtalan szomszédokkal szemben háborút kell viselni, melynek nyomán a birodalom növekszik. „De kétségtelenül nagyobb szerencse jó szomszédal egyetértésben élni, mint rossz, békétlen szomszédot leigázni”, mondja Ágoston. „Gonosz kívánság ugyanis az, amelyik arra irányul miszerint legyen valaki, akit gyűlölj, vagy félj, hogy azután legyőzhed.” Ezt a fejtegetést, ami az igazságos okról, és a területnövelésről szól, a szerző a római istenekkel szembeni apologetika fejtegetés között helyezi el. Amikor azonban Róma által vívott háborúk bemutatására kerül sor Ágoston reálistan érzékelteti, hogy Róma háborúit mind a köztárság idejében, mind a császárság korában inkább a dicsőség utáni vágy és a római hegemoniai kiterjesztése, mintsem a közjó érvényre juttatása motiválta.⁸⁵

3.5. *A korai egyházatyák különösen Szent Ambrus hatása az ágostoni háborúelméletre*

Ágoston nemcsak az antik görög és római szerzők-, hanem a kortárs keresztény gondolkodók háborúról alkotott felfogásából is merített. Ebben a tekintetben Ágoston hozzáállását részben a túlzott pacifizmussal szembeni apologetika jellemezi, részben pedig beépíti az egyes szerzők meglátásait saját munkáiba. Az átélt háborúknak köszönhetően Ágoston reálistan tekint a földi országokra és az emberi természetre. Nem osztja azokat az ideákat, amelyeket Órigenész, Eusebiosz vagy akár Ambrus vallott, hogy megvalósítható lenne egy ideális keresztény birodalom, amely egyesíti a keresztényeket, és a tökéletes béke és igazságosság otthonává válik. Ágoston elutasítja, hogy az egyes ember vagy az állam képes lenne objektív ítéletet alkotni, ami a nemzeti érdekeket illeti. Nagyon is tisztában volt azzal, hogy az igazságosság jegyében és a béke megszlárdításának ürügyén, hogyan indítanak katonai hadjáratokat miközben az igazi mozgatórugó a „büszkeség” és a „dicsőség” hajszolása. Ágoston rendszerében a tökéletes béke és igazságosság a földi életben nem valósul meg, hanem kitolódik az túlvilági életbe, vagyis az Isten városába.

⁸⁵ *De Civitate Dei*. V., 22.

Ágoston egész életére nagy hatást gyakorolt Szent Ambrus (340–397)⁸⁶ személyisége és munkássága. Nem meglepő, hogy a háborúról alkotott felfogásában fellelhetőek a milánói püspök gondolatai: a béke a háború igazi oka, az erősség erénynek szerepe stb. Ambrus írásaiban akárcsak Ágoston munkáiban a bibliai szövegek magyarázata központi szerepet játszik. De egyes antik szerzők gondolatai is Ambruson keresztül kerültek át Ágoston munkáiba. Ambrus, akárcsak Ágoston figyelembe vette, hogy a kereszténység és a birodalom kapcsolata megváltozott. Nem lehetett eltekinteni attól a tényről sem, hogy a birodalom és az egyház biztonsága összekapcsolódott, sem attól, hogy a birodalomnak szüksége volt a keresztények lojalitására. Ambrus kiterjedt kapcsolatokkal és levelezéssel rendelkezett, leveleiben állást foglalt a Római Birodalmat érintő társadalmi és biztonsági kérdésekről. Állandó levelezésben állt Theodosius császárral, akivel szintén tárgyalt az erőszak alkalmazásának problematikájáról. Ambrus annak ellenére, hogy kritikát gyakorolt az állam egyházi ügyekbe való illetéktelen beavatkozásával szemben, tisztában volt az állam védelmi kötelezettségével, amelynek támogatása szerinte a keresztények kötelezettsége is.

Ambrus már átfogóbb képet alkot a „pacifizmust” preferáló korakeresztény szerzőknél, ami az erő alkalmazását illeti, de még nem alkotott olyan szintézist ezen a területen, amelyet majd Szent Ágoston. Szent Ambrusnak Ciceróhoz képest is új kihívással kellett szembe nézni. Választ kellett adni arra a kérdésre, hogy hogyan lehet a háborút lefolytatni a keresztény hit alapparadigmáinak a figyelembevételével. Ezt a kihívást Szent Ágoston is megörökölte. Ambrus úgy gondolta, hogy a Római Birodalom és az egyház közös küldetéssel rendelkezik: azzal igazolja a keresztények háborúban való részvételét, hogy a birodalom védelme, egyben a keresztény hit védelmét is jelenti. Ágostonnál, ahogy Ambrusnál is – szemben Ciceróval – a háborúk részben, ha nem egészben Isten eszközei az emberiség sorsának a befolyásolására. A „barbár” invázióra a birodalomban, különösen is a határvidékeken élő eretnekek miatt került sor. A birodalomnak egyben kötelezettsége is, hogy az „új választott nép”, a keresztények érdekében fellépjen. Sőt Ambrustól nem áll messze, hogy a birodalmat missziós küldetéssel ruházza fel, miszerint a birodalom kötelezettsége, hogy akár háborúval is terjessze az Evangéliumot. Ő vezeti be a sarkalatos erényeket a keresztény filozófiába és a teológiába, így az erősség erénye különösen a háború szempontjából válik jelentőssé. Elismeri annak az erényét, ha valaki feláldozza

⁸⁶ Louis J. SWIFT: St. Ambrose on Violence and War. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 101. (1970) 541–542. Ágoston a *Vallomások* című munkájában így nyilatkozik Ambrusról: „Istennek ez az embere a katolikus igazságnak szokatlanul kemény védelmezője volt a tévtanítókkal szemben. Nem törődött az életveszéllyel, bátran küzdött Krisztusért, hűségesen tanított az Egyházban. Úgy tiszteltem őt, mint atyámat, hiszen engem is – a keresztység által – ő hozott a világra Krisztusban. Én magam is együtt éltem vele a katolikus hit iránti szeretetét, erősségét, a szenvedéseket és a fenyegetéseket, amelyekben tettei s prédikációi miatt része volt.”

az életét a hazája érdekében, és bibliai példákkal igyekeznek alátámasztani, hogy a mások védelme érdekében alkalmazott erőszak a keresztények számára nemcsak megengedett, hanem alkalmanként kötelesség is.

Ambrus még kevésbé árnyalt az erőszak alkalmazása vonatkozásában, mint Ágoston. Ezt jól szemlélteti Ambrus előítélete a „barbárokkal” szemben, vagy a 388-as atrocitás kapcsán megfogalmazott gondolatok, amelyet az után írt, amikor Kallinikonban a helyi püspökük biztatására a keresztények felgyűjtották a zsinagógát. Ambrus Theodosiushoz írt levelében felszólította a császárt, hogy ne büntesse meg a keresztényeket, hogy jóvátételt ír elő számukra. Ambrus úgy nyilatkozik a zsinagógáról, mint a tisztátalanság és a hitetlenek háza, amelyet maga az Isten is elvet. Hasonlóan tipizál a „barbárokkal” kapcsolatban, akiket a római állam eredendő ellenségeinek tekint, jóllehet egyes csoportjaik keresztény létük miatt akár a római nép szövetségesei is lehettek volna.

Ágoston jól ismerte az ambrusi gondolatokat, tekintélyként tekintett rá, de ahogy Platónnál, úgy Ambrus esetében sem veszi át szolgálai módon gondolatait.

4. Összefoglalás

Szent Ágostont a keresztény háborúelmélet atyjának tartják, és bizonyos szempontból az is, hiszen ő az első keresztény teoretikus, aki mélyebben felvetette a háború indítására és a háborúban betartandó normákra vonatkozó kérdéseket. Életművében vissza-visszatérő kérdés az erőszak alkalmazásának jogossága, a fegyveres küzdelem természete, illetve a háborúban alkalmazandó eszközök kérdése. Írásaival megalapozta a keresztény teoretikusok háborúelméletét. A későbbiekben minden jelentős keresztény szerző, aki háborúelmélettel foglalkozott, legalább röviden hivatkozott egy-egy munkájára vagy észrevételére. Nagy érdeme, hogy munkásságával a háború etikai értékelése konstans elemévé vált a nyugati filozófia gondolkodásnak.

Ugyanakkor Ágoston nem alkotott összefüggő háborúelméleti rendszert. Egyetlen munkája sincs, amely kifejezetten a háborúról szólna. Konceptiója saját teológiai munkásságának érlelődése és a történelmi események értékelésnek fényében is változott. Szent Ágoston munkáinak vizsgálata háborúelméleti szempontból nemcsak életművének eszmetörténeti utóélete szempontjából jelentős, hanem azért is, ahogy ő használta fel közvetve vagy közvetlenül az általa is ismert antik szerzők munkáit. Látszik, hogy ismerte a görög és a római szerzők írásait, de azokat felülvizsgálta a keresztény tanítás szempontjából.

Az Ágoston által használt források közül azonban mindent felülír a Szentírás tekintélye, amelynek egységét és sugalmazottságát az „eretnekekkel” szemben igyekezett megerősíteni. Ez azonban le is szűkítette Ágoston mozgásterét, amely a bibliai háborúk magyarázatát illeti. Amilyen kritikus ugyanis a Római

Birodalom háborúival, olyan nagyvonalúan kezeli az ószövetség fegyveres konfliktusait.

Az elmúlt években számtalan konferenciát tartottak és nem kevés publikációt adtak ki, amelyek Szent Ágoston elméletét és magát a keresztény „igazságos háború” tant igyekeztek a megváltozott biztonsági környezet és az aszimmetrikus háborúk tükrében magyarázni. Sok esetben azonban hiányzik a kérdés mélyebb eszmetörténeti és történelmi feltárása. Ebben a rövid írásban inkább az összefüggések jelentőségére szerettem volna felhívni a figyelmet, tudatában annak, amit Szent Ágoston életművének kiváló magyarországi kutatója Frenyó Zoltán a frissen, 2018-ban megjelent munkájában megfogalmaz, Szent Ágoston életműve szinte kimeríthetetlen, ugyanakkor az egyes elemek megértéséhez nem árt ismerni a szerző egész teológiai és filozófiai életútját.⁸⁷

⁸⁷ FRENYÓ Zoltán: *Szent Ágoston és az augusztinizmus*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 31–32.