



I. Alapozó diszciplínák

HUMANITAS ROMANA

Hagyománytisztelet, közösségiség és erkölcsiség Cicero De legibusában

Andrási Dorottya*

Marcus Tullius Cicerónak az európai és egyetemes művelődéstörténetben, jogbölcseletben és irodalomtudományban betöltött jelentőségéről és hatásáról könyvtárnyi irodalom szól. Korabeli hatásának és későbbi népszerűségének titka elsősorban a személyiségében és munkásságában szerencsésen ötvöződő elméleti felkészültségnek, valamint annak sokrétű és változatos gyakorlati alkalmazásában rejlik. A politikai életben hatásos szónoki tevékenysége (*ius in praxi*) pl. elképzelhetetlen lett volna alapos elméleti felkészültség (*ars oratoria*) nélkül. Munkamódszerére jellemző volt, hogy a görög elődökhöz hasonlóan egy gyakorlati munkával párhuzamosan egy nagyobb elméleti összefoglalást is készített. Cicero jogbölcseleti, államelméleti munkáiban is ezt a módszert követte: a *De re publica* mellett ott a közel egy időben keletkezett, a római viszonyokat bemutató *De legibus*. Mindkét mű dialógus: az eszményi állam leírását tartalmazó korábbi *De re publica*, mind pedig a hasonlóan platóni, illetve a középső-sztoa, elsősorban Panaitiosz tanaiból építkező, sajátosan eklektikus későbbi *De legibus*. Ha a datálási bizonytalanságokat is figyelembe vesszük, a *De legibus* feltehetően a Kr.e. 51-es polgárháborús események és a szerzőnek a római köztársasági eszményekben való csalódottsága miatt maradhatott befejezetlen.¹ A két munka eszmeiségét tekintve Platón Államához (*Politeia*)

* Egyetemi docens, Római Jogi Tanszék. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-0291-115X>

¹ A *De legibus* keletkezésének pontos meghatározása a szakirodalomban máig vitatott kérdés. A *De re publicában* az ifjabb *Scipio Africanus* személyén keresztül bemutatott eszményi állammodellhez viszonyítva a *De legibus* mindenképpen később keletkezett, és a köztársaság-kori eszményekből való kiábrándulást tükrözi a második triumvirátus felbomlását követő Kr. e. 53-52-es év polgárháborús eseményeinek következtében. Keyes a *De legibus* angol fordításához írt bevezetőjében a mű keletkezéstörténete tekintetében hangsúlyozza, hogy vagy Kr.

és a Törvényekhez (*Nomoi*) hasonlóan szorosan összekapcsolódik, mégis két önálló munka, egymás kiegészítése, *pandanja*, a görög filozófia és államelmélet eredményeinek római viszonyokra való alkalmazása mind a közjogi berendezkedés elmélete, mind pedig a tényleges jogi keretek meghatározása terén. Mindazok a gondolatok az állam szervezésével és közösséget összetartó erők gyakorlati működésével kapcsolatban, amelyek a történeti mezbe öltöztetett *De re publicá*ból szükségszerűen kimaradtak, a jelenkort idéző *De legibus*-ban kaptak, kaphattak helyet. Számos kérdést felvet ugyanakkor a *De legibus* befejezetlensége.² A *De legibus* bevezető részében a törvények természetjogi alapokon nyugvó szellemiségét fejt ki a szerző. (I. könyv). Ezután Róma vallási törvényhozásának és normarendszerének bemutatása következik (II. könyv). A harmadik könyvben pedig az államszervezet gyakorlati megvalósulását jelentő, a tényleges kormányzati munkát végző magisztrátusokra vonatkozó jogi szabályozás, a „cicerói alkotmány” leírása kapott helyet.³ A *De legibus*ban ábrázolt

e. 52-re, vagy a kilikiai proconsulság utánra, Kr. e. 49–48 közé tehető a megmaradt *corpus* keletkezése, amin a szerző Kr.e 43-ig bekövetkezett haláláig dolgozott. *De legibus* datálására vonatkozó irodalomból: Clinton Walker Keyes (ed.): *De legibus*. (Loeb Classical library XVI.) London, Harvard University Press, 2006. 289–293.; hasonlóképpen Albrecht Kr. 52-re teszi a mű keletkezését ld. Michael von Albrecht: *A római irodalom története I.*, ford. Tar Ibolya. Budapest, Balassi, 2003. 399.; Vö. Manfred Fuhrmann: *Cicero, Eine Biographie*, München–Zürich, Artemis, 1990. 164–165.; Alberto Grilli nem fogadja el a fenti datálást, hivatkozva a *De re publica* és a *De legibus* szemléleti különbözőségeire és az ennek ellentmondó, túl közeli feltételezett keletkezésre, illetve a *De re publica* Kr.e. 52-ben történt publikálására. Ld. Alberto Grilli: Cicero és egy alkotmány reménye. In: Havas László (szerk.): *Cicero öröksége (Hereditas Ciceroniana). Tanulmányok a szónok-politikus születésének 2100. évfordulója alkalmából*. Debrecen, 1995. 61–70. A magyar szakirodalomban Havas László a *De legibus* keletkezését Kr. e. 53–51. közé teszi. Ld. *Cicero jogbölcselete és a globalizáció korának erkölcsisége: az Emberi Jogok egyetemes nyilatkozatának gyökereinél*. In: M. T. Cicero: *A törvények*. Ford. Simon Attila. (Debreceni Egyetem Állam és Jogtudományi Karának Kiadványai VII.) Budapest, Debreceni Egyetem Állam és Jogtudományi Kara – Gondolat, 2008. 94–95.; illetve hasonlóképpen Adamik Tamás: *A római irodalom (A kezdetektől a nyugat-római birodalom bukásáig)*. Pozsony, Kalligram, 2009. 185–203.

² Macrobius tudósít a *De legibus* ötödik könyvének meglétéről: „*Nonnullis magistratibus in oppido in genus umbraculi concessum, et Cicero in quinto de legibus: visne igitur (quoniam sol paulum a meridie iam devertex videtur, nequidum satis ab his nivellis arboribus omnis hic locus pacatur) descendatur ad Lirim, eaque quae restant in illis alnorum umbraculis persequamur?*” (*Saturnalia*, VI. 4. 8.) Keyes szerint a *De legibus* hat vagy egyesek szerint elképzelhető, hogy nyolc könyvből állhatott. Erre vonatkozóan: ld. Keyes i. m. 291.; vö. Fuhrmann i. m. 160–165.; Havas i. m. 95–96. A harmadik könyv végén felvetett gondolatból: a *De legibus*, III. 20. 47. szöveghelye alapján tudunk következtetni, hogy a *De legibus* negyedik könyve feltehetőleg az igazságszolgáltatásról (*De iudiciis*) szólt: „[...] a most fölvetett kérdés nem igazít el abban, hogy miről kellene még ezután beszélned? [...] Gondolom, a bírósági eljárásokról, kedves Pomponiusom; ugyanis ez a kérdés összefügg az állami tisztségekkel” (ford. Simon Attila).

³ A *De legibus* közjogi modelljére vonatkozóan ld. pl. Grilli i. m. 61–70.; Vö. Keyes i. m. 289–293.

alkotmányos modell a korábbiakban eszményinek tartott államberendezéstől némileg eltérő képet mutat és lassú formálódást jelez annyiban, hogy míg a *De re publicá*ban az egyeduralom és a demokratikus intézmények, azaz a zsarnokság és a *res publica* fogalma összeegyeztethetlen fogalmak, a *De legibus*ban már a polgárháborús helyzetben fellépő *moderator rei publicae* fellépése jelentheti a válságból kivezető szükségszerű közjogi megoldást.⁴ Érdekessége a munkának, hogy hiányzik a mű bevezetőjében kitűzött, a mű voltaképpeni eredeti célkitűzésének tekinthető római *ius civile*, azaz civiljog sajátosságainak bővebb leírása és magyarázata.⁵ Feltehetően éppen a munka torzó volta az oka, hogy a cicerói életmű politikaelméleti megközelítésével foglalkozó kutatók érdeklődésének homlokterében inkább a *De re publica* és kevésbé a *De legibus* elemzése áll.⁶

⁴ A zsarnoksággá fajuló egyeduralom képe a *De re publicá*ban valójában a köztársasági államformával azonosított államiság kereteinek felszámolását jelenti és összeegyeztethetlen a jól működő állam fogalmával (*De re publica*, III. 31.43.): „Ahol tehát tyrannus van, ott nem egy romlott államról van szó, miként azt már tegnap mondtam, hanem, miként azt most már a megfontolás mondatja velünk, egyáltalán nem is létezik semmiféle állam.” (M. T. Cicero: *Az állam*. Ford. Hamza Gábor. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995. Vö. Grilli i. m. 67–68.) Ezzel szemben Cicero a *De legibus*ban már óvatosabban fogalmaz a római királyság korának megszűnése után a consuli hatalom bevezetésének értékelésekor az államot irányító egyszemélyi vezető, a főhivatalnok megítélésével kapcsolatban: „*Quaesitum igitur ab illis est, placeretne unum in civitate esse magistratum, cui reliqui parerent, quod exactis regibus intellego placuisse nostris maioribus. sed quoniam regale civitatis genus probatum quondam postea non tam regni quam regis vitiis repudiatum est, nomen tantum videbitur regis repudiatum, res manebit, si unus omnibus reliquis magistratibus imperabit.*” (*De legibus*, III. 7.15.: „Nos hát, azt a kérdést vizsgálták, hogy helyes-e, ha van az államban egy főhivatalnok, akinek az összes többi engedelmessékedik. De mivel a királyságot mint államformát, melyet korábban jónak ítélték, később is inkább a királynak mint személynek, s nem annyira magának a királyságnak mint államformának a hibái miatt vetették-el, ezért úgy tűnik fel, hogy csupán a király megnevezés vált ki ellenkezést, ám maga az államforma lényege megmarad akkor, ha egyetlen főhivatalnok parancsol az összes többinek.” ford. Simon Attila.)

⁵ A civiljoggal való foglalatosság nehézségeiről, a közéleti feladatok miatti elmélyülési lehetőség hiányáról így vall Cicero: „*Intellego equidem a me istum laborem iam diu postulari, Attice; quem non recusarem, si mihi ullum tribuetur vacuum tempus et liberum; neque enim occupata opera neque inpedito animo re tanta suscipi potest; utrumque opus est, et cura vacare et negotio.*” (*De legibus*, I. 3.8.) A szerző végül vállalja a civiljog kifejtését a feladat jelentősége miatt: „*In longum sermonem me vocas, Attice; quem tamen, nisi Quiutus aliud quid nos agere mavult, suscipiam et, quoniam vacui sumus, dicam.*” (*De legibus*, I. 4.13.) A *De legibus*, I. 4.14. alapján azonban várható, hogy ez a kifejtés természetjogi jellegű lesz.

⁶ Vö. Hamza Gábor megállapítását: „Marcus Tullius Cicero államelméletét a koncepcióanálisan trilógiát alkotó *De Oratore*, a *De re publica* és a *De officiis* elemzése alapján tárhatjuk fel.” Ld. Hamza i. m. 9.

1. A természetjogi alapelvek szerepe a közösség- és államszervezésben

A *De legibus* első könyvében a szerző több oldalról megvilágítja a törvények szellemiségének természetjogi megalapozottságát, a természetes értelem, a *naturalis ratio* vezérlő elvét hangsúlyozza a *De re publicá*ban kifejtett gondolatokhoz hasonlóan:

„*lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est.*” (*De legibus* I. 6.18.)

A *De re publicá*ban hasonlóképpen ezek a gondolatok jelennek meg Scipio Africanus tolmácsolásában. Az állam alapjait szabályozó természetjogi normák az emberek közötti természetes társulás, a *naturalis congregatio* talaján jöttek létre, írja Cicero, és a közösség megállapodásán, a *iusris consensuson*, valamint a közös előnyön (*communio utilitatis*) alapulnak. (*De re publica*, I. 25.39 – I. 26.40.)⁷

Cicero természeti szükségszerűségként, a „közös előny”, érdekében létrejött intézményként írja le az államot, amely a legmagasabb rendű közösségi önszerveződés kifejeződése. A társulási igény generális törvényszerűség, a házasság talaján létrejövő családi élet és a *res publica* pedig a közösségiség gyakorlati és autonóm, ugyanakkor egymásra épülő, de különböző színtereiként jelennek meg. A gondolatmenet háttérében a jól működő állam modellje áll, amely nélkül nem lehet jól élni s maga a mindennapi életvitel: a házasságok, s gyerekek nevelése sem működik megfelelő szervezethez nélkül:

„*Ad vitam autem usumque vivendi ea descripta ratio est iustis nuptiis, legitimis liberis, sanctis penetium deorum Larumque familiam sedibus, ut omnes et communibus commodis et suis uterentur. nec bene vivi sine bona re publica posset nec esse quicquam civitate bene constituta beatus. quocirca permirum mihi videri solet, quae sit tanta.*”⁸

⁷ A szakirodalomban sokat hivatkozott és elemzett rész a *De re publicá*ból. Vö. *De re publica*, I. 25.39 – I. 26.40., ford. Hamza i. m. 28.

⁸ A *De re publica*, V. 4.7. alapján a ‘jó állam’ valójában az állam jól működő irányítását, a vallási és jogi normák összhangján alapuló kormányzását jelenti Cicerónál: „Az élet és a gyakorlati életvitel számára a joggal összhangban kötött házasságok, a törvényes gyermekek, a házi és családi istenek sérthetetlen elhelyezése révén olyan rendet teremtettek, hogy valamennyien a

A fentiekben vázolt egyes közösségalkotó szintek közül a szerző a *De legibus*ban elsősorban az államszervezési alapelvek természetével és működésével foglalkozik, az első könyv ezért logikailag és tartalmilag szoros kapcsolatot mutat a *De re publica* platóni idea-tanra és a középső-sztoa filozófusai közül elsősorban az aktív közéleti tevékenységet valló, már említett Panaitioszra épülő gondolatmenetével. A római civiljogot a platóni államfelfogás talaján tárgyaló munka célkitűzése hármassal a *De legibus*, I. 5.17. alapján: egyrészt (1) a filozófia segítségével az emberi természetből levezetve a jog természetének, a jogi alapelveknek a meghatározása, (vö. *De legibus*, I. 10.28.) másrészt (2) a polgári közösségek jogát (*ius civitatis*) alkotó törvények részletezése, harmadrészt pedig (3) a jogszabályokban testet öltött törvények és rendeletek vizsgálata. Cicero az első könyvben munkája mögöttes célját is meghatározza: az embereknek a jóra, azaz a helyes és erényes cselekvésre való tanítása révén az állam megerősítése és a jogrendszer megszilárdítása. (*De legibus*, I. 13.37.)⁹

Az alábbiakban tekintsük át, hogy a szerző a *De legibus*ban kitűzött célokat tekintve milyen jelentősebb következtetésekre jut. (1) A jog természete és az alapelvek meghatározása terén kiindulási pont az emberi természet törvénytisztelő jellege, amely a természetben fellelhető isteni értelem leképeződését, képmását mutatja, és amely az ember helyes cselekedeteiben ölt testet. A jogi szabályozás, azaz az írott törvény feladata az erkölcsi szabályokkal és a szokásjoggal együtt ebben az értelemben az ember számára helyes gyakorlati cselekvés iránymutatásának a kijelölése.¹⁰ (Id. *De legibus*, I. 6.20., I. 8.25.) Az emberek számára adott törvények a sztoikus gondolkodás gondviselés-felfogásából adódóan azonban különös jelentőséggel bírnak a közösség életére elsősorban a vallási szabályok kialakítása terén. (Id. *De legibus*, I. 7.23–24.) Az isteni bölcsesség birtokában ugyanis Cicero gondolatmenete alapján képesek vagyunk megfelelően, azaz helyesen élni, ezt a bölcsességet azonban az istenség megismerése és a vallási törvények által lehet megszerezni. A polgárok közössége a

közös és a saját előnyöket élvezik, továbbá, hogy a jó állam nélkül nem lehet jól élni és hogy semmi sem lehessen szerencsésebb dolog a jól felépített államnál.” (ford. Hamza Gábor).

⁹ Ld. *De legibus*, I. 13.37.: „*sed iter huius sermonis quod sit vides: ad res publicas firmandas et ad stabiliendas urbes sanandosque populos omnis nostra pergūt oratio.*” Az erény törvényként való megjelenése az ember életében a jogi és az erkölcsi norma azonosításán alapszik. Vö. *De legibus*, I. 21.56.

¹⁰ Cicero a *De legibus*, II. 5.12-ben a törvény, *lex* szó jelentését adja, itt a helyes és igazságos kiválasztását jelenti. (A szó a *lego* 3: *kiválaszt, olvas* jelentésű igéből származik.)

világmindenség leképeződését mutatja, ezért a munkában logikailag Róma vallási szabályainak ismertetése következik, ami egyúttal a mű központi része is.¹¹

2. A jogi és a vallási normák összhangja a *De legibus* második könyvében

A mű második könyvében – tekintettel a vallás és jog különlegesen szoros összefonódására a hagyományos római gondolkodásban és a Ciceróra jellemző sajátos filozófiai eklekticizmusban egyaránt – az államot irányító normarendszerek között a jogelméleti jellegű alapvetés után a jelentősebb római vallási szabályok leírása kapott helyet.¹² A könyv bevezető gondolatai a hazához és az ősökhez való ragaszkodás és tisztelet, a *mos maiorum* erkölcsi parancsából és a személyes érintettség összefonódásából indulnak ki:

„[...] *quin ipse, vere dicam, sum illi villae amicier modo factus atque huic omni solo, in quo tu ortus et procreatus es; movemur enim nescio quo pacto locis ipsis, in quibus eorum, quos diligimus aut admiramur, adsunt vestigia*”. (*De legibus*, II. 1.3.4., vö.: *De legibus*, II.2.4.)¹³

Noha a dialogikus forma igényel egyfajta ráhangolódást a tárgyra, mégis a második könyv bevezető beszélgetése ezzel a tudatos hangulatfestéssel indul, amelyben az erkölcsi parancs követésében jelentős szerepet töltenek be a részt-

¹¹ Cicero fiának, *Atticus*nak írt filozófiai végrendeletében, a Kr.e. 44-ben közzétett *De officiis*ben fejti ki a közéleti cselekvés etikai oldalát, az erkölcsi megítélés témakörét elsősorban a középsősztóa filozófusainak hatása alatt. ld. Albrecht i. m. 401–412.

¹² Az állam egy racionális vallásfelfogás és vallásgyakorlás, valamint megfelelő erkölcsi alapok nélkül nem kormányozható, a cicerói életműben ezért szükségszerűen kerül előtérbe az államelméleti munkák megírását követően a vallási témák kifejtése. A vallási és erkölcsfilozófiai témák iránti érdeklődése Cicerónak élete utolsó időszakában került különösképpen előtérbe, ebből a szempontból a *De legibus*nak Róma vallási normarendszerét összefoglaló fejezete átmenetet képez pl. a Kr. e. 44-ben keletkezett *De divinatione*hoz. (ld. Albrecht i. m. 391., 399–401.) A *De legibus* második könyvében a római társadalom vallási normarendszerének ismertetése kerül sorra, amely államelméletének leginkább eredeti római oldala.

¹³ „Sőt az igazat megvallva, egyszeriben magam is jobban megkedveltem ezt a hajlékot s ezt az egész földet, ahol megszülettél és megfogantál. Magam sem tudom hogyan, de megindul a lelkünk azokon a helyeken, ahol érezzük szeretteink nyomát, vagy azokét, akiket csodálunk.” *De legibus*, II. 2.5. (ford. Simon Attila).

vevőket a tájhoz és a szülőföldhöz, azaz a természet által kapott szűkebb hazához kapcsoló érzelmi szálak.¹⁴

A jogi norma mibenléte, természete és az alapvető jogi elvek meghatározása után a mű célkitűzéseinek megfelelően Cicero hangsúlyozza a közösségben élő embert irányító normarendszerek közül a polgári jog (civiljog) és a természetjog kettősségét, amelyek az isteni eredetük miatt egyaránt a természetből erednek. (ld. *De legibus*, II. 2. 4–5., 9–11.)¹⁵ A civiljogi szabályok kötelező ereje és a természetjogi normák erkölcsi alapon történő betartása közötti esetleges ellentmondást, és annak feloldását a szerző az engedelmisség elvének alkalmazásában látja. Az engedelmisség parancsa nemcsak itt, hanem többször is visszatérő *kulcsgondolata a műnek* és egyúttal kapcsolódik a második könyvben ezután következő vallási normák szabályainak betartásához is.¹⁶

A közösséget szabályozó normarendszerek összekapcsolódása és teljessége a cicerói szöveg alapján a következőképpen bomlik ki: a civiljogi, azaz alapvetően *jogi norma és a természetből eredő erkölcsi norma* tovább bővül szoros egységet alkotva a szülők iránti tisztelet, a *mos maiorum* gondolatával, amely általános erkölcsi és egyúttal vallási parancsként az isteni értelem révén kapcsolódik az összes törvény ősforrásának tekinthető, az istenektől eredő észszerűség, a *ratio és a jog (ius)* gondolatához:

„sed vero intellegi sic oportet, et hoc et alia iussa ac vetita populorum vim habere ad recte facta vocandi et a peccatis avocandi, quae vis non modo senior est quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei. neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sancientis habet, [...] erat enim ratio profecta a rerum natura et ad

¹⁴ A cicerói dialógus helye a *De legibus*, I.15. és I.28. alapján sztoikus hangulatú árnyas vidéki szülőhely, a *locus amoneus*, ahol az *utilitas* és a *delectatio* összekapcsolódik. ld. Emanuelle Narducci: *Modelli etici e società*. (Biblioteca di materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici 7.) Pisa, Giardini, 1989. 69–71. Cicero egyébként a dialogikus formát mindvégig az egyes fogalmak elkülönítésére és a logikai összefüggések érzékeltetésére használja, hogy különféle nézőpontokból mutassa be ugyanazt a problémát.

¹⁵ *De legibus*, II.2.5.: „az összes vidéki város lakójának is két hazája van! Az egyik a természet, a másik pedig a polgárjog révén jutott neki osztályrészül [...] Elsősorban mégis azt kell szeretnünkkel övezni, amelytől az állam és az egész polgári közösség a nevét kapta; érte föl kell áldoznunk életünket, testestül-lelkestül neki kell átadnunk magunkat, oltárára kell helyeznünk és mintegy neki kell szentelnünk mindenünket.” (ford. Simon Attila).

¹⁶ Cicero életművében központi jelentőségű az *erkölcsi jó* és a *helyes cselekvés* gondolatának összekapcsolása, a két fogalom egymáshoz való viszonyának a meghatározása. A *De officiis* e köré a gondolat köré épül, ld. pl. *De officiis*, I. 3.10-ben a szabályok feloldásának háttérben az erkölcsi jó fogalmának kifejtését. Vö. Albrecht i. m. 412.

*recte faciendum inpellens et a delicto avocans, quae non tum, cum orta est; orta autem est simul cum mente divina.”(De legibus, II. 4.9–10.)*¹⁷

Cicerónál így megjelenik a szülőknek és hazának való engedelmesség gondolata, a vallási és erkölcsi norma összefonódása, amely szinte kozmikus méretű nemzeti érdekké válik.¹⁸ Ennek a gondolatnak egy későbbi leképeződése a *Digestá*ban olvasható Pomponius-hely, amely tömör megfogalmazásban jól tükrözi a cicerói hagyomány normaalkotó jelentőségét (D. 1.1.2. *Pomponius*): „*veluti erga deum religio: ut parentibus et patriae pareamus*”.

Ezután a szerző a jogászai érvelés és a *varietas* jegyében körkörös formai és tartalmi szerkesztés formájában ismét visszakanyarodik az első könyvben korábban kifejtett, az egész közösség számára fontos jogfogalom, a jogi keretek hangsúlyozásához:

„divina mens summa lex, item, cum in homine est perfecta.. in mente sapientis; [...] constat profecto ad salutatem civium civitatumque incolumitatem vitamque hominum quietam et beatam inventas esse leges, eosque, qui primum eius modi scita sanxerint populis ostendisse ea se scripturos atque laturus, quibus illi adscitis susceptisque honeste beateque viverent, quaeque ita composita sanctaque essent, eas leges videlicet nominarent.” (De legibus, II. 5.5.11.)

A közösségi életre való erkölcsi és vallási nevelésben és a civiljog szabályainak betartásában Cicero szerint a természetjogi felfogás elmélyítése és a helyesnek a helytelentől való megkülönböztetése a cél.¹⁹ A második könyv hátralévő

¹⁷ „Ez a hatalom nemcsak régibb, mint a népek és a polgári közösségek, hanem egyenesen azzal az istenséggel egykorú, aki az eget és a földet fenntartja és kormányozza. Mert az isteni értelem nem létezhet észszerűség nélkül, és az isteni gondolkodásnak hatalmában áll az, hogy törvényben határozza meg a helyest és a helytelent [...] végeredményben nem akkor válik törvénné, amikor írásba foglalják, hanem akkor, amikor megszületik. Megszületése pedig egyszerre történt az isteni értelemmel. [...] az igazi és legelső törvény.” (*De legibus*, II. 4.9–10., ford. Simon Attila) Vö. *De officiis*, I. 4.11.

¹⁸ Hamza Gábor hangsúlyozza ezt a kozmikus-méretű cicerói univerzalizmust, de annak nemzeti jellege nélkül: „Cicero számára az ideális állam- a fenti koncepcióból is következően- nem csupán egy organikus egységet alkotó és rendek alapján tagolódó, lényegében autarkióra épülő kisállam(polisz), hanem valamennyi embert magában foglaló, kozmikus méretű jogi közösség. [...] Tagadhatatlan, hogy Cicero organikus-biológikus szemléletben fogant állambölcsélete szintetizáló jellegű.” Ld. M. T. Cicero: *Az állam*. Ford. Hamza Gábor. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995. 30.

¹⁹ Cicerónál az elválasztás képessége gyakran visszatér, mint a jogos és jogtalan megkülönböztetésének és a természetjogi norma követésének alapja: „[...] ergo est lex iustorum iniustorumque

részében ezért a római vallási normák körében elsősorban a szertartások előírásainak az ismertetésével foglalkozik. (*De legibus*, II. 9.19 – 9.22.) A szerző jelzi, hogy a teljesség igénye nélkül írja le a betartandó isteni törvényeket. A vallási törvények tárgyalása az értekezés második könyvében logikus következménye a világban uralkodó rend isteni eredetének, hiszen a civiljog szabályainak betartása a vallási szabályok tiszteletben tartását, azaz azonosítását is jelenti.²⁰ A vallási szabályok betartásában jelentős szerepet kap a sajátosan római, formalista jellegű tiszteletre épülő tradíció-teremtés, összekapcsolódva a korábban már említett engedelmisség gondolatával:

„[...] *Quod autem non iudex, sed deus ipse vindex constituitur, praesentis poenae metu religio confirmari videtur.[...] Ja patribus deos ita placet coli, si huic legi ipsi patres.*” (*De legibus*, II. 10.26.)²¹

A római vallási élet elemzésében a római közösségi-államszervezeti gondolkodás lényegét adó ősi és családi szertartások leírása következik, valamint az alapvető római erények tisztelete.²² A római vallási élet fenntartásában a *De legibus* II. 13.32. alapján jelentős szerepet kap a jövő isteni értelmezésének tudománya a *divinatio* is, sajátosan eklektikus-cicerói jelentésben a világban uralkodó értelem-

distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad (quam) leges hominum diriguntur” (*De legibus*, II. 5.13.)

²⁰ Az isteni törvények természetjogi jellegéről ld.: „*Sit igitur hoc iam a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos; eaque, quae gerantur, eorum geri iudicio ac numine, eosdemque optime de genere hominum mereri et, qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones, intueri piorumque et impiorum habere rationem*” („a polgárokban már a kezdet kezdetén ki kell alakítanunk azt a meggyőződést, hogy az istenek a világmindenség urai és kormányzói, hogy mindaz, ami történik, az ő ítéletük és isteni akaratuk szerint történik”) (*De legibus*, II. 7.15.). Vö. *De legibus*, II. 7.18.

²¹ Az isten bíróként (*iudex*), illetve az archaikus eljárásjogból ismert kezesként vagy védőként (*vindex*) való azonosítása, megjelölése az emberi viszonyokban a cicerói szövegben sokatmondó, a *Tizenkétábrás törvényig* visszavezethető hagyományra utal. Az archaikus jogi nyelv kezelése a törvény I–III. táblájában mögöttes felelősség elve alapján helytállást vállal az adósért és annak tartozásáért: ld. „*ni iudicatum facit aut quis endo e din iure vindicit, secum ducito.*” III. 3. tábla szövegrészlete, valamint I. 3. in: Zlinszky János (ford., szerk.): *A tizenkétábrás törvény töredékei*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2005., 10. ; ill. uo. 6. Vö. Zlinszky János: *Állam és jog az ősi Rómában*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997. 53.

²² Köves-Zulauf a római vallási élet összefüggő rendszerének a leírásában kiemeli, hogy a római értékek, és az értékeket megtestesítő istenvilág közösséghez tartozás talaján szerveződik. Ezt a közösségi jelleget tükrözi az ősi ünnepek sorrendjének aprólékos elrendezése, a papi rendek működése és a vallásos élet minden mozzanata. Vö.: Thomas Köves-Zulauf: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, Telosz, 1995. Témánkra vonatkozóan különösen: 78–80., 123–146., ill. az egyes papi rendek eredetéről ld. 210–228. és 232–239.

ként és isteni *providentiaként* értelmezve.²³ Ezután a beavatási szertartások elemzése és a közösség papjainak tevékenysége következik. A vallási normákat megszövegezőkre váró, a civiljogi szankciórendszerrel azonos vallási szankciórendszer ismertetése a második könyv 16-ik szakaszától kerül sorra: „*poena vero violatae religionis iustam recusationem habet*” azaz: „a vallás törvényeinek megsértésért járó büntetés ellen nem lehet jogszerű kifogással élni.” (*De legibus*, II. 16.41.)²⁴

A könyvet a vallási szertartásokra vonatkozó részben a folyamatosan elvégzendő szertartások leírása (*De legibus*, II. 18.45.) és a halottakra és a halottkultuszra vonatkozó szabályozás ismertetése zárja. A vallási élet szabályozásához tartozik e körben a pontifexek hatáskörének rögzítése és a hétköznapi vallásgyakorlás tisztán gyakorlati kérdései, mint pl. az egyes szertartások, különböző fogadalmak, az ünnepnapok és a temetkezési előírások részletezése, amelyben a szokások és rítusok megőrzésének és továbbadásának van szerepe.²⁵ Jelentős szabályozandó terület volt a római vallási élet körében a szertartások kötelezettségéhez kapcsolódóan a vallási kötelmek köre, elsősorban a szertartások végzésével járó jelentős *anyagi* terhek megosztása miatt. (*De legibus*, II. 20.50 – 22.54.) A vallási szabályokkal összefüggésben szerepet kap a *Tizenkétábrás törvény* interpretációja, és különösképpen a tizedik táblából a sírhelyekre vonatkozó szabályozás értelmezése. A halottkultusz körében Cicero sírhelyekkel és a halotti napokkal (*De legibus*, II. 22.55–56.), valamint a temetkezési szokásokkal foglalkozik. (*De legibus*, II. 23.58.) Ehhez a témakörhöz tartozik a temetési költségek szabályozása (*De legibus*, II. 23.59.) és halottszirató mérséklésének ősi előírása (*De legibus*, II. 25.69.).²⁶ A második könyv zárása-

²³ A jövő isteni értelmezésének a tudománya, a *divinatio* Cicerónál pogány értelemben az isteni gondviselés, a *providentia* tanával kapcsolódik össze, de a két fogalom összekapcsolása Lactantiusnál a Kr. u. 3-4. század fordulóján keresztény értelemben él tovább. Lactantius maga is utal arra, hogy Cicero a *De re publicában* és a *De legibusban*: „e hatalmas területeket felölelő anyagot szűk keretek közé szorította, és csak felületesen érintette a legfőbb pontokat.” (*Divinae Institutiones*, I., II., ford. Adamik Tamás), Köves-Zulauf kiemeli a *prodigiumok* különös szerepét a római vallási életben (i. m. 203.) Cicero kora ebben az értelemben átmenetet képezett a császárkor elejének vallási megújulásához, az augustusi reformok bevezetéséhez és az ősi római papi rendek megváltozott szerepéhez. Uo. 207., 245.

²⁴ Ford. Simon Attila.

²⁵ Köves-Zulauf a római vallás összefüggő rendszerének az ismertetésekor kiemeli a *pontifex*eknek az államvallás centralizálására irányuló törekvéseit, egyfajta *technikai menedzser* szerepüket a római vallási életben. (ld. uő. i. m. 95–97.) A köztársasági államformára való áttérés ugyanis együtt járt a vallási élet terén a *pontifexek* hatalmának lassú megszilárdulásával. (Uő. i. m. 243–244.)

²⁶ Zlinszky János a *Tizenkétábrás törvényről* írt monográfiájában részletesen elemzi a törvény általános jelentőségét ld. Zlinszky i. m. 181–182., illetve a tizedik táblának a halottkultuszra vonatkozó szabályozását ld. uo. 69–70.

ként a szerző a logikai-tartalmi periódus formájában visszatér a civiljognak és a természetjog szabályainak kifejtett összhangjára, harmóniájára, mintegy az ismétlés retorikai funkciója révén is erősítve mondanivalóját: „*Gaudeo nostra iura ad naturam accommodari maiorumque sapientia admodum delector*”. (*De legibus*, II. 25.61.)²⁷

3. Az állami tisztségviselőkre vonatkozó cicerói szabályozás: a cicerói „alkotmány” és alkotóelemei a *De legibus* töredékesen maradt harmadik könyvében

A harmadik könyvben a szerző az első könyvben kitűzött célok közül a harmadik témával, a törvények gyakorlati, jogszabály (*lex*) formájában történő megjelenésével foglalkozik. A könyv az államszervezés körében a platóni modellből kiindulva, de azt saját koncepciójába beeépítve a római *magistratusok* és az általuk alkotott jogszabályok elemzésével foglalkozik. (*De legibus*, II. 27.69.) Az állami tisztségviselők Cicero felfogásában „beszélő” törvények, azaz a törvények érvényre juttatását és végrehajtását végzik, a gyakorlati kormányzati munkát valósítják meg.

„*Videtis igitur magistratus hanc esse vim, ut praesit praescribitque recta et utilia et coniuncta cum legibus. ut enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus, vere dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum.*” (*De legibus*, III. 1.2.)²⁸

Cicero vizsgálja egyrészt a törvények betartása az állam jóléte közötti összefüggésrendszert, másrészt az állam működése és a vezető tisztségviselők hatáskörei, illetve magatartása közötti kapcsolatot, amely egyúttal a kiegyensúlyozott állammodell, az *omnis rei publicae moderatio* vagy *temperatio rei publicae* megvalósulását is jelenti:

²⁷ „Jogrendszerünk összhangban van a természettel és elődeink bölcsessége is nagy gyönyörűséggel tölt el.” (ford. Simon Attila).

²⁸ „Látjátok tehát, hogy a tisztségviselőnek az a feladata, hogy vezessen, és előírja azt, ami hasznos, és ami a törvényekkel összhangban áll. Ahogyan ugyanis a törvények vezetik a tisztségviselőket, ugyanúgy a népet a tisztségviselők vezetik, és valóban azt mondhatjuk, hogy a tisztségviselő nem más, mint beszélő törvény, a törvény pedig nem más, mint néma tisztségviselő.” (*De legibus*, III. 1.2., ford. Simon Attila.)

„*magistratibus igitur opus est, sine quorum prudentia ac diligentia esse civitas non potest, quorumque descriptione omnis rei publicae moderatio continetur*”. (*De legibus*, III.2.5.)

A *magistratusok* tevékenységét szabályozó normák valójában vegyes: jogi és erkölcsi alapokra épülő normarendszert alkotnak és a hatalomgyakorlás módját, azaz a kormányformát is meghatározzák.

„*haec est enim, quam (Scipio laudat in illis libris et quam maxime probat temperationem rei publicae, quae effici non potuisset nisi tali descriptione magistratuum. nam sic habetote, magistratibus iisque, qui praesint, contineri rem publicam, et ex eorum conpositione, quod cuiusque rei publicae genus sit, intellegi. quae res cum sapientissime moderatissimeque constituta esset a maioribus nostris, nihil habui, sane non multum, quod putarem novandum in legibus.*”²⁹ (*De legibus*, III. 5.12.)

A tisztségviselők tevékenységében a *De officiis*ben kifejtett elvekhez hasonlóan jelentős szerepet kap a korábban már említett engedelmesség és a nevelés, illetve a fegyelmezés révén elért erkölcsi kötelességteljesítés gondolata.³⁰ Cicero véleménye szerint – a *De re publicá*ban leírtakhoz hasonlóan – a tisztségviselők itt is bölcs és lelkiismeretes példaadásukkal járulnak hozzá a kiegyensúlyozott állam működéséhez. (*De legibus*, III. 12.30.). Az ‘egészséges működésű államra’ leselkedő veszélyek között a szerző a korrupciót és az önmérséklet hiányát tartja a legnagyobb bűnnek. (*De legibus*, III.14.32., III.16.35., III.18.40.).

A befejezetlenül maradt munka utolsó előtti fordulatában Cicerónál megjelenik az államszervezet kiépítésében a törvények felett álló szervezet, a modern értelemben vett alkotmánybíráskodás, mint az állam törvényes működése feletti kontroll megjelenésének szükségszerűsége: „Az utolsóként előadott törvények nálunk ugyan nem használatosak, az állam szempontjából azonban szükségesek. Nálunk nincs a törvények felügyeletére rendelt hivatal, ezért az számít törvénynek, amit hivatalszolgáink akként akarnak kihirdetni.” (*De legibus*,

²⁹ „[...] ugyanis az a kiegyensúlyozott államforma, melyet Scipio a már említett könyvekben magasztal, és a legmegfelelőbbnek ítélt. Márpedig ezt nem lehet másként megvalósítani, mint az állami tisztségek éppen ilyen hatáskörök szerinti megosztásával. Tudjátok ugyanis, hogy az államot a tisztségek és az őket betöltő vezetők tartják fenn, és az állami tisztségek rendszere alapján lehet azt is megérteni, hogy valamely államban milyen kormányzati forma valósul meg.” (*De legibus*, III. 5.12., ford. Simon Attila).

³⁰ Vö. M.T. Cicero: *De officiis*., I. 3.8. és I. 4.11.

III. 20.46.)³¹ Az ez után következő, az egyes állami tisztségekre és a civiljogra vonatkozó, annak tényleges kifejtését tartalmazó szövegrész azonban hiányzik, itt a munka megszakad. (*De legibus*, III. 20. 48.)

Összegzőképpen megállapíthatjuk, hogy a *De legibus*ban részletezett normarendszerek Cicero szerint nemcsak a közösséget, a korabeli római államot, hanem az egyes ember jólétét is szolgálják, ezáltal is formálva a polgárok személyiségét és alkalmazkodóképességét. A mű torzó volta ellenére is koherens része a cicerói életműnek, amelynek fókuszában a tevékeny és közösségért élő ember képe áll.

³¹ Ford. Simon Attila.

A KOLONIALIZMUS KORSZAKA

A gyarmatok és azok lakossága feletti uralom elméleti megalapozása

Berkes Lilla*

1. Bevezetés

A felfedezések kora (15–17. század) rendkívül nagy jelentőségű időszak az újkori világtörténelemben, mely során az európai államok ismeretlen földrészeket fedeztek fel, ismertek meg új társadalmakat és alkottak új képet a világról. Minden kontinensre kiterjedően bővítették uralmukat, fejlődésnek indult a világkereskedelem, a gyarmatok javai révén pedig jelentős gazdagodás következett be a hódító államokban. Amerika felfedezése, illetve a Föld megkerülése olyan jelentőségű esemény volt a világtörténelemben, mely megteremtette a modern világ politikai és gazdasági alapjait.¹ Nehéz nem lenyűgözve tekinteni erre a teljesítményre. Ugyanakkor a felfedezések együtt jártak a kolonializmus módszerével is, amely révén az európai államok sokszor kegyetlen eszközökkel szereztek uralmat a felfedezett területek felett és amely visszafordíthatatlan károkat okozott az őslakosok körében.

A kolonializmus fogalma olyan folyamatok, politikák és ideológiák együttesét jelenti, amelynek célja gyarmatok létrehozása, meghódítása, kormányzása, illetve gazdasági kiaknázása. A nyugati gyarmatosítás korában, de korábban is, a gyarmatosítás nemcsak a más népek feletti uralkodást jelentette, hanem a saját lakosság kolóniákra telepítését is.²

* Egyetemi docens, Közigazgatási Jogi Tanszék.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8068-5852>

¹ David Arnold: *The Age of Discovery, 1400-1600*. Routledge, 2013 1–5.

² Thomas Benjamin: Preface. In: Thomas Benjamin (ed): *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*. Thomson Gale, 2007. XV.

A gyarmatosítás volumenét jól mutatja, hogy 1500 környékén az európai hatalmak még csak a világ 7%-át uralták, ez az arány 1775-re 35%-ra növekedett. Kialakulásának kiindulópontja az volt, hogy az európai uralkodók az 1500-as évekre konszolidálták politikai hatalmukat, egyrészt a pápával és a császárral, másrészt pedig a belső hatalmasságokkal szemben. E folyamat során létrejött egy olyan államtípus, amely egyszerre világnézetileg elkötelezett és abszolút, amelyben az uralkodó tart kezében minden hatalmat.³ Az így konszolidálódott államok gazdasági érdekei – a gazdagságra és profitra való törekvés, a nemesfémek iránti egyre növekvő kereslet, a kereskedelmi előnyök megvalósítása annak érdekében, hogy a más európai hatalmakkal való intenzív versenyben előnyre tudjanak szert tenni – pedig kulcsfontosságú impulzusnak bizonyultak a tengerentúli expanzióra. Ekként a területi hódítások és a kapitalizmus fejlődése összekapcsolódott.⁴

Gyarmatosításra a 16. századot megelőzően is volt példa, elég csak a Római Birodalomra, Dzsingisz Kánra, vagy az Azték Birodalomra gondolni, azonban a korai hódítások és a modernkori gyarmatosítás között jelentős eltérések mutathatók ki, melyek általános felfogás szerint a kapitalizmusban gyökereznek. Míg az elődök pusztán megsarcolták az elfoglalt területeket, a modern kolonializmus átalakította a gazdaságukat és létrehozta a személyek és természetes erőforrások áramlását a kolóniák és az azokat uraló államok között.⁵ Az 1500-as évektől kezdődően a kapitalizmus, amely korábban csak kisebb befolyással bírt a gazdaságra és a társadalomra, elkezdett terjeszkedni az újonnan létrehozott világkereskedelmi rendszerben, új határokat lépett át a termelés területén, és a társadalom egésze számára fontos tényezővé vált, különösen Hollandiában és Angliában. Ettől az időszaktól kezdődően Nyugat-Európa a kapitalizmus történetének vezető régiójává vált.⁶

A kolonializmus mint a birodalmi kormányzás elve és egyben a kapitalista terjeszkedés hatékony stratégiája, ezért kifejezetten egy nyugat-európai, modern találmány, amely a 15. századot követően jelent meg. Egyszerre tekinthető gyakorlatnak és világnézetnek is: gyakorlatként magában foglalja egy társadalom feletti uralmat egy másik társadalom telepesei által, világnézetként pedig egy globális geopolitikai, gazdasági és kulturális doktrína, amely a nyugat-európai kapitalizmus világméretű terjeszkedésében gyökerezik. A kolonializmus

³ Bernardino Bravo Lira: Vom Recht zu den Staaten: Universalismus und Pluralismus in der Weltordnung. *Rechtstheorie*, Vol. 25. (1994) 322.

⁴ Jürgen Kocka: *Capitalism. A Short History*. Princeton University Press, 2016. 54–56.

⁵ Ania Loomba: *Colonialism/Postcolonialism*. London–New York, Routledge, 2000. 2–4.

⁶ Kocka i. m. 54–56.

részét képezi más társadalmak, a világ régióinak és e régiók erőforrásainak tartós, erőszakos kisajátítása, konkrét ideológiával alátámasztva. Az uralom a politikai-gazdasági, társadalmi-intézményi és reprezentációs-szimbolikus elemek kombinációjából állt. A kolonializmus módszerei közé tartozott – többek között – a felfedezőik érintkezése az őslakosokkal, majd azok erőszakos leigázása, nyugat-európaiak letelepedése, olyan termelő vállalkozások (ültetvények, bányák, nyersanyag-kitermelés stb.) beindítása, amelyekben az őslakosokat munkaerőként használták fel, gyarmati jog bevezetése, gyarmati igazgatás és specifikus adóztatás kialakítása a fosztogató és fegyelmező jellegű apparátusok működtetéséhez, a gyarmati elit, a tömegoktatási rendszer és a közkultúra kialakítása, amelyek előmozdították a nyugati civilizáció elismerését és az ahhoz való igazodást, illetve ezekkel együtt az „európai felsőbbrendűség” és a gyarmati viszonyok elfogadtatása.⁷

2. A meghódított területek nem keresztény lakosságának jogai

A gyarmatosítás egyik központi kérdése az őslakosok megítélése volt: a gyarmatosítók, illetve az európai közvélemény ész nélküli lényeknek tartotta az indiánokat, ami befolyásolta helyzetük és jogaik megítélését is. A gyarmatosítók célja a meghódított területek kizsákmányolása volt, amely elképesztő kegyetlenséggel járt együtt, amelynek elfedésére a gyarmatosítók a hittérítést használták fel indokként. Noha közkeletű felfogás e kegyetlenkedés és az egyház, illetve a hittérítés összekapcsolása, valójában e gyakorlatok számos alkalommal vezettek az egyházzal való ütközéshez.⁸

1494-re, illetve azt követően a kánonjog, illetve az ekkor kialakuló, az Egyház, Portugália és Spanyolország által meghatározott nemzetközi közjog négy ponton nyugodott a gyarmatosításokkal összefüggésben.

Elsőként emelendő ki, hogy az Egyház rendelkezett azzal a hatalommal, hogy a keresztény uralkodók számára címet és szuverenitást biztosítson az őslakosok felett.⁹ Második elem, hogy a gyarmatosítás az Egyház hittérítő tevékenységé-

⁷ József Böröcz – Mahua Sarkar: Colonialism. In: Helmut K. Anheier – Mark Juergensmeyer – Victor Faessel (szerk.): *Encyclopedia of Global Studies*. Thousand Oaks, CA, Sage, 2012. 229–234.

⁸ Bartusz-Dobosi László: Az indiánok lelkéről. *Egyháztörténeti Szemle*, 2003/1.

⁹ Tim Alan Garrison: *The Legal Ideology of Removal. The Southern Judiciary and the Sovereignty of Native American Nations*. The University of Georgia Press, 2009. 61.

nek a világ minden területére való kiterjesztését támogatta. Harmadik elemként jelenik meg, hogy Portugália és Spanyolország a pápai bullák¹⁰ felhatalmazásának hála kizárólagos jogokat vindikált magának a világ meghódítására. Széles körben elterjedt nézet, hogy ez a felhatalmazás politikai jellegű volt, vagyis annak birtokában került sor a hódításra, azonban a felhatalmazás nem a területszerzésre és kizsákmányolásra, hanem valójában a hittérítésre vonatkozott,¹¹ VI. Sándor bullái ugyanis is a gyarmatosítás alapvető és elsődleges okaként az indiánok megtérítését jelölték meg. Az álláspont háttérben jellemzően az áll, hogy a szerzők nem veszik figyelembe a kapcsolódó egyházi dokumentumokat és teológiai álláspontokat, így elmosódik a gyarmatosítás területszerző és hittérítő oldala közötti különbség (ténylegesen ellentét). Márpedig a hittérítő tevékenység eredményességét a bennszülött papság hiánya mellett leginkább a gyarmatosítók kegyetlenkedései akadályozták.¹² Negyedik elemként pedig a földterület feletti tulajdon létrejöttéhez önmagában elégségesnek tekintették az adott terület Portugália vagy Spanyolország által való felfedezését, illetve a földterületen való valamely szimbolikus aktus gyakorlását.¹³

A meghódított területek nem keresztény lakosságának politikai jogaival, illetve tulajdonukkal és ahhoz kapcsolódóan a földterület feletti tulajdonnal kapcsolatban már az újkori gyarmatosítások idejét megelőzően is folyt vita. Legalább a keresztes hadjáratok, majd az amerikai területek meghódítása óta küzdöttek a politikai teoretikusok azzal a nehézséggel, hogy összegeyztessék az igazságosságról és a természetjogról alkotott elképzeléseket a nem európai népek feletti európai szuverenitás gyakorlásával.¹⁴

¹⁰ 1494. június 7-én Tordesillas városában II. Ferdinánd aragóniai király, I. Izabella kasztíliai királynő és II. János portugál király megállapodást kötött, amely új demarkációs vonalat jelölt ki a két királyság között, az Északi-sarktól a Déli-sarkig, illetve a Zöld-foki szigetektől 964,6 tengeri mérföldre nyugatra. Az ettől nyugatra eső területek a spanyolok, a keletre esők pedig a portugálok érdekszférájába kerültek. A szerződés, amely gyakorlatilag felosztotta az ismert világot a két nagyhatalom között, kizárva a többi európai hatalmat a felfedezésekből, a spanyol származású VI. Sándor pápa bulláin („adományozási bullák”; *Eximiae devotionis, Inter caetera, Dudum Siquidem*) alapult.

¹¹ Monostori Tibor: A Las Casas és Sepúlveda közötti vita előzményei (1493–1551). *Kút*, 2007/3. 24.

¹² Szántó Konrád: *Egyháztörténelem*. Budapest, Jel 2014. 180.

¹³ A négy elem megfogalmazására ld. Robert J. Miller: The International Law of Colonialism: A Comparative Analysis. *Lewis & Clark Law Review*, Vol 15. , No. 4. (2011) 860.

¹⁴ Margaret Kohn – Kavita Reddy: „Colonialism”. In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2017. Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/colonialism/>

2.1. IV. Ince pápa tomista megközelítése

Két fő álláspont létezett, amiből ki lehetett indulni. A IV. Ince pápa nevéhez fűződő álláspont szerint a nem-keresztények megtarthatják jogaikat, amennyiben betartják a természeti törvényeket.¹⁵ Ince pápa 1245-ös kommentárja szerint a keresztényeknek jogában áll behatolni olyan területekre, amelyeket hitetlenek birtokolnak, annak érdekében, hogy megvédjék a kereszténységet vagy visszaszerezzék a keresztény területeket. Emellett ugyanakkor azt is megállapította, hogy a természeti törvények a hitetlenek számára is biztosítják a tulajdont és az önkormányzáshoz való jogot és ezt a keresztényeknek el kell ismerniük.¹⁶ IV. Ince elmélete értelmében csak akkor lehet erőszakot alkalmazni, ha a hitetlenek megsértik a – mindenkire kötelező – természeti törvényeket. Ekként a hitetlenek legitim uralommal rendelkeznek önmaguk és vagyonuk felett, azonban ez a hatalom megszűnik, ha képtelenek bizonyulnak önmaguk kormányzására a minden észszerű ember által felismert elvek szerint.¹⁷

IV. Ince pápa szerint tehát a nem-keresztények (hitetlenek) ellen nem lehetett háborút folytatni, és nem lehetett őket megfosztani a tulajdonuktól pusztán azért, mert nem hisznek. Álláspontjának kialakítására nagy hatást gyakorolt a tomizmus, melyre alapítottan érvelt amellett, hogy a nem hívők legitim uralommal rendelkeztek önmaguk és tulajdonuk felett. Ez az uralom azonban megszűnt, ha bebizonyosodott, hogy képtelenek önmagukat olyan elvek szerint kormányozni, amelyeket minden józan ember elismer. A spanyol gyarmatosítók ebbe kapaszkodva arra a következtetésre jutottak, hogy az amerikai őslakosok szokásai – a meztelenségtől kezdve a munkaképtelenségen át az állítólagos kannibalizmusig – egyértelműen bizonyították, hogy képtelenek elismerni a természetjogot, és ez alapján formáltak maguk számára jogot az indiánok rab-

¹⁵ Edward Keene: *Beyond the Anarchical Society. Grotius, Colonialism and Order in World Politics*. Cambridge University Press 2004 56.

¹⁶ Miller i. m. 855–856.

¹⁷ Kohn–Reddy i. m. Az őslakosok észszerűségével kapcsolatos kérdés jelentőségét az adja, hogy a természetes ész meglétének hiányában az őslakosokra úgy tekintettek, hogy azok nem rendelkeznek ugyanazokkal a jogokkal, mint a hódítók. Ha nem tekinthetőek embernek, könnyebb tagadni az emberi minőséggel együttjáró tulajdonságokat: a névadásra, tulajdonra és az önkormányzásra való képességet. A kolonizáció legitimizálását megkönnyítette az őslakosok jogainak ilyen módon történő gyengítése. Tracy Lindberg: *The Doctrine of Discovery in Canada*. In: Robert J. Miller – Jacinta Ruru – Larissa Behrend – Tracy Lindberg: *Discovering Indigenous Lands. The Doctrine of Discovery in the English Colonies*. Oxford University Press, 2010. 100.

szolgásgorba taszítására, ami szerintük az egyetlen módja volt annak, hogy meg-
tanítsák őket a civilizációra és bevezessék őket a kereszténységbe.¹⁸

2.2. III. Pál pápa és a Sublimis Deus

A Ferdinánd által a meghódított gyarmatok számára kiadott 1512. évi burgosi törvények rögzítették, hogy az indiánok szabadok és észszerű lények, akiket meg kell tanítani a hitre, illetve joguk van a tulajdonhoz. III. Pál pápa 1537-ben kiadott *Sublimis Deus* kezdetű bullájában megerősítette ezt az álláspon-
tot, kijelentve, hogy az indiánokat nem szabad megfosztani szabadságuktól és tulajdonuktól (*sua libertate ac serum suarum dominio privatos seu privandos non esse*), mivel ők is emberek és képesek a hit és az üdvösség befogadására. Rabszolgaság helyett prédikációval és jó példával kell őket ösztönözni a keresztény életre. A bulla a világ összes keresztény hívőjéhez szólt, ezáltal egyetemes a jelentősége. Az emberiség közös ellenségének nevezte azokat, akik rabszolgásgorba taszították az indiánokat annak ürügyén, hogy azokból hiányzik a hit, a gyakorlatot pedig soha korábban nem tapasztalt gyakorlatnak minősítette.¹⁹ E felfogás eredménye volt továbbá az *encomienda* rendszere, amelynek értelmében a telepések csak használták az őslakosok földjét és munkaerejét, amiért cserébe gondoskodtak róluk, noha ez a rendszer leginkább csak elméletben működött.²⁰

2.3. Hostiensis: a hitetlenek bűnösök

A pápai hivatal álláspontjával szemben azonban egyes középkori kánonjog-
ászok (pl. IV. Ince tanítványa, Hostiensis) teljes egészében tagadták a nem-keresztények jogainak fennállását, pusztán amiatt, mert nem vették fel a keresztiséget. Hostiensis – bár eredeti álláspontja szerint a hitetlenekre nem terjed ki a pápai hatalom és szuverenitásuk nem veszélyeztethető – arra az álláspont-
ra jutott, hogy Krisztus születésével minden „*honor, principatus, dominium, et iurisdictio*” a keresztényekre szállt.²¹ A hitetlenek, pusztán abból az okból,

¹⁸ Kohn–Reddy i. m.

¹⁹ Joel S. Panzer: *The Popes and Slavery*. *churchinhistory.org*, 2008. <https://tinyurl.com/2b76ujnz>

²⁰ Gárdonyi Máté: *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*. Budapest, Jel, 2012. 253.

²¹ Ken Pennington: *Henricus de Segusio (Cardinal Hostiensis)*. 14–16. <https://tinyurl.com/4u894hjw>

hogy nem keresztények, bűnösök, így amikor Krisztus megjelent, a hitetlenek automatikusan elvesztették jogukat a tulajdonra és az uralomra. Mivel Péter és utódai Krisztus lelkipásztorai voltak, hatalmukban áll megfosztani a hitetleneket földjeiktől és hivataluktól. A pápának joga van közvetlenül beavatkozni a hitetlen társadalmak ügyeibe, mert a hitetlen uralkodók bitorolják azokat a földeket és hatalmat, amelyek most már jogszerűen a keresztényeket illetik.²² Alapvetően a hostiensisi elvek felhasználásán nyugodott a spanyol gyarmati uralom.²³

2.4. Vitoria: minden emberi lény észszerű

A spanyol hódítás kegyetlen valóságával szembesülő dominikánus szerzetesek révén a 16. század elejére azonban megjelent egy gyökeresen eltérő, kritikus álláspont is. Bartolomé de las Casas annak szentelte az életét, hogy kritizálja a spanyol uralmat és ezáltal javítson az őslakosokkal szembeni bánásmódon. Elsőként azonban Francisco de Vitoria volt az, aki már 1539-ben e kérdésről tartott előadást a tanítványainak.²⁴

Vitoria amellet érvelt, hogy a keresztység felvételének hiánya még önmagában nem elég ahhoz, hogy valakinek ne legyenek jogai. Álláspontja szerint az amerikai őslakosok lehetnek jogok alanyai, és semmilyen bizonyíték sincs, ami alátámasztaná, hogy az őslakosok észszerű gondolkodásra képtelenek lennének, ami szintén megalapozhatta volna a jogaiktól való megfosztást.²⁵ Hasonlóképpen elutasította a felfedezés és foglalás (*occupatio*) jogcímét is, álláspontja szerint a bennszülöttek jogszerű hatalommal rendelkeznek területeiken.²⁶

Vitoria kiindulópontja tehát az volt, hogy minden emberi lény észszerű, és ebből az észszerűségből természetes jogok fakadnak mindenki számára. Emellett kétségbe vonta a keresztény uralkodók és a pápa jogát az őslakosok természeti törvények megsértése miatti megbüntetésére is. Álláspontja szerint a pápának arra sincs joga, hogy háborút folytasson a keresztények ellen vagy elvegye a

²² James Muldoon: *Popes, Lawyers, and Infidels The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*. University of Pennsylvania Press, 2015. 15–17.

²³ Hans S. Pawlisch: *Sir John Davies and the Conquest of Ireland*. Cambridge University Press, 1985. 9.; Nasser Hussain: *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*. The University of Michigan Press, 2003. 24.

²⁴ Richard Waswo: The Formation of Natural Law to Justify Colonialism, 1539–1689. *New Literary History*, Vol. 27., No. 4., Literature, Media, and the Law (Autumn, 1996) 744.

²⁵ Keene i. m. 56.

²⁶ Monostori i. m. 34.

tulajdonukat pusztán amiatt, mert csalók vagy tolvajok, ráadásul a hitetlenek felett még kisebb a hatalma, hiszen kívül esnek a keresztény közösségen, ami a pápai hatalom területe. Összességében azonban mégsem vonta teljes mértékben kétségbe a tengerentúli területek feletti spanyol uralmat, ugyanis elismerte az erőszak alkalmazásának lehetőségét, amennyiben az őslakos közösségek megsértették a népek jogát, vagyis azon elveket, amelyek a természetes ésből fakadnak és ezért univerzálisan kötelezők.²⁷

Az indiánok elleni háború Vitoria ebbéli rendszerében azért lehet igazságos, mert a társadalmak közötti érintkezést lehetővé kell tenni, az evangélium hirdetése mindig jogos, védelmezni kell a megtért barbárokat, a pápának jogában állhat keresztény fejedelmet kinevezni, a barbár fejedelmek zsarnoksága ellen be kell avatkozni, maguk az indiánok is önként behódoltak, a szövetségesek megsegítése is indokoltá teheti a háborút, illetve indokolt lehet a barbárok feletti gyámkodás. A népek jogának megsértése abban áll, hogy ha az indiánok elzárkóznak a kapcsolatfelvételtől, az ellene hat a természetjognak, mint az emberek egyetemes közössége eszméjének, amiből az idegen föld felkeresésének, illetve az ott-tartózkodás, továbbá a kereskedés joga fakad.²⁸

2.5. De las Casas: egy az egész emberiség

Bartolomé de las Casas IV. Ince azon gondolatából indult ki, hogy minden emberi társadalomban biztosított a jog arra, hogy megválasszák a saját vezetőiket, melyhez a *quod omnes tangit debet ab omnibus* (ami kiterjed mindenkire, azt mindenkinek jóvá kell hagynia) jogi doktrínáját párosította. Ebből levezetve tagadta a pápa azon jogát, hogy megfossza a hitetlen uralkodót a hatalmától és lecserélje egy spanyol uralkodóra.²⁹ A rabszolgaság és a kényszermunka eltörlését szorgalmazta arra hivatkozással, hogy azok akadályozzák a hittérítő munkát, illetve, mivel az indiánok nem voltak hozzászokva a kemény, kétkezi munkához, ezért az tönkreteszi őket, megtöri az indián társadalmi struktúrát, ami pedig békétlenséget szül. Kimondta, hogy a rabszolgatartó és kegyetlenkedő spanyoloknak bűneik alól nem adható feloldozás.³⁰

²⁷ Kohn–Reddy i. m.

²⁸ Monostori i. m. 34.

²⁹ Muldoon i. m. 151.

³⁰ Monostori i. m. 35–36.

De las Casas nagyívű vitát (az ún. valladolídi viták, az európai történelemben az első olyan morális, politikai, teológiai vita, amely az őslakosok jogairól szólt) folytatott a kor nagy teológusával, a spanyol ellenreformáció emblematikus alakjával, Sepúlvedaival, V. Károly király, a kor legnagyobb hatalmú uralkodója előtt. Sepúlveda amellett érvelt, hogy az emberiség két csoportra osztható, azokra, akik uralkodnak és azokra, akik felett uralkodnak. Az indiánok elleni háborúk pedig igazságosak voltak, mivel szükséges előfeltételei voltak azok megtérítésének. Álláspontja szerint az igazságos háborúk lehetővé teszik a legyőzöttek rabszolgasorba taszítását a győztesek által, és mindazt, ami ezzel jár. Az indiánok nyilvánvalóan „alsóbbrendűek” voltak a spanyolokhoz képest, ugyanúgy, ahogy a gyermekek a felnőttekhez, a nők a férfiakhoz, sőt, majdnem úgy, mint a majmok az emberekhez képest. Tapasztalatok alapján ezeket az indiánokat nem lehetett visszavezetni a keresztény hitre pusztán evangelizálással, ezért indokolt velük szemben erőszakot alkalmazni, bár Sepúlveda maga is elítélte az erőszak alkalmazása közben elkövetett „túlkapásokat”. Vele ellentétben de las Casas a világot az amerikai őslakosok oldaláról szemlélte és ragaszkodott elveihez, amelyek közé tartozott a szuverenitás és a tulajdon teljes visszaszolgáltatása az indiánoknak. Amellett érvelt, hogy Krisztus az indiánokért is adta az életét, és ha Pál és Péter apostolok békében és barátságban vitték az evangéliumot a pogányokhoz, akkor miért kellene az indiánokkal másként bánni? Az általa felvetett kérdések túlmutatnak a hódítás igazságosságának és az amerikai indiánok természetének alapvető kérdésein. Maga a spanyolok Indiák feletti szuverenitáshoz való jogát kérdőjelezték meg. Ha ugyanis nem vívtak igazságos háborút az amerikai indiánok ellen, akkor a szuverenitásra vonatkozó igények pusztán bitorlásnak minősültek, és nem volt jogos jogcímük a területre.³¹

Az Egyház végül úgy döntött, hogy a gyarmatokon zajló missziós munkát komolyabb felügyelet alá helyezi: 1622-ben XV. Gergely létrehozta a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* központi hivatalát, amely az egész világon irányította a hittérítést, és így a térítő munka elvált a gyarmatosítástól.³²

³¹ Lawrence A. Clayton: *Bartolomé de las Casas and the Conquest of the Americas*. Wiley–Blackwell, 2010. 128–135.; Julia Suárez-Krabbe: Faj, társadalmi harcok és „emberi” jogok. *Eszmélet*, 28. évf., 109. sz. (2016. tavasz) 47–48.

³² Szántó Konrád: *A Katolikus Egyház története*. II. kötet. Budapest, Ecclesia Szövetkezet, 1984. 194.

3. A terület feletti tulajdonjog és uralom megalapozása

A tordesillasi szerződés (illetve a pápai bullák) valóban kényszerhelyzetbe hozta a többi, tengeri felfedezésekre pályázó hatalmat: amennyiben elfogadják az abban foglalt területi felosztást, azzal elzárták volna magukat a felfedezőutaktól (*zárt tenger doktrínája*), viszont ha mégis területeket foglalnak el, a területek feletti konfliktus felmerülése esetén valamilyen módon kétségbe kellett vonniuk a spanyolok és portugálok hatalmának jogalapját, mivel pedig a pápai hatalom támogatásával nem bírtak, szükségük volt olyan indokokra, amelyek észszerű alapját képezhették az észak-amerikai területek feletti uralmuknak. Ezen elméletek azonban már a reformáció megjelenése és a kialakuló szekularizáció hatására egyre inkább mellőzték a vallási érveket.³³ Mivel a terület feletti tulajdon kérdése szorosan összekapcsolódott az uralom fennállásának kérdésével, ezért a hivatkozási alapok jellemzően a terület hovatartozására, annak tulajdonjogi vonatkozására koncentráltak.

3.1. Grotius és az occupatio

A korszak egyik leghíresebb jogásza, Hugo Grotius *Mare Liberum és De Jure Pradae* című műve egyik céljának lehet tekinteni a Kelet-Indiai Társaság támogatását annak alátámasztása révén, hogy a hollandoknak legalább annyi joguk van a Kelet-Indiákon kereskedni mint a portugáloknak és a spanyoloknak. Grotius különbséget tett mobilis és immobilis dolgok között, míg az elmozdítható dolgok felett azok fizikai megszerzésével lehet tulajdont szerezni, addig az elmozdíthatatlanok (pl. ingatlan) felett ilyen módon nem lehet tulajdont szerezni, szükséges azok valamilyen elhatárolása (pl. bekerítés vagy építkezés) is. Mivel azonban a tenger nem lehatárolható és építeni sem lehet rá, ezért mindenki számára szabadon igénybe vehető, vagyis egyetlen államnak sincs joga megtiltani másoknak, hogy a tengeren hajózzanak és kereskedjenek.³⁴ Szabad volt az út tehát az Újvilág felé.

³³ Lorenzo Cotula: Land, Property and Sovereignty in International Law. *Cardozo Journal of International & Comparative Law*, Vol. 25. (2017) 229.

³⁴ Barbara Arneil: *John Locke and America. The Defense of English Colonialism*. Oxford, Clarendon Press, 1996. 47–48. Más nézetek szerint ez a felfogás radikális kiterjesztése Grotius eredeti álláspontjának, és egyáltalán nem egyértelmű, hogy feltétel nélkül támogatta volna a tengerentúli területek feletti tulajdonszerzést és az európai államok uralmát. Mindez nem változtat ugyanakkor azon a tényen, hogy idővel szoros kapcsolat jött létre a grotiusi elméletek és a kolonializmus gyakorlata között. Keene i. m. 60.

Grotius tiszta természetjogi elmélete az őslakosok jogaival kapcsolatban ugyan közel állt IV. Ince pápához annyiban, hogy elismerte az őslakosok jogait, azonban más szempontokat vett figyelembe. Nála a kérdés nem az volt, hogy az őslakosok rendelkeznek-e tulajdonjoggal, illetve a jogaik gyakorlásához szükséges belátással, vagy erkölccsel, hanem hogy ténylegesen megszerezték, gyakorolták-e a jogukat. Grotius amellett is érvelt, hogy a tulajdon megszerzése más uralkodó uralma alatt is megvalósulhat, két elemre bontotta ugyanis az *occupatio* fogalmát, amely így egyrészt a szuverén közjogi jogosítványainak (vagyis az *imperium*nak), másrészt a tulajdonos magánjogi jogosultságainak alapja.³⁵

3.2. Pufendorf és a megállapodás szükségessége

Samuel von Pufendorf álláspontja ezzel szemben kritikus. Az amerikai őslakosokra nemzetek tagjaiként tekintett, nem pedig a természeti állapotban élő személyekre, mint Grotius (vagy éppen Locke). Álláspontja szerint ezekkel a személyekkel ugyanolyan tisztelettel kell bánni, mint az európai államok lakóival.

Nem osztotta Grotius szabad tengerekkel kapcsolatos nézetét, hanem levevelte, hogy az őslakosok megtámadhatnak mindenkit, aki a területükre lép, hacsak nem egy vihar sodorta oda őket, vagy ártalmatlan vendégek. Elmélete szerint a földterületek eredetileg senkinek a tulajdonában sem álltak, azt az ember kapta Istentől, hogy használja. A használat és a tulajdon megszerzése ezért nála kettéválik, a tulajdon megszerzéséhez a közösségen belüli megállapodás szükséges, a pusztá használat nem elégséges, hiszen annak lehetősége adott mindenki számára. Ebből következik egyben az is, hogy ha felfedeznek valamely gazdátlan területet, ami nem áll senki magántulajdonában, az nem tekinthető automatikusan szabadon elfoglalhatóknak, hanem a közösség tulajdonában lévő területnek tekintendő.³⁶

3.3. Locke és a tulajdon művelése

Lockenál a tulajdon megelőzi a használatot. Elsődlegesen minden dolog minden ember számára közös, de amint bárki hozzáadja a munkáját az adott dologhoz,

³⁵ Keene i. m. 55–56., 102.

³⁶ Arneil i. m. 54–60.; Georg Cavallar: Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel. Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans. *Journal of the History of International Law*, Vol. 10. (2008) 198–200.

azzal a saját tulajdonává teszi azt.³⁷ A tulajdon forrása Isten, ő adta a földet az embernek, azonban ahhoz, hogy a dolog feletti magántulajdon megteremtődjön, nincs szükség konszenzusra, hiszen lehetetlen mindenki egyetértését megszerezni. A tulajdon bennünk van és a testünk és a kezünk munkája hozzánk tartozik, ezért amit megmunkálunk, az a miénk.³⁸ Más szavakkal: a tulajdon a dolgok megmunkálásával – vagyis az előzetesen tulajdonolt munka és a tulajdonos nélküli dolgok keveredésével – keletkezik.³⁹

Ellentétben Pufendorffal és Grotiusszal, nála a tulajdon megszerzésének nem feltétele a másokkal való konszenzus. Elméletének újdonsága, hogy a tulajdon nem annak megszerzésével és tényleges birtoklásával, hanem munka révén keletkezik, ami lehet a gyümölcs leszedése, az állat leölése, míg földterület esetében annak megművelése, vagyis agrárcélú hasznosítással. Az őslakosok területei feletti tulajdon megszerzésének alapja így nála az, hogy az őslakosok nem határolták le a földterületeket és nem művelték meg azt.⁴⁰

3.4. Felfedezési doktrínák – a „legalitás patinája”

Az észak-amerikai hódítások elméleti megalapozásához a tordesillasi szerződésben nem részes hatalmak jelentős részben a *terra nullius* doktrínáját használták fel.⁴¹ A *terra nullius* egy lakosság nélküli terület, amely nem volt elfoglalva vagy amelyet korábban nem ismertek el valamely politikai entitáshoz tartozó területnek. Ugyan az elfoglalt területeken éltek őslakosok, így elhagyatottnak nehezen voltak tekinthetők, de összességében nem ez a tényező volt döntő, hanem az, hogy az adott terület nem tartozott még elismerten egy hatalomhoz sem. Ennek érdekében azt kellett kijelenteni, hogy az eredeti lakosság nem rendelkezett politikai jogokkal, vagy olyan jogcímmel, amit el kellett volna ismernie a gyarmatosítóknak.⁴²

³⁷ William Archibald Dunning: *History of Political Theories from Luther to Montesquieu*. Macmillan, 1905. 347.

³⁸ William Uzgalis: John Locke. In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2019. Edition. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/locke/>

³⁹ Adam Mossoff: Locke’s Labor Lost. *University of Chicago Law School Roundtable*, Vol. 9., No. 1., (2002) 157. <https://tinyurl.com/2nvkuu47>

⁴⁰ Arneil i. m. 61–64.

⁴¹ Gerald Taiaiake Alfred: Colonialism and State Dependency. *Journal de la santé autochtone*, Novembre 2009. 45.

⁴² Michael Asch: From Terra Nullius to Affirmation: Reconciling Aboriginal Rights with the Canadian Constitution. *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société*, Vol. 17, no. 2. 2002. 24.

A második gyakran felhívott elv az *első felfedezés elmélete*, amely többször visszaköszön például az észak-amerikai gyarmatokkal kapcsolatos francia és brit vitákban. A harmadik elv szerint pedig a terület elfoglalását és possesszióját, vagyis tényleges birtoklását tekintették a tulajdonjog és így az uralom alapjának.⁴³ Erre hivatkozott I. Erzsébet, majd I. Jakab is, amikor azt követelték, hogy a spanyolok és portugálok ténylegesen birtokoljanak egy területet, ha meg akarják akadályozni Anglia felfedezésekkal kapcsolatos követeléseit.⁴⁴

Robert J. Miller az amerikai gyarmatokhoz kapcsolódó *felfedezési doktrína* – amely a „legalitás patinájával” próbálta bevonni hódításokat⁴⁵ – tíz elemét, hivatkozási alapját különbözteti meg:

- első felfedezés: az első európai állam, amely felfedezi a területet, tulajdont és szuverén jogokat nyer el a terület felett. Nem jár együtt a tényleges birtoklással, ezért többször kétségbe vonják mint a jogok alapját.
- tényleges elfoglalás és birtoklás: az első felfedezést tényleges tulajdonná teszi a fizikai birtoklás, mely általában úgy valósult meg, hogy valamely épületet létesítettek. Az elfoglalást követő észszerű időn belül kellett megvalósulnia.
- elsőbbségi jogok (elővásárlási jog): a felfedező államnak kizárólagos joga van földvásárlásra az őslakosoktól, ami kizárja más államok vagy személyek földszerzését.
- indián tulajdon: az első felfedezést követően az őslakosok elvesztették a tulajdonnal kapcsolatos jogaikat és tulajdonosi minőségüket és csak használhatják a földet. Ha mégis adásvételre kerül sor, csak az elővásárlási joggal rendelkező állammal állapodhattak meg.
- korlátolt törzsi szuverén és kereskedelmi jogok: az első felfedezést követően az őslakosok elvesztették szuverén jogaikat a kereskedelemre vagy éppen a diplomáciai kapcsolatokra, csak azzal a kormányzattal lehettek kapcsolatban, amelyik elsőként felfedezte őket.
- szomszédos területek: az európaiak igénye létesítményeikkel, településeikkel, illetve ténylegesen birtokolt földterületeikkel szomszédos, illetve azt körülvevő területekre. Ez akkor nyert jelentőséget, amikor az egyes államok egymáshoz közel eső területeket birtokoltak. Ebben a helyzetben mindegyik állam fenntartotta a jogát a szomszédos gaz-

⁴³ Miller (2011) i. m. 852–853., 860., 71. lábjegyzet.

⁴⁴ Uo. 862.

⁴⁵ Robert J. Miller: The Doctrine of Discovery. In: Miller et al. (szerk.) i. m. 6.

dátlan területeknek a két létesítmény közötti távolság közepéig. Az elv magában foglalta azt is, hogy a folyó torkolatának felfedezése megalapozta mindazon terület feletti igényt, amin a folyó keresztülfolyt.

- *terra nullius*: más néven *vacuum domicilium*. Ha a területet elhagyott volt, nem használta senki, vagy nem európaiak foglalták el, de nem úgy használták, mint amit elfogad az európai jogrendszer (nem megfelelő használat), akkor területszerzés tárgya lehetett.
- kereszténység: a nem-keresztények nem rendelkeznek azonos jogokkal, szuverenitással és önrendelkezéssel mint a keresztények.
- civilizáció: Isten arra utasította őket, hogy elvigyék a civilizált viselkedést, az oktatást, és a vallást az őslakos népeknek, illetve gyámokdjanak felettük.
- hódítás: katonai győzelem. Sajátossága, hogy az Európán belüli hódításokkal ellentétben – ahol a legyőzöttek nem veszítették el a tulajdonukat, hanem lassanként beolvadtak a győztes állam kultúrájába – itt tulajdonelvonás is megvalósul.⁴⁶

A felfedezés doktrínája, amely az európai hódítások alapját képezi, tehát több elemből állt, amelyből az európai hatalmak gyakorlatilag érdekeiknek megfelelően válogattak. A Kanadát felfedező John Cabot útjára az angolok mint első felfedezésre hivatkoztak, míg az 1640-es években az első felfedezés, elfoglalás és birtoklás elvére. A franciák ugyanakkor kétségbe vonták az angol első felfedezést arra hivatkozva, hogy valójában ők fedezték fel és birtokolták elsőként a vitatott területeket. Hollandia a tényleges elfoglalást és birtoklást tekintette jogalapnak és mivel Anglia nem birtokolta azt a földterületet, ahol a hollandok letelepedtek, ezért álláspontjuk szerint arra kiterjedhetnek a követeléseik. Az angolok viszont az első felfedezésből fakadó elsőbbségi jogaikra hivatkoztak, melyek kizárják, hogy a hollandok földet vegyenek az indiánoktól vagy kereskedjenek velük.⁴⁷

Francia részről XIII. Lajos 1627-ben vitatta meg és foglalta össze az Újvilágban Franciaország által felfedezett földekkel kapcsolatos kérdéseket. Ez, illetve az új-franciaországi jezsuita-tevékenységek részletes beszámolóit azt mutatják, hogy a nem-keresztények által lakott terület esetében az első felfedezésre és tényleges birtoklásra alapították a franciák a jogukat. Franciaország és

⁴⁶ Robert J. Miller: *Native America, Discovered and Conquered. Thomas Jefferson, Lewis & Clark, and Manifest Destiny*. Praeger Publishers, 2006. 4–5.

⁴⁷ Miller (2011) i. m. 863–864., 869., 875., 877., 904., 906–907., 920–921.

Anglia nem tudták rendezni a területi vitáikat, ami így 1756–1763-ben az indián háborúba (a hétéves háború részeként) torkollott.⁴⁸

Az európai hatalmak tehát megteremtették a meghódított területek feletti uralmukat, az őslakosok jogait el nem ismerve, vagy legalábbis sajátosan értelmezve, de egyenlő partnerként semmiképpen sem tekintve rájuk.

4. Összefoglaló

A Katolikus Egyház társadalmi tanítása ma már magától értetődően rögzíti az ember, minden ember méltóságát és e méltóságban való egyenlőségét.

„Mivel az Isten képmása, az emberi egyénnek van személyi méltósága, ezért nem valami, hanem valaki. Képes arra, hogy megismerje és birtokolja önmagát, hogy szabadon átadja magát és közösségre lépjen más személyekkel; arra nyert meghívást – a kegyelem révén –, hogy szövetségre lépjen saját Teremtőjével, és hogy megadja Neki a hit és a szeretet választását, s ezt senki más nem képes megadni helyette. [...] Az Egyház társadalmi tanítása [...] mindenekelőtt az emberi személy legfontosabb és elidegeníthetetlen összetevőire épül, hogy így ragadja meg misztériumának és méltóságának lényeges metszeteit. A múltban különféle redukcionista elgondolások léteztek az emberi személyről; közülük nem egy drámai erővel jelen van a modern történelem színpadán is. Ezek vagy ideológiai jellegűek, vagy egyszerűen az emberiségre, az emberi életre, az emberi sorsra vonatkozó közhelyes gondolatok, képzetek lecsapódásai, amelyeket az kapcsol össze, hogy valamennyi igyekszik elhomályosítani az emberről alkotott képet, úgy, hogy annak egyetlen karakterisztikumát emeli ki, az összes többit pedig mellőzi.”⁴⁹

A gyarmatosítás időszakában ezek a gondolatok még nem rögzültek a maihoz hasonló teljes bizonyossággal, ennek megfelelően számos vita bontakozott a gyarmatosítás jogszerűségével, a tulajdonszerzés alapjával, az őslakosok, mint a meghódított területek eredeti tulajdonosai, lakossága jogaival és helyzetével kapcsolatban. E viták a korszak szülöttei és az akkori felfogást tükrözik vissza,

⁴⁸ Miller (2011) i. m. 17.

⁴⁹ Az Egyház társadalmi tanításának compendiuma. 2004. 108., 124.
<https://tinyurl.com/35em8t9a>

melyben voltak hangok, amelyek nehezményezték, hogy a világi hatalmak a hittérítési tevékenységet kihasználva igázták le az őslakosokat, de voltak olyan hangok is, melyek gyakorlatilag olyan, alacsonyabbrendű lényként fogták fel őket, akik észszerűség hiányában nem képesek befogadni Krisztus tanítását, ekként a felettük való uralom indokolt és igazságos, akár erőszak útján is. A társadalmi igazságosságról és egyenlőségről alkotott kép kialakulása több száz évet vett igénybe, mára azonban a felfogás az uralom helyett a segítségnyújtás irányába mutat, elutasítva egyszersmind a neokolonializmust,⁵⁰ illetve hangsúlyozza az őslakos közösségek és kulturális hagyományaik iránti figyelem szükségességét.⁵¹

Hasonlóképpen, a modern politikai és jogi gondolkodás is az egyenlőség, a kulturális jogok és identitás védelme talaján állnak, melyben ugyanakkor az őslakos közösségek igényei még ma is kihívás elé állítják az érintett országokat (ld. pl. a földigények kérdése) és nem sikerült leküzdeni az e közösségek tagjait érő diszkriminációt és kirekesztést sem.

⁵⁰ XXIII. JÁNOS pápa: Mater et magistra kezdetű enciklikája a szociális kérdés időszerű alakulásáról a keresztény tanítás fényében. Róma, 1961. Fordította: Dér Katalin. 171–172. pont. <https://tarsadalomformalas.kife.hu/xxiii-janos-papa-mater-et-magistra/> ; VI. Pál pápa: az Evangélium hirdetése (Evangelii nuntiandi) - kezdetű apostoli buzdítása a katolikus egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez az evangelizációról a mai világban, 1975. december 8. 30. pont. [https://katolikus.hu/dokumentumtar/evangelii-nuntiandi-Evangelii-Nuntiandi-\(1975\),-30.,-II.-János-Pál-pápa-Sollicitudo-rei-socialis-kezdetű-enciklikája-a-Populorum-progressio-kezdetű-enciklika-huszedik-évfordulójára.-Róma,-1987.-december-30.-21-22.-pont.-https://www.katolikus.hu/dokumentumtar/sollicitudo-rei-socialis](https://katolikus.hu/dokumentumtar/evangelii-nuntiandi-Evangelii-Nuntiandi-(1975),-30.,-II.-János-Pál-pápa-Sollicitudo-rei-socialis-kezdetű-enciklikája-a-Populorum-progressio-kezdetű-enciklika-huszedik-évfordulójára.-Róma,-1987.-december-30.-21-22.-pont.-https://www.katolikus.hu/dokumentumtar/sollicitudo-rei-socialis)

⁵¹ Ferenc pápa: Laudato si' kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról. Róma, 2015. jún. 18., 146. pont. <https://katolikus.hu/dokumentumtar/laudato-si>

NATURA HUMANAЕ CONDICIONIS: AZ EMBER HELYZETE AZ ÓKORI FORRÁSOKBAN

Elemzés módszertani meglátások nyomán

El Beheiri Nadja*

1. Bevezetés

A 2023 októberében elhunyt Wolfgang Waldstein egy 1976-ban megjelent tanulmányában azt elemezte, hogy a római jogászok milyen tételekre alapozhatták döntéseiket. Az elmúlt évszázad második felében számos szerző vizsgálta a római jogászok által alkalmazott módszert, és igyekezett beazonosítani azokat az alapelveket, amelyekre az ókori *iurisconsulti* támaszkodtak döntéseik megfogalmazásakor. Max Kaser meglátását követve, Waldstein azt az álláspontot képviselte, hogy a római jogászok a döntéseik alapjául szolgáló kritériumokat elsősorban közvetlen megismerés, azaz intuíció révén nyerték. Az így megfogalmazott tételek a pozitív jogon túl helyezkednek el.¹ E tekintetben az osztrák professzor a „vorpositive Ordnungselemente” azaz a pozitív jogot megelőző rendező elemek kifejezést fémjelezte.² Waldstein arra irányuló törekvését, hogy feltárja a római jogászok által döntéseik alapjául szolgáló tételeket Hans Kelsen azon elméletével szemben fogalmazta meg, amely szerint a sein („van”) soha nem vezethet le egy sollen-t („lennie kell”).

Mivel az intuíció közvetlenül a megismerés tárgyából indul ki, Kelsen jogfelfogásával szemben a realista fenomenológia eltérő pólust képvisel. Kelsen kései éveiben határozattan azt az álláspontot képviselte, hogy a jogi norma

* Egyetemi Tanár, Római Jogi Tanszék.

¹ Max Kaser intuícióra vonatkozó nézeteire vonatkozóan vö. Max Kaser: *Zur Methode der römischen Rechtsfindung*. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

² Wolfgang Waldstein: *Vorpositive Ordnungselemente im römischen Recht*. Salzburg, Pustet, 1967.

mindig csak egy törvényhozó akaratából származhat. Az osztrák római jogász sem állítja, hogy a normatív tételek a pusztá létből levezethetők. Waldstein azt hangsúlyozza, hogy az ókori jogászok felismerték a pozitív jogot megelőző valóságban a normatív, azaz kötelező erővel rendelkező tételeket.³ A valóságot Waldstein a *natura* és ahhoz kapcsolódó fogalmak révén ragadja meg. A fogalom a pusztán fizikai-tényszerű adottságoktól kiindulva a teleológiai és normatív tételekig terjed.

Waldstein az ókori forrásanyag elemzése során a realista fenomenológia által kidolgozott módszert alkalmazza. Az említett metódus az osztrák professzor munkájában különösen két ponton érhető tetten. Egyrészt az ókori források értelmezésével Waldstein a fenomenológiai iskola módszerét követi. Az iskola alapítója, Edmund Husserl szellemében a római jogász igyekszik az ókori jogászok véleményei mögött rejlő logikai lépéseket minél pontosabban és elfogulatlanul feltárni és leírni. A professzor által alkalmazott módszer egy példával szemléltethető. Az „*Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen*” c. tanulmányában Waldstein fejtegetéseit az in „*rerum natura esse*” fogalom elemzésével indítja.⁴ Elsőként részletes elemzést szentel az *operae* kifejezésnek.⁵ Az elemzés kiindulópontjaként két fragmentum szolgál. Az első szövegben egy felszabadított rabszolga által nyújtandó munkavégzéssel kapcsolatban Ulpianus azt a megfogalmazást használja, hogy *operae in rerum natura non sunt* [38, 1, 9 pr. Ulp. 34 ad Sab.] míg a második, Paulustól származó *operae libertorum*ra vonatkozó szöveghely azt fejtegeti, hogy az *operae* emberi cselekedetnek minősülnek, és csak esedékességük pillanatától léteznek (*in rerum natura sunt*).

Paulus az *operae*t egy rabszolgánótól születendő gyermek helyzetével hasonlítja össze. Waldstein a két fragmentumot együtt elemzi. A kijelentést, miszerint *opera in rerum natura non est* Waldstein úgy értelmezi, hogy a szabad ember vagy rabszolga által nyújtandó munkavégzés nem létezik a szó általános

³ Wolfgang Waldstein: *Entscheidungsgrundlagen der klassischen römischen Juristen*. In: Hildegard Temporini (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: (ANRW). Principat*. 2. Bd. 15. Berlin–New York, W. de Gruyter, 1976. 46.

⁴ A *rerum natura*val kapcsolatban Erdődy János végzett mélyre ható vizsgálatot: János Erdődy: *In rerum natura esse videtur. Egy klasszikus római jogi toposz margójára*. Budapest, Pázmány Press, 2018.

⁵ A későbbiekben kulcsszerepet fog játszani Waldstein tudományos életművében ez a téma: a felszabadított rabszolga felszabadítójának végzett munkája. 1986-ban jelenik meg Wolfgang Waldstein a témát mélyreható monografikus feldolgozása. Egy Michael J. Rainernak 1987. december 17-én kelt levelében Waldstein arról számol be, hogy 1978-ban született meg a döntés, miszerint a témával foglalkozni fog. Figyelemre méltó tehát, hogy már 1976-ban a módszertani megközelítés leírásával Waldstein első helyen említi az *operae libertorum* kérdéskörét.

értelmében (*haben zunächst nicht eine gewöhnliche Existenz*). Az *operae* emberi cselekményekből állnak, melyek esedékességük előtt nem léteznek. Létezésük továbbá attól függ, hogy a nyújtandó munkavégzés megfelel-e a jogügyletben (*stipulatio*ban) kikötött szolgáltatásnak. Az *operae* esedékességük pillanatában kezdenek el létezni. Waldstein kiemeli, hogy a párhuzam a rabszolganőtől születendő gyermekkel a valóságban meggyökerezettségére utal. A jogi elemek (esedékesség, az ígért és a nyújtott szolgáltatás azonossága) és az emberi cselekvések együttesen eredményezik az *operae* sajátos mivoltát. A római jogász továbbá hangsúlyozza, hogy bár a munkavégzés mint olyan nem létezik fizikai értelemben véve, létezése nem kevésbé reális, mint a fizikai dolgoké.⁶

Az imént leírt eljárás tipikus fenomenológiai megközelítés. A szerző apró, jól átgondolt lépésekben közelít a szöveghez, és igyekszik a szóban forgó valóság lényegét kihámozni. Az egyes, egy adott valóságot jellemző tulajdonságok fenntartásának folyamata során a jogintézmény, esetünkben az *operae* jelenik meg a gondolkodó előtt, aki intuíció révén megragadja azt.

Ha azt vizsgáljuk, hogy Waldstein hogyan alkalmazta a fenomenológiai módszert a római jog kutatásában, elsőként megállapíthatjuk, hogy az ókori szövegek megfelelő tárgyát képezik az ilyen jellegű elemzésnek. A módszer elősegíti a szövegre való összpontosítást és a jelentésrétegek feltárását is. Waldstein igen sok helyen a szövegek előítéletektől mentes (*unvoreingenommen*) elemzéséről beszél.⁷

A fenomenológiai, a naturalista és empirista megközelítéssel szemben Husserl újból a realista szemlélethez tér vissza. Alternatív módszert kínál a kor domináns naturalista és empirista felfogásával szemben. Mindkét perspektíva a valóság szűkítését eredményezi. Többek között ezt hangsúlyozza a római jogász a már említett *Entscheidungsgrundlagen der römischen Juristen* c. munkájában. A naturalista felfogás azt eredményezi, hogy a megismerő alany pusztán a térben és időben létező dolgokat tekint reálisnak. Az *operaere* vonatkozó felvázolt példa megdönti ezt a nézőpontot. Annak ellenére, hogy a felek közötti megállapodás szerinti munkavégzés fizikai értelemben nem létezik, mégis *in rerum natura* est, tehát a valóságban jelen van. Bár térben nem léteznek, az *operae* időben mégis fennállnak.

Az a tény, hogy a római jogászok az „*in rerum natura*” kifejezést a valóságra használták azt jelzi, hogy az ókori gondolkodók a „*natura*” szót tágabb

⁶ Waldstein (1976) i. m. 32–34.

⁷ E tekintetben egy korai példa idézhető habilitációs dolgozatából. Wolfgang Waldstein: *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht: abolitio, indulgentia, venia*. Innsbruck, Wagner, 1964. 39.

értelemben alkalmazták.⁸ Az empirizmussal szemben Waldstein foglal állást, amikor a Kelsen téziseivel vitatkozva azt fejtegeti, hogy az emberi tudatban az ellentmondás tétele közvetlenül, „minden előzetes tapasztalat nélkül” létezik.⁹ A *natura* (természet) tág értelmezése, valamint az emberi értelemben meglévő észlelési formák, amelyek meghatározzák a megismerést, alapvetően alakítják Waldstein ismeretelméleti meggyőződését. A fenomenológiai módszer a jelenségek leírására szolgál, de nem vezet azok minősítéséhez. Más szóval, a fenomenológiai metódus eszköz a római jogászok gondolatainak a feltárásához. A feltárt gondolatokat majd bármely más eszmerendszer alapján lehet értékelni.

2. The Human Condition: Hannah Arendt felvetése

Tanulmányomban a Waldstein által felsorolt *Entscheidungsgrundlagen*-ből csak egyet szeretnék görcső alá venni. A *natura humanae condicionis* fordulatból kiindulva szeretném megvizsgálni, hogy vajon milyen emberképből indultak ki az ókori római jogászok, amikor véleményeikben az ember természetére hivatkoztak. Rendezési kritériumként Hannah Arendt gondolatait használom. A német-amerikai politikai teoretikus 1958-ban jelentette meg *The Human Condition* című könyvét, amelyet saját maga fordított német nyelvre. A német fordítás 1960-ban jelent meg *Vita activa oder vom tätigen Leben* címen.¹⁰ Arendt Martin Heidegger tanítványaként kezdte pályafutását.

Heidegger maga Husserl tanítványai közé tartozik. A nagy filozófus az ember viszonyát a világhoz nem elsősorban a gondolkodás révén határozta meg; inkább az emberi cselekvést helyezte középpontba a világban. Ebben Arendt is követte mesterét, néhány ponton azonban letért a tanár által megfogalmazott útról. Az egyik ilyen tétel a jelen tanulmány szempontjából is jelentőséggel bír.

Heidegger az egzisztenciát a halál szemszögéből vizsgálta, miközben Arendt a születésre helyezte a hangsúlyt. A német–amerikai szerző ezzel kapcsolatban a *Natalität* fogalmát fémjelezte.¹¹ Az ember születése minden esetben újat hoz, és a cselekvés lehetőségét hordozza magában. Arendt elmélete arra az alapfeltevésre épül, hogy az ember sajátos mivolta a gondolkodásban és a cselekvésben válik megragadhatóvá.

⁸ A *natura* nyelvi elemzésével kapcsolatban vö. Erdődy i. m. 64–74.

⁹ Waldstein, (1976) i. m. 20–29.

¹⁰ Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 4. Aufl. München–Zürich, Piper, 1985.

¹¹ Arendt i. m. 15.

A *Vita Activa* című munkájában háromféle cselekvési formát különböztet meg. Az első a munkálkodás, ami az ember létfenntartására irányul. Ezeket a feladatokat Arendt szerint rabszolgák és háziállatok végzik. A második az előállítás. Ez a terület az elsőtől képest már tartós dolgok létrehozására irányul. Ezek a dolgok már közösségépítő szereppel is bírnak. Példaként az asztal említhető; az emberek összegyűlhetnek körülötte és tanácskozhatnak, ezáltal megerősítve a közösség összetartozását. A harmadik a cselekvés. Ez a legmagasabb rendű tevékenység, ami a politikai élet színterén bontakozik ki. A cselekvés az emberek közötti közvetlen interakciót jelenti, és a szabadsághoz kapcsolódik; új kezdetet, változásokat eredményezhet. Azáltal, hogy az egyének közvetlenül kapcsolódnak egymáshoz, identitásukat és egyediségüket fejezik ki.¹² Arendt az ókori római népet a leginkább politikai tételekben gondolkodó népnek tartotta. Ezért az általa kidolgozott elmélet alkalmasnak tűnik a római társadalmat meghatározó viszonyok megragadásához.

Ez a gondolatmenet, ami a születéstől a politikai tevékenységhez mint az aktivitás csúcspontjához vezet, első ránézésre megfelelő módon adja vissza a római tapasztalatot. Arendt megközelítése azonban filozófiai oldalról kritikára talált. A kritika arra irányult, hogy Arendt kiveszi a munkát és az előállítást mint cselekvési formát azon tevékenységek köréből, amelyek révén az ember valódi kiteljesedését elérheti.

A perui szerző, Maria Pia Chirinos így fogalmaz a (fizikai) munkával kapcsolatosan:

„A munka mint antropológiai kategória, azaz mint az ember saját funkciója, képes feltárni az ember sajátosságait: elméleti és gyakorlati racionális képességét, a valóság átalakítására való képességét; így a munka az erények elsajátításának és a kultúra létrehozásának eszköze.”¹³

Hannah Arendt megközelítése szuggesztív és sok esetben előremutató, hiszen több tétellel felülmúlja például a marxista elméletet is. Tanulmányomban azonban szeretném bemutatni, hogy a realista megközelítés a forrásokhoz való viszonyulás tekintetében világosan jelzi, hogy tézisei nem tükrözik maradéktalanul a római valóságot.

¹² Arendt i. m. 76–139.

¹³ Maria Pia Chirinos: Il lavoro come categoria antropologica. *Iustum Aequum Salutare*, 2008/IV (2008/4. 15–18.

3. *Natura humanae condicionis*

3.1. A *condicio* szó jelentéstartalma

Hans Peter Balmer a *condicio humana* fordulatot európai kulcsszónak tekinti. Jelentéstartalma rendkívül tág. A kifejezés az embernek a társadalomban betöltött szerepét, illetve természetes korlátait és határait jelöli. A szerző kifejti, hogy a *condicio* terminus eredetileg a *condīco* szóból ered: valamiben megegyezni, valamivel kapcsolatban egyetértésre jutni, valamit meghatározni, megállapítani. Ezeket a jelentéseket a későbbi *conditio* szótól meg kell különböztetni mint olyat, ami a keresztény teremtés gondolatát hordozza magában, és ami legkorábban Tertullianusnál figyelhető meg.¹⁴ A Finály szótár egyik jelentésmezője a külső helyzetet, viszonyt, körülményt, állapotot említi.¹⁵

3.2. *Conditio humana* a születéssel kapcsolatban

Öröklési joggal kapcsolatos esetre vonatkozik az a fragmentum, amelyben a *condicio humanae naturae* kifejezés teljes egészében, minden elemével együtt megjelenik. A szöveghely Ulpianus tollából származik, és azt a kérdést tárgyalja, hogy miképpen kell eljárni, ha egy örökhagyó meghal, és egy várandós feleséget, valamint egy élő *filius familiast* házon belüli örökös minőségben hagy maga után.

D. 29, 2, 30, 6 [Ulp. 8 ad Sab.]

Suum heredem certum est ex asse heredem esse, etsi putat esse praegnatem mulierem, quae non est praegnas. quid si unum in utero habeat, an ex parte dimidia sit heres, sive institutum postumum proponas sive intestatum patrem decessisse? quod et Sextum Pomponium opinatum Tertullianus libro quarto quaestionum refert: putasse enim, sicuti cum vacuo utero suus ex asse heres est, ita et cum unum gerit nec per naturam humanae condicionis alium partum formare potest (quod quidem post certum tempus conceptionis eveniet), ex parte dimidia et ignorantem fore heredem, non ex quarta, ut Iulianus putat.

¹⁴ Hans Peter Balmer: *Conditio humana – Conditio humana*. (Stark vermehrte Neubearbeitung.) 2020. <https://tinyurl.com/4n88fp58>

¹⁵ A Finály szótárban ezeket a fordítási verziókat találjuk: együtt megbeszél, valami felett megegyezik, közösen meghatároz, megállít.

A mondat feltételes szerkezetet alkot, és hipotetikus helyzeteket vázol fel. A jogász először azt a kérdést veti fel, hogy mi történne abban az esetben, ha a *filius familias* nem tudna az asszony várandósságáról. Ebben az esetben a *filius familias*, szubjektív meggyőződése ellenére, egyedüli örökös lesz. Ulpianus tehát az objektív tényállást a szubjektív elképzeléssel szemben részesíti előnyben.

Egyes római jogászok úgy vélekedtek, hogy azt is figyelembe kell venni, hogy egy terhességből ikrek, sőt hármasterek is születhetnek. Ulpianus ezzel szemben nem a ritkán, hanem az általában előforduló eseteket tartja mérvadónak. A remekjogász azonban egy új szempontot tesz hozzá az elemzéshez. Azt kérdezi, hogy egy meglévő terhesség esetében a nő foganhat-e újra gyermeket. Ezt a felvetést Ulpianus elveti a *natura humanae condicionis*ra hivatkozva. Érvelésében a *iurisconsultus* következetesen az objektív tételekre helyezi a hangsúlyt, így tehát azt látjuk, hogy a vizsgálat tárgyát képező fordulat az objektív valóságot jelöli, ami a jogi megoldások számára tájékozódási pontként szolgál. Tartalmi szempontból pedig azt látjuk, hogy egy új ember születése változást eredményez a jog által meghatározott társadalmi viszonyokban.

Kiemelendő, hogy a módosulás a születendő gyermek javára történik. A Digestában találunk számos olyan esetet, amikor egy gyermek születése szülői számára előnyt jelent. Az, hogy a születés pusztá ténye már jogkövetkezményeket eredményez, jól látszik egy *Tryphonianus* által megfogalmazott szöveghelyen.

A jogász arról számol be, hogy egy végrendeletben egy *Arescusa* nevű rabszolganőt azzal a feltétellel szabadítottak fel, hogy három gyereket szül. A rabszolganő egy gyermeknek adott életet, majd egy másik terhességből három gyerek született. A jogász azt a kérdést tette fel, hogy a három közül vajon egy már szabad emberként született-e, és ha igen, melyik volt az.

A *naturára* hivatkozva megállapítja, hogy egy tolófájással csak egy gyerek születhet, így a harmadik gyerek születésével a rabszolganő már szabad ember lett, és ebből kifolyólag a negyedik gyerek is szabad emberként született.¹⁶

Ebben az esetben is az emberi természet egy joghatás kiváltásának alapjául szolgált. Ez esetben különösen érdekes az indokolás. *Tryphonianus* a gyermek születését egy harmadik személy részéről történő feltétel teljesítésével hasonlítja össze. Egy feltétel teljesítése jogi aktus, ami cselekvőképes alany részéről történhet. Ulpianus *Arescusa* esetével kapcsolatban határozottan állítja: *quaestio ergo facti potius est, non iuris*.¹⁷ A közös elem a *Tryphonianus* által végzett

¹⁶ D. 1, 5, 15 pr. [Tryph. 10 disp.] [...] *nec enim natura permisit simul uno impetu duos infantes de utero matris excedere, ut ordine incerto nascentium non appareat, uter in servitute libertateve nascatur.*

¹⁷ Vö. D. 1, 5, 16 pr. [Ulp. 6 disp.].

hasonlatban magában az aktusban merül ki. A gyermek születése a tények világában helyezkedik el, egy összeg kifizetése egy jogi aktust képez. Mindkét aktus a feltétel teljesítésére irányul.

Egy feltételt ténybeli és jogi aktusokkal egyaránt lehet teljesíteni. Mindkét esetben maga az aktus megléte és nem annak minősítése áll az előtérben. A születéssel kapcsolatban az ókori római jogászok még azt a kérdést tették fel, hogy egy nem életképes gyermek ugyanazon joghatások beállításához vezet-e, mint egy életképtelen gyermek. Ulpianus a problémát a Lex Julia és Papiával kapcsolatosan tárgyalja, és a Palingenesia a fragmentumot a *testamenti factio* összefüggésében említi.

D. 50, 16, 135 pr. [Ulp. 4 ad leg. Iul. et Pap.]

Quaeret aliquis si portentosum vel monstrosum vel debilem mulier ediderit vel qualem visu vel vagitu novum, non humanae figurae, sed alterius, magis animalis quam hominis, partum, an, quia enixa est, prodesse ei debeat? et magis est, ut haec quoque parentibus prosint: nec enim est quod eis imputetur, quae qualiter potuerunt, statutis obtemperaverunt, neque id quod fataliter accessit, matri damnum iniungere debet.

A szöveghely azokra az esetekre vonatkozik, amikor a gyermek szokatlan kinézetű, vagy a hangok, amelyeket kiad, nem megfelelőek, sőt, amikor az újszülött nem is hasonlít emberre. A jogász úgy dönt, hogy ezek a helyzetek nem ártanak a szülőknek, hiszen ők mindent megtettek, ami tőlük telt, úgyhogy az, ami *fataliter accessit*, ne okozzon hátrányt nekik. Az utolsó mondatrészben az anya külön említésre kerül. Úgy tűnik, hogy a jogász ebben a mondatrészben arra a szabályra utal, miszerint egy szabad nő három gyermek születése, egy felszabadított rabszolgáné négy gyermek születésével elnyerte a teljes cselekvőképességet. Ulpianus kijelentése tehát arra utal, hogy a nő a gyermekek születéséből fakadó kedvezményekben akkor is részesül, ha életképtelen gyermeket születik. Jelen összefüggésben a fragmentum jól szemlélteti, hogy a jogász nem a természetből vezeti le a döntéseket, hanem a természetből kiindulva fogalmazza meg álláspontját. A *naturából* fakadó tételt beazonosítva a jogász egyéb megfontolásokból más döntést is hozhat.¹⁸

¹⁸ A fent említett forráshelyen említett döntéshez képest ellentétes véleményt fogalmaz Paul. sent. 4.9.3–4: *Mulier si monstruosum aliquid aut prodigiosum enixa sit, nihil proficit: non sunt enim liberi, qui contra formam humani generis converso more procreantur. Partum, qui*

3.3. A betegség és az ember természete a forrásokban

Hannah Arendt a betegséget az ember „fizikai szükségszerűségnek” való alávettségének tekintette, amitől az ember igyekezett megszabadulni. Ezt az elméletben megfogalmazott hozzáállást a gyakorlatban is magáévá tette. Betegségeitől igyekezett elmenekülni, és minél kevesebb figyelmet szentelni nekik. A betegség természetes adottságként jelent meg. Az ilyen felfogás az embert a természettel szemben helyezi el. Az ember igyekszik hatalmába ejteni a világot, de időnként rádöbben arra, hogy mégis ki van szolgáltatva neki – a betegség egy ilyen alkalom. Ennek láttára a modern ember egyre jobban próbál uralkodni a természet fölött, a technikai lehetőségek soha nem látott méreteket öltenek – állapítja meg az író nő már 1958-ban. Arendt a most is nagy aktualitással rendelkező fejtegetéseiben sajátos szempontra hívja fel a figyelmet. A természettudomány olyan haladásra tesz szert, amelyet az ember egyre kevésbé tud a nyelv révén megragadni, ily módon politikai diszkurzus tárgyává tenni.

A római jog ehhez képest a betegséggel szemben egy sokkal pragmatikusabb hozzáállást tanúsított. Arendt nézetével ellentétben a természet nem „ellenségként” jelenik meg, hanem egyfajta rendként, amelyhez az ember képes alkalmazkodni és arra ráhangolódni.

A XII táblás törvény óta különböző helyzetekben tekintették a betegséget. Így például súlyos betegség esetén (*morbus sonticus*) a bíró vagy a felek részéről a tárgyalás napját el kellett halasztani.¹⁹ A *iurisconsulti* a betegséget *habitus contra corporis naturam*-ként értelmezik, ami megakadályozza, hogy a testet a természetes céljainak megfelelően használjuk. Ulpianus a természettől kapott egészségnek teleologikus jelentőséget tulajdonít. Ez az értelmezés hiányzik például Gelliusnál.

D. 21, 1, 1, 7 [Ulp. 1 ad ed. aedil. curul.]

membrorum humanorum officia duplicavit, quia hoc ratione aliquatenus videtur effectum, matri prodesse placuit.

¹⁹ XII Táblás törvény 2,2.

*Sed sciendum est morbum apud Sabinum sic definitum esse habitum cuiusque corporis contra naturam, qui usum eius ad id facit deterioorem, cuius causa natura nobis eius corporis sanitatem dedit: [...].*²⁰

A szöveghely abban az Ulpianus kommentárban található, amit az *aedilis curulis* által kiadott ediktumhoz írt. Így elsősorban a rabszolga munkaerejére vonatkozik. Sabinusra hivatkozva, Ulpianus a betegséget *corporis contra naturam* habitusként definiálja. A *habitus* szó egy *permanens affectiora*, egy állandó állapotra utal. A betegség tehát egy állandó természetellenes állapot.

A fragmentum a testi adottságokra korlátozza a betegség fogalmát, amelyeket a római jogászok a *morbus vitiumve* fordulattal jelöltek. A *contra naturam* megfogalmazással kapcsolatban az *actio de pauperies* juthat eszünkbe, ami állatok által okozott kár esetében volt indítható, amennyiben az állat *contra naturam* cselekedett.

A *natura* mindkét esetben rendezett, szabályos, rendben lévő állapotra utal. Eszünkbe juthat, hogy a jogászok a *contra naturam* fordulatot az állatkárokkal kapcsolatban is használják. Ulpianus azt rögzíti, hogy az állatkárokkal kapcsolatos kereset olyan esetekben volt indítható, amikor az állat *contra naturam*, azaz természetével ellentétes módon reagált.²¹ A *contra naturam* kifejezés tehát az ember esetében a betegséget jelöli, az állatoknál a nem megfelelő viselkedési formákat. A kifejezés mindkét esetben fizikai tényezőkre vonatkozik. Így mondhatjuk, hogy a *natura* fogalma egyaránt mérceként szolgál az ember és az állatok világa számára, és ellentétet képez a *natura* fogalmával, ami *omnia animalia* tanítómesterként szolgál.

Az állatok esetében a *contra naturam* kifejezés negatív jellemvonásokat hordoz; a jogászok példaként említenek olyan lovat, ami rúg, olyan szarvast, ami a szarvával döf, vagy egy túl vad öszvért.²²

Az ember esetében a *contra naturam* a testi betegségekre vonatkozik. A példák azt mutatják, hogy az emberek és állatok közös természete a fizikai valóságra korlátozódik. Figyelemre méltó az is, hogy – annak ellenére, hogy a fent idézett Ulpianus forráshely közvetlenül a rabszolgákra vonatkozik – érve-

²⁰ Vö. a párhuzamos kijelentést Gelliusnál (IV,2,3) Labeóra hivatkozva: „*Labeonem refert, quid esset »morbus«, hisce verbis definisse: »Morbus est habitus cuiusque corporis contra naturam, qui usum eius facit deterioorem.«*”

²¹ Vö. ezzel kapcsolatban Nadja El Beheiri: *Actio de pauperie: el caso del oso escapado. Un análisis en clave fenomenológica. Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, XLIII. (2021) 39–55.

²² Vö. D. 9, 1, 1, 4 [Ulp. 18 ad ed.].

lésében a jogász mégis úgy fogalmaz, hogy a természet adta nekünk (*nobis*) a testi egészséget. A rabszolgára vonatkozó megállapítást tehát kiterjeszti minden emberre.

Az, hogy a rómaiak a *natura* nyelvét megérteni képesnek érezték magukat, abból a megállapításból látszik, hogy a gyógyszer tekintetében különbséget kell tenni jó és rossz *venenum* között, annak függvényében, hogy ez a természetet milyen; jó avagy rossz irányba változtatta meg.²³

4. A *condicio humana* a munkával kapcsolatban

Leginkább talán ebben a fejezetben térünk el Hannah Arendt elméletétől. Mint említettük, Arendt azt az álláspontot képviselte, hogy az ember a munkálkodás és előállítás terén nem végzett igazán emberi tevékenységet.

Az ókori görög filozófiából kiindulva Arendt úgy gondolta, hogy a létfenntartáshoz szükséges tevékenységeket rabszolgák, nők és állatok *animal laborans*ként végezték. Az előállítás során az ember mesterséges dolgokat hoz létre, amelyek ellenállnak a természet erőinek, és nem csak egyszerűen szétbomlanak az élet folyamataiban. A politikai tevékenység volt az egyetlen terület, ahol az ember, ahogy Arendt hangsúlyozza, a materiális világtól függetlenül lép fel. Ebben a hármasságban érződik az a dualizmus természet és ember között, amit a betegségről szóló gondolatokkal kapcsolatban már említettünk, és amelyek a munkáról szóló felfogást is meghatározzák. Ebben a fejezetben azt vizsgáljuk, hogy az ókori római jogászok miként értékelték azokat a tevékenységeket, amelyeket Hannah Arendt az ember szempontjából kevésbé reprezentatívnak tartott. Ezeket a munkákat Rómában sokszor rabszolgák végezték, ezért megvizsgáljuk azt is, hogy az általuk végzett munka milyen szempontból határozta meg beilleszkedésüket a római, markánsan hierarchikus társadalomba.

²³ D. 50, 16, 236 pr. [Gai. 4 ad l. XII tab.] *Qui „venenum” dicit, adicere debet, utrum malum an bonum: nam et medicamenta venena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat. cum id quod nos venenum appellamus, Graeci φάρμακον dicunt, apud illos quoque tam medicamenta quam quae nocent, hoc nomine continentur: unde adiectione alterius nomine distinctio fit. admonet nos summus apud eos poetarum Homerus: nam sic ait: φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ.*

5. A rabszolga kiindulópont a társadalomban

Egy klasszikus kori jogász, Aelius Marcianus a rabszolgák helyzetét összefoglalva megállapítja, hogy csak egyféle rájuk vonatkozó *condició*t ismerünk, miközben a szabad emberek közül néhányan szabadon születtek, másokat viszont felszabadítottak.²⁴

A contextus azt mutatja, hogy a jogász e megállapítással jogállásukra gondol. Társadalmi helyzetük tekintetében azonban nagy különbségeket találunk. Ezt jól mutatja egy szöveghely, amelyben Ulpianus azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy lehet-e *iniuriát*, azaz személyiségsértést elkövetni egy rabszolgával szemben; pontosabban, hogy a *praetor ad-e actio iniuriarumot* abban az esetben, ha valaki tettével vagy szavaival egy rabszolgát megsértett:

D. 47, 10, 15, 44 [Ulp. 77 ad ed.]

Itaque praetor non ex omni causa iniuriarum iudicium servi nomine promittit: nam si leviter percussus sit vel maledictum ei leviter, non dabit actionem: at si infamatus sit vel facto aliquo vel carmine scripto puto causae cognitionem praetoris porrigendam et ad servi qualitatem: etenim multum interest, qualis servus sit, bonae frugi, ordinarius, dispensator, an vero vulgaris vel mediastinus an qualisqualis. [...]

Válasza során Ulpianus két kritériumot említ. A sérelem peresíthetősége egyrészt a sértés mértékétől függött. Amennyiben ez nem volt jelentős, a *praetor* nem adott keresetet. A perindítási lehetőség másrészt attól függött, hogy milyen rabszolgáról volt szó. Ulpianus a következő csoportokat említi: *bonae frugi* (egy tisztességes rabszolga), *servus ordinarius*, azaz a vezető rabszolga, a *dispensator*t, azaz pénzügyekkel foglalkozó *servust*, vagy a *vulgaris* vagy *mediastinus* csoportját. Utolsó helyen a jogász, a *qualisqualis*, az akármilyen rabszolgáról beszél. Az első és az utolsó helyen áll egy általános minősítés; az ív tehát a *bonae frugi*, a tisztességes rabszolgától az akármilyen rabszolgáig terjed. A két kifejezés két végletet jelöl; a kettő között konkrét foglalkozásokat sorolnak fel. A felsorolásban a nem fizikai munka a kétkezi munkához képest jobb helyet foglal el. A fizikai munkát végző rabszolgával kapcsolatban találunk néhány fragmentumot.

²⁴ D. 1, 5, 5 pr. [Marcian. 1 inst.]: *Et servorum quidem una est condicio: liberorum autem hominum quidam ingenii sunt, quidam libertini.*

D. 32, 65, 3 [Marcian. 7 inst.]

Ornatricibus legatis Celsus scripsit eas, quae duos tantum menses apud magistrum fuerunt, legato non cedere, alii et has cedere, ne necesse sit nullam cedere, cum omnes adhuc discere possint et omne artificium incrementum recipit: quod magis optinere debet, quia humanae naturae congruum est.

Egy örökhatározó a *legatumban* általánosan fogalmazott, így fodrásznőket juttatott különös jogutódlásba. Kérdésként merült fel, hogy az *ornatrices* kifejezés azokra a fodrásznőkre is vonatkozott-e, akik a szakmát csak néhány hónap óta tanulják.

Marcianus arról számol be, hogy Celsus ellenezte ezt a megoldást. Mások azonban azt a véleményt képviselték, hogy a hagyomány rájuk is vonatkozott. Ebben az összefüggésben érdemes kiemelni, hogy Marcianus maga is a másodikként említett véleményt támogatja, azzal érvelve, hogy minden fodrásznő tanulhat még, és minden szakmai tevékenység folyamatos fejlődés előtt áll. Marcianus álláspontját azzal indokolja, hogy ez összhangban áll az emberi természettel. A folyamatos fejlődés és az emberi természet együttes említése arra utal, hogy a jogász a fodrászati tevékenységet sajátos emberi cselekvésként értelmezi, ami nem csupán technikai művelet. A jogász olyan tevékenységet lát benne, amely az azt végző alany fejlődéséhez is hozzájárul. Egy másik eset az, amikor a jogászok egy *legatum* értelmezésével kapcsolatos vita esetén a rabszolga emberi természetére hivatkoznak, ez Valens tollából származik. A Hadrianus császár idejében élő jogász egy hitbizományról szóló értekezés szerzője volt. Más esetekből tudjuk, hogy ebben az időben a hitbizomány értelmezése gyakran napirenden volt.

D. 32, 12 pr. [Valens 1 fideicomm.]

»Stichus liber esto: et ut eum heres artificium doceat, unde se tueri possit, peto«. Pegasus inutile fideicommissum esse ait, quia genus artificii adiectum non esset: sed praetor aut arbiter ex voluntate defuncti et aetate et condicione et natura ingenioque eius, cui relictum erit, statuet, quod potissimum artificium heres docere eum sumptibus suis debeat.

Egy örökhatározó a végrendeletében felszabadított egy rabszolgát, majd hitbizományként kérte az örökösötől, hogy saját költségén taníttasson be neki egy olyan mesterséget, amelyből később meg tud majd élni.

A rendelkezésben látjuk a végrendeleti aktus, és a hitbizomány közötti különbséget. A felszabadítás parancs minőséggel bír. A rabszolga a végrendelet hatályba lépésével, azaz az örökhagyó halálával szabaddá válik. Fontos továbbá, hogy a *libertus* ún. *libertus orcinussá* válik, vagyis olyan felszabadított rabszolga, aki felszabadítójának nem tartozik *operae*vel, azaz munkavégzéssel.²⁵ A rendelkezés indoka az volt, hogy a felszabadítónak a túlvilágon már nincs szüksége mások által nyújtott szolgáltatásokra. A felszabadítás tényével szemben a taníttatásra vonatkozó tétel *fideicommissum*nak minősült, tehát kérés volt az örökhagyó részéről az örökös irányába. Valen és kortársa, Celsus idejében Hadrianus császár olyan intézkedéseket hozott, amelyek érvényesíthetővé tették a *fideicommissum*ot, illetve a hitbizomány révén felszabadított rabszolgák számára egyéb védelmet is biztosított.²⁶

Pegasus a hitbizományban foglalt rendelkezést határozatlannak, ebből következően érvénytelennek tartotta. Véleménye szerint az örökhagyónak pontosan meg kellett volna határoznia a mesterség típusát. Valens ehhez képest más álláspontot képviselt. A jogász úgy vélekedett, hogy egy *praetornak* vagy *arbiternak* a mesterséget úgy kell meghatároznia, hogy az örökhagyó akaratát és a rabszolga korát, természetét és adottságait figyelembe veszi. Az érvelés összhangban van azokkal a szempontokkal, amelyeket Ulpianus az *artifices* – a mesteremberek – jellemzésével kapcsolatban felsorol.

D. 46, 3, 31 pr. [Ulp. 7 disp.]

Inter artifices longa differentia est et ingenii et naturae et doctrinae et institutionis. [...]

Ulpianus ebben a mondatban három tételt említ. Az első helyen áll az *ingenus et natura* kifejezés, amely a fent bemutatott esetben is előfordul. Az *ingenium* szó a rabszolga értelmi képességeire vonatkozik, és így a találékonyság, a kreativitás, az új technikai problémamegoldás megtalálásának képességét jelöli. A

²⁵ Hadrianus császár idejében azt a rabszolgát is mentesítették a munkavégzés kötelezettsége alól, akit az örökös kötelezettségéből felszabadított.

²⁶ Vö. Rolf Knütel: Rechtsfragen zu den Freilassungsfideikommissen. In: Thomas Finkenauer (szerk.): *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht*. Berlin–Heidelberg–New York, Springer, 2006. 131–151. A fideicommissum védelmével kapcsolatban vö. Ulrike Babusiaux: Zum Rechtsschutz von Fideikommissen im Prinzipat. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, Vol. 136. (2019) 140–213. Vö. ezzel kapcsolatban továbbá a következő Valenstől származó fragmentumot: D. 38, 1, 47 pr. [Valens 6 fideicommiss.]: *Campanus scribit non debere praetorem pati donum munus operas imponi ei, qui ex fideicommissi causa manumittatur. sed si, cum sciret posse se id recusare, obligari se passus sit, non inhibendam operarum petitionem, quia donasse videtur.*

natura kifejezéssel a tehetséget, ügyességet, szakértelemet, tehát a gyakorlati szférához kapcsolódó tulajdonságokat jelölik. Az *institutio et doctrina* fordulat a szerzett képességekre vonatkozik.²⁷ A felsorolt képességek jól mutatják, hogy a kétkezi munka a rabszolgával kapcsolatban olyan tulajdonságokra hívja fel a figyelmet, amelyek messze túlmutatnak a pusztán technikai tevékenységen. Főképp a találékonyság és a kreativitás olyan jellemvonásokat jelölnek, amelyek egy ember kultúráját és sajátos képességeit jelölik. A római jogi fragmentumok tehát azt mutatják, hogy Arendt fizikai munkával kapcsolatos álláspontja reduktívnek nevezhető.

6. A *dignitas* szó ókori jelentése a rabszolgaságra vonatkozó fragmentumok alapján

A modern emberi jogi nyilatkozatokban és alkotmányokban az emberi méltóság kiemelt szerepet tölt be.²⁸

Az emberi méltóságot a *dignitas* terminus jelöli. A szó a hierarchikus felépítésű római társadalomban mélyen gyökerezik. Cicero az igazságról szóló definícióval kapcsolatban a *dignitast* mérceként kezeli. A *De inventione* c. munkájában a következőképpen határozza meg a fogalmat: *iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*.²⁹ Ez a fogalom-meghatározás az ulpianusi definícióhoz képest két sajátos jellemzőt mutat. Miközben Ulpianus az állandó és örökös akaratra helyezi a hangsúlyt,³⁰ Cicero a mondatot a *communis utilitas* és a *dignitas* tétellel egészíti ki. Érdemes megjegyezni, hogy Cicero ebben a kijelentésben két olyan gondolati elemet fogalmaz meg, amelyek később az Egyház társadalmi gondolkodásának alapelveivé

²⁷ Vö. Maria Antonietta Ligios: *Le schiave ornatrici* in D. 32.65.3 (Marcian 7. inst.): *considerazioni su lavoro artigianale e valori etici nella riflessione giurisprudenziale classica*. In: Isabella Piro (szerk.): *Scritti per Alessandro Corbino* 4. Triacase, Libellula Edizioni, 2016. 310–312. A tételt, hogy nem minden *artifex* egyforma, Ulpianus a következő fragmentumban is kifejezésre juttatja: D. 40, 4, 13, 1 [Ulp. 5 disp.]: *Idem quaeri potest et si fabris duobus vel pictoribus, si membrum depinxissent vel si fabricassent navem, quid adscriptum sit: nam voluntatis erit quaestio, num alteri alterius facti condicionem iunxerit: quae res efficit, ut, quod alter cessat, alteri quoque, qui facere paratus est, condicio deficiat. quod si ex his, quae scripsit vel dixit, ostenditur contentus esse testator vel alterum facere, res erit expedita: nam alter faciendo aut et sibi et socio proderit aut sibi tantum, prout voluisse testatorem apparuerit.*

²⁸ Zakariás Kinga: *Az emberi méltósághoz való jog*. In: Jakab András – Fekete Balázs (szerk.): *Internetes Jogtudományi Enciklopédia* (Alkotmányjog rovat, rovatszerkesztő: Bodnár Eszter, Jakab András). Budapest, 2017.

²⁹ Cicero, *De inventione* 2,160.

³⁰ D. 1, 1, 10 pr. [Ulp. 1 reg.]: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.*

váltak. Mindkét fogalom jelentése azonban a keresztény tanítás nyomán megváltozott. A *communis utilitas* Rómában a *res publica* javát tartotta elsődleges célnak. Az ilyen felfogáshoz társuló veszélyeket az ókori szerzők a természet-joghoz kapcsolódva küszöbölték ki.³¹

A kereszténység befolyására az Isten és emberek közötti barátság nyújtott más alapot a közjó értelmezésének.³² Azonban a következő sorokban figyelmenként inkább a *dignitas* fogalmára kívánjuk összpontosítani.

A Digestában egy híres fragmentum szól a rabszolga *dignitásáról*:

D. 21, 1, 44 pr. [Paul. 2 ad ed. aedil. curul.]:

Iustissime aediles noluerunt hominem ei rei quae minoris esset accedere, ne qua fraus aut edicto aut iure civili fieret: ut ait Pedius, propter dignitatem hominum: alioquin eandem rationem fuisse et in ceteris rebus: ridiculum namque esse tunicae fundum accedere. ceterum hominis venditioni quidvis adicere licet: nam et plerumque plus in peculio est quam in servo, et nonnumquam vicarius qui accedit pluris est quam is servus qui venit.

Ebben a töredékben Paulus dicséretben részesíti az *aedilisek* által megfogalmazott szabályt: azt, hogy a rabszolgát egy adásvétellel kapcsolatban nem lehet alkatrésznek tekinteni. Az indokolás elsősorban arra szolgál, hogy megakadályozza a *praetori edictum* kijátszását. Másodsorban azonban a jogász a szabályozást az ember méltóságával (*propter dignitatem hominum*) indokolja. A rabszolga *dignitasa* ebben az összefüggésben az előző fejezetnél említett tulajdonságokból tevődik össze. Ez a kapcsolat talán még világosabban kerül kifejezésre akkor, amikor a jogászok azt kérdezik, hogy a felszabadított rabszolga esetében milyen szolgáltatásokat lehet érvényesíteni. A kérdésre azt válaszolják, hogy csak olyan szolgáltatások kérhetőek, amelyeket *sine turpitudine praestari possunt et sine periculo vitae*.³³ Így például egy *meretrixre* nem érvényesíthetők a szakmájából fakadó szolgáltatások.

A következő fragmentumban a jogászok a *dignitas* fogalmát a felszabadított rabszolgával kapcsolatban említik. Amennyiben egy felszabadított rabszol-

³¹ Cic. rep. 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.*

³² M. Schlag: Christianity and the principle of dignity. In: R. Doming – J. Witte (szerk.): *Christianity and Global Law*. Routledge, Taylor & Francis Group, 2020. 214–230.

³³ D. 38, 1, 38 pr. [Call. 3 ed. monit.].

ga valamilyen mesterséget űz, köteles a felszabadított számára a mesterséggel kapcsolatos *operaet* szolgáltatni, még akkor is, ha az *libertinus*, és a szakmát csak felszabadítása után tanulta meg. Ha pedig valamilyen okból kifolyólag abbahagyja mesterségének gyakorlását, akkor olyan feladatokat kell ellátnia, amelyek nem sértik *dignitását*, például *patronusával* lakhat, elkísérheti őt külföldre, vagy annak ügyeit intézheti.³⁴ Ez a forráshely is azt mutatja, hogy a *dignitas* fogalma a munkavégzéssel áll összefüggésben, sőt, a *dignitas* egyenesen a szakmai tevékenység keretében szerzett járatosság eredménye.

Ehhez képest a keresztény gondolkodók más értelmezést adtak a fogalomnak. Figyelemre méltó, hogy az első keresztény teológusok a római terminushoz folyamodtak, hiszen a fogalom nem fordul elő a bibliában. A választás oka az lehetett, hogy a fogalom már mélyen gyökeret vert az antik társadalomban, így egyszerűbb volt egy meglévő kifejezés jelentését módosítani, mint egy teljesen új fogalmat bevezetni.

7. Összefoglalás

Milyen tanúságokat vonhatunk le az ebben a tanulmányban végzett elemzésekből? A szöveghelyek értelmezését Waldstein nyomán a fenomenológiai módszer alkalmazásával és Hannah Arendt politikai elméletének összehasonlításával végeztük. Megállapítottuk, hogy az ember születésével belép a társadalomba, és ezzel együtt változásokat eredményez embertársai jogállásában. A római jogászok szemében a természet alapvetően rendezett volt, és üzenetet hordozott magában (a természet tanított). A rabszolga helyzetének elemzése azt mutatja, hogy a munka, a fizikai munka is meghatározta az ember helyzetét a társadalomban.

³⁴ D. 38, 1, 38, 1 [Call. 3 ed. monit.]: *Si tamen libertus artificium exerceat, eius quoque operas patrono praestare debebit, etsi post manumissionem id didicerit. quod si artificium exercere desiderit, tales operas edere debebit, quae non contra dignitatem eius fuerint, veluti ut cum patrono moretur, peregre proficiscatur, negotium eius exerceat.* A szöveggel kapcsolatos értelmezéssel vö. Wolfgang Waldstein: *Operae libertorum: Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven.* F. Steiner, 1986. 84–86.

„[...] METUONT CREDERE OMNES [...]”

A minorok és szerződéseik a római jogban

Erdődy János*

1. A *minorokkal* kötött szerződések szabályozása

Az életkor szabályozása a modern kontinentális magánjog egyik sarkalatos pontja.¹ A különféle szabályozások gyökerei római jogi előképekre vezethetők vissza. A jogilag releváns nyilatkozatok megtétele körében a rómaiak is komoly jelentőséget tulajdonítottak a nyilatkozattevő életkorának. A serdületlenség és serdülség hagyományosnak mondott kategóriái mellett azonban érdekes színt foltja a rómaiak jogi megoldásainak a *pupillus*² elnevezéssel illetett serdületlen önjogú által kötött ügyletek szabályozása. Egy másik, hasonlóan érdekes kategória a *minorok* csoportja volt. A latin *minores* elnevezés nem egy kiforrott jogi terminus, hanem a beszélt nyelvben használt rövidített kifejezés írott megjelenési formája, amely a forrásokban már főnevesült változatban jelenik meg. A kifejezés a *minores XXV (=viginti quinque) annis*, azaz a ‘25 évesnél fiatalabb’ fordulat rövidítése. A *minorok* által kötött ügyletek kapcsán a Digesta 4. könyvének 4. titulusa bőségesen tartalmaz *responsumokat* a különféle felmerült problémákra. Ennek a titulusnak az egyik alapvetése az *in pretio emptiois et venditionis naturaliter licere contrahentibus se circumvenire* (Pomp. apud

* Egyetemi docens, Római Jogi Tanszék. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2313-7902>

¹ Egyezően ld. Andreas Wacke: Zum Rechtsschutz Minderjähriger gegen Geschäftliche Übervorteilungen. *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, Vol. 48. (1980). 203., a modern jogi példákhoz pedig 1. sz. lábjegyzet.

² Vö. pl. Gai. 2, 81–82; Pomp. D. 50, 16, 239 pr. (1 enchid.); Siro Solazzi: Infirmetas aetatis e infirmetas sexus. *Archivio Giuridico*, CIV. (1930) 15., és 2. sz. lábjegyzet, ugyanígy 20., és 5. sz. lábjegyzet; Adolf Berger: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1953. s. h. v.; valamint Wacke i. m. 203., különösen 3. sz. lábjegyzet, irodalommal.

Ulp. D. 4, 4, 16, 4 [11 ad ed.] maximában³ ölt testet; ehhez képest a *minorok* esetében a *circumventio*, illetve az átverés, tágabban pedig bármilyen csalárd magatartás ettől eltérő, ennél szigorúbb megítélés alá esett.⁴

2. A *minorok* „többletvédelme”

Ez a szigorúbb megítélés a római jog történetében két lépcsőben valósult meg. Az első lépcső a Kr. e. 200 körülre datált *lex Laetoria* (*Plaetoria*?) volt, amely büntetőkereset indításának lehetőségét vetítette előre azzal szemben, aki becsapott egy *minor*t. Az *actio* minden bizonnyal *actio popularis* volt (más vélemények szerint *iudicium publicum*ról beszélhetünk ebben az esetben). A védelem második lépése a *praetori edictum*ban biztosított peren kívüli jogsegélyek voltak.⁵ Abban az esetben, ha a *minor* tudomást szerzett a csalárdság tényéről, és ezért nem volt hajlandó az ügyletből adódó kötelezettségét teljesíteni, ezért pedig az ügyleti partnere perelte a teljesítésre, akkor a *praetor excepti*ót adott. Amennyiben pedig a *minor* már a teljesítést követően szerzett tudomást arról, hogy őt becsapták, akkor a *praetortól in integrum restituti*ót kérhetett.

³ Ehhez ld. legújabban Anna Radványi: *Circumvenio im römischen Kaufvertrag. Pázmány Law Review*, Vol. IV. (2016) 375–384.; Radványi Anna: *Naturaliter licere contrahentibus se circumvenire. Az Ulp.–Pomp. D. 4, 4, 16, 4 értelmezése*. Doktori értekezés. Budapest, PPKE JÁK, 2024. egészében, különösen pedig 28–30.

⁴ Ehhez áttekintő jelleggel, és az egyes *responsumok* kapcsán részletesen is ld. pl. Francesco Musumeci: *L'interpretazione dell'editto sui minori di 25 anni secondo Orfilio e Labeone*. In: Silvio Romano (szerk.): *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al Professor Filippo Gallo*. II. Napoli, Jovene Editore, 1997. 39–58.; Francesco Musumeci: « Quod cum minore... gestum esse dicitur ». Formulazione editale e sua concreta attuazione in età imperiale. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, Vol. LXXXIV., No. 4. (2006) 513–531.; Francesco Musumeci: *Protezione pretoria dei minori di 25 anni e ius controversum in età imperiale*. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, Università di Catania. Torino, Giappichelli, 2013.

⁵ A kérdéshez ld. leginkább Félix Senn: *Leges perfectae minus quam perfectae et imperfectae*. A. Rousseau, 1902.; Max Kaser: *Über Verbotsgesetze und verbotswidrige Geschäfte im römischen Recht*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Wien, Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1977. A témához még ld. legújabban Michele Giagnorio: *Brevi note in tema di azioni popolari. Teori e storia del diritto privato*, Vol. V. (2012). 1–87.; Andrew Riggsby: *Public and Private Criminal Law*. In: Paul J. Du Plessis – Clifford Ando – Kaius Tuori (szerk.): *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford, Oxford University Press, 2016. 310–321.; Michele Giagnorio: *Alcune riflessioni sul rapporto tra il carattere popolare dell'azione e la legittimazione attiva. Iura and Legal Systems*, Vol. VII., No. 2. (2020) 36–74.

3. *Minorokkal kötött ügyletek a papiruszokon*

A *minorok* ügyletei a korai császárkor egyiptomi papiruszaiban is megjelennek. Ezek a dokumentumok jellemzően nem a *minorokkal* foglalkoznak, mégis megjelenik bennük a 25 év alatti serdültek védelme.

A szakirodalomban uralkodó álláspont szerint⁶ a *minorok* ügyleteivel összefügg papirusz szövegek az alábbiak:

- a) BGU II 611 (41–54);
- b) P. Oxy. XVII 2111 (135 körül);
- c) BGU II 378 (147. április 15–24 között);
- d) BGU VII 1574 (177 februárja vagy márciusa);
- e) P. Oxy. VII 1020 = P. Oxy. LXIV 4435 (III. század eleje);
- f) P. Oxy. X 1274 (III. század vége).

Ezeket a ránk maradt papiruszokat többféle szempont szerint is csoportosíthatjuk. Elsőként azt szükséges tisztázni, hogy a fentebb látható hét papirusz igazából hat: a P. Oxy. VII 1020 és a P. Oxy. LXIV 4435 lényegében azonosak; az utóbbi

⁶ Ld. pl. Paul M. Meyer: Papyrus Cattaoui. II. Kommentar. *Archiv für Papyrusforschung*, Vol. III. (1906); Paul M. Meyer: Zum Drusilla-Prozess. *Archiv für Papyrusforschung*, Vol. III. (1906); Paul M. Meyer: Papyrus Cattaoui. I. The Text. *Archiv für Papyrusforschung*, Vol. III. (1906); Bernard P. Grenfell – Arthur S. Hunt: *The Oxyrhynchus Papyri*. Part VII. London, The Egypt Exploration Fund, 1910.; Bernard P. Grenfell – Arthur S. Hunt: *The Oxyrhynchus Papyri*. Part X. London, The Egypt Exploration Fund, 1914.; Arthur S. Hunt: *The Oxyrhynchus Papyri*. Part XVII. London, Egypt Exploration Society, 1927.; Rafał Taubenschlag: *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri. 332 BC - 640 AD*. 2nd ed. Warszawa, Państwowe Wyd. Naukowe, 1955.; Herwig Maehler: Neue Dokumente zum Drusilla-Prozess. In: Deborah S. Samuel (szerk.): *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*. Toronto, A. M. Hakkert Ltd., 1970.; Herbert C. Youtie: ὑπογραφεύς. The Social Impact of Illiteracy in Graeco-Roman Egypt. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. XVII. (1975); J. E. G. Whitehorne: The Date of P. Mich. Shelton 623. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. XXVI. (1977); Bärbel Kramer – Dieter Hagedorn: *Kölner Papyri*. Band 2. Wiesbaden, Springer Verlag, 1978.; Hans Julius Wolff: *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens in der Zeit der Ptolemaer und des Prinzipats*. Bd. 2. *Organisation und Kontrolle des privaten Rechtsverkehrs*. Handbuch der Altertumswissenschaft. Abteilung 10: Rechtsgeschichte des Altertums. München, C.H. Beck, 1978.; Naphtali Lewis: Αφῆλιξ Before and After the Constitutio Antonini. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, Vol. XVI., No. 1-2. (1979); Eric W. Handley – Ute Wartenberg: *The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. LXIV. London, Egypt Exploration Society, 1997.; Paul Schubert: P.Gen. I 74 et le procès de Drusilla. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. CXXX. (2000); Fabian Reiter: P.Osl. inv. 1470 und die Webersteuer für Minderjährige in Oxyrhynchos. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, Vol. XLVIII. (2002) 128–131. A hazai szakirodalomban ld. János Erdődy: Protected by Lex Laetoria: Two Papyri of Roman Egypt and Their Effect on Roman Law. *Journal on European History of Law*, Vol. 13. (2022) 99–106.; János Erdődy: Quod cum minore gestum esse dicitur, animadvertam. Bemerkungen zu den minores, denen im Rahmen der lex Laetoria Schutz gewährt wird. *Pázmány Law Review*, Vol. VII., No. 1. (2022) 87–97.

pontosan megismétli az előbbi szövegét is. A hat papirusz között egyetlen latin nyelven íródott dokumentumot találunk (BGU II 611); ez Claudius császár egy, a *senatus* előtt elmondott beszédének átiratát tartalmazza. A többi szöveg görög nyelvű. A görög szövegek közül a P. Oxy. LXIV 4435 szintén átirat; Alexander Severus és Caracalla egy *gnómonjának* szövegét tartalmazza, amelyben megjelenik a *lex Laetoriára* utalás. A görög nyelvű papiruszok jellegzetesen hatóság előtti kérelmek, eljárások leiratai. A közös ezekben a dokumentumokban, hogy jellemzően a kérelmező arra hivatkozik, hogy a *lex Laetoria* által biztosított védelem kiterjed rá. Ennek egyes esetekben (P. Oxy. X 1274) csak formális jelentősége van, máskor azonban (BGU II 378) látjuk, hogy a kölcsönszerződés hitelezője erőszakkal kényszerítette az adóst a tartozáselismerő nyilatkozat megtételére, és a hatóság előtt is csalárd módon kezdeményezte a végrehajtási eljárás megindítását.⁷ Megint más esetben látszik (P. Oxy. XVII 2111), hogy a *lex Laetoriára* sikeresen hivatkozott egy kérelmező az adószedők eljárása ellenében.⁸

Jól mutatják ezek a dokumentumok a hatóság képviselőinek törekvését, hogy a provinciai lakosok ügyeiben is megjelentessék a római jog intézményeit, szabályait. Ezekhez az intézményekhez a préklasszikus kor folyamán kiforrott gyakorlat társult, amelyek kiszámíthatóságot jelentettek a provinciai jogéletben. Ezek az intézmények és a hozzájuk társuló praxis ugyanakkor a helyi igényekhez igazodó gyakorlat kialakításának alapjául is szolgáltak.

4. A *minorokkal* kötött ügyletek negatív megítélésének irodalmi bizonyítékai

Egyet lehet érteni azzal az állásponttal, hogy az életkoruknál fogva tapasztalatlan, megfontolatlan egyének alappal tarthatnak igényt a jogrend fokozott védelmére. A szabályozás hosszútávú reflexhatásai miatt a hazai irodalomban Benedek Ferenc, az egykori kiváló pécsi professzor megfogalmazása nyomán mégis többletvédelemként gondolunk a *lex Laetoria* és az ebből táplálkozó *praetori edictum* által biztosított jogsegélyekre. Ezek a társadalmi reflexhatásokról azonban nem a jogi, hanem az irodalmi források tudósítanak.

Az irodalmi források közül leginkább Plautus komédiáit szokták a leggyakrabban idézni, azonban elsődlegesen a *lex Laetoria* keltezésének meghatározása

⁷ Ezekhez ld. legújabban Erdődy (2022) i. m. 101–103.

⁸ A szöveghez kapcsolódó értelmezésekhez ld. Hunt i. m. 195.; Manfred Hässler: *Die Bedeutung der Kyria-Klausel in den Papyrusurkunden*. Berliner Juristische Abhandlungen III. Berlin, Duncker & Humblot, 1960. 109.; Youtie i. m. 206.

körében. A datáláshoz a szekundér szerzők Plautus születésének és halálozásának dátumaiból (Kr. e. 254–184.) szoktak kiindulni.⁹

A Plautus-komédiák azonban más szempontból is hasznos információkkal szolgálhatnak. Segítségükkel betekintést nyerhetünk a köztársaságkor derekán szokásban volt szerződési gyakorlat egy szegmentumába. E tekintetben két Plautus-komédiára, a *Rudensre* és a *Pseudolusra* szoktak gyakran hivatkozni.¹⁰

A *Rudensben* az utolsó felvonás harmadik jelenete betekintést nyújt abba, hogy a *lex Laetoria* szabályai hogyan jelenhettek meg a mindennapi életben. Ezen a ponton csak a vonatkozó mondatot idézzük, amely a következő:

Plaut. *Rudens* 1380

Labrax: *Cedo quicum habeam iudicem, ni dolo malo instipulatus sis nive etiamdum haud siem quinque et viginti annos natus.*

Di Salvo és Wacke egyaránt alaposan elemzik a szöveget.¹¹ Gripus, *Daemones* rabszolgája azt kéri a pénzkölcsönző Labraxtól, hogy fizesse ki neki annyi *talentumot*, amennyit neki ígértek jutalmul, amiért megtalálta és visszaadta Labrax ládáját. A Labrax-tól idézett kijelentés éppen a *lex Laetoria* szempontjából jelentős. Labrax minden megtesz annak érdekében, hogy saját magát 25 év alattinak állítsa be, valamint arra hivatkozik, hogy Grippus csalárd magatartást tanúsítva (*dolo malo*) járt el a szerződés megkötésekor. A szöveg ugyanakkor láthatóan nem említi a *lex Laetoriát*. Vagyis a *minorok* védelmének említésére csupán közvetett módon következtethetünk. A 25 éves életkorra és a szerződéskötéskori csalárdságra utalás¹² más elsődleges forrásokkal összhangban elegendő annak megállapításához, hogy Labrax ebben a szövegrészletben a *lex Laetoriára* utal. Amint arra Wacke helyesen hívja fel a figyelmet, Labrax egy *senex*, vagyis a szövegben egy perparódiát láthatunk.¹³

⁹ Vö. leginkább Emilio Costa: Della data della lex Plaetoria de circumscriptione adulescentium. *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano „Vittorio Scialoja”*, Vol. II. (1888). 72–77.; ld. még Clément Bur: *La citoyenneté dégradée. Recherches sur l'infamie à Rome de 312 avant J.-C. à 96 après J.-C.* Paris, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, 2013. 514.

¹⁰ Plautus más komédiáit is részletesen elemzi a Settimio Di Salvo: *Lex Laetoria. Minore età e crisi sociale tra il III e il II a. C.* Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Camerino. Napoli, Jovene Editore, 1979. passim.

¹¹ Vö. Di Salvo i. m. 28–30.; Wacke i. m. 208–210.

¹² Ld. még Di Salvo i. m. 31–32.; a további jogi következményekről ld. uo. 33.; valamint Bur i. m. 515., irodalommal.

¹³ Vö. Wacke i. m. 208.

Azt biztosan megállapíthatjuk ugyanakkor, hogy a szövegben a Labrax által kiemelt tényezők a szabályozásnak azok a sarokpontjai, amelyek a *lex Laetoria* kapcsán a mindennapokban az átlagemberek számára is ismertek voltak. Ezt a felfogást támasztják alá a Kr. u. I. és II. század papirusz szövegei is, amelyek szintén egy előre kialakított, a dokumentumokban többé-kevésbé azonos tartalmú megfogalmazásban megjelenő fordulattal utaltak a *minorok* védelmére.

A *Pseudolus*ban található részlet még figyelemre méltóbb a helyzet miatt, amelyet leír.

Plaut. Pseud. 303–305

Calidorus: *Perii, annorum lex me perdit quinavicenaria. metuont credere omnes.*

Ballio: *Eadem est mihi lex: metuo credere.*

Calidorus, egy *adulescens*, szerelmes Phoeniciumba, a pénzkölcsönző Ballio rabszolganőjébe, aki húsz *minae*-t követel azért, hogy eladja a lányt Calidorusnak. Mivel az ifjú nem tudja megszerezni a pénzt, az uzsorás többféle eszközt is javasol a pénz megszerzésére, aminek a végén Calidorus arra panaszkodik, hogy a *quinavicenaria* nevű törvény megakadályozza, hogy felvegye a pénzt, mert senki sem mer neki hitelezni. Ez utóbbi elnevezés minden kétséget kizáróan a *lex Laetoria* köznapi megnevezése, vagyis a szövegben szereplő fordulat egyértelmű utalás a *minorok* törvényi védelmére.¹⁴

A mélyreható vizsgálat mellett Di Salvo ezt a szöveget használja fel a *lex Laetoria* keltezésének meghatározására is, azt állítva, hogy ez a törvény viszonylag új jogszabály lehetett e komédia idején.¹⁵ E komédiákat tágabb társadalmi kontextusba helyezve azonban érdemes megemlíteni a *lex Laetoria* tényleges tartalmára vonatkozó utalásokat. Ezek olyan nyomok, amelyek annak mindennapi alkalmazására utalnak. Emellett a társadalmi „lökéshullámokat” is érdekes itt látni. A római társadalomtörténet egy adott pontján bizonyos fokú gyanakvást eredményezett, a társadalomban a fiatalokkal szembeni bizalmatlanságot keltve. Alapos okunk van feltételezni, hogy ez a jelenség vezethetett a *praetori edictum*ban kidolgozott differenciált gyakorlathoz is. Ennek alapján a *minorok* számára többféle jogsegély állt rendelkezésre arra az esetre, ha becsapták volna őket. Nem lehet egyetérteni Wacke felvetésével, amely szerint a jogérzet és az erkölcs fejetlensége szülte volna a *lex Laetoria* és a *praetorok*

¹⁴ Erről lásd *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1968. s. h. v.

¹⁵ Vö. Di Salvo i. m. 36–39., és különösen 37.

által kimunkált szabályokat.¹⁶ Épp ellenkezőleg: az ősi jog kapcsán gyakori jellemzőként emlegetett merevség meglátásunk szerint arra utal, amit a *ius civile vigilantibus scriptum* fordulattal szokás jellemezni.¹⁷ A civiljogot éber embereknek írták: az ősi jog ügyleti- és performái egyértelműek, világosan voltak mind céljuk, mind hatásaik tekintetében. Ha valaki nem tanúsított kellő figyelmet, utóbb erre a mulasztására nem hivatkozhatott.

5. Összegzés

Érdekes lehet ezen a ponton az emberkép, amit ezek a papirusz szövegek, jogászi *responsumok* és a maguk idején közkedvelt vígjátékok tükröznek. Önmagukban mind-mind hiányos, ezáltal torz képet közvetítenek a *minorok*-kal összefüggő társadalmi és jogi valóságról. Együttesen szemlélve ezeket a forrásokat, egy komplex képet kapunk. A szabályozás feltehető kiindulópontja a – rómaiakra egyébként nem egy alkalommal jellemző – természeti-társadalmi megfigyelésen alapuló rendelkezések bevezetése.¹⁸ A természeti-társadalmi megfigyelés lényege, hogy hiába lesz valaki alkalmas a fegyverforgatásra, hiába éri el valaki a serdültség közösség által elfogadott, és a jog által szentesített korhatárát, még nem biztos, hogy csalhatatlan magabiztossággal tud részt venni a mindennapi ügyleti forgalomban. Az ebből adódó vitás eseteket a jogalkotó azért is igyekszik egyfajta „előre meneküléssel” rendezni, mert ha csak esetről esetre utólagosan tehetők szavá ezek az ügyletek, akkor a bizonyítási nehézségekből adódóan hosszú várólista alakulna ki. A törvényi szabályozás és a *praetorok* gyakorlata egyaránt a fiatal életkorból adódó döntéshozatali mintákat és a könnyebb befolyásolhatóságot tartják szem előtt akkor, amikor a *minorok*at többletvédelemben részesítik. Ezeknek a mintáknak a háttérében pedig az áll, hogy 25 éves kor alatt nem feltétlenül rendelkezik valaki kellő élettapasztalattal. Ebből az aspektusból szemlélve viszont a *minorok* számára biztosított védelem nem többletvédelem, hanem pontosan a nekik helyzetüknél fogva kijáró, őket megillető védelem. Szép összhangot mutat ez a szabályozás és hozzá társuló gyakorlat az Ulpianusnak tulajdonított paranccsal: *ius suum cuique tribuens* – mindenkinek megadni az őt megillető jogot.

¹⁶ Vö. Wacke i. m. 209.

¹⁷ Ld. Scaev. D. 42, 8, 24 (1 quaest. publ. tract.)

¹⁸ Ehhez hasonló megfigyeléssel találkozunk a fogantatási vélelem esetében (természeti megfigyelés), az apasági vélelem kapcsán (társadalmi megfigyelés), valamint ehhez hasonlóan az élethosszig tartó női gyámság (társadalmi megfigyelés, hagyomány) esetköréhez kötődően is.

MIKÉNT LEHETETLENÍTI EL A KORRUPCIÓ BŰNE A JÓ KORMÁNYZÁST?

*A demokratikus jogállamból hibrid rezsimmé válás
morálfilozófiai elemzése*

Frivaldszky János*

A kormányzati korrupció a politikai kormányzás lényegét adó közjó-szolgálat fogalmi ellentéte, s mint ilyen a kormányzást magát teszi értelem- és célfosztottá. A kormányzás ugyanis definíciójából adódóan csakis a közjóra irányultan történhet, vagyis a korrupt kormányzat nem kormányoz, hanem saját maga javára gyakorol visszaélészerűen közhatalmat. A helyes, vagyis az igazságságra törekvő, illetve az alapirányultságát tekintve igazságtalan, azaz a korrupt kormányzat között éppen az a lényegi különbség, hogy az előbbi a közjót, az utóbbi pedig a hatalomgyakorlók saját magánérdekét tartja szem előtt.¹

Ebben a tanulmányban egy hipotetikus gondolati utat járunk be. Egy képzeletbeli kortárs, egyszer már jogállamként és demokratikusként működő kormányzat feltételezett hibrid rezsimmé² torzulásának belső logikáját követjük végig. Ez – az iménti fogalmi distinkciót alapul véve – nem csak rossz kormányzásává, hanem jogi és morális értelemben kifejezetten korrupttá válik. Igyekszünk ennek egy lehetséges elfajzási vonulatát követni, tudva, hogy a degenerálódás folyamatának és magának a korrupciónak is számos intézményesült

* Egyetemi tanár, Jogbölcseleti Tanszék.

¹ Frivaldszky János: Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról. *Diké – A Márkus Dezső Összehasonlító Jogtörténeti Kutatócsoport folyóirata*, 2023/2. 172–190.; Frivaldszky János: *Jó kormányzás és a közjó. Politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016. <https://journals.lib.pte.hu/index.php/dike/article/view/7509/7039>

² Amiként a diktatúrából a demokráciába és jogállamba való átmenet esetén, úgy ezen állapotokból hibrid rezsimmé történő degradálódás alkalmával is a rendszer tartalmi kritériumok szerinti értékelését szükséges elvégezni. Vö. Leonardo Morlino: Are there hybrid regimes? Or are they just an optical illusion? *European Political Science Review*, Vol. 1., No. 2. (2009) 280. <https://tinyurl.com/3krjp95f>

sajátos verziója létezik; tulajdonképpen annyi, amennyi a helyi, illetve nemzeti szociológiai és történelmileg kialakult körülmény, a társadalmi reláció- és politikai viszonyrendszer, valamint az akkoriban domináns nemzeti karakterbeli és politikai kulturális adottság stb. A hibrid rezsimek különböző tipológiája is ennek megfelelően változik.³ A felvázolt hipotetikus pervertálódás a tartalmilag demokratikus, nyilvánosság által ellenőrzött, közjóra irányuló jogállamtól a hibrid rezsimek felé elmozdulást követi végig, amelyben tehát már az autokratikus (önkényuralmi) elemek is megjelennek.⁴ A végállomás a – klasszikus terminológia szerinti – rossz kormányzás három elemének együttes és egyidejű jelenléte autoriter ismérvekkel bíró korrump vezetővel, – gondolat kísérletünk szerint – az általa a közvagyonból nepotizmus révén létrehozott oligarchiával⁵ és az őt hatalmon tartó alacsony igény szintű tömegekkel, amelyeket a felelőtlen karizmatikus vezető „opálos” kormányzati döntési mechanizmusok révén manipulál saját hatalmának megtartására.⁶ Ez az Aquinói Szent Tamás által leírt rossz államkormányzás három verziójának egyvelege. Egy ilyen uralkodási és

³ Vö. Mariam Mufti: What Do We Know about Hybrid Regimes after Two Decades of Scholarship? *Politics and Governance*, Vol. 6., No. 2. (2018) 115–116. <https://tinyurl.com/4wfa588e>; Muntasser Majeed Hameed: Hybrid Regimes: An Overview. *IPRI Journal*, Vol. XXII., No. 1. (2022) 1–23. <https://tinyurl.com/yc2dr5e4>; Ryszard Ficek: Hybrid Regimes and Political (Dis)Order. *Historia i Polityka*, 2023/November, 49–70. <https://tinyurl.com/mrxyh83y>

⁴ Általában a korábbi diktatórikus rezsimek demokratikus-jogállami átmenetét szokták vizsgálni a hibrid rezsimek összehasonlító analízise kapcsán, azonban manapság már az is elemzésre kerül, hogy egy ilyen fülűtön megállt átalakulás miként reked meg egy ponton és válik olyan rezsimmé, amelyben az autokratikus kormányzati jegyek az állami korrupcióval társulnak, vagyis középtávon egy másfajta autoriter vagy hibrid rezsimek alakul ki a korábbiából való kikerülés után. A jogállamiságnak azonban manapság a természetjogellenes libertariánus „emberi jogok” is részei, amelyet egy tradicionálisabb társadalom – üdvözlendő módon – nem fogadhat el. Ez azonban azzal szokott járni, hogy ennek ára a kormányzati korrupciónak a demokratikus hagyományaiban gyenge és több szempontból is alulfejlett társadalommal való elfogadása.

⁵ A politikai rendszer „oligarchiásodását” nem pusztán antidemokratikus gazdasági-politikai hatalomkoncentrációnak tekintjük, ami a köztársaság rendszerszintű deformációja, hanem kifejezetten erős korrupciós értelemben, azaz a kormányzókhöz közel álló, általuk jogellenesen kiválasztott és közjóellenesen patronált privilegizált kör magánérdekű hatalmaként használok. Az előbbi értelemez ld. Camila Vergara: *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-oligarchic Republic*. Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2020.

⁶ Alina Rocha Menocal – Verena Fritz – Lise Rakner: Hybrid regimes and the challenges of deepening and sustaining democracy in developing countries. *South African Journal of International Affairs*, Vol. 15., No. 1. (2008) 33. <https://tinyurl.com/y79fw7vy>; A vezető személyére épített hibrid rezsimek („personalistic-hybrid regime”) jobban hajlik a korrupcióra, mint az egy párt uralmára, illetve a katonai hatalomra épülő, s azon rendszer kevésbé korrump, amelyben a vezető úgy véli, hogy hosszabb ideig maradhat hatalmon. Eric Chang – Miriam A. Golden: Sources of Corruption in Authoritarian Regimes. *Social Science Quarterly*, Vol. 91., No. 1. (2010) 1. <https://n9.cl/5it0m>

hatalomgyakorlási mód korunkban nemcsak elképzelhető, hanem empirikusan meg is figyelhető, mégpedig az utóbbi időszakban Európa fejlődő, illetve relatíve lemaradó országaiban is. Minket azonban most inkább maga az elkorcsosulás folyamata, annak belső logikája érdekel, s ennek igyekezünk most röviden utána járni, mindezért nem a megvalósult intézményi módozatok analitikus és/vagy összehasonlító szociológiai-politológiai elemzésének szenteljük a figyelmünket, vagyis nem konkrét országokat elemzünk, írunk le.⁷

A gondolatmenetünk során jobbra a hatalomgyakorlók lelkületéből kiindulva azok motivációit igyekezünk követni, azt vizsgálva, hogy milyen cselekvési mód fakad azokból. A kiindulópont tehát a kormányzati hatalmat gyakorló akaratának erkölcsi minősége, hiszen végül is azon fordul meg a korrupció megjelenése; tehát, hogy mit követ döntéseik a kormányzati hatalom letéteményese: saját magánérdekét vagy a közjót. E döntést tehát nem racionális megfontolásként, hanem erkölcsi kérdésként tekintjük,⁸ hiszen a politikai közösség vagyonának magáncélra fordítása, továbbá a megvesztegethetőség és a korrumpálás révén való befolyásszerzés morális értelemben súlyos bűn,⁹ jogi értelemben pedig bizonyos pönalizált formái büncselekményt valósítanak meg. A demokratikus jogállamból korrump hibrid rezsimmé válás erkölcsileg bűnös döntések sorozatának következménye, különösen, hogy a már intézményesedett helyes kormányzati mód kerül ilyenkor megtagadásra. A morális megközelítésrendszert azért alkalmazzuk tehát, mert úgy véljük, hogy semelyik intézményrendszer

⁷ A korrump kormányzás ténylegesen megvalósult mintáinak elemzése számos tanulsággal szolgálhat, így ez a kutató munka nem kerülhető meg a rossz kormányzás mélyebb olvasatú természetrajzának és többértékű okainak megértéséhez. Mindezek feltárásához többféle politikatudományi elemzési módra (intézménykritika, politikai szimbólumok és narratívák értelmezése, politikai pszichológiai stb.), szociológiai analízisekre (szervezet- és viselkedésszociológia, szociálpszichológia stb.), eszmétörténeti vizsgálódásra (pl. a politikai korrupció történeti formaváltozásai mögött meglévő ideológiák), valamint ezek perspektíváinak együttes alkalmazására van szükség. Esettanulmányként, egyfajta mélyfúrásként egészen speciális korrump kormányzati módok is segítségünkre lehetnek, így például az olasz maffia típusú szervezett bűnözés politikába ágyazódásának története, vagy akár a 2007-2008-as pénzügyi-gazdasági világválságot okozó központi, illetve kereskedelmi bankok korrump rendszerének megértése is, illetve az abból való kilábalás stratégiája is nagyon tanulságos, ideértve a teljes szemléletváltást igénylő integritás-központú jó kormányzásra irányulás folyamatának feltárását is. Frivaldszky János: *Tanulmányok a jog erkölcsi alapjairól. Emberi méltóság, szabad vasárnap, uzsora, pénzügyi világválság*. Budapest, Pázmány Press, 2015. 127–191.

⁸ Vö. Agata C. Amato Mangiameli: La corruzione Spunti di riflessione. *L'Ircocervo*, 2020/2.

⁹ A korrupció annak intenciója és következményei miatt mindig és minden tekintetben bűnös cselekedet. Alfred Sebahene: Justice and Corruption. In: Brendan N. Wolfe et al. (szerk.): *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. 2024. 18. <https://tinyurl.com/4xta86ya> Az egyházon belül Isten lelke elleni „halálos bűn” a korrupciós lelkület révén való befolyásszerzésre törekvés, ahogy azt Ananiás és Szafira története mutatja. ApCsel 5,1–11. <https://szentiras.hu/SZIT/ApCsel5>

nem képes önmagában a közjóra irányultságot biztosítani, hanem csakis az emberi akarat, aminek erkölcsileg értékelhető minősége a közjóra irányultság (s ezen belül a törvényesség és az osztó igazságosság követése), illetve ellenkező előjellel a korrupció.¹⁰ A közjó szolgálata ugyanis emberi erény, amiképpen az igazságosság is az.¹¹ Ezek a szeretet legalapvetőbb erényéből forrásznak, amiképpen az igazság feltárása iránti vágy, az emberi felelős szabadságának megélésére való törekvés és a közösség javának védelme és annak előmozdítása is.¹² Ennek megfelelően, s ezekkel ellentétesen a magánérdek kapzsi érvényesítése is morális megítélés tárgyát képező elhatározás kérdése, vagyis ez esetben a kormányzati döntéshozó akaratának romlottsága, bűne nyilvánul meg a korrupciója által megfertőzött intézményeken keresztül, vagy akár azokat félretelva direkt módon is.¹³

Két tézisünk van: az egyik, hogy a politikai és kormányzati korrupció leghatékonyabb ellenszere annak bűnként elítélése és az arra való – ebből fakadó – személyes nemet mondás. A másik, hogy bár ez önmagában nem változtatja meg magát a rendszert – különösen, hogy magukat erkölcsösnek, illetve vallásosnak tartó emberek is a hibrid rezsimekben bár elméletben elítélik a korrupciót, a gyakorlatban sokszor mégsem tesznek ellene, mert ezt rendszerszintű problémának tekintik, ami ellen szerintük nem lehet egyénileg tenni¹⁴ –, ez annak felszámolhatóságának a legbiztosabb kiindulópontja és útja.

A korrupció nem „csak egy probléma”, hiszen annak káros hatása magától a jó kormányzás minőségétől fosztja meg a választókat, különösen, ha az sajátos

¹⁰ A korrupció fogalmát tehát morális, politikai és jogfilozófiai, valamint szociológiai értelmében használjuk, s nem pedig annak büntetőjogi tartalma szerint. A fogalmi kritériumait érintő bizonytalanság nézetünk szerint nem nehezíti meg annak egyértelmű tartalmi megállapíthatóságát, amennyiben az az egész kormányzatot áthatja. Vö. Jonathan Rose: *The Meaning of Corruption: Testing the Coherence and Adequacy of Corruption Definitions*. *Public Integrity*, Vol. 20., No. 3. (2018) 220–233. <https://tinyurl.com/3mamtr58>

¹¹ Elvileg lehet valaki cselekvésében úgy jogszerű, hogy közben nem társul ahhoz erényes, igazságos lelkiület. A jog közszolgálati alkalmazójára és főleg annak kormányzati-állami alkotójára azonban ez nem érvényes. A törvényességnek tehát mindig a szubsztantív közjóra és az osztó igazságosságra kell törekednie, minthogy a közjóra irányultság a törvény fogalmi, azaz lényegi eleme.

¹² *Katolikus Egyház Társadalmi Tanításának Komentárja*, 197–208.

¹³ Vö. *Katolikus Egyház Társadalmi Tanításának Komentárja*, 411.

¹⁴ Heather Marquette: ‘Finding god’ or ‘moral disengagement’ in the fight against corruption in developing countries? Evidence from India and Nigeria. *Public Administration and Development*, February 2012. <https://tinyurl.com/yrwbd77z>

„problémamegoldásként” normalizálódik.¹⁵ Az erényes politikai döntéshozatal kormányzati intézmények léte és működése önmagában nem képes garantálni, legfeljebb csak kedvezőbb, vagy előnytelenebb körülményeket teremtenek a számára. A morálisan helyes cselekvés szükségessége következőképpen nem kerülhető meg a kormányzat rendszerében, amennyiben azt közjóra való irányításként, s nem pedig pusztán „machiavellista” közhatalomgyakorlásként értjük. Éppen ezért egy kormányzati rendszer alkotmányjogi vizsgálata vajmi kevés információval szolgálhat arra vonatkozóan, hogy milyen tartalmilag működésében, azaz, hogy például éppen korrump-e az adott politikai rendszer. A közjó szolgálata legegyszerűbb, negatív logikai szerkezetű definíciójában a hatalomgyakorló magánérdekével szemben kerül meghatározásra, ami jól mutatja azt, hogy e kettő a valóságban ütközhet. Éppen ezért nem megkerülhető a morális döntés szituációjának, vagyis a kormányzati hatalmat birtokló, döntési pozícióban levő személy lelki irányultsága vizsgálatának szükségessége. A legtöbbször azonban, amikor ilyen érdekösszeütközés a valóságban ténylegesen előfordul, ott nagy valószínűséggel eredendően is rosszul értelmezte a kormányzat a helyzetét és a szerepét, minthogy vélhetően a hatalomgyakorló, aki elvileg a köz szolgálatára kapott felhatalmazást, a gyakorolt hatalmat és az annak eszközét képező anyagi javakat saját magáéinak, politikai táborá magánjavaiként tekintette. Ez jelentős tényező, hiszen a kormányzó hatalma nem saját magánhatalma, az ország vagyona pedig kiváltképpen nem a sajátja, hanem a politikai közösség alanyáé, a szuveréné, a népé.¹⁶ Sajátjának tekinteni azt, ami az őt felhatalmazó közösségé, valamint nem a nemzet javára, hanem saját magánérdekű céljára fordítani a nemzet vagyonát, nyilvánvaló visszaélés a kormányzati felhatalmazottsággal. Ilyen esetben teljesen elkorcsosult a kormányzati cél, pervertálódott a hatalomgyakorlás és korrupttá válik a kormányzat. Természetesen a magántárgy ellopásától különbözik abban a közvagyon magáncélúvá tétele, hogy ez utóbbi esetben a nyilvánosság számára igazolást szükséges adni arra vonatkozóan, hogy miért került magánkezekbe a közvagyon. Ez esetben a kormányzat igazolási narratívákat kénytelen gyártani, hiszen azt meg szükséges indokolnia, amennyiben az általa megvalósított korrupció a választópolgárok számára nyilvánvaló módon tör-

¹⁵ Vö. Heather Marquette – Caryn Peiffer: Collective Action and Systemic Corruption. Paper presented at the ECPR Joint Sessions of Workshops, University of Warsaw, 29 March-2 April 2015. <https://tinyurl.com/yt5jde33>

¹⁶ A (végeredményben) adókból összeálló költségvetés minden fillérje a kormányzati felhatalmazást adó polgárok tulajdona. Vö. Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 312–317. Az állam tulajdona a politikai közösségé és nem a kormányzóké. A kormányzati korrupció a politikai közösség vagyonát tulajdonítja el.

ténik. A kormányzati érintettek először is annak jogellenességét szokták vitatni. Erre alkalmas a procedurális szemlélet, amely eleve nem tekinti a materiális igazságosságot. Márpedig a közjó eleve ilyen természetű. Egy ilyen indokolásban az eljárás alaki megfelelősége lehet az igazolási alap, amelynek megléte esetén akkor sem tekintik az eljárás eredményét igazságtalannak, amennyiben az az időközben kiépült nepotista rendszert táplálja, vagyis a legfőbb kormányzati vezető rokonait és barátait favorizálja. Tudvalevő, hogy minden csak az eljárás-szerűsége fókuszáló rendszer kijátszható, ha nem tekintik e proceduralitás materiális igazságossági célját. Márpedig egy bármilyen nepotista berendezkedés – a fogalmából fakadóan – nyilvánvalóan kormányzati korrupció eredménye. Az eljárás-szerűség követelménye érvényesítésének csakis akkor van értelme, ha a procedúrák intézményesítésével a szabályozási rendszer az igazságosságot, az erőforrásokkal való bölcs gazdálkodást és ezért a közjót célozza meg. Egyéb esetben annak önmagában nincsen értelme, sőt, akár az a kormányzati mutyizás melegágya is lehet. A tapasztalat is azt mutatja, hogy akár egy – a jó kormányzás elősegítésére létrejött – közbeszerzési rendszer is, ha visszaélnék vele, képes a közpénzügyi morális erózió legfőbb gócpontja lenni. A közjó csakis akkor tud érvényesülni, ha a kormányzati intézményrendszer szereplőinek cselekvése a tartalmi igazságosságra tart.

A procedurális formális legitimitáció mellett tartalmi érvekre is hivatkozhatnak a nemzeti javak magánérdekű allokációjában érintett kormányzati szereplők, például arra, hogy – egy bal-jobb ideológiai spektrumban – ők képviselik az ellenzékkel szemben a nemzet javát, magát a nemzeti erőket, így a kormányzat által – áttételesen, vagyis a narratíva szerint nem jogszerűtlenül – létrehozott (voltaképpen családi-baráti-haveri) oligarchia¹⁷ létében és működésében a nemzet érdekét testesíti meg. Márpedig a nemzet érdeke magasabb rendű az osztó igazságosság elvénél, különösen tekintve a veszélyt, ha ez a nemzet (tulajdonképpen a kormányzat) az ellenségeként tekintett ellenzéki erőket is javakban részesítené, akik pedig nemzetellenes tevékenységükkel e javaikat is a nemzet, vagyis a politikai közösség ellen fordítanák – legalábbis a kormányzat narratívájában. Egy ilyen igazolási mód a politika logikáját a barát-ellenség dichotómia mentén látja csak értelmezhetőnek, ami alapvetően téves, nemzeti közjőellenes gondolkodásmód.¹⁸

¹⁷ Az oligarch(i)ák, klánok és a korrupció kapcsolatához ld. *Knowledge tools for academics and professionals. UNODC, Module Series on Anti-Corruption, Module 3. Corruption and Comparative Politics.* Vienna, 15. <https://tinyurl.com/38969wd6>

¹⁸ Vö. Frivaldszky János: Lehet-e politikai egy világot átfogó közösség? In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt fogadtatása a társadalomtudományokban I–II.* Budapest, Ludovika, 2022. 1. k. 489–500.

Idővel a kormányzati korrupció kedvezményezettjei a közpénzekből hatalmas magánvagyonokat halmozhatnak fel, ekképpen ilyen erőforrásokra támaszkodva képesek a piaci viszonyok között is meghatározó szereplők lenni, sőt a piacot magát deformálni. Ilyen esetben már egy tisztességes közbeszerzési rendszer sem tud érvényesülni, hiszen nincsen közjót eredményezni képes valódi megmérettetés a szereplők között, hiszen erőpozíciójuk, vagy a nekik kedvezés miatt többnyire a nepotizmus patronáltjai – akiknek eltunyult cégei nem is lennének egy valódi piacon versenyképesek – fogják az állami megrendeléseket „megnyerni”, ami még tovább erősíti őket. Egy ilyen mechanizmus, kifejlődése esetén, akár a teljes piaci folyamatokat is deformálhatja, különösen – tegyük fel – egy kisebb nemzetgazdaságban.

Egy gazdasági-politikai oligarchia, amire egy nem demokratikus kormányzat támaszkodik, vagy eredeti saját vagyona eredményeképpen szerezte meg a gazdaságkormányzati hatalmat, vagy a legfőbb kormányzati hatalmat gyakorló rendelkezései révén a közvagyonból – a közjó követelményével ellentétesen – gazdagodott meg. Akármelyikről is legyen szó, az oligarchikus kormányzást Aquinói Szent Tamás a rossz kormányformák között szerepeltette. Az utóbbi esetben a magánoligarchiát létrehozó kormányzati igazolás vagy arra tesz kísérletet, hogy a közvagyon magánvagyonná válását ne tudatos kormányzati tevékenység eredményének minősítse (amit egy kicsit is műveltebb választói réteggel nehéz elhítenni), vagy pedig azt nem vitatva, az ilyen vagyonallokációt úgy állítja be, hogy azt a választók ne tekintsék a közjóval ellentétesnek, hanem, hogy éppen annak védelme indokolja – narratívájukban – az ilyen jellegű „nemzeti hátországot” kiépítő kormányzati döntéseket. Az előbbi esetben a társadalmi alrendszernek sajátlagos logikája jöhet segítségére, miszerint mind a gazdasági, mind a politikai rendszernek megvannak a maga eljárásai, s ami gazdasági kérdés, vagy ilyen szempontú döntés eredménye, ez eleve nem lehet politikailag, azaz kormányzati döntések által meghatározott. Ez azonban nyilván nem felel meg a valóságnak, amennyiben a nepotizmus¹⁹ nyilvánvaló jelensége észlelhető. Az utóbbi esetben az érvelés pedig azt igyekszik bizonyítani, hogy bár a kormányzati hatalmat gyakorló rokoni és baráti köre a kedvezményezett az állami erőforrások elosztásakor, ez egyszersmind nemzeti érdek is. Ám erről már szövegünk. Ezen érv átlátszó gyengesége abban áll, hogy miért éppen a kormányzati hatalmat gyakorlók rokonai és barátai jelentenek a leginkább alkalmas bázist

¹⁹ A ‘nepotizmus’ érdem nélkül kiválasztottakkal személyes kapcsolatokon nyugvó patronázsrendszer kiépítése: „[...] nepotism (bestowal of patronage by reason of prescriptive relationship rather than merit) [...]” Petria Magdalena Theron – George Lotter: Corruption: how should Christians respond? *Acta Theologica*, Vol. 32., No. 1. (July 2012) 98.

a „nemzeti” gazdasági patronázs-bázis kiépítése szempontjából? Még az sem lehet indok, hogy bennük bízunk meg leginkább a kormányzat, hiszen a nepotizmus kifejezetten rokoni és haveri relációkon nyugszik, s nem pedig politikai értékalapokon. Egy minimálisan is elfogulatlanabb megítélés szerint alapvetően kétséges, hogy miért lennének a legfőbb politikai hatalmat gyakorlók közeli hozzátartozói és barátai az adott politikai táborhoz vagy az általa „fémjelzett nemzethez” jobban tartozók, mint más tisztességes szándékú és bizonyítottan érdemes nemzettársak, különösen, ha még ők történetesen a kormányzattal azonos politikai táborhoz is tartoznak. A ‘nemzet’ fogalmát ehhez szűkebben kell meghúzni, mégpedig úgy, hogy vannak igazi nemzetfiak, és olyanok, akik bár a nemzethez tartoznak állampolgári értelemben, ők mégis idegenek a politikai gondolkodásuk vagy „nemzetietlen” lelkületük miatt. Ezért ők mivel nem a nemzettestet táplálják, ekképpen – mint már láthattuk – a nemzeti közjó, s praktikusán a kormányzat potenciális ellenségei. A „igazi” nemzethez csak a többiek tartoznak, de a legszűkebb és a kedvezményezett értelemben csak azok lesznek a saját politikai tábor tagjai, akik az adott kormányzatot lojálisan, vagy akár szervilisen támogatják. Ez utóbbi attitűd megléte fogja eldönteni, hogy kik tartoznak a kiterjesztett patronázs-rendszer szűkebb-tágabb köréhez. Egy ponton majd minden közfunkcióhoz meg kell a kormányzat tagjaihoz való személyi lojalitás kritériumának felelni. Egy ily módon szerveződő – feltételezett – kormányzat rokoni, baráti és támogatói körén belül lesz értelmezhető már bármiféle elosztás és komolyabb közfunkció betöltése. Nem rátermettség, érdemesség, de még csak nem is elvszerű osztó igazságosság alapján, hiszen a rokoni, baráti s támogatói nexusokban nem formális igazságossági elvek, hanem szimpátiák, érzelmek és szívességek alapján, vagyis önkényesen kerülnek a javak és a pozíciók szétosztásra. Ez szembefordíthatja egymással a kivételezett körhöz tartozókat, különösen gazdasági ínség idején, ami a fejlődő, vagy alacsonyabb szinten stagnáló fejletlenebb gazdaságú országokra gyakorta jellemző. Az elosztási szempontok, szubjektívek lévén, változhatnak, mégpedig leginkább a kormányzati vezető személyéhez fűződő személyes lojalitás alapján, ami szükségképpen egyre nagyobb szolgálalkúséget eredményez a kegyeltekben és az esetleges újonnan csatlakozókban. Egy ponton a vagyongyarapítás – különösen annak volumene miatt – kifelé már semmilyen módon sem lesz megindokolható, hiszen az a kormányzathoz közel állók személyi körét szinte kizárólagosan gazdagítja egyre több és több vagyoni elemet juttatva számukra a nemzetgazdaságból. Ennek következtében a legalapvetőbb állampolgári szükségletekkel összefüggő egész állami szektorok lesznek krónikusan alulfinanszírozottak, köztük különösen a közegészségügy és az oktatás, de akár a tömegközleke-

dés is. Ezen a ponton már nem lehet sem a közjával, sem a nemzeti oligarchia létrehozatalával érvelni, mert a „nemzeti” nem fémjelzi a juttatásokban részesülőket, s az állam pedig nem tudja már alapvető közfunkcióit sem ellátni, márpedig ez a nemzet, a politikai közösség szempontjából való létének elsődleges indoka. Az állam ekkor elszakad a közjó követelményétől, s annak szolgálata helyett a degenerálódott állapotú kormányzat azt „foglyul ejti”. Ez akkor teljeseedik ki, ha az állami intézményeket a kormányzati korrupció fenntartása és palástolása szolgálatába állítják. Mindazonáltal nem törvényszerű, hogy egy elfajult kormányzat a teljes államberendezkedést magánérdekű céljai alá tudja rendelni, hiszen az alkotmányos intézményrendszer egy-egy még függetlenül megmaradt eleme ideig-óráig ellenállhat, illetve a kritikus tényfeltáró sajtó ezt a folyamatot valamelyest lassítani, fékezni tudja. Amennyiben a társadalom morális közitélete ezek tevékenységét nem támogatja, akkor publikus hatások elhalványul, s pandant-szerepük elenyészik.

Ekkor a „klubon belüliség” részrehajló helyzetbehozása egyre teljesebben, sőt kizárólagos módon fog megnyilvánulni a teljes államigazgatási szervezetrendszer humán- és közpolitikájában. E ponton jószerivel már csak az kerül állami (kormányzati) támogatásra, ami a hatalmon levők közvetlen, vagy legalábbis indirekt érdeke.

A közbayonból meggazdagodottakat állami forrásokból a későbbiekben is dotálni lesz szükséges ahhoz, hogy a kormányzat saját támogató és visszajuttató rendszere megmaradjon, amely együtt jár azzal, hogy az állami megrendeléseken a piacon jól teljesítők továbbra sem kaphatnak megbízásokat, hiszen azokat a patronált klientúra tagjai fogják „elnyerni”. Mindennek nyilvánvalóan a választók, tehát a közjó érvényesülése látja leginkább a kárát, hiszen jócskán túlárzott²⁰ állami megbízások tartják életben a kormányzat személyes függésen nyugvó patronázs-rendszerét. A kormányzat által kedvezményezett baráti-ismerősi kör olyannyira megerősödhet, hogy már a pályázatási versenyeken is csak ők lesznek képesek indulni, különösen, ha tendenciózan rájuk vannak kiírva az állami tenderek. Ilyen esetben már összehangoltan árazhatják túl az ajánlatokat. Amennyiben olyan állami nagy üzemeltető cégek jönnek létre, amelyek kifejezetten a nepotista rendszer kedvezményezetteit bízzák meg a közszolgáltatásokkal, úgy már kezdenek kialakulni az állam gazdasági „foglyul ejtésének” közintézményei. A kormányzat által irányított állami gazdálkodást felügyelő szervek ezt jó eséllyel nem fogják megakadályozni, s ekkor

²⁰ Vö. Marco Arnone – Eleni Iliopoulos: *The Cost of Corruption: Economic, Institutional and Social Effects*. Milano, Vita e Pensiero, 2007.

már intézményesülni²¹ tud a kormányzati személyes kapcsolatok kiszolgáltatásán alapuló állami gazdaságirányítás. Amikor pedig a kormányzati klientúra, vagy az ő védelmükben cselekvő kormányzati személyek által elkövetett, kifejezetten bűncselekményeket megvalósító tettek ellen sem lépnek fel velük szemben a bűnüldöző szervek, akkor a jogellenesség torzult szisztémája állami „normatív” szintre lép. E ponton már nincsen a kormányzati hatalomnak immunrendszere a közjót sértő további gazdasági jogtalanságokkal szemben. Ám ez nem is célja, hiszen a nepotizmus tendenciózusan a kormányzat személyi függéseken alapuló gazdasági hátszágának kiépítését célozza. A nyilvánosság semlegesítése fontos e tekintetben, hogy a választók ne tekintsek a hatalmat gyakorlók személyes gazdagodását közjóval ellentétesnek. Csakhogy a mindenki számára nyilvánvaló kormányzati korrupció államosítása a jogszerűséget, a törvényesiséget magát járhatja le, s ezért az az állampolgárok gazdasági bűnözése előtt is megnyithatja az utat, hiszen eltűnnek az egyébként természetes erkölcsi gátak, ha meg lehet indokolni kormányzati szinten az egyértelműen jogszerűtlent és igazságtalant.

Érthető okokból nagy múltú demokratikus jogállami rendszerekben a fentiek nem fordulhatnak elő, még ha a korrupció valamilyen formában mindenhol jelen van. Ezért fontos a hibrid rezsimek felé való eltolódás egyes lépéseinek nagy jelentőséget tulajdonítani, mert a „csúszós lejtő” effektusról lehet szó végpontként egészen az állam és a társadalom foglyul ejtéséig.

A fent tárgyalt abnormális kormányzati rendszerek akkor képesek zavartalanul működni, ha a rossz kormányzás harmadik formájával ötvöződnek, vagyis, ha az egyszemélyi kormányzati vezetés által kiépített egyre autokratikusabb stílusjegyeket hordozó hatalomgyakorlást, az azt személyes lojalitás alapján támogató oligarchián kívül még a kormányzat által populista módon manipulált plebsz is erősíti.²² Ez a demokrácia és az autokrácia közötti, s ezért hibrid rezsim, a három kormányzati elemet (autoriter vezetőt és az oligarchiáját, valamint a plebszt) tartalmazó korrump „vegyes” kormányzat formájában. A populizmus itt a „plebsz” felfogását jelöli és célozza, vagyis olyan izolált egyének tömegét érdemes az ilyen kormányzat részéről megteremtteni, amelynek alacsonyan tartott és akár alantas igényeit is számukra tetszetős módon lehet kielégíteni. Például állami tulajdonlású bulvár szennylapok és portálok tartalmain keresz-

²¹ Armin W. Schulz: Institutional Corruption. The Teleological and Nonnormative Account. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, Vol. 25., No. 3. (2023) 464–494.

²² Vö. Jonathan Mendilow – Éric Phélippeau (szerk.): *Populism and Corruption. The Other Side of the Coin*. Cheltenham–Northampton, Edward Elgar, 2021. Ld. különösen a kötetben: Jonathan Mendilow: Introduction to Populism and Corruption. 1–35.

tül, illetve össznépi látványos, szórakoztató, vagy akár katartikus hatást is adó nemzeti vagy lokális rendezvényekkel, amelyek kivitelezői szintén a kormányzati kegyelt cégei. Az első körös cél az, hogy e tömegek úgy érezzék, hogy ők vannak a középpontban és értük folyik a kormányzás, vagyis ők a főszereplők. Amennyiben ez részükről nem elvárás, akkor a pusztá szórakoztatással is célt lehet érni, vagy esetleg a plebsz nemzeti önérzetét növelendő külföldi kardsörtetéssel és grandiózus nemzetközi álmanőverekkel lehet a kormányzatuk külföldön potens voltát előttük demonstrálni, amelynek keblet dagasztó érzésében a nép is részeltetik. Ez a választóknak való hízelgés kormányzati retorikáját is igényli, ideértve akár azt is, hogy a kormányzat formálisan kikérje a véleményüket nagy jelentőségűnek beállított szavazásokon, amire a plebsz válasza borítékolható, hiszen nekik kedvező témákról, intézkedéstervezetetről van azokon szó. Az igazán fontos kérdésekhez viszont – folytatva a hipotetikus esetünk természetrajzának leírását – a kormányzat nem enged hozzászólást. Erre annál inkább lehet mód, minél inkább szabad kezet kap a választásokon egy kormány, vagyis, ha az alkotmány nem írja elő kormányprogram parlamenti megszavazását a kormány megalakulásakor. A kormány ilyen esetben a parlament ellenőrzését félretelva eseti jelleggel megtámogattathatja politikai preferenciáit, programjait az imént leírt néppel a plebsznek eleve tetsző témakörökben. Ekkor természetesen olyan közpolitikai ötleteket kell szerepeltetni a megszavazandó kérdéssorokban, amelyek a kormányzat populista támogatottságát erősítik. Ekképpen az autokrata rezsím vezetése úgy nyomja el a népet, hogy az észre sem veszi, vagy legalábbis nem elégedetlenkedik, mert az alacsony szintű igényeit az ő közreműködése nyomán és megelégedésére kielégítik, miközben a kormányzat az egyéb ügykörökben a saját magánjávára kormányoz. Ez utóbbit is a nép, a nemzet javára valóként beállítva.

A véleményformáló értelmiséget pedig vagy meg kell nyerni ideológiailag, illetve – az ideológiai saját táborhoz tartozókként – pozíciókat juttatva nekik, vagy pedig teljesen új, immáron lojális olyan fiatal értelmiségi réteget szükséges kinevelni, amely a rendszert fogja kiszolgálni, mert számos módon kötődik hozzá. Ez már nem fogja kritizálni az államivá lett korrupciót, hiszen e működésmódok már magához a hatékony állam- és társadalomkormányzáshoz tartozván – az akkori meglátás mellett – nem is lehetségesek másként.²³

Mindennek a legszegényebbek látják a leginkább a kárát, hiszen az elpazarolt állami források miatt a közszektor – mint írtuk – szükségképpen és véglegesen

²³ Akárcsak az olasz maffia működése a 1960-as években és a 1970-es évek elején. Egyrészt nemlétezőnek, pusztán szóbeszédnek, másrészt természetesnek és jótékonynak tekintették annak létét.

leépül, s például az egészségügy területén a magánszféra kell, hogy állandó érvénnyel „kiegészítse” az egyre inkább és immáron tartósan forráshiányos közegészségügyet. A szegények ezt nyilván nem tudják megfizetni, s erre nincs is reményük. Ezért egyre jobban ketté osztódik a társadalom: a még megmaradt középosztályra, amelyet a kormányzat igyekszik magától, pontosabban az állami intézményrendszerrel függő helyzetben tartani és a szegények menthetetlenül leszakadó, egyre szélesedő rétegére. Aki szegénynek születik – ezen hipotetikus modellben –, vagy azzá lesz, az végképp az is marad, hacsak nem tűnik ki a rendszer iránti hűségével, ami által akár kegyelt pozícióba is juthat.

Mivel a közjavak magánzsebükbe vándorlását nem tekinti bűnnek a kormányzat és annak klientúrája, ezért az osztársadalmi legitimitációjuk fenntartása végett az erkölcsi kérdések és szempontok iránt érzéketlenné szükséges tenni az értelmiséget, de a plebszé váló népet is, ami nem kis feladat. Első körben a közjó fogalmát a közérdekével váltják fel (amelyből így eltűnik a „jó” szubsztantív eleme), azt pedig a – nemzet javával, vagy magával az igazi nemzettel azonosított – politikai táboruk magánjavaként szükséges értelmezniük. Ezen értelmezés elfogadtatásával egyszersmind az igazságosság és a közjó értékeinek elhagyását is el kell érniük a lakosságnál, akik már így nem képeznek politikai közösséget. Ekképpen válik a közjó követelményének érvényesülése a kormányzók magánjavának a nép által jobb híján elfogadott, de legalábbis megtűrt gyarapodásává. Ezért a közvagyon elorzását nemzetépítésnek, de legalábbis pragmatikusságnak, gyakorlati észszerűségnek szükséges feltüntetni, vagyis semmiképpen sem elvtelenségnek. Ekkor megtette a társadalom a kormányzás erkölcsmentesítésének első lépését. Ám az ember erkölcsi lényként egy és osztathatlan. Aki amorális a közügyekben, hűtlen a közpénzügyekben, az könnyen lehet erkölcstelen a magánéletében is.

Amikor pedig egy másik hibrid rezsimmal vagy esetleg korrump autokrata kormányzattal működik együtt e kormányzat, akkor azon kollaborációt is az instrumentális „hidegfejű” racionalitás megkívánta lépések foganatosításának fogják beállítani, avagy olyan érvekkel támasztják azt alá, miszerint a nemzet, az állam érdeke az elsődleges, következésképpen az ilyen politikai és a gazdasági nemzetközi együttműködés eseteiben az „(erkölcsi) semlegesség” a vezérelv.²⁴ Ami odahaza nem bűn, azt más országban sem tekintik annak. Ekképpen

²⁴ Olaszország „szent” nemzeti egoizmusa az első világháború első évében még nemzetközi botránynak számított, manapság a hibrid rezsimek már minden további nélkül élnek ezzel. Természetesen minden ország és nagyhatalom csak a saját érdekét nézte a háború kirobbanásakor, de legalább ezt tagadták, miközben maguk hangzatos eszmékre és értékekre hivatkoztak. Az álságos magatartásuk mutatta azt, hogy szerintük is az elvekhez kellett volna magukat

kezd kialakulni a hibrid rezsimek és esetleg egyes autokrata kormányzatok közötti nemzetközi együttműködés a gazdasági opportunizmus, vagy talán inkább a „hasonló hasonlót vonz” hatalomfetisizáló szemléletazonosságuk talaján. Az ebben immanens ellenségképző politikai retorika eskalációja nagy eséllyel a militarizációt mozdíthatja elő, s ezzel a nemzetközi háborús veszély szintjét emeli meg. Ezt szintén nemes eszmékkal próbálják majd meg kifelé legitimálni, úgy, hogy a vallott (nacionalista) ideológiát vagy a kormányzattal összefonódott vallást teszik kormányzati vallásként hatalom- és erőközpontúvá.

A korrupció állami intézményesülése, vagyis a ‘bűn struktúráinak’ institucionalizálódása után a köz javainak immáron szervezett és módszeres eltulajdonítása és kormányzati politikusi, illetve a patronáltak magánzsebeibe jutása nem tűnik sem bűncselekménynek, sem illegálisnak, sőt, az inkább ideológiájuk és machiavellista módon felfogott vallásuk támaszát adja. E ponton törvényszerűen egyre többen érzik úgy, hogy idomulniuk kell a degenerálódott rendszerhez,²⁵ egyrészt az érvényesülésük miatt, másrészt pedig mivel a korrupció intézményesülése legitimációt ad a mindent átható etikátlanságnak, ezért nincsen többé indok nem csatlakozni a többségi erőhöz és annak magatartási mintáihoz, hiszen ezek már nem tűnnek erkölcsteleneknek. Amúgy sem lehet érvényesülni ezen a rendszeren kívül, hiszen egy ilyen társadalomban, ahol nem az érdem és a munka számít, hanem a kormányzati hatalom által megteremtett törzsi lojalitás, ott nem is fogják azokat támogatni, de megvédeni sem, akik becsületes tevékenységükkel vívnának ki elismerést, s nem kívánnak az immáron többséget képező árral sodródni.

Ezzel szemben fontos újólag tudatosítani, hogy a korrupció intézményesültsége nem hatálytalanítja a személyes bűn erkölcsileg terhelő felelősségét, legfeljebb az nehezebben lesz érzékelhető, tetten érhető, s a konkrétan felelős személy beazonosítható. Amikor a bírvágy romlottsága áthatja az állami intézményes struktúrákat, olyan nehezen megingatható formát ölt, amely ellen szinte már lehetetlen küzdeni. Azonban a személyes bűn felelőssége alól nem mentesíti azt, aki a korrupció intézményesültségére hivatkozva nem tekinti azt morálisan elítélendőnek, mondván, hogy az immáron konszolidálódott, etikailag semlegesítődött, minthogy legalizáltta lett. Mint láhattuk: egy intézmény

tartaniuk. Frivaldszky János: *Ki terhel a felelősség az első világháborúért? Politikusok, diplomaták és keresztény véleményformálók narratívái*. Budapest, Gondolat, 2024.

²⁵ A rendszerszintű korrupció kiépülésének s fennmaradásának elméleti modellekkel való magyarázatához. Ld. Markus Pohlmann: Systemic Corruption – How to Analyze and Measure It. In: Maria Eugenia Trombini – Elizangela Valarini – Vanessa Elias de Oliveira – Markus Pohlmann (szerk.): *The Fight against Systemic Corruption. Lessons from Brazil* (2013–2022). Wiesbaden, Springer, 2024. 9–36. <https://tinyurl.com/3w8sw26r>

önmagában sohasem etikus, minthogy csakis emberi cselekvés lehet morális megítélés tárgya, ekképpen az erkölcstelen célú intézmény sem mentesíti az abban cselekvőt tetteinek morális megítélése, s annak súlya alól. Amikor az anyagiakhoz való kormányzati viszonyulás degenerációja már szervesül az állami intézményrendszerbe, akkor már a közzolgálat sem képes a közjóra orientáltan működni, hiszen a törvényeket, a jogi eljárásokat és a közpolitikákat is áthatja a közjőellenesség. Legfeljebb a kormányzat ellenzékével szemben alkalmazák a szigorú törvényességet. Csakhogy, kizárólag az minősülhet voltaképpeni törvénynek, ami mindenki tekintetében a közjóra irányul és ilyen értelemben ésszerű, azaz igazságos rendet törekszik létrehozni. Ami ennek az ellenkezője, vagyis ami ellentétes a természeti törvénnyel, az Aquinói Szent Tamás szerint nem törvény, hanem annak megrontása, korrupciója.²⁶ Ezt tudván, egy korrump rezsim igyekszik vegyíteni a jogszabályokba, s a közpolitikai döntéseibe a közjót – valóságosan vagy látszólag előmozdító – és a kormányzók magánjává gyarapító elemeket, hogy ne lehessen ezeket irányultságaikban szétválasztani.²⁷

A fenti folyamatokban egyre több a torzítás, a hazugság és a tények elfedése. Ezt narratívák vannak hivatva palástolni.²⁸ A korrupció állandó társjelzője az etikai, s különösen a morálteológiai szakirodalomban a képmutatás bűne.²⁹

²⁶ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I-II. q. 95. a. 2.

²⁷ Előfordulhat, hogy a legszebben hangzó nevű, a legnemesebb eszmékre utaló – sokszor történelmi nagyságok, vagy, keresztény népeknél, akár szentek nevét is hordozó – kormányzati programok fedhetik a legnagyobb korrupciót, nyilván azon szándékkal, hogy a kormányzatok ne is sejtsek, fel ne tételezzék, hogy a szépen csengő terv, program, vagy projekt mögött masszív korrupciós tevékenység (is) folyik: felzárkóztatás, szociális támogatás, humanitárius segítségnyújtás, kisebbségvédelem, fogyasztóvédelem, környezet- és természetvédelem stb. Nagyhatású, látványos eszközökkel nagyobbak lehet e morálisan fertőzött tevékenység össztársadalmi eredményességét és jelentőségét felmutatni, mint az valójában. Ennek egyik eszköze lehet az, hogy az anyagi ráfordítást nem vagy alig igénylő indikátorelemek horderejét felnagyítják, egy másik pedig az, hogy többes közreműködésű tevékenységnek tüntetik fel – a hozzájárulás mértéket elhallgatva – azt, amit egy másik, a programban közreműködő szervezet tulajdonképpen másik forrásból valósít meg. Ez a kívülállók számára nem tűnhet fel. Az eredményességgommunikáció torzítása szintén hozzájárulhat a tevékenység sikeresnek történő beállításához.

²⁸ Vö. Yann Allard-Tremblay: Political Corruption as Deformities of Truth. *Les ateliers de l'éthique. The Ethics Forum*, 2014/1. 28–49. <https://tinyurl.com/28ytpczw>

²⁹ Ld. az újonnan létrehozott Teljes Emberi Fejlődés Szolgálat Dikasztériuma (*Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano integrale*) első prefektusának, a ghánai Turkson bíborosnak interjúkötetét, amelyhez az előszót Ferenc pápa írta: Peter K. A. Turkson con Vittorio V. Alberti: *Corrosione. Combattere la corruzione nella Chiesa e nelle Società*. Milano, Rizzoli, 2017. A katolikus kutatók a korrupció súlyos bűnének elítélését saját kultúrájuk politikai rendszerei tekintetében is elvégzik. Pl. John Appiah: Bribery and Corruption in Matthew 28:11-15: A Lesson for the Church in Africa. *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences (EHASS)*, Vol. 4., No. 2. (2023) 102–117. <https://tinyurl.com/4cbyem7p>

Éppen azért, mert az eltorzult, közjót romboló valóságot elfedendő egyre több hamis, sőt hazug állításra és színlelt tevékenységre van szükség. A költött narratívák azonban csak egy-egy adott kritika kivédésére vagy saját állítás alá-támasztására szolgálnak. E magyarázat-elemek azonban nincsenek egymással szinkronban, hiszen a valóságot felfedni nyilvánvalóan nem akarják, míg a narrációkkal kreált „valóság” úgy jön létre, hogy egyes helyzetekben kívánnak kívülről elfogadható érveket találni. Ezek azonban, mivel csak az adott helyzetükre lettek megalkotva, összességükben nem képeznek koherens egészet, amire könnyen fény derülhet, már akár egy rátermeteb szakpolitikus vagy újságíró tényszembesítése után is. Ezt újabb tényferdítésekkel és retorikai csavarintásokkal szükséges korrigálni a nyilvános diskurzusban. Ezeket azonban elég könnyű elfeledni, amennyiben azonnal feltett kérdésre adott feleletekre kényszerül a kormányzati politikus. A folyamatos hazudozások egyre jobban elferdítik az adott politikus jellemét, s a végén már ő sem tudja, hogy mikor mit állított. Ezért szinte napi parancs-szerű központi kommunikációra van szükség a kormányzat legfelsőbb szintjén. Ez teljesen kiszolgáltatottá teszi a teljes kormányzati apparátust, hiszen sohasem lehet tudni, hogy abban a pillanatban mi a „hivatalos” kormányzati közlésparancs kifelé. Folytonosan mindenki veszélyben van ilyenkor, még azok is, akik teljes lojalitást mutatnak, hiszen sohasem tudhatják, hogy mikor mondanak olyat, amelyet a ferdítésekben, csúsztatásokban és megtévesztésekben egyre inkább elmerülő kormányzat nem tekint az adott időpontban kommunikáció-stratégiaiilag helyesnek. A kormányzat első számú, illetve egyszemélyű vezetőjétől való egzisztenciális függés teljes kiszolgáltatottsággá változik, hiszen – mint láttuk – bármikor bárki mondhat olyat, vagy tehet olyat, ami szembemegy az éppen aktuálisan képviselt kormányzati narratívával. Helyzetekre szabott hazugságspirálokba kerülhet tehát ilyenkor a kormányzati kommunikáció, amelyek akár egymásnak ellent is mondhatnak. Mindezt elkerülendő a kormányzati tevékenység számukra – egyre bővülő – kellemetlen tényeit jobb eldugni, eltüntetni, s immáron nem csak a korrupcióval szorosan összefüggőeket, hanem szinte minden kormányzati közérdekű adatot és tevékenységet, hiszen azok mind kompromitálóak lehetnek a kormányzat számára.³⁰ A legbiztosabb út a jogszabályok pártatlan semlegessége mögé búj-

³⁰ A nepotizmus kedvezményezetti körére vonatkozó tulajdonosi adatokat szokták ilyenkor a legnagyobb gondossággal elérhetelenné tenni, amelynek legbiztosabb útja az állami titkosítás, vagy olyan magánjogi entitásokba kiszervezni a kedvezményezetti kör tulajdonosi szerkezetére vonatkozó információkat, amelyek eleve titkosak. Amennyiben ez nem lehetséges, akkor olyan rendkívüli mód bonyolult vagyoni jogi műveletekbe szoktak kezdeni, amelyekben a vagyonomozgást nagyon nehéz utánkövetni, kinyomozni. Amennyiben gazdasági szakújság-

tatni a bűnös részrehajlást. Az ilyen jogi szabályozó eszközök azonban nem minősülnek tulajdonképpen törvénynek, a már elmondottak miatt, hiszen eleve nem a közjóra, az ésszerű igazságos viszonyok létrehozására irányulnak. A legitimitási, azaz a társadalmi támogatottságot azonban bírniuk kell, ezért a lakosság számára is kell a törvények révén juttatni. Egy ilyen logikában „patikamérlegen” ki van mérve, hogy mennyi többletkorrupciót mennyi a társadalom által üdvözlendő valós vagy csak színlelt társadalmi jóval kell ellensúlyozni.³¹ Ehhez folyamatosan tesztelni szükséges a közvéleményt, a lakossági preferenciákat, s ha kell, veszélyérzetet kell kelteni, amely bajtól a kormányzat „tudja megmenteni” a lakosságot.³²

A parlament általi rendes jogalkotás a fentiek megvalósításához túlságosan is átlátható és lassú. Ezért a leoptimalisabbak azon helyzetek, amelyekben valamiféle kivételes állapotot lehet kihirdetni, szélesre tárva a kormányzati rendeleti jogalkotás előtt az utat.

A korrupció miatt egyre szűkülő államkassza egy idő után nemigen teszi lehetővé a lakosság számára kedélyjavító programok indítását vagy azok fenn tartását. Ezért egyre inkább olcsó, anyagi eszközöket nem igénylő grandiózus szimbolikus politizálással lehet azokat pótolni. A kebleket dagasztó agresszívebb nacionalizmus, de főleg az ellenségképzés, amellyel szemben a kormány „védi meg” őket, jól megfelelhet erre a célra. Ezen útról azonban nem nagyon lehet visszafordulni. Az ellenségképet ugyanis folyton táplálni kell, s azokkal szembeni újabb és újabb „csatanyeréseket” is fel kell tudni mutatni. Mindezek révén a figyelem a megrekedt gazdasági és belpolitikai (korrupció) viszonyokról áttevődik a hatalmi nagyzás vezérelte nemzetközi politizálás irányába. Egy ponton érdemes lesz nagy nemzetközi stratégiákat gyártani, ami azonban, a politikai emberkép miatt, előbb-utóbb konfliktusokat fog szülni a külviszonyokban. Ez érthető módon az egoista nacionalizmus indukálta fegyverkezéshez fog vezetni.³³ Akkor

írók ezt mégis megtennék és sikerrel járnának, a nyilvánosság számára az a többszörös közvetítettség miatt nagyon nehezen érthető lesz, s így annak jó eséllyel nem is lesz botrányjellege.

³¹ A hibrid rezsimek belső legitimitációjának autokratikus és „demokratikus” elemeinek elemzéséhez ld. Honorata Mazepus – Wouter Veendelaal – Anthea McCarthy-Jones – Juan Manuel Trak Vásquez: A comparative study of legitimation strategies in hybridregimes. *Policy Studies*, Vol. 37., No. 4. (2016) 350–369. <https://tinyurl.com/8fd8hpb4>

³² Vö. David Abadi – Jan Willem van Prooijen – André Krouwel – Agneta H. Fischer: Anti-establishment sentiments: realistic and symbolic threat appraisals predict populist attitudes and conspiracy mentality. *Cognition and Emotion*, Vol. 38., No. 8. (2024) <https://tinyurl.com/4xwu3hfz>

³³ Szükség lesz tehát a fegyvergyártás kormányzatközelit körökhöz kötésére oly módon, hogy azon ágazatokba a nepotista patronázs kedvezményezettjei bevásárolják magukat. Innentől kezdve az állami fegyvergyártások megrendelése biztosított.

lehet azonban újabb és újabb fegyvereket gyártani, ha háború van kilátásban, mert akkor fogynak a fegyverek és a lőszer, ha azokat a hadviselő felek be is tudják vetni. Ekkor már csak az a kérdés, hogy miként lehetséges a fejlesztendő katonai potenciált egy esetleges potenciális háborús agresszor, vagy akár már egy meglévő ilyen szövetséges háborúja támogatásának szolgálatába állítani. Ehhez mindenképpen a harmadik, de legalábbis a fejlődő (azaz az elmaradott) világ diktatúrái, katonai huntái felé szükséges nyitni. Mindezt természetesen a hazai és a nemzetközi diplomáciai kormányzati kommunikációban békefenntartásnak, a humanitárius fejlesztés katonai biztosításának³⁴ és általában a „békepártiság” cselekményeként szükséges feltüntetni, minthogy a nemzetközi közvéleményben ez az elvárás. Ezen elmaradott országokban zajló katonai akciók valódi céljait feltétlenül titkosan kell kezelni, hiszen e „missziók” valós okainak lelepleződése a nyugati világban hitel- és arvesztéssel járhat. Ez a (még meglévő) nemzetközi támogatás további csökkenését eredményezheti, amire egy hanyatló gazdaságú, korrupcióban elmerülőben levő országnak szüksége lehet. Ekkor is feltűnetheti magát azonban a kormányzat a nemzetközi szinten képviselt hazai (nemzeti) nemes ügyért harcolónak. A kormányzati korrupciót és az állami külügyi vezetés vállalhatatlan diktatúrákkal való együttműködését ért nemzetközi kritikát a hazát és annak polgárait ért támadásának érdemes beállítani, ami így beeindíthatja a hazafiakban az önvédelmi reflexet és akár az agresszió pszichés mechanizmusait is.

A közerkölcsében lezüllött kormányzat, hasonló hasonlót vonz elve alapján, – a gondolatkísérletet folytatva – meg fogja találni a külföldi pervertálódott kormányzatokkal, de akár más harmadik világbeli kétes oligarchia-csoportokkal is a bújtatott együttműködés formáit. Mindez jelentős többlet-nemzetbiztonsági kockázatoknak teszi ki a kormányzatot és a polgárokat, oly tekintetben is, hogy a korrump kormányzatot immáron külföldi erők is valamivel fogva tarthatják, zsarolhatják. A korrump államgépezet működtetőjeként egyrészt a kormányzat tartja sakkban a vele elégedetlenkedő ellenzékiet,³⁵ de a rendszeren belülieket is, másrészt őt magát is revolverezhetik kriminális külföldi erők, akik tudnak a kormányzat bűnös külhoni üzelmeiről, de az akár egyenesen azok együttműködő lekötelezettjévé is válhat. Ennek eredményeképpen a többirányú megféleml-

³⁴ Vö. Frivaldszky János: A humanitárius segítségnyújtás és a nemzetközi fejlesztés nem legitimálhatja a háborúzás politikáját és hozhat létre újabb elnyomó viszonyokat. *Máltai Tanulmányok*, 2024/2. 24–37. <https://tinyurl.com/4c9y43ad>

³⁵ A megfélemlítés eszköze lehet a rendszerrel szemben kritikus újságírók, politikusok vegzálása, esetleg konspiratív eszközökkel való ellehetetlenítése. Ez olyannyira jogellenes, hogy ilyen események előfordulása már az autokráciák kiépülése felé mutat.

lítés és a bűnök elhallgatásának összkormányzati vastörvénye a korrupt rezsim lényegi szociológiai ismérveivé válnak.

Eljutottunk egy pontra, ahol joggal merülhet fel a kérdés, hogy miért éri meg ennyi etikátlan cselekedetet bevállalnia egy kormányzati tagnak, vagy a legfőbb államirányítási vezetőnek, de különösen az alsóbb szinten levő együttműködőknek? A válasz etikai és pszichés dimenzióban mozog, miközben a szervezetszociológiai szempontok sem mellékesek. Morális szinten az indok csak az lehet, hogy az ilyen politikust sohasem vagy már nem a közjó szolgáltatának eszméje motiválja. Azt felülírta benne a magánérdek, amit a kapzsiság, a dicsőség- és hatalomvágy, a kevélység, a személyiségtorzító nagyravágás, az agresszió kiélésének vágya, továbbá a jellemtelenség körébe tartozó képmutatás és a nárcizmus mozgathat, miközben nagyképpen még hivalkodhat is, hogy ő milyen jó vezető ('triumfalizmus').³⁶ A fő probléma az, hogy mindez jellemtorzulást okoz, s a hedonista, mennyiségi alapú nemtelen vágyak kielégíthetlenségének törvénye alapján újabb és újabb bűnök elkövetésére indítja a korrumpálódott kormányzati vezetőket, vagyis a lejtőn nincsen megállás. Amennyiben magatartásukkal a pózolt etikusság, sőt akár a buzgó vallásosság látszatát is keltenék, akkor a farizeusság is jellemezheti őket. Ez – személyiségjegyként, de akár adott esetben klinikai diagnózisként is értett – nárcizmussal társulhat, amelynek egyik ismérve a valóságmanipuláció, amire a romlottságuk fedezésére van szükségük. Továbbá, ha a demonstrált vallásosságuk abban is manifestálódik, hogy – korrupciós pénzügyi machinációk révén – összefonódnak a helyi nemzeti egyházakkal, akkor elkerülhetetlen azok elzüllése is.³⁷ Ilyen esetben az egyházak nem képesek az erkölcsi és anyagi elkorcsosulás elleni küzdelemben részt venni, hiszen ők maguk is érintettek abban, ezért először a korrupciót belül kell legyőzniük, megszakítva a külső politikai entitásokkal való bűnös kapcsolatukat.³⁸

Eddig akadálytalanak feltételeztük a korrupcióban egyre inkább elmerülő kormányzat torzulási folyamatát. Amennyiben viszont az hatalomgyakorlásában alkotmányosan részben megosztott, s különösen, ha a viszonylagosan

³⁶ Turkson i. m. 55., 83.

³⁷ Vö. Turkson i. m.

³⁸ A keresztények különösen nem lehetnek a korrupció közömbös szemléllői, s főként nem annak takargató leplezői, s még kevésbé bűnrészesei. A korrupciót határozottan el kell ítélniük és bátran fel kell tárniuk. Theron–Lotter i. m. 112. A korrupcióhoz való viszonyulást a vallásosaknál nehezíti az, hogy ők, a templomba járók, általában azt kevésbé érzékelik, feltételezik. Rodrigo de Oliveira Leite – Rodrigo Dias – Layla Mendes: Morality and Perception of Corruption. *Latin American Business Review*, Vol. 22., No. 6. (2020) 16.
<https://tinyurl.com/mus8dzeu>

önálló állami hatalom gyakorlója a kinevezésekor eredetileg élvezte e legfőbb kormányzati hatalom gyakorlójának személyes bizalmát, ám aztán mégis ambíciója és lehetősége okán szembefordul vele, akkor ráadásul a belső hatalmi marakodás is jellemezni fogja a korrupttá váló kormányzatot. Ilyen esetben az egyes kormányzati erőkhöz személyesen tartozó oligarchia-csoportok hatalmi marakodásának színhelyévé válhat az állam, ami kizárja e fejlődő országban a fejlesztő állammá válás lehetőségét.³⁹ Ez magát a kormányzás egységességét is lebéníthatja, ami talán az utolsó megmaradt pozitív eleme a kormányzási tevékenység fogalmának. Ekkor már alig beszélhetünk kormányzásról, hanem csak hatalmpolitikai döntésekről, vagy inkább már csak sodródásról, retorziókról, bosszú motiválta cselekvésekről, illetőleg azok megakadályozási törekvéseiről.

A társadalom vonatkozásában pedig elmondható, hogy az igazán tehetségesek nem lesznek motiváltak abban, hogy bármiben is kitűnjenek munkájukkal és szorgalmukkal. Az eredmény ugyanis borítékolható: nem a rátermettség és az eredmény alapján, hanem lojalitás-elvűen lesznek szétosztva az állami ösztönzők és támogatások. Amennyiben még pressziót is éreznének az átlagosból kimagasló teljesítményt nyújtók, hogy álljanak be az elkorcsosult kormányzat szolgálatába, vagy esetleg adják el a munkájukkal és tehetségükkel létrehozott művüket, cégüket a kormányzati holdudvar embereinek, annyiban már a társadalmat is foglyul ejtette a pervertálódott kormányzat. Ezek természetesen csak gondolat kísérletek, azonban semmi sem cáfolja ezek lehetséges megvalósulását a fenti devolúciós folyamat eredményeképpen. E ponton már nem lesz érdemes felsőoktatásban, szakképzésben egészen kiemelkedő teljesítményt nyújtani, de még igazán jó vállalkozást sem létrehozni, hiszen ezeknek e rendszerben nem lehet kifutása.

Mivel minden ember egyetlen lelkülettel bír, minthogy annak milyensége, irányultsága nem megosztható, ezért az illető vagy hallgat a lelkiismerete szavára, vagy pedig nem, s ezáltal erkölctelenné vagy gonosszá lesz. Nem kizárható, hogy egyes prominens politikusok vagy azok patronáltjai korrupciós gazdasági bűnei – az elzüllött lelkület okán – magánerkölcsieket vonnak magukkal, például a szexuális visszaélések területén. Amennyiben a közérzület ezekről tudomást szerezvén hangsúlyosan negatívan ítéli meg azokat, annyiban a közjó elleni bűnök terén is van némi esély arra, hogy azok ekkor már nega-

³⁹ A fejlesztő állammá válás alapvető feltételei között szerepel a kormányzati magánoligarchiát nem építő kormányzat, a korrupciómentes, fejlesztés mellett elkötelezett, öntudatos és szakmailag hozzáértő bürokrácia, a nemzeti ügyet támogató elit és az osztársadalmi szolidaritás egy szintje. Csáki György (szerk.): *A látható kéz. A fejlesztő állam a globalizációban*. Budapest, Napvilág, 2009.

tívabb megítélés alá fognak esni. Amennyiben azonban a felszínre került szexuális bűnök nem találkoznak a társadalom erős erkölcsi rosszallásával, akkor e leleplezéseknek nem lesz hatása a korrupció alakulására. Ekkor azonban még inkább meggyökeresedik mind a kormányzat, mind a társadalom szintjén a korrupció valósága, hiszen ekkor már semmit nem tekintenek súlyos bűnnek.

Aki elnézi a súlyos erkölcstelenséget a magánélet területén, az nem valószínű, hogy felháborodik, ha az a közpénzügyek terén történik. A kérdés az, hogy van-e szándék a közjó érvényesülésének biztosítására, mert ha nem, akkor a korrupció valóságos üldözése fel sem merülhet. Bűnüldöző szándék nélkül minden csak látszattervékenység, ámitás lesz, s ekkor ezzel csak lejáratják magát a büntetőjog alkalmazását. Addig nem létezhet például integritásvédelem sem, amíg a korrupció bűnét, annak minden következményével nem üldözik elkötelezetten. Ezért mindenekelőtt a nyomozati szervek, s különösen az ügyészség tevékenységét érdemes alapos vizsgálat alá vonni, hogy az valóban elkötelezett-e a bűnüldözés mellett, különös tekintettel a kormányzati szereplők korrupciós bűneire. Amennyiben a legfelsőbb ügyészségi vezetés a korrupttá vált kormányzattól függ, úgy érthető módon nem tudja feladatát ellátni. Amikor pedig – *ad absurdum* – az ügyészségi legmagasabb vezetők fedeznék a kormányzati korrupciót, az teljes mértékben ellehetetlenítené az állami pénzügygazdasági visszaélések üldözését. Ekkor az ügyészségtől és a kormányzattól független társadalmi szervezetek hívhatják fel a figyelmet a korrump kormányzat által foglyul ejtett állam valóságára.

Remélhetőleg ilyen szintre egyik egykoron volt jogállam sem jut el, ámbar ennek teoretikus és gyakorlati lehetősége nem zárható ki.

A korrump állam számára kényelmetlenné válnak azon személyek és nem állami szervezetek, civiltársadalmi fórumok, ideértve a tisztességes tényfeltáró médiát is, amelyek leleplezik és kritizálják a ténykedéseiket. Ezért kezdik a közéleti tisztaságra törekvőket a közszférából kiszorítani, akár állásukból való eltávolításuk révén is. Ennek közéleti diskurzusban való indokolásának egyik lehetősége, hogy azokat mind a politikai (kormányzati) ellenzékhez tartozóknak titulálják, vagyis az általuk megtestesített „nemzet” ellenségeiként kezelendőknek tekintik, olykor akár „hazaárulóknak” is. Ilyen minőségükben már lehet őket személyükben is támadni, becsületükben is megpróbálni ellehetetleníteni, különösen, ha a masszív saját kormányzati lejárato propaganda eszközrendszeréhez fordulnak. Ez a félig leplezett, de erősen érezhető kormányzati-állami féldiktatórikus elnyomás eszközrendszerét élesíti, annak nyomasztó, már-már az autokrata rezsimre hajazó légkörével. Egy feltételezett kormányzati támogatással működő bulvármédia stílusához egy ilyen színvonalatlan lejárato

kampány problémátlanul illeszkedik. Ez a nép plebsz-jellegét tovább erősítené a korrupt kormányzatot támogató populáris zsigeri indulatok és érzések szándékolt táplálásával. Ezzel párhuzamosan a jóérzésű választók egyre nagyobb tömegei kezdenének viszolygni a kormányzati hatalmi eszközök durva, már-már ordenaré jellegétől, hiszen egy ilyen pocskondiázó stílus meghonosítása a közönséges beszédmód elterjesztését és azzal élő ünnepektől véleményvezéreket kíván. A többség azonban plebszé torzulva vélhetően idomulni fog ezen alpári kifejezésmódhoz, ami roncsolja a jóízű és a humánus politikai kultúrát.

A közjó diametrálisan ellenirányúvá válása, végletes aberrációja végkifejletében fullasztó, a rossz lelkület nyomasztó és lélekölő hatását fejt ki szinte mindenhol, ahova elér, s ez már ekkor a teljes társadalmat bomlasztja, a családokat is megosztva. Van, aki a túlélés és érvényesülés miatt beadja a derekát és csatlakozik a rendszerhez, mások pedig, akár együgyűen családon belül, megpróbálják erkölcsi és elvi tisztaságukat megőrizni. Ott, ahol megjelenik a korrodált lelkiismeret, tönkretesz az ember és annak szűkebb és tágabb közösségeinek legsajátabb immanens törekvéseit és erőnyeit. Mindent, ami tiszta és nemes elpusztít, széntnyirbálva az emberközi kapcsolatokat is. A bizalmatlanságot, a szégyent, a hiteltelenséget, a farizeusságot, s egyre inkább a szégyentelenséget, az álnokságot és a hamisságot, a hazugság narratív spiráljait hintve el mindenhova. Ennek eredményeképpen a korrupció által áthatott kormányzattal érintkezve az egykor volt, vagy esetleg a még csak ki sem alakult polgári társadalom belső eresztékeiben erodálódván nem tud e rezsim pandantja, egy lehetséges megtisztulási folyamat elvi és gyakorlati kiindulópontja, forrása lenni. A korrupció ugyanis még azt a kevés jót is megmérgezi, ami még intakt volt tőle, amennyiben azzal érintkezésbe kerül.⁴⁰ Amennyiben például korrupciós forrásból finanszíroznának egy amúgy önmagában vett jótékony ügyet, azt is megfertőzi a tisztátalan pénz és az ahhoz tapadó deformált lelkület. Mert mindenhol emberek hajtják végre a cselekvéseket, legyenek azok tervek, programok vagy csak projektek. Ahol a lelkület korrupt volt, ott a kis jó sem tud maradéktalanul helyesen érvényesülni, hiszen bár a ráfordított összeg e része jó célt szolgál, ám a projekt egésze jórészt korrupciós szándékból jött létre. E felállásnál minden kormányzati cselekvés potenciális korrupciós lehetőség a számukra. Minél ártatlanabbnak, tiszta célúnak tűnik egy-egy kormányzati közpolitikai program, annál inkább lehet azt gátlátlanul bűnös magáncélokra használni, hiszen kisebb a lelepleződés veszélye.

⁴⁰ Turkson i. m. 140.

Mindez – újólág hangsúlyozzuk – csak egy gondolat kísérlet kifejtésének leírása, ám a gyakorlatban minden további nélkül létezhet egy ilyen kormányzat. A döntő pont a lelkiület tisztasága a közjó őszinte keresésével, vagy éppen ellenkezőleg, annak romlott jellege. Ahol megjelenik és elfogadott a korrupció, ott nincsen tiszta lelkiület, tehát nincsenek a tulajdonképpeni értelmében vett jólelkű kezdeményezések sem. Korrupt pénzügyi forrásokból lehetetlen valóban jó célokat eredményesen szolgálni, mert az alapszándék közjóellenes és bűnpártoló. Ilyen esetekben az egyházaknak és a karitatív szervezeteknek különösen gondot kell arra fordítaniuk, hogy ne hogy elfogadjanak korrupt kormányzati forrásokat, illetve, hogy az ezeket folyósító állami, kormányzati szervekkel ne hogy együttműködjenek. Amennyiben ez mégis előfordulna, ott esetükben eltűnik azon erkölcsi cél, amire létrejöttek és amelyet szolgálniuk kellene. Hiába próbálnák azt mindenféle minőségbiztosítási és egyéb mutatókkal – hamis látzatot keltve – igazolni. A korrupt kormányzatnak azonban érdeke, hogy velük együttműködést tudjon felmutatni, mert az egyrészt legitimálja a kormányzatot, másrészt azokon keresztül könnyebben tudja nepotista rendszerének folyamatos táplálását biztosítani. Ezzel rátelepszik az egyházakra, amelyek ha nem tudtak a degenerálódás fertőzésétől mentesek maradni – például forráshiányos voltuk, vagy akár mohóságuk okán is –, s ha utólag sem képesek szabadulni attól, akkor a kormányzat nem fog tágítani attól, hogy azokat magának alávetve, az etikai-vallásos nimbuszukból a maga számára előnyt kovácsoljon, s a bűnös üzelmeket ezáltal is palástolja. Ezért folyamatos nyomást gyakorolhat rájuk, hogy immár egyre inkább megvesztegethető – és ezért megszarolható – voltuk ellenére is hangoztassák e szervezetek az erkölcs és a hit fontosságának hirdetését, amelyet e retorika szerint a kormányzati politika is képvisel. Ezzel a velük egyre inkább összefonódott korrupt kormányzás kifelé való igazolását eszközlik. E – feltételezett végstádiumban – a korrupt kormányzati-állami vezetés kifejezetten uralkodik a megfertőződött vallásos szervezetek belviszonyai felett. Ez végérvényesen ellehetetlenítené az egyházak saját belső céljainak megvalósulását is.

Mivel minden a lelkiületen múlik, ezért a jó hír az, hogy a becstelenségtől való elfordulás is alapvető lelki morális döntés következménye, amellyel az „eredendő bűnre” nemet mindig nemet lehet mondani, amelyből a korrupció is ered.⁴¹ Ezért ez igencsak bátor elhatározással, de bármikor megtehető.⁴²

⁴¹ Vö. Jânia M. Saldanha – James Cavallaro – Alessia Magliacane: La corruzione come un ‘male originario’. La distruzione dei principi democratici per perversione. *L'Altro Diritto*, 2019/3. 62–84. <https://www.pacinieditore.it/wp-content/uploads/2024/07/4-Saldanha-et-al.pdf>

⁴² Turkson i. m. 145.

AZ EMBEREK KÉPE A JOGRÓL

Az egyéni jogtudat szociológiai vázlat

H. Szilágyi István*

1. Bevezetés

Kissé zavarba jöttem, mikor a jelen kötetbe való részvételre szóló megtisztelő felhívást olvastam. A felkérés szerint ugyanis az „Emberkép a jogban” témájában és munkacímmel kérték a közreműködést a kötet szerkesztői, hozzátéve ehhez azonban, hogy mindenki a saját szakterületének távlatából igyekezzék megragadni a problémát. A zavarba ejtő ellentmondás abban rejlik, hogy a jelen szerző szakterülete a jogszociológia, amely viszont alapvetően nem a jog, illetve a jogászok szemléletének belső megértésére törekszik, hanem éppen ellenkezőleg, a jognak társadalomban ténylegesen betöltött funkcióinak vizsgálatával foglalkozik. A jogszociológia a jogot tehát nem „belülről”, hanem „kívülről”, a társadalom szemszögéből vizsgálja, nem feledve persze, hogy a jog társadalmi jelenségének megértéséhez, mindkét aspektus ismeretére szükség van, hiszen ezek nyilvánvalóan kölcsönhatásban állnak egymással.¹ Röviden: a szakterülethez való kötődés magyarázza az eredeti témamegjelöléshez képesti szemléletváltást a címben.

Az alcím megértéshez tekintetbe kell venni, hogy a jogszociológián belül a jelen szerző kutatási területe immár több mint egy évtizede a magyar lakosság jogtudatának vizsgálata.² A 2012-től induló, egymásra épülő kutatási

* Egyetemi tanár, Jogbölcseleti Tanszék. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0347-0764>

¹ H. Szilágyi István: Társadalmi-jogi kutatások. In: H. Szilágyi István (szerk.): *Társadalmi-jogi kutatások*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 6–25.

² A kutatások eredményeinek bemutatására ld. H. Szilágyi István (szerk.): *Jogtudat-kutatások Magyarországon 1867–2017*. Budapest, Pázmány Press, 2018.; H. Szilágyi István – Kelemen László: *Miként vélekedünk a jogról? Szociálpszichológiai kutatás 2018*. Budapest, HVG-ORAC, 2019.; István H. Szilágyi – László Kelemen – Sam Gilchrist Hall: *Changing Legal and*

projekteken belül is elsősorban a jogtudat kutatásának elméleti és módszertani problémáinak feltárására és tisztázására törekedett.³ Ennek során szembesült a jogtudat, a társadalmi jogtudat, az egyéni jogtudat, a jogi kultúra és az azokat összekapcsoló társadalmi hatásmezők fogalmi elemzésének dilemmáival.

A jelen tanulmány fókuszába – az eredeti témamegjelöléshez igazodva, mely az „emberkép” fogalmát *singularis*-ban említi – az egyes emberek jogról alkotott képét befolyásoló lélektani és társaslélektani mozzanatok bemutatását helyezi. A gondolatmenet tehát a jogtudat fogalmának tisztázását követően a társadalmi jogtudat és az egyéni jogtudat megkülönböztetésén keresztül jut el az utóbbi részletesebb elemzéséhez. Ezt követően rávilágít az egyéni jogtudatot a társadalmi jogtudathoz kapcsoló hatásmezők összefüggésére, illetve az egyéni jogtudat, a társadalmi jogtudat és a jogi kultúra dinamikus kölcsönhatására.

2. Jogtudat és jogi kultúra

A jogtudat és a jogi kultúra fogalma nem csak analitikusan, hanem eszmetörténetileg is szorosan összefonódik. Mindkét koncepció gyökere a XIX. századba nyúlik vissza.⁴ A jog kulturális jelenségként való értelmezése a XIX. századra nyúlik vissza a történeti jogi iskola angol és német irányzatának kibontakozásáig. A XX. század fordulójától kezdve azonban ez a megközelítés fokozatosan háttérbe szorult az európai jogtudományban, és folyamatosságát leginkább az Egyesült Államokban formálódó kulturális antropológiában őrizte meg. A jogi kultúra fogalma a magyar elméleti jogtudományban, amely a szocializmus korszakában az ideológiai elszigetelődés jegyében egyébként is el volt zárva

Civic Culture in an Illiberal Democracy. A Social Psychological Survey of the Hungarian Legal System. (Trans.: Tamás Juhász) Abingdon, Routledge, 2022.

³ H. Szilágyi István: A jogtudat-kutatások elméleti problématerképe. In: H. Szilágyi (szerk., 2018) i. m. 97–122.; H. Szilágyi István: A kutatás elméleti háttere. In: H. Szilágyi–Kelemen (2019) i. m. 14–54.; H. Szilágyi István: Kísérlet a magyar jogtudat-kutatások elméleti és módszertani kérdéseinek áttekintésére. *MTA Law Working*, 2020/12. 24. <https://tinyurl.com/bdec2fea>; István H. Szilágyi: Embarrassing Stories. Legal Storytelling and Sociology of Law. *Intersections. East European Journal of Society and Politics*, Vol. 7., No. 1. (2021) 78–96.; H. Szilágyi István: Jogi kultúra vagy társadalmi jogtudat? *Acta Humana*, 2021/3. 89–115.; István H. Szilágyi: Social Legal Consciousness or Legal Culture? *Public Governance, Administration and Finances Law Review*, Vol. 7., No. 2. (2022) 5–39.

⁴ A két fogalom történeti kapcsolatáról ld. H. Szilágyi István: Jogi kultúra. In: Jakab András – Könczöl Miklós – Menyhárd Attila – Sulyok Gábor (szerk.): *Internetes Jogtudományi Enciklopédia*. Budapest, ORAC – Eötvös Loránd Kutatási Hálózat Társadalomtudományi Kutatóközpont Jogtudományi Intézete, (Jogszociológia rovat, rovatszerkesztő: Bence Máttyás) 2023. 1–27. <http://ijoten.hu/szocikk/jogi-kultura> [a továbbiakban: H. Szilágyi (2023a)]

a nemzetközi fejleményektől, csupán a rendszerváltást közvetlenül megelőző években bukkant fel elsőként a jogtörténetben, majd az összehasonlító jogtudomány területén.

Az európai jogtudományban jogtudat fogalma szintén a XIX-XX. század fordulóján jelent meg. Joseph Kohler a jog univerzális jellege – történelmi és földrajzi korlátok nélkül minden társadalomban való fellelhetősége – mellett érvelve hangsúlyozta, hogy a jog egyetemes lelki alapja a minden emberben működő jogérzet (*Rechtsgefühl*). Ezt a pszichológiai mozzanatot tette szociológiai jogelmélete alapjául Leon Petrazsickij, aki úgy vélte, hogy a jog az érzelmekből és lelki impulzusokból felépülő „jogi élményekből” keletkezik. A Petrazsickij tanítványi köréhez tartozó Adam Podgóreczki ezt az elképzelést operacionalizálta az 1960-as évek közepén az általa kezdeményezett és szervezett KOL-kutatások számára. Az ebbe bekapcsolódó, akkoriban intézményesülő magyar jogszociológia egyik első kutatási témája volt a jogismeret vizsgálata, az 1970-es évektől kezdve pedig egy napjainkig töretlen hagyománya alakult ki a jogtudat vizsgálatának.⁵

Napjainkban mind a nemzetközi, mind a hazai jogszociológiában a jogi kultúra koncepciója szorosan összekapcsolódott a jogtudat fogalmával, ami szükségessé tette a két fogalom mélyrehatóbb elemzését. Az általunk javasolt meghatározás szerint a jogi kultúra a joggal kapcsolatos értékek, normák, szimbólumok, narratívák és a társadalmi gyakorlatok sajátos mintázatainak szövevé. A jogi kultúrán belül továbbá el kell választanunk továbbá a „laikus” és a „professzionális” jogi kultúra terrénumát.⁶

Ezzel összefüggésben a jogtudat fogalmát úgy határozhatjuk meg, hogy az a jogi kultúrára, illetve a jogra irányuló egyéni és csoportos lélektani mozzanatok – ismeretek, vélemények, beállítódások, előítéletek, ösztönimpulzusok, készségek és képességek – tapasztalati módon vizsgálható összessége.

⁵ H. Szilágyi István: Jogtudat-kutatások a magyar jogszociológiában a rendszerváltás előtt. *Iustum Aequum Salutare*, 2021/1. 27–62.; H. Szilágyi István: Jogtudat-kutatások a magyar jogszociológiában a rendszerváltást követően. I. *Iustum Aequum Salutare*, 2021/4. 41–71.; H. Szilágyi István: Jogtudat-kutatások a magyar jogszociológiában a rendszerváltást követően II. *Iustum Aequum Salutare*, 2022/1. 45–73.

⁶ Vö. H. Szilágyi (2023a) i. m. 4.3. pont.

3. Egyéni és társadalmi jogtudat

A jogtudat egyéni és társadalmi szintjének megkülönböztetését – az uralkodó marxista társadalomtudomány, s közelebről a marxista jogelmélet fogalmi kereteire tekintettel – az 1970-es években dolgozta ki a magyar jogszociológia,⁷ ami részben magyarázza, hogy az egyénnel szembeállított „társadalmi” bizonyos fokig meghatározatlan maradt. Ennek oka az volt, hogy bár a kutatók számára világos volt, hogy a társadalmi rétegződésnek nagy jelentősége van a szocialista társadalom viszonyai között is, de a politikai ideológia szintjén vágyott „osztály nélküli társadalom” képzelet, valamint a hagyományos közösségek leomlásának, illetve a spontán csoportképződés akadályozásának tényleges politikai gyakorlata egyaránt abba az irányba hatott, hogy a „társadalmi” szint fogalmát az „össztársadalmi”, vagyis állami szinttel azonosítsák. Az egyéni és társadalmi szint elválasztása tehát egyúttal kimondatlanul azt a képet sugallta, hogy az egyén minden további közvetítő csoport közbejötté nélkül, közvetlenül kapcsolódik a társadalmat képviselő államhoz.⁸ Az egyénnek a társadalomhoz mint legátfogóbb csoporthoz való kapcsolata efféle felfogásának túlzottan leegyszerűsítő voltával valójában már akkor tisztában voltak a kutatók.

A jogtudat társadalmi szintjével kapcsolatban látnunk kell, hogy a jogtudat társadalmi szinten másképpen kapcsolódik a (politikai) közösséget mint egészét képviselő intézményi réteghez – amit szokásosan az állammal vagy a kormányzattal azonosítunk –, mint az egyéni jogtudat az egyénhez mint társadalmi és pszicho-fizikai realitáshoz. Szemben az egyénnek a saját jogtudatához való kapcsolatával, az állam egyáltalán nem kizárólagos hordozója és alakítója a társadalmi jogtudatnak. Míg az egyén viselkedéséből elvileg rekonstruálható az egyén jogtudata, addig az állami szervek „tevékenységéből” nem következtethetünk a társadalom jogtudatára minden vonatkozásban, mivel ez utóbbi sokkal

⁷ Sajó András: Jogi nézetek az egyéni tudatban. *Állam- és Jogtudomány* 1976/3.; Adam Podgórecki: Public Opinion on Law. In: Adam Podgórecki – Wolfgang Kaupen – Jan van Houtte – Paul Vinke – Berl Kutchinsky: *Knowledge and Opinion about Law*, London, Martin Robertson 1973.; Adam Podgórecki: Legal Consciousness as a Research Problem. *International Yearbook in Law and Sociology*, 1977. 85–97. Valójában a „szocialista jogszociológia” csupán Magyarországon és Lengyelországban létezett, mert a többi szocialista országban a jogszociológia nem tudott intézményesülni ezidőtájt. Ld. Balázs Fekete – István H. Szilágyi: Knowledge and Opinion about Law (KOL) Research in Hungary. *Acta Juridica Hungarica. Hungarian Journal of Legal Studies*, 2017/3. 326–358.

⁸ H. Szilágyi István: A marxista társadalomtudományi fogalmak használhatatlansága. In: Péntes Ferenc – Rác Sándor – Tóth-Matolcsi László (szerk.): *A szabadság felelőssége. Írások a 65. éves Dénes Iván Zoltán tiszteletére*. Debrecen, DUP, 2011, 324–337.

tágabb jelenségkört foglal magában és sokkal komplexebb összefüggésben van az államként azonosított intézményi réteggel.

A jogtudat fogalmában tehát összekapcsoltuk a jogra és általában a jogi kultúrára irányuló egyéni és társaslélektani mozzanatokat, amelyek a társadalmi nevelés, az egyén és a társadalom közötti kétirányú kommunikáció, a jogalkalmazás és az egyéni jogilag releváns és jogi cselekvések hatásának eredményeként szerveződnek. E hatásmezők mindegyikében az egyén és a társadalom egészét reprezentáló intézményi réteg közzé számos strukturális elem – a társadalmi rétegződés egységei, a szocietális és professzionális csoportok hálózatai, valamint a legkülönbözőbb fél-autonóm társadalmi mező – éléldök, amelyek e hatásokat közvetítik és alakítják.⁹

3. Az egyéni jogtudat szerkezete

Az egyéni jogtudat vizsgálatára vonatkozóan történetileg elsőként a jogtudat és a jogismeret kategóriáinak elválasztása alakult ki az 1960–70-es évek jogtudat-kutatásaiban.¹⁰ A további elemzés során ezt a distinkciót összekapcsoljuk az egyéni psziché szerkezetét leíró hagyományos lélektani fogalmakkal.

A jogtudat és a jogismeret fogalmi relációjában az előbbi az átfogóbb kategória, a jogismeret tehát a jogtudat egyik alkotóeleme, amely az egyéni lélek kognitív (tudatos, racionális, értelmi) szférájához kapcsolható. A jogtudat bizonyos fokig reziduális kategória is, mert minden egyéb lélektani mozzanatot magában foglal, amit a jogismeret nem fed le: így elsősorban az érzelmi és az akarati elemeket, melyek a lélek affektív (tudatalatti, emocionális), illetve reaktív részéhez tartoznak. A következőkben tehát áttekintjük a jogtudattal kapcsolatos értelmi (a), érzelmi (b) és akarati (c) mozzanatokat, végül megvizsgáljuk a jogtudat szerkezetének (d) problémáit.

⁹ Vö.: H. Szilágyi István: Jogtudat. In: Jakab András – Könczöl Miklós – Menyhárd Attila – Sulyok Gábor (szerk.): *Internetes Jogtudományi Enciklopédia*. Budapest, ORAC – Eötvös Loránd Kutatási Hálózat Társadalomtudományi Kutatóközpont Jogtudományi Intézete, (Jogszociológia rovat, rovatszerkesztő: Bencze Mátyás) 2023. 1–18. <http://ijoten.hu/szocikk/jogi-kultura> [a továbbiakban: 2023b], 2.3, 2.4. pontok.

¹⁰ Kulcsár Kálmán: *A jogismeret vizsgálata*. Budapest, MTA-JTI, 1967.; Podgórecki et al (1973) i. m.; Berl Kutchinsky: „A jogtudat”: a jogismeret és a jogra vonatkozó vélemény kutatásának áttekintése. In: Sajó András (szerk.): *Jog és szociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979. 401–430.

Ad (a). A jogismeret fogalmát itt bizonyosan tágabban kell értelmeznünk a pozitív jog szabályainak ismereténél, hiszen a „jogértés” és a „jog eszközként való használatának képessége” is feltételezi a dogmatikai réteg valamelyes ismeretét. A *KOL*-kutatások¹¹ kezdetén már megfogalmazódott az a kiindulópont, hogy önmagában a jogismeret nem szükséges és nem is elégséges feltétele a jogkövetésnek, bár nyilvánvalóan elengedhetetlen a jogismeret eleme a jogi kompetenciának.¹² Az empirikus vizsgálatok feltárták, hogy a laikusok jogismerete általában alacsony szintű¹³ – mindenképpen jóval alacsonyabb annál, hogy a jogászok által hirdetett *ignorantia iuris non excusat* elvét ne csupán a jogi felelősséget megalapozó fikciónak tekintsük –, és jogterületenként változó. A büntető jog szabályai általában a leginkább ismertek, míg a közigazgatási és a polgári jog szabályai lényegesen kevésbé. S ugyanígy: az anyagi jogi rendelkezésekkel inkább tisztában vannak a laikusok, mint az eljárási szabályokkal. A jogismeretet leginkább befolyásoló társadalmi tényezők a műveltség (iskolázottság) és a jogi tapasztalatok mennyisége – míg például a kor, a nem, a jövedelem vagy a „média-fogyasztás” különbségei nem, vagy csak csekély mértékben.¹⁴

Ugyanakkor a jogismeret nem fedi le a kognitív szféra joggal kapcsolatba hozható összes elemét, hiszen kézenfekvően ide tartoznak az előítéletek és beállítódások döntési esetről esetre racionálisan nem ellenőrzött sémái is, amelyek azonban a jogi vagy jogilag releváns cselekvések vezérelveivé válhatnak. Természetesen ezek vizsgálata is a *KOL*-kutatások szerves részét képezi.

Végezetül felvethető az az egészen általános kérdés is, hogy egyáltalán az értelem, a tudatos és ésszerű megfontolás mennyire tekinthető az egyéni cselekvést meghatározó tényezőnek. Mint tudjuk, a modern jogi doktrína emberképe – melyet a jelen kötet tanulmányai nyilván részleteiben is kibontanak – éppen ezen az előfeltevésen nyugszik, és az állampolgárra úgy tekint mint aki

¹¹ A *KOL* betűszó az Adam Podgóreczki és társai művének címére – *Knowledge and Opinion about Law* – utal, és a könyv megjelenését követően a jogtudat-kutatások megnevezésére szolgál a nemzetközi szakirodalomban. Podgóreczki et al (1973) i. m.

¹² Kutchinsky (1979) i. m.

¹³ Vilhelm Aubert: *Researches in the Sociology of Law. American Behavioral Scientist*, Vol. 7., No. 4. (1963) 16–20.; Donald J. Black: *The Mobilization of Law. Journal of Legal Studies*, Vol. 2., No. 1. (1973) 125–149.; Mariana Valverde: *Law's Dream of a Common Knowledge*. Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2003.

¹⁴ Ezeket a megállapításokat a hazai jogismeret-kutatások is megerősítették. Vö. Kulcsár (1967) i. m.; Görgy Gajduscheck – Balázs Fekete: *Changes in the knowledge about the law in Hungary in the past half century. Sociologia*, Vol. 57., No. 4. (2015); Gajduscheck György – Fekete Balázs: *A jogismeret változása az elmúlt közel fél évszázadban*. In: H. Szilágyi (szerk., 2018.) i. m. 173–220.; Miklós Hollán – Tímea Venczel: *Age Limits of Criminal Responsibility for Property Offences: A New Empirical Research on Legal Consciousness in Hungary. Hungarian Journal of Legal Studies*, Vol. 60., No. 4. (2019) 381–398.

képes megismerni a jogi szabályokat, cselekvéseit ehhez igazítani, és általában racionálisan kalkulálni cselekvéseinek következményeit. A legközelebb ehhez a felfogáshoz talán a racionális döntések elméletének szemlélete áll, míg a társadalom-lélektani megközelítés azt hangsúlyozza, hogy az emberek sokkal gyakrabban követik a jogot, mint az a racionális mérlegelés alapján „megérné” számukra.¹⁵

Ad (b). A joghoz való érzelmi viszonyulás problémakörében elsőként az a kérdés merül fel, hogy vajon létezik-e az emberi lélekben az igazságérzet, vagy egy sajátos jogérzet. A hagyományos jogfelfogás igenlően válaszolja meg a kérdést, és például a XIX. század végén Joseph Kohler – a német etnológiai jogtudomány egyik alapítómestere – számára még evidensnek látszott, hogy a „jogérzet” (*Rechtsgefühl*) az emberi lélek feltétlen alkateleme.¹⁶ Ezt az elképzelést azonban háttérbe szorította a múlt század második felében a lélektanban az ösztönredukció elméletén alapuló felfogás, amely az emberi lélek sajátosságát a specializátlanságban vélte felfedezni, s amely tagadta, hogy létezne az igazságérzetnek megfelelő ösztönimpulzus.¹⁷ Konrad Lorenz 1970-as években folytatott kutatásai fényében azonban ez a probléma újra gondolható.¹⁸

Ezt követően érdemes megvizsgálni, hogy vajon a jog viszonylatában hogyan jelennek meg, és hogyan értelmezhetők az olyan érzések, mint a „tisztelet”, a „hűség”, a „bizalom” vagy éppen a „félelem”, a „szorongás”. Az elmúlt évtizedben az e problémakörrel foglalkozó elméleti-szociológiai kutatások egyre inkább támaszkodnak az idegélettan (*neuroscience*) újabb eredményeire. Sőt, lassanként egy önálló interdiszciplináris kutatási terület (*law and emotions*) is

¹⁵ Tom R. Tyler: *Why people obey the law?* New Haven–London, Yale University Press, 1990.; Gajdusчек György: Miért engedelmeskednek az emberek a dohányzást tiltó jognak? In: Boda Zsolt (szerk.): *Bizalom és közpolitika: Jobban működnek-e az intézmények, ha bíznak bennük?* Budapest, Argumentum – MTA TK Politikatudományi Intézet, 2016. 113–135.

¹⁶ Josef Kohler: *Das Recht als Kulturerscheinung*. Würzburg, 1885.; Rüdiger Schott: Main Trends in German Ethnological Jurisprudence. *Journal of Legal Pluralism*, Vol. 14., No. 20. (1982) 37–68.

¹⁷ Peter L. Berger – Hansfried Kellner. Arnold Gehlen and the Theory of Institutions. 32 *Social Research*, Vol. 32., No. 1. (1965) 110–115.; Helmut Schelsky: A jogszociológia antropológiai és személyes-funkcionális megközelítése. In: Sajó (szerk., 1979) i. m. 155–174.; Arnold Gehlen: *Man. His Nature and Place in the World* [1943] (Trans: C. McMillan – K. Pillemer). New York, Columbia University Press, 1987.

¹⁸ Konrad Lorenz: *The Civilized Man's Eight Deadly Sins*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1974.; H Szilágyi István: A jog lélektani alapjai. In: H. Szilágyi István (szerk.): *Társadalmi jogi kutatások*. Budapest, Szent István Társulat, 2012.102–107.

formálódni látszik a nemzetközi kutatásokban.¹⁹ Nagyon tanulságosak ebben a vonatkozásban Sajó András kutatásai, melyek azt tanulmányozták, hogy az egyéni morális érzelmekből a jogi és politikai intézményrendszerrel való kölcsönhatásban hogyan alakulnak ki a jogi (alkotmányos) „közérzületek” (*public sentiments*).²⁰

Ad (c). A hagyományos jogfelfogás hajlamos volt a jogkövetés elmaradását, illetve a jogsértő magatartást az „akarathibájával” magyarázni. Az akarat lélektani elemének vizsgálatakor felmerülő egyik fontos kérdés az „erő” problémája. A jog egyéni célok elérésének eszközeként való használatának képessége – a jogi kompetencia – a jogismeret elemén kívül magába foglalja a konfliktusvállalásra való készséget is. Ezt az összefüggést látszanak alátámasztani az 1970-es években folytatott hazai jogtudat-kutatások némely eredményei is. A kutatók PFT-tesztek (PFT=*Personal Frustration Tolerance*) segítségével vizsgálták, hogy az egyéni frusztrációtűrő képesség hogyan függ össze a deviáns viselkedések toleranciájának mértékével. Az eredmények azt mutatták, hogy a frusztrációt jobban tűrő személyek rendre intoleránsabbaknak bizonyultak (hajlamosabbak voltak fellépni a deviáns viselkedésekkel szemben).²¹ A hétköznapi tapasztalatok arra a problémára is felhívják a figyelmet, hogy a konfliktusvállalási készség, illetve az akarat erő a kor előre haladtával is változik: az idősebb emberek inkább kerülnek a konfliktusokat, és lassanként „megpuhul” az akaratuk. Érdekes adalékul szolgál az „akarategyengeség” problémájának vizsgálatához a racionális döntések elméletének egyik fejleménye, amely azt elemzi, hogy a racionális előrelátás segítségével hogyan orvosolható e lélektani nehézség („Odüsszeusz-probléma”).²²

Ez utóbbi gondolat átvezet bennünket ahhoz az általánosabban megfogalmazható kérdéshez, hogy vajon az érzelmek és az értelem hogyan hatnak az intenció alakulására. Úgy tűnik, hogy mind a nemzetközi, mind pedig a hazai

¹⁹ Ennek áttekintésére ld. Fekete Balázs: Jog és érzelmek: veszedelmes viszonyok? In: Fekete Balázs – Fleck Zoltán: *Tanulmányok a kortárs jogelméletéről*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2015. 249–284.

²⁰ András Sajó: *Constitutional Sentiments*. New Haven, Yale University, 2010.

²¹ Sajó András – Székelyi Mária – Major Péter: *Vizsgálat a fizikai dolgozók jogtudatáról*. Budapest, MTA ÁJTI, 1977. A PFT-tesztek hazai kriminológiai kutatásokban való alkalmazására tett kísérletekről ld. Münnich Iván – Vág András: A férfi bűnelkövetők gyermekkorára és a P.F.T. teszt. *Kriminológiai és Kriminálisztikai Tanulmányok* 26. 1989. 369–426.

²² Jon Elster: Myopia and Foresight. In: Jon Elster: *Explaining Social Behaviour: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015. 99–113.

jogtudat-kutatásokban egyelőre várat magára az e területen folyó természettudományos kutatások eredményeinek szintetizálása.

Meg kell említenünk továbbá, hogy a tapasztalati jogtudat-kutatások során a kutatók számos olyan koncepciót dolgoztak ki, melyek az egyéni lélektan hagyományos fogalmai – a személyiség kognitív, reaktív és emocionális aspektusainak megkülönböztetése – helyett, ezek valamilyen kombinációjára épültek, amelyekkel igyekeztek finomítani az egyéni jogtudat összetevőinek feltárását. A jogi nevelés folyamatának tanulmányozásakor a jogismeret fogalmához kötve alkalmazták a „jogértés” fogalmát, melyben keverednek a jogra vonatkozó kifejezett ismeretek tudatos elemei, az igazságérzet érzelmi, ösztönös impulzusaisal.²³ A joghoz való viszonyban az értékek szerepének vizsgálatában önálló lelki mozzanatként emelik ki az értékelés képességét. Ez az evaluatív mozzanat a kognitív és az emocionális tudati elemek sajátos összekapcsolódására utal.²⁴

Nagyon gyakran használt fogalmak az „attitűd” és az „előítélet” is, melyeket szintén a kognitív, az emocionális és a reaktív elemek kombinációjaként határoz meg a szociálpszichológia.²⁵ A „joghasználat képessége”, melyet a jogtudat önálló összetevőjeként – a jogismeret és a joghoz való viszony mellett – emelnek ki, a jogismereten túl értékelő és akarati mozzanatokot is implikál.²⁶ A jogosultság-tudat elemzésekor annak három összetevőjét különítették el: a „jogi éberség”, a „jog azonosításának képessége”, valamint a „jogi mobilizáció” mozzanatait.²⁷ E fogalmak közül az első a „jogértés”, a második a „jogismeret”, míg a harmadik a „jog használatának képességével” rokonítható.

²³ Váriné Szilágyi Ibolya: *Jogtudatról – alulnézetben*. Budapest, l'Harmattan, 2010.

²⁴ Gajduschek György: Empirikus jogtudat-kutatás Magyarországon 1990 után. In: H. Szilágyi (szerk., 2018.) i. m. 63–94.

²⁵ Gordon W. Allport: Attitudes. In: Carl Murchison (szerk.): *A Handbook of Social Psychology*. Worcester, MA, Clark University Press, 1935. 789–844.; Neil Vildmar: Generic Prejudice and the Presumption of Guilt in Sex Abuse Trials. *Law and Human Behavior*, Vol. 21., No. 1. (1997) 5–25.; Dennis R. Fox: Psycholegal Scholarship's Contribution to False Consciousness about Injustice. *Law and Human Behavior*, Vol. 23., No. 1. (1999) 9–30.; W. Michael Reisman: *Law in Brief Encounters*. New Haven–London, Yale University Press, 1999.; Virginia Sapiro: Gender Equality in the Public Mind. *Women & Politics*, Vol. 22., No. 1. (2001) 1–36.; Michelle D. St. Amand: Impact of Information about Sentencing Decisions on Public Attitudes toward the Criminal Justice System. *Law and Human Behavior*, Vol. 25., No. 5. (2001) 515–528.

²⁶ Vinnai Edina: Jogismeret, jogi attitűd, jogtudat. In: Bencze Mátyás – Vinnai Edina (szerk.): *Jogszociológiai előadások*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2012. 122–142.

²⁷ Sajó András: *A jogosultság-tudat vizsgálata*. (Kutatási összefoglaló). Budapest, MTA ÁJTI, 1988.; Fekete Balázs: *Jogi kultúra és jogosultságkultúra. Egy lehetséges fogalmi háló vázlat*. *Miskolci Jogi Szemle*, 2020/1. 88–93.

Ad (d) A kutatók már a *KOL*-kutatások első hullámát követően arra a következtetésre jutottak, hogy az egyéni tudatban nem alakul ki a jogra vonatkozóan egy egységes, többé-kevésbé koherens nézet- és motívumrendszer.²⁸ A későbbi nemzetközi és hazai empirikus kutatások²⁹ egyöntetűen igazolták ezt a hipotézist.

Az egyéni jogtudat tehát töredékes, a jogra vonatkozó ismeretek, értékelések, érzelmi beállítódások tele vannak belső ellentmondásokkal, ezért nem képeznek egy egységes tudati dimenziót, így a joghoz való viszonyulás erősen a társadalmi kontextushoz kötődik.

További kérdéseket vet fel azonban e fragmentáltság és inkoherencia mértéke és megítélése. Amennyiben a lélektan hagyományos szemléletéből tekintünk e kérdésre, akkor a belsőleg összehangolt személyiség feleltethető meg a „normalitás” állapotának, s így az összhang hiánya a lelki egészséget fenyegető tényezőként jelenik meg: az egymásnak ellentmondó értékelések és érzelmek egyidejű jelenléte kettős mércék kialakulásához, képmutatáshoz, súlyosabb esetben tudathasadáshoz vagy pszichózishoz vezethetnek.³⁰ S megfordítva: a hipokrizis hosszabb távon nem csupán az erkölcsi érzelmeket, hanem az értelmi képességeket is sorvasztja.³¹

Másfelől, a posztmodern „kritikai” elméletek, épp ellenkezőleg, általában az egyéni tudat – s azon belül az egyéni jogtudat – töredezettségét és ellentmondásosságát tekintik „normális” állapotnak, nem feltétlenül számot vetve ennek az állásfoglalásnak pszichológiai, etikai és erkölcsi következményeivel.³²

²⁸ Sajó (1976) i. m.

²⁹ Berkics Mihály: Laikusok és jogászok nézetei a jogról. In: Hunyady György – Berkics Mihály (szerk.): *A jog szociálpszichológiája. A hiányzó láncszem*. Budapest, ELTE Eötvös, 2013. 141–159.; Berkics Mihály: Rendszer és jogrendszer percepciói Magyarországon. In: Hunyady–Berkics (szerk., 2013) 337–364.; Gajduschek (2016) i. m.

³⁰ A „fridszider szocializmus” korszakának erkölcsi romboló hatását például már az 1970-es évek közepén regisztrálták a kutatók: „Láttuk, hogy a hatóságok döntését többnyire igazságosnak tekintik még azok is, akiknek érdekeit a döntések sértik; az érdeksérelem inkább tehetetlen panaszkodást vált ki. Az igazságosság koncepciója e tapasztalatok fényében még az egyes személyek tudatában is kettéválík: egyfelől, ha a döntést jogszerűnek – és ami ennek előfeltétele: tényszerűnek (igaznak) – érzik, *törvényességénél* fogva elfogadják, ami nem zárja ki azt, hogy *méltányossági* megfontolásokat hangoztatva ne kívánának más megoldást. Az igazságosság szintetizáló különöse helyett e megosztott tudatokban a törvényesség társadalmi általánosa és a privát érdek moralitásának egyedi partikularitása él együtt – méghozzá a jelek szerint meglehetősen békésen.” [Kiemelés az eredetiben.] Sajó–Székelyi–Major (1977) i. m. 40.

³¹ Bibó István: Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok II*. Budapest, Magvető, 1986. 603–605.

³² Fleck Zoltán: A jogtudat kutatás emberképe. In: Fleck Zoltán – Kis Valéria – Tóth Fruzsina – Neumann László – Kenéz Anikó – Bajnok Dávid: *A jogtudat narratív értelmezése*. Budapest, ELTE Eötvös, 2017. 28–31.

Figyelemmel kell lennünk arra is, hogy az egyéni jogtudat szerkezetének töredezettsége csoport vagy társadalmi szinten összegződve, szociológiailag leírható és mérhető mintázatokat hoz létre. E mintázatok vizsgálata pedig a társadalmi jogtudat, a jogi kultúra, illetve a társadalom-történeti és jogtörténeti kutatások irányába nyitja meg az egyéni jogtudat elemzési horizontját.³³

4. Az egyéni jogtudat, a társadalmi jogtudat és a jogi kultúra dinamikus összefüggése

Látnunk kell, hogy a jogtudat formálódása többszintű, több rétegű szerkezetben zajlik, amelyek folytonos kölcsönhatásban állnak egymással. Az egyéni jogtudat, amely a jogra vonatkozó ismeretek, akarati és érzelmi elemek szövedéke az individuum lélektani törvényei szerint szerveződik. Ettől csak viszonylagosan elválasztható az egyéni jogtudat megnyilvánulásait a fentiekben jelzett – a társadalmi nevelés, a kommunikáció, a jogalkalmazás és az egyéni jogi cselekvések – hatásnyalábjában összegző társadalmi jogtudat, amely azonban a társas érintkezés sajátos belső dinamikája szerint működik. A társadalmi jogtudat viszont elválaszthatatlanul összekapcsolódik a jogi kultúrával, amely a tömegérzelmeknél, a közvéleménynél, a közhangulattól tartósabb, tárgyiasult szellemi tartalmakat, formákat rögzít, de ami maga is ki van téve a változásoknak. E változásokat pedig éppen a társadalmi jogtudat változásai idézik elő, amennyiben képesek bizonyos intenzitást elérni, illetve a társadalmi szerkezetet is módosítani.

Ehhez a meglátáshoz kapcsolódik egy másik következtetés is. Nevezetesen, hogy mind az egyéni, mind a társadalmi jogtudat, mind pedig a jogi kultúra belső tagolódásában igazodik az egyént a társadalom egészéhez kapcsoló strukturális elemek rendszeréhez, vagyis a társadalmi struktúrához. A jogtudat vizsgálata tehát elválaszthatatlan a jogi intézményrendszer, a „jogi infrastruktúra”³⁴ és a társadalmi kontroll versengő formáit működtető formális vagy informális

³³ Erre legutóbb az 1980-as évek közepén Sajó tett kísérletet. Sajó András: *Látzat és valóság a jogban*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1986.

³⁴ Erhardt Blankenburg: *The Infrastructure for Avoiding Civil Litigation. Comparing Cultures of Legal Behaviour in the Netherlands and Germany*. *Law & Society Review*, 1994/4. 789–809.; Erhardt Blankenburg: *Civil Litigation Rates as Indicators for Legal Cultures*. In: David Nelken (ed.): *Comparing Legal Cultures*. Dartmouth, Aldershot, 1997. 41–68.

társadalmi szerveződések, fél-autonóm társadalmi mezők³⁵ vizsgálatától. vizsgálatától.³⁶

5. Összefoglalás

Gondolatmenetünk fókuszába a jogszociológia, és közelebbről a jogtudatkutatás sajátos szemléleti távlatába helyezve az egyéni pszichében a jogról kialakuló képet befolyásoló elemek vizsgálatát helyeztük. Ez azonban megkövetelte a jog egyén szintjén jelentkező reprezentációját magába foglaló jelenségek és azokat megragadni igyekvő fogalmak bemutatását.

Így elsőként vázoltuk a jogtudat és a jogi kultúra eszmetörténeti és analitikai viszonyát, majd a jogtudat fogalmán belül elkülönítettük a társadalmi és az egyéni szintet, utalva az azokat összekapcsoló hatásnyalábokra: a jogi szocializáció, a társadalmi kommunikáció és a jogalkalmazás, valamint – az egyéntől a társadalom irányába mozogva – az egyéni kommunikáció, a jogilag releváns és a jogi cselekvések mezeire.

Ezt követően tértünk rá az egyéni psziché elemeinek elemzésére, sorba véve, hogy a jog mentális reprezentációját miként befolyásolja az értelem, az érzelmek és az akarat hatása. Röviden szóltunk e három alapelem kombinációjaként értelmezhető, s a tapasztalati jogtudat-kutatásokban alkalmazott más fogalmakról is, mint amilyen a „jogértés”, a „jogi éberség” vagy a „jog használatának képessége”.

Az egyéni jogtudat szerkezetét vizsgálva rámutattunk arra, hogy az egyén szintjén a jogról kialakult kép általában fragmentált és ellentmondásos. Mérlegeltük a töredezettség mértékének jelentőségét, illetve e jelenség tudományos értékelései között mutatkozó nézetkülönbségeket.

Végezetül az egyéni jogtudat, a társadalmi jogtudat és a jogi kultúra viszonyát vontuk ismét górcső alá, ezúttal kiemelve a három jelenség közötti kölcsönhatás dinamikáját, valamint annak a társadalmi struktúrához való kapcsolódását.

Már a tanulmány címében is jeleztük, hogy az egyéni jogtudat szerteágazó problematikájáról csupán vázlatos képet igyekeztünk adni. A terjedelmi korlá-

³⁵ A fél-autonóm társadalmi mezők fogalmáról ld. Sally Falk Moore: Law and Social Change. The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study. *Law & Society Review*, 1973/4. 719–746.; John Griffiths: The Social Working of Legal Rules. *Journal of Legal Pluralism*, 2003/48. 1–84.

³⁶ Vö. H. Szilágyi (2023b) i. m. 3. pont.

tokra tekintettel nagyon sok felmerülő kérdésre bővebb kifejtés nélkül utaltunk csupán. Így például nem szóltunk a jogtudat és a jogi kultúra eszmetörténeti összekapcsolódásáról és az analitikai szétválasztásuk nehézségeiről; az egyéni jogtudatot a jogtudat társadalmi szintjéhez kapcsoló hatásmezők vizsgálatának eredményeiről; vagy a jogi kultúra fogalmának tárgyalása örvén a jog szociológiai fogalmának problémáiról; a jogi kultúrán belül a professzionális és a laikus kultúra elválasztásának, s a köztük lévő viszony kérdéseiről.

Reményeim szerint azonban a tanulmány ennek ellenére alkalmas arra, hogy betekintést adjon a jogtudat-kutatás összetett problematikájába. Sőt, talán arra is, hogy felkeltse a fiatalabb kutatók érdeklődését, s ösztönözze őket arra, hogy csatlakozzanak a magyar jogszociológia egyik legizgalmasabb és legértékesebb kutatási hagyományához.

A DEMOKRATIKUS BERENDEZKEDÉS EMBERKÉPE

Komáromi László*

1. Bevezetés

Emberképről legalább kétféle értelemben beszélhetünk. Beszélhetünk róla egyrészt normatív értelemben, tehát azt kérdezve, hogy milyennek kell lennie az embernek, milyen tulajdonságokat, képességeket, magatartást várunk tőle az emberi valóság valamely területén („*sollen*”). Ez a kérdés föltehető abban az összefüggésben is, hogy mit várunk tőle mint valamely állami-politikai rendszer, például a demokratikus berendezkedés tagjától. Milyen követelményeknek kell megfelelnie ahhoz, hogy az adott berendezkedés megfelelően működjön? Másrészt beszélhetünk emberképről abban az értelemben is, hogy milyennek látjuk az embert a maga valójában („*sein*”). Milyen képünk van róla, például hogyan látjuk őt mint egy konkrét politikai közösség résztvevőjét? Ténylegesen milyen vonásokkal, képességekkel rendelkezik, amelyek relevánsak az adott politikai közösségbe való betagozódása szempontjából, legalábbis mi erről a percepciónk? A normatív emberkép, a „*sollen*”-re rákérdező megközelítés az ideálról, az ember ideálképéről szól. A „*sein*”-ra rákérdező vizsgálódás az ember valóságáról szól, arról, hogy milyen ő valójában.

Az alábbiakban először a demokratikus berendezkedés normatív emberképét vizsgálom erényetikai szempontból. Ezt követően a jog normatív emberképét veszem szemügyre, azt keresve, hogy van-e az erényetikai megközelítésben azonosított, a demokratikus berendezkedés szempontjából releváns erényeknek valamiféle párhuzama a jogi előírásokban, van-e kapcsolat a két szféra között. Végül arra keresem a választ, hogy kiolvasható-e a jogi normákból valamiféle mögöttes emberkép az ember tényleges valóságára vonatkozó értelmében.

* Habilitált egyetemi docens, Jogtörténeti Tanszék.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2381-3755>.

2. Az ideális polgár erényetikai szempontból

2.1. Korábbi megközelítések

Ami az ideált illeti, az antikvitásig visszanyúló megközelítés az, amely az embert mint a politikai közösség vagy a demokratikus berendezkedés tagját az erények szempontjából törekszik megragadni. Például Periklész, az ókori athéni demokrácia fénykorának nagy államférfíja, a peloponnészoszi háború első évében elesett athéniak fölött mondott híres temetési beszédjében, melyet Thuküdidész leírásából ismerünk, mikor a városállam demokratikus alkotmányát méltatja, az egyenlőség és szabadság említése mellett többnyire a polgárok erényeit mondja el, a társadalmi helyzettel szemben a kiválóság jelentőségéről, a gyanakvás és harag távoltartásáról, a tiszteletről, az engedelmességről, a tetterre kész lélekről, a szépség, a mértékletesség és a bölcsesség szeretetéről, a közügyekben való tájékozottságról beszél.¹ A valamivel később élt Arisztotelész azt a vegyes kormányformát tartja a legkedvezőbbnek, amely a szabadság, a vagyon és az erény szempontjait egyaránt érvényre juttatja.² Ezt a gondolatot viszi tovább a keresztény középkorban Aquinói Szent Tamás is, aki szerint a vegyes kormányzatban az állam élén erényessége alapján egyetlen személy áll, akit a hierarchia eggyel alacsonyabb szintjén további erényes vezetők követnek, akiket a nép választ saját köréből.³ Csaknem félezer évvel később Montesquieu már nem vallási, hanem politikai erények szükségességét vallja a demokráciához: politikai értelemben erényes az, „aki szereti hazájának törvényeit, és akinek cselekedeteit hazája törvényeinek szeretete irányítja”.⁴ A néhány éve elhunyt Ernst-Wolfgang Böckenförde a demokrácia előfeltételei kapcsán külön tárgyal-

¹ Thuküdidész: Periklész beszéde a háború első évében elesett athéniak temetésén, II. könyv, 35–46. fejezet. (Ford.: Szilágyi János György.) In: Simon Róbert (vál. és jegyz.): *Lakoma. A görög-latin próza mesterei*. Budapest, Európa, 1964. <https://mek.oszk.hu/06100/06151>; ld. továbbá Mészáros István elemzését, amely szerint „a Periklész-beszéd korántsem tekinthető egyértelmű dicsőretnek, sokkal inkább egy, a politikai berendezkedés hibáinak is tudatában lévő személy valós alapokon nyugvó, helyenként keserűen ironikus megnyilatkozásának” – Mészáros István: Demokratikus értékek Periklész temetési beszédében (Thuküdidész 2,37). *Acta Universitatis Szegediensis, Acta Antiqua et Archaeologica*, Suppl. XII. (2010) 62.

² Arisztotelész: *Politika*. (Ford.: Szabó Miklós.) Budapest, Gondolat, 1994. 92–93., 129–135., 136–139., 140–144., 219–221. (III. 7., IV. 4., 6., 8–9., VI. 2.).

³ Thomas de Aquino: *Summa Theologiae*, Ia IIae, 105, 1. In: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. 7. köt., Róma, Typographia Polyglotta, 1892. 262–263. Magyar fordításban: Aquinói Szent Tamás: *A Summa Theologiae kérdései a jogról*. (Ford.: Tudós Takács János.) Budapest, Szent István Társulat, 2011. 157–158.

⁴ Montesquieu: *A törvények szelleméről*. (Szerk.: Boros Gábor – Gyurgyák János; ford.: Csécsy Imre – Sebestyén Pál.) Budapest, Osiris–Attraktor, 2000. 43–44.

ja az etikai előfeltételeket, így a polgárok és a politikai vezetők demokratikus éthoszáat – ezen belül például a mások politikai meggyőződésének tiszteletben tartását, az érvelésre és a kompromisszumra való nyitottságot, az alkotmány keretei között hozott többségi döntések iránti hűséget, a demokratikus játékszabályok elismerését –, valamint azt a készséget, hogy a politikai döntéseket mindenki közös érdekeire tekintettel hozzák meg.⁵ Még újabban Christopher Beem egy 2022-ben megjelent könyvében⁶ a demokratikus gondolkodáshoz (*thinking*), cselekvéshez (*acting*) és meggyőződéshez (*belief*) szükséges hét demokratikus erényről beszél, melyek az alázatoság, a tisztesség, a következetesség, a bátorság, a türelem, a szeretet, a hűség és a remény.

A felsorolt gondolkodók és szerzők távolról sem a történeti teljesség igényével kerültek említésre, csak annak illusztrálására, hogy a történelem korszakain keresztül jelen volt és van az a gondolat, hogy a helyes állami vagy kifejezetten demokratikus berendezkedésnek előfeltételét képezi a polgárok erkölcsi színvonala, s bizonyos erényei. Hogy pontosan melyek ezek az erények, az már megközelítéstől, egyéni mérlegeléstől és belátástól is függ, valamely erényetikai hagyományhoz való csatlakozástól vagy a hangsúlyok egyéni megválasztásától. Az erény fogalmának értelmezésénél én az antik alapra építő, de azt a vallásos hit fényében át is fogalmazó keresztény hagyományból indulok ki, melynek megalapozója Aquinói Szent Tamás. Szerinte az erény a jóra irányuló készség (*bonus habitus*), vagyis kibontakoztatott képesség (*potentia*).⁷ Ehhez hozzá kell tenni, hogy az erény fogalmi elemének tekintem a cselekvést is, vagyis az értelemmel felfogott és akarattal elfogadott erénynorma gyakorlati megvalósítását is.⁸

Ugyancsak Aquinói Szent Tamástól származik az erények csoportosítása isteni és sarkalatos erényekre. Isteni erények ebben a felosztásban a hit, a remény és a szeretet, sarkalatos erények pedig az okosság, az igazságosság, a mértékletesség és a lelki erő.⁹ A kérdés most már az, hogy ebben a felosztásban mely erényeknek és miként van jelentősége a demokráciában élő polgár ideálképének meghatározásakor. Bár a keresztény erényetikai hagyományra támaszkodom,

⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Demokratie als Verfassungsprinzip. In: Josef Isensee – Paul Kirchhof (szerk.): *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. II. köt. 3. kiad. Heidelberg, C. F. Müller, 2004. 481–485.

⁶ Christopher Beem: *The Seven Democratic Virtues. What You Can Do to Overcome Tribalism and Save Our Democracy*. University Park, USA, Penn State University Press, 2022.

⁷ Beran Ferenc: *A keresztény erkölcs alapjai*. Budapest, Szent István Társulat, 2004. 113.; Barcsi Tamás: Az erény mint alapvető etikai fogalom elméleti és gyakorlati vonatkozásairól. *JURA*, 2002/2. 6.

⁸ Vö. Barcsi i. m. 11.

⁹ Beran i. m. 113.

igyekszem olyan válaszokat adni, amelyek a nem vallásos meggyőződés szempontjából is vállalhatók.

2.2. Isteni erények

A három isteni erény, a hit, a remény és a szeretet legkorábbi összekapcsolása Szent Pál apostoltól ered, aki világossá teszi, hogy ezek közvetlenül Istenre irányulnak;¹⁰ „forrásuk, okuk és céljuk is a háromságos egy Isten”.¹¹ Az állami közösségre, a jogrendre és az egyénre vonatkoztatva keresztény megközelítésben a *hit*ből könnyen levezethető az emberi méltóság elismerése, a keresztény világnézet szerint ugyanis az emberi méltóság abból fakad, hogy Isten az embert saját képére, szabad, erkölcsi lénynek teremtette.¹² A *remény* keresztény értelemben „a kinyilatkoztatás ígéreteire (az üdvösségre) való bizalommal teljes, termékeny várakozás”;¹³ evilági szempontból nézve jelentheti az abba vetett bizalmat, hogy az emberi politikai közösség – akár a demokratikus berendezkedés –, az intézmények és a jogrend kialakíthatók olyan módon, hogy az elősegítse a társadalmi békét, az egyén és a közösség kibontakozását és az emberi méltóság védelmét.¹⁴ Úgy gondolom ugyanakkor, hogy a nem vallásos alapú meggyőződés számára a hit és a remény is csak kevésbé releváns. Nem úgy a *szeretet*, amelyről mindannyiunknak van valamilyen személyes tapasztalata, a realitásban gyökerező fogalma. Keresztény jelentéstartalma az Istennek való önátadásban, valamint az embertárs üdvösségének, javának akarásában ragadható meg leginkább.¹⁵ Nem vallásos szempontból is könnyen elfogadható azonban mint szolidaritás, amely erkölcsi erényként nem érzelmi viszonyulást jelent, hanem az embertárs javáért, a közjóért való fáradozást és önfeláldozást, amely egymásra utaltságunk felismeréséből fakad.¹⁶ Könnyen belátható, hogy szolidaritás nélkül nem létezhet jól működő emberi közösség, így politikai

¹⁰ Beran i. m. 114–115.; 1Kor 13; Róm 5,1–5.

¹¹ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Budapest, Szent István Társulat, 2020. (A továbbiakban: *KEK*.) 1812. pont.

¹² Zlinszky János: *Keresztény erkölcs és jogászai etika*. 5. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 2017. 19., 22.

¹³ Beran i. m. 123.; vö. *KEK* 1817–1821. pontok.

¹⁴ Vö. Zlinszky i. m. 31., 34–35.

¹⁵ Vö. Beran i. m. 131.; *KEK* 1822–1829. pontok.

¹⁶ Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 111–112.

közösség, demokrácia sem. Az a polgár azonban, aki szolidáris a többiekkel szemben, az hajlandó lesz a közös ügyekhez való önkéntes hozzájárulásra, az azokban való részvételre is, ami a demokrácia alapvető sajátossága. Ide sorolom a Böckenförde által megfogalmazott, korábban már részben említett, a közjóra való belső orientációt is, tehát azt, hogy az egyén a közjót egyfajta „normatív vonatkoztatási pontként” fogadja el és a saját egyéni érdekeit hajlandó legyen bevinni egy olyan eljárásba, ahol saját java és a köz java kiegyenlítődik.¹⁷ Ez a hozzáállás ugyanis valójában túllépést jelent az önös érdekeken a többiek javára. Az ideális polgár tehát egy demokráciában szolidáris.

2.3. Sarkalatos erények

A sarkalatos erények, az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség már Arisztotelész etikájában megjelennek, de az Ószövetség is említi őket.¹⁸ A hagyomány úgy tekint rájuk, mint amelyek köré a többi erény csoportosul.¹⁹ Máskor cölöpökhöz hasonlítják őket, amelyekre a többi erény épülete ráépíthető.²⁰ Közülük sorrendben elsőként az *okosságot* szokták említeni, mert ez teszi lehetővé az erkölcsi mérlegelést, s azt, hogy az egyén egyáltalán képes legyen eldönteni, miben legyen bátor, milyen módon legyen igazságos, stb.²¹ Más megfogalmazásban: „Az okosság az az erény, amely a gyakorlati értelmet fölkészíti arra, hogy minden helyzetben fölismerje igazi javunkat, és annak megtételéhez megtalálja a helyes eszközöket”.²² Kiemelendő ennek az erénynek is a gyakorlati jellege, mert a cselekvést irányítja.²³ – A demokratikus berendezkedés szempontjából itt a legfeszítőbb kérdés az, hogy vajon a döntéshozók, legyenek akár vezetők, legyenek akár maguk a választópolgárok, milyen mértékben felelnek meg ennek az ideálnak. Felismerik-e a társadalom szempontjából helyes célokat, látják-e a célokhoz vezető utat? Ezt divatos kifejezéssel választópolgári kompetenciának is nevezhetjük és rögtön eszünkbe juthat, hogy a választójog

¹⁷ Böckenförde i. m. 482–483.

¹⁸ Beran i. m. 143. „És ha valaki az igazságosságot kedveli, akkor amit ő elér, az erény: mértékletességre, okosságra, igazságosságra és erősségre tanít”. Bölcs 8,7.

¹⁹ *KEK* 1085. pont.

²⁰ Beran i. m. 143.

²¹ Barcsi i. m. 8.

²² *KEK* 1806. pont.

²³ Vö. Okosság. In: *Magyar Katolikus Lexikon*, internetes verzió: <https://lexikon.katolikus.hu/O/okosság.html>

kiterjesztésével kapcsolatos küzdelmek során az egyik legtöbbet vitatott kérdés épp a „nép” érettsége, iskolázottsága, hozzáértése volt,²⁴ pedig akkor döntően csak a parlamenti képviselők megválasztásáról volt szó. Ennél jóval élesebben merül föl a választópolgárok tájékozottságának kérdése a közvetlen demokratikus döntéseknél, ahol tárgyi kérdésekben kell határozniuk. Hogy a konkrét ügyekben való tájékozottság eléri-e a kívánatos szintet, vitatott és részben attól is függ, milyen mércét alkalmaznak rá.²⁵ Az azonban biztos, hogy a konkrét ügyekben való okosságra való egyéni választópolgári törekvés, az információk megszerzésére és mérlegelésére irányuló energia- és időráfordítás nélkül a demokratikus berendezkedés fontos eleme, a döntéshozók kompetens volta, válik kérdésessé.

A következő sarkalatos erény az *igazságosság*. Az antikvitásig visszanyúló definíciója, az osztó igazságosság meghatározása szerint az arra irányuló szilárd és állhatatos akaratot jelenti, amely mindenkinek törekszik megadni az őt illetőt. Keresztény felfogás szerint Istennek és a felebarátnak egyaránt meg kell adni, ami jár neki.²⁶ De hogy mi is az, ami a másiknak jár, hogy mi is az igazságos, arra nézve gyakran eltérők a vélemények. A keresztény tanítás hangsúlyozza, hogy az igazságosság akár önmaga tagadásáig is eljuthat, ha nem nyitott a szeretetre,²⁷ vagyis „a szeretettel párosult értelem mértéke szerint”²⁸ kell igazságosnak lenni. Ebből fakad a méltányosság is, ami figyelembe veszi az egyén sajátos helyzetét és az esélyegyenlőség jegyében kiegyenlíteni törekszik azt a hátrányt, amelyet az egyén képtelen leküzdeni a társadalmi versenyben. – De mi az, ami az igazságosság erénye kapcsán elvárható a demokráciában élő embertől? Minimálisan az igazságosság szempontjának figyelembevételét, mérlegelését a közösségi döntéseknél. Annak belátását, hogy az igazságosságot lábbal tipró demokratikus rend tartósan nem maradhat fenn, s hogy a ma igazságtalan döntései holnap épp azokra fognak visszaütni, akik meghozták azokat, legyenek akár választott képviselők, tisztviselők, vagy a szélesebb választópolgári közösségek. S jelenti végül annak elfogadását is, hogy bár tökéletesen

²⁴ Vö. László Komáromi: Eine Fehlkonstruktion, die falsche Realisten erzeugt? István Tisza über die Erweiterung des Wahlrechts. *Pázmány Law Review*, Vol. 5. (2017) 129–133.

²⁵ Körösenyi András: A népszavazások és a képviseleti demokrácia viszony. In: Enyedi Zsolt (szerk.): *A népakarat dilemmái. Népszavazások Magyarországon és a nagyvilágban*. Budapest, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány – Századvég, 2009. 51.

²⁶ *KEK* 1807. pont.

²⁷ Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa i. m. 117., hivatkozva II. János Pálnak 2004-ben a Béke Világnapjára küldött üzenetére.

²⁸ Beran i. m. 148.

igazságos döntés vagy berendezkedés e világban gyakran nem hozható vagy valósítható meg, a szabályok kiszámíthatósága önmagában is lehet érték.

A *bátorság* erénye, a harmadik a kardinális erények sorában, összekapcsolódik az igazságossággal, mivel arra teszi képessé az embert, hogy „áldozatok árán is kiálljon az igazság mellett, [és] felemelje a szavát az igazságtalanság ellen”.²⁹ Képessé tesz „még a halálfélelem legyőzésére is, segít vállalni a próbatételeket és üldöztetéseket”.³⁰ – A demokratikus berendezkedéssel összefüggésben elsöre úgy tűnik, hogy főként a mások joga, jogos érdeke, igazsága melletti kiállásnál van jelentősége, különösen olyan helyzetekben, amikor ez a kiállás kényelmetlen, vagy akár veszélyes, mert a kiállás együtt járhat konfliktusok fölállásával. Óhatatlanul eszünkbe juthat a két világháború közötti fiatal demokráciák eltorzulása, diktatúrába való átalakulása, s közben egyes embercsoportok perifériára szorítása, jogfosztása és elpusztítása. Vajon lehetséges lett volna a negatív végkifejlet akkor is, ha ezekben a demokráciákban elegenden vannak, akikben van bátorság kiállni az elnyomottak védelmében és vállalni a bátor fellépés kockázatát? De Rudolf von Jhering híres, *Kampf ums Recht* című székfoglaló előadásából tudjuk, hogy a mások ügyéért való kiállást megelőzően már ott van a saját jogért való kiállás erkölcsi kötelessége is. Aki a saját jogáért küzd, ezzel általában a jogért is küzd. Nemcsak magának tartozik vele a polgár, hanem a köz érdekében is kötelessége a saját jogáért való küzdelem. Mert „az én jogomban a jogeszmé nyer sértést”, s ha már a saját jogáért, jogos érdekéért sem áll ki valaki, akkor ugyan hogy várhatnánk, hogy a más jogáért is kiálljon, mikor azt korlátozzák?³¹

Végül a negyedik sarkalatos erény a *mértékletesség*. A hagyományos megközelítésben ez a helyes mérték megtalálásának és alkalmazásának képessége az ösztönös vágyak, érzelmek, szenvedélyek világában.³² Ez az erény a demokratikus berendezkedés kapcsán a szélsőségek elkerülésének fontosságára hívja föl a figyelmet: a közéletben gyakran jelen lévő indulatoknak, felerősödő hisztériáknak való ellenállás képességét jelenti. Mindenekelőtt persze saját magunkra alkalmazva. Találóan és frappánsan fogalmazza meg ezt Boros János *A demokrácia antropológiája* című művében: a demokrácia nemcsak a nép uralma, ha-

²⁹ Uo. 151.

³⁰ *KEK* 1808. pont.

³¹ Rudolf von Jhering: Küzdelem a jogért. In: Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a század első felének kontinentális jogi gondolkodása köréből*. Budapest, Osiris, 1998. 6–8.; Zlinszky i. m. 68–71.

³² Beran i. m. 154–156.

nem „a nép önuralma” is.³³ Mindez természetesen különös súllyal bír a hatalmat gyakorlók esetében, akiknek a mértékletesség segít hatalmuk korlátjainak helyes felmérésében,³⁴ a demokratikus játékszabályok, az egyenlő esélyek elfogadásában. Ugyancsak szerepe lehet abban, hogy az egyén bármely demokratikus diskurzusban vagy vitában képes legyen fölmérni saját álláspontjának relatív voltát és kellően nyitott legyen más javaslatok elfogadására is. Ezen a ponton a mértékletesség összefügg az alázattal és a türelemmel is. *Alázat* kell annak elfogadásához, hogy nem a mi véleményünk szerint dől el az ügy, s mégis hűségesek vagyunk a meghozott döntéshez. *S türelemre* van szükség ahhoz, hogy a demokratikus döntés kiérlelt döntés legyen, az indítványokat, szempontokat, a döntéshozatali folyamatba bevitt részérdekeket befogadják a diskurzusba és kellő alapossággal megtárgyalják azokat.³⁵

A demokratikus berendezkedés szempontjából ideális polgár tehát szolidáris, s gyakorolja az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség erényeit is. Ez az ideálkép.

3. A demokratikus erényeket megvalósító polgár képe a jogrendszerben

Mindezek után kérdés, hogy mennyiben támogatja a fennálló jogrend a maga előírásaival a demokratikus erényeknek megfelelő cselekvést és az ebben rejlő ideált, vagyis milyen normatív kép bontakozik ki a jogi szabályokból. Kimutatható-e a kapcsolat a tárgyalt erényekkel? Kérdés továbbá, hogy milyen mögöttes, a „*sein*” értelmében felfogott emberkép bontakozik ki a tételes jogrendből a demokratikus berendezkedésben élő választópolgárral kapcsolatos percepcióra nézve.

3.1. Az erényes magatartást előíró jogi normák

A jogrend előírásokkal működik. Egyes magatartásokat normatív elvárásként fogalmaz meg, szankciórendszerével kikényszerít bizonyos cselekvéseket. Ha a jogi normák olyan magatartást várnak el az emberektől, amelyek tartalmilag

³³ Boros János: *A demokrácia antropológiája. Tanulmányok*. Pécs, Jelenkor, 2009. 61.

³⁴ Zlinszky i. m. 79.

³⁵ Uo. 111–113.

megfelelnek az egyes erényekben rejlő elveknek, akkor ezáltal erkölcsi értékek megvalósítását is támogathatják. A pusztán szankció általi fenyegetés vagy a hatalmi eszközökkel történő kikényszerítés hatására történő cselekvés persze korlátozza, vagy akár ki is zárja a cselekvés erkölcsi értékét. Ha azonban az ember belsőleg azonosul a jogi normával, azt szabadon elfogadja és betartja, az már erkölcsileg is értékelhető magatartás. Így végső soron belátható, hogy a jog a maga normatív eszközeivel támogathat bizonyos erkölcsi értékeket.

A *szolidaritás* például szerepel az Európai Unió Alapjogi Chartájában, melynek 4. címe a munkavállalói jogoktól az egészségvédelmen és a környezetvédelmen át a fogyasztók védelméig tartalmaz bizonyos jogokat és azokkal kapcsolatos köteleességeket,³⁶ s megjelenik más uniós dokumentumokban és az Európai Unió Bíróságának ítéleteiben is.³⁷ Hazánkban a társadalombiztosítás az egyéni felelősség mellett a társadalmi szolidaritásra épül, s a szociális biztonsághoz, a testi és lelki egészséghez való jog érvényesítéséhez, valamint az egységes állami nyugdíjrendszer fenntartásához szükséges költségvetést az állam egy társadalmi kockázatközösségben teremti elő, úgy, hogy bizonyos befizetési kötelezettségek nem keletkezhetnek jogot társadalombiztosítási ellátásra, mert mások ellátására szolgálnak fedezetként.³⁸ Az alapvető szolidaritásnak megfelelő magatartást fogalmazza meg a Büntető Törvénykönyv is, mikor büntetni rendel az, aki nem nyújt tőle elvárható segítséget sérült vagy olyan személynek, akinek az élete vagy testi épsége közvetlen veszélyben van.³⁹

Az *igazságosság* az egész jogrendszer alapelve; a bíróságok Magyarországon nemcsak jogot, hanem igazságot is szolgáltatnak.⁴⁰ A polgártól annak a jogrendnek a betartását várjuk, amely ha nem is képes mindenki által minden tekintetben igazságosnak tartott szabályokat nyújtani, de összességében az igazságosságra való törekvés hatja át.

A *mértékletesség* elve jelenik meg például az adóssal szemben indított, pénzkövetelés behajtására irányuló végrehajtás során, amikor a törvény bizonyos sorrendiséget határoz meg a végrehajtás alá vonható vagyontárgyakat illetően: elsősorban az adós pénzforgalmi szolgáltatónál kezelt összegből, munkabéréből és egyéb járandóságaiából kell a követelést fedezni, s csak ha ezekből viszonylag

³⁶ Az Európai Unió Alapjogi Chartája, 2012/C 326/02, 4. cím.

³⁷ Ld. Pünkösty András: A szolidaritás koncepcionális jelentősége az Európai Unió jogában. *Európai Jog*, 2013/5.

³⁸ Ld. a társadalombiztosítás ellátásaira jogosultakról, valamint ezen ellátások fedezetéről szóló 2019. évi CXXII. törvény, preambulum, 1. § (1) és (6) bek.

³⁹ 2012. évi C. törvény a Büntető Törvénykönyvről, 166. §.

⁴⁰ Magyarország Alaptörvénye 25. cikk (1) bek.

rövid időn belül nem lehet a követelést behajtani, akkor vonhatók végrehajtás alá az adós egyéb vagyontárgyai, azzal, hogy az ingatlant csak akkor lehet értékesíteni, ha a követelés az adós egyéb vagyontárgyaiból nincs teljesen fedezve, vagy csak aránytalanul hosszú idő múlva elégíthető ki.⁴¹

A polgárok *okosságát* hivatott elősegíteni a tankötelezettség,⁴² a Nemzeti alaptantervben pedig az állampolgári ismeretek tanulásának előírása, amely ismeretek többek között azt a célt szolgálják, hogy a tanuló „megértse a jogérvényesülés és a jogi, erkölcsi normák társadalmi jelentőségét, hogy képes legyen egyensúlyt teremteni a közösség érdekei és az egyén törekvései között”, továbbá „ismerje a demokratikus jogállam felépítését és működését, hogy tájékozott, a közügyek iránt érdeklődő személyiséggé válhasson”.⁴³

A példálózó jelleggel felsorolt normatív elvárások tehát olyan magatartásokra és hozzáállásra irányulnak, amelyek kapcsolatba hozhatók egyes, a demokratikus berendezkedés szempontjából fontos eredményekkel.

3.2. A választópolgárról a jogrendből lesűrhető valóságkép (percepció)

A demokratikus intézmények szabályozásából leginkább a választópolgárok okosságával kapcsolatos jogalkotói (jogalkalmazói) percepcióra lehet következtetni. Az általános választójog törvénybe iktatása azt jelenti, hogy az alkotmányozó, illetve a jogalkotó összességében képesnek tartja az ország felnőtt polgárait minimálisan arra, hogy időről időre olyan népképviselőket, esetleg más tisztviselőket válasszanak, akiktől a leginkább elvárható az ország irányítása. Ez önmagában többféle kompetenciát jelenthet. Jelentheti azt, hogy a polgárok fel vannak vértvezve bizonyos alapvető élettapasztalattal és emberismerettel, amelynek alapján egyes jelöltekkel kapcsolatban bizalom alakulhat ki bennük. Jelentheti azt is, hogy a polgárok rendelkeznek bizonyos elképzeléssel az elérendő társadalmi célokról; a jelöltek és a jelölő szervezetek programja, nyilatkozatai, korábbi teljesítménye alapján pedig képesek fölmérni, hogy közülük kik azok, akik e célok tekintetében az övékével azonos vagy ahhoz hasonló álláspontot képviselnek, s hogy ők ténylegesen alkalmasak-e arra, hogy e

⁴¹ A bírósági végrehajtásról szóló 1994. évi LIII. törvény 7. § (1) és (2) bek.

⁴² A nemzeti köznevelésről szóló 2011. évi CXC. törvény 45. § (1)–(3) bek.

⁴³ A Nemzeti alaptanterv kiadásáról, bevezetéséről és alkalmazásáról szóló 110/2012. (VI. 4.) Korm. rendelet, melléklet II.3.4.2. A fő témakörökből és az elvárt tanulási eredményekből egy, a társadalmi együttélés alapjait illetően széles körű ismeretekkel rendelkező és a közéleti kérdésekben tájékozódni képes polgár képe bontakozik ki.

célokat megvalósítsák. Önmagában az általános választójog biztosításából nem derül ki az, hogy a felsorolt, eltérő szintű kompetenciák közül melyeket tartja az alkotmányozó vagy a jogalkotó a polgárokra jellemzőnek.

Ennél részletesebb kép tárul elénk akkor, ha egy ország közvetlen demokratikus eljárásokat is beilleszt a maga alkotmányos rendjébe. Nem mindegy persze, hogy milyeneket. Széles a lehetséges intézmények palettája. Az egyszerű napirendiniciatívától, amelynek révén a választópolgárok pusztán valamely téma megtárgyalását kérhetik a hatóságoktól, odáig terjed, hogy a választópolgárok ki is kényszeríthetik az ügydöntő népszavazást, akár egy saját maguk által részletesen kidolgozott, tehát törvényjavaslat formájában megfogalmazott javaslatról. Beszédesebb az is, hogy mely témákról lehet, s mely témákról tilos népszavazást tartani az adott államban. Megengedi-e például a szabályozás az alkotmányról és az alkotmánymódosításokról, a nemzetközi szerződésekről, a közpénzügyi kérdésekről, az adókról és a közkiadásokról szóló népszavazásokat, netán eleve kötelezővé teszi ezeket? Lehetővé teszi vagy netán elvárja-e, hogy a választópolgári kezdeményezésű népszavazási eljárásokhoz a kezdeményezők részletes törvényjavaslatot nyújtsanak be, vagy csak általános formában megfogalmazott javaslatokról lehet szó? Fontos az is, hogy a népszavazási kezdeményezések tartalma kapcsán milyen tájékoztatási módokat intézményesítenek: megelégszik-e a jogalkotó azzal, hogy csak a népszavazási kérdés érthetőségére, egyértelműségére nézve határoz meg bizonyos általános szabályokat (mint Magyarországon), vagy gondoskodik arról is, hogy a választópolgárok a konkrét kezdeményezést az átlagember számára is érthető módon megmagyarázó, annak következményeit, közpénzügyi kihatásait kellő részletességgel bemutató, a mellette és az ellene szóló érveket is tartalmazó tájékoztató anyagot kapjanak (például *voters' pamphlet* Oregonban, *Abstimmungsbüchlein* Svájcban).

Például a svájci közvetlen demokratikus intézményrendszer, amely lehetővé teszi a választópolgárok számára, hogy részletesen kidolgozott alkotmánymódosító javaslattal éljenek és 18 hónap alatt legalább 100 000 aláírást összegyűjtve ki is kényszerítsék kezdeményezésükről az ügydöntő népszavazást, egy olyan képet tükröz a választópolgárokról, amely szerint képesek és hajlandók a közösség legalapvetőbb ügyeiben konkrét indítványt tenni, annak fő irányát és részleteit átlátni és saját értékrendjük alapján mérlegelni, végül róla felelős döntést hozni, amelynek következményeként módosul a politikai közösség alapnormája. A kezdeményezés tartami korlátja csak az, hogy nem sértheti a nemzetközi *ius cogens* normáit, nem keverheti az általános és a részletes kezdeményezési formát, egyes elemei között tartalmi összefüggésnek kell fennáll-

nia és gyakorlatilag megvalósíthatónak kell lennie.⁴⁴ Hogy e követelményeknek megfelel-e a kezdeményezés, azt a Szövetségi Gyűlés ellenőrzi.⁴⁵ Az, hogy a Szövetségi Tanács ilyenkor köteles a választópolgárok számára teljes, tárgyyszerű, átlátható és arányos tájékoztatást nyújtani, amely röviden megmagyarázza a kezdeményezést, tartalmazza a kezdeményezők és a jelentős kisebbségek álláspontját is,⁴⁶ nem a szavazópolgárok lebecsülését jelenti, hanem annak realista belátását, hogy a polgár nem ismerheti eleve minden kezdeményezés hátterét, ezért korrekt módon segítséget kell nyújtani neki a tájékozódáshoz. E mögött nyilván ott van az a feltételezés is, hogy hajlandó tájékozódni. De a döntést ezek után rá lehet bízni. Ezzel szemben a magyar szabályozás, amely kizárja az alkotmány módosításáról szóló népszavazást,⁴⁷ vagyis nem pusztán választópolgári kezdeményezésre, de más alkotmányos hatalmi tényező kezdeményezésére sem enged alkotmánymódosítást népszavazásra bocsátani, a választópolgár olyan felfogását tükrözi, amely szerint nem kellően érett ahhoz, hogy a politikai közösség alapszabályával kapcsolatos kérdésekben ügydöntő módon megnyilvánuljon. Vagy legalábbis túlságosan kitétt a populista kampányok hatásának. Hogy a szabályozás nem irányozza elő a választópolgárok hivatalos tájékoztatását a kezdeményezések tartalmáról, pusztán a népszavazási kérdés egyértelműségére vonatkozó követelményt tartalmaz,⁴⁸ értelmezhető úgy is, hogy még megfelelő tájékoztatás birtokában sem lehetne rábízni a döntést a választópolgárokra egy ilyen jelentős súlyú kérdésben. A svájci és a magyar szabályozás mögötti emberkép tehát e tekintetben jelentős különbséget mutat.

⁴⁴ Daniel Moeckli: The Legal Limits of Popular Initiatives in Switzerland. *Pázmány Law Review*, Vol. 5. (2017) 220–222.; Svájci Szövetségi Alkotmány, Art. 139 (1) – (3) bek.

⁴⁵ Svájci Szövetségi Alkotmány, Art. 139 (3) bek.; Bundesgesetz über die politischen Rechte (BPR) vom 17. Dezember 1976., Art. 75.

⁴⁶ BPR Art. 10a és 11.

⁴⁷ Magyarország Alaptörvénye, 8. cikk (3) bek.

⁴⁸ A népszavazás kezdeményezéséről, az európai polgári kezdeményezésről, valamint a népszavazási eljárásról szóló 2013. évi CCXXXVIII. törvény, 9. § (1) bek.

ERÉNYES RENDSZEREK ERÉNYES ÉRVEI?

Könczöl Miklós*

Az alábbiakban – egy nagyobb vállalkozás előtanulmányaként – két kérdéssel foglalkozom: tulajdoníthatunk-e morális kiválóságot (elterjedtebb kifejezéssel: erényeket) nem emberi létezőknek, így különösen (automatizált) rendszereknek, valamint beszélhetünk-e az érvelés képességéhez kapcsolódó kiválóságról ilyen rendszerekkel kapcsolatban.¹ E kérdések vizsgálatához először (1) a morális kiválóság fogalmát tekintem át, s ezután foglalkozom az elsőként megfogalmazott kérdéssel, ti. hogy kiterjeszthető-e a fogalom az emberi cselekvők körén túlra. A dolgozat másik felében (2) előbb az argumentatív kiválóságokra vonatkozó legújabb elméleti meglátásokat összegzem a szakirodalom alapján, majd megvizsgálom, hogy ilyen kiválóságot tulajdoníthatunk-e nem emberi létezőknek.

1. Morális kiválóság és nem emberi döntések

Az első kérdésre könnyen válaszolhatunk nemmel, hiszen a morális kiválóság *per definitionem* az erkölcsi jellemhez kapcsolódik, ilyenekkel pedig csak emberi személyek rendelkeznek. Az erényetika máig legfontosabb forrásának tekintett *Nikomachosi etikában* (NE) Aristotelés² úgy határozza meg a kiválóságot, mint olyan habitust (*hexis*), amely megfelelő érzelmi válasszal reagál a morális

* Habilitált egyetemi docens, Jogbölcseleti Tanszék.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8789-4291>

¹ A tanulmány a *Jogi érvelés a XXI. században* c. kutatási program (NKFI FK 138346) keretében készült.

² Ld. azonban erényelmélet és erényetika megkülönböztetéséről Joachim Aufderheide: *Is Aristotle a Virtue Ethicist?* In: Verity Harte – Raphael Woolf (szerk.): *Rereading Ancient Philosophy. Old Chestnuts and Sacred Cows*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 199–220. <https://doi.org/10.1017/9781108163866.013>

szempontból releváns helyzetekre (NE 1105b–1106a).³ Ha pedig a habitus tudatos döntésekben (*proairesis*) nyilvánul meg és ezek a döntések visszahatnak a jellem fejlődésére, akkor a kiválóságok sem lehetségesek nélkülük.

Aristotelés meghatározása azonban a megfeleléség kritériumát is tartalmazza, amit ő a középpel (*meson*) azonosít, a szélsőségek, a túlzás és a hiányosság elkerüléseként.⁴ Erre ismét könnyű azt mondanunk, hogy az automata nem képes – erényes módon – kerülni a szélsőségeket, mert a Hans Kelsen által vázolt dilemmával – ti. hogy a „közép” vagy a szélsőségek objektiválását, pozitíválását föltételezi, vagy teljesen szubjektívvá válik⁵ – szembesülve szükségképpen egy valamilyen módon rögzített mérce szerint jár el. Ezen a ponton mégis gondolhatjuk, hogy ezzel a módszerrel nem biztos, hogy egy részrehajlástól mentes automata rosszabbul teljesítene, mint az emberi átlag – más kérdés, hogy emberi szempontból az emberi átlagnál „erkölcsösebb” automata még mindig fölmérhetetlenül veszélyes.⁶

S ez vezet el bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy kívülről nézve, akár egy tranzakció másik résztvevőjeként milyen jelentést tulajdonítanánk az automata „cselekvésének”, „döntéseinek”. Hogy ez érvényes szempont az etika számára, az az aristotelési szövegből is kitűnik. Az egyes kiválóságok bemutatása során ugyanis fölhívja a figyelmet az összetéveszthetőségre: például a vakmerőségből elkövetett cselekedetet a kívülálló tekintheti bátornak, s így egyéb támpont híján a bátorság jelének.⁷ (Nem beszélve a téves önismeret problémájáról, hiszen a cselekvő alkalmasint maga is így tekint saját cselekedetére.)

Az automata esetében persze nem erről van szó: itt a tévedés nem a lelki alkatok összetévesztésében áll, hanem a lelki alkat föltételezésében ott, ahol nincsen. Ez azonban egyfelől szintén nem ritka, másfelől nem minden esetben teljesen alaptalan. Ami az előfordulását illeti, az esetek két körét különböztet-

³ A *Nikomachosi etika* szövegére az Immanuel Bekker által gondozott porosz akadémiai kiadás (*Aristotelis opera*. Berlin, Reimer, 1831.) oldalszámait megjelölve hivatkozom. Az idézetek Simon Attila fordítását követik (Arisztotelész: *Nikomakhosi etika*. Budapest, Atlantisz, 2023.). A továbbiakban: *NE*.

⁴ Ld. *NE* 1106a–b. Az aristotelési érenyelmelet ellentmondásaira mutat rá Steiger Kornél: Polisz, erény, egyén – A *Nikomakhosi Ethika* gondolatmenete és szerkezete. *Világosság*, 1979/6. 366–373., újraközlése: *Világosság*, 2009/1. 5–16.

⁵ Hans Kelsen: Mi az igazságosság? In: Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a XX. századi jogi gondolkodás köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 304–305. és 318–319.

⁶ Ld. Colin Allen – Gary Varner – Jason Zinser: Prolegomena to any future artificial moral agent. *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, Vol. 12. (2000) 255. <https://doi.org/10.1080/09528130050111428>

⁷ Ld. pl. *NE* 1109a.

hetjük meg. Az egyik, amikor olyasvalamit tekintünk – többé vagy kevésbé reflektált módon – cselekvőnek, ami – többé vagy kevésbé nyilvánvalóan – egyáltalán nem rendelkezik a morális cselekvéshez szükséges tulajdonságokkal. A másik, amikor egységes cselekvést tulajdonítunk több személynek, akikben egyenként megvannak ezek a tulajdonságok, de egyéni cselekedeteik nem rendelkeznek közös minőséggel.⁸

A leggyakoribb talán, amikor olyan érzelmi választ adunk egy helyzetre, amilyenek csakis morális cselekvésekkel kapcsolatban volna értelme, például haragot érzünk, ha megharap a kutya vagy rosszul olvassa le a gépkocsink rendszámát a parkolóautomata. Ezzel szemben fölvethető, hogy *valójában* itt nem morális értelemben vett haragot érzünk, hanem csak bosszankodunk vagy elkeseredünk – ennél azonban, úgylehet, többről van szó. A kutya vagy az automata ugyanis valamilyen értelemben nem úgy viselkedik, ahogyan kellene, még ha ez a viselkedés nem is morálisan értékelhető döntés eredménye. Ilyenkor persze értelmesen fölülbírálható az érzelmi válaszunk, hiszen a helyzetet megfontolva arra jutunk, hogy indokolatlan a haragunk.

De mi a helyzet a megalapozottsággal? Ha az emberi cselekvők körén kívül folytatjuk a vizsgálódást, akkor az előzőek értelmében csak úgy tehetjük föl a kérdést, hogy milyen alapon *tulajdoníthatunk* valamilyen értelemben *megalapozottan* morális kiválóságot nem emberi létezőknek.

Az előzőekben vázolttól eltérő helyzet, amikor a cselekvő azonosságát illetően nem rendelkezünk információval, vagy éppenséggel tévedésben vagyunk – például a velünk levelező ügyfélszolgálatról nem derül ki, hogy egy automata által generált szövegeket küld válaszul. Ilyenkor nincs okunk, sem módunk fölülbírálni az érzelmi választ, sőt, további reakcióink is úgy alakulnak, mintha valódi morális cselekvővel állnánk szemben. Ezek a reakciók pedig morális jelentőséggel bírhatnak, akár a mi jellemfejlődésünk szempontjából, amennyiben elvetendőnek vagy követendőnek – jó példának – tekintjük a tapasztalt „magatartást”.

De hogyan értékelhető morális szempontból az automata „cselekvésének” a kialakulása? A szakirodalom ezen a téren a kiválóságnak azokról a fajtáiról beszél elsősorban, amelyek az automaták tanítása és működtetése során bír-

⁸ Ilyen értelemben beszélhetünk pl. kegyetlen gazdasági vagy politikai rendszerekről, ld. Barcsi Tamás: *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről.* Máriabesnyő – Budapest, Attraktor – Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2023. 7–8., ill. 125 (az intézmények vezetőinek felelősségét illetően).

nak jelentőséggel – az utóbbi műveleteket végzők részéről.⁹ Ilyenek lehetnek az igazságosság, a tisztesség, a felelősségtudat és a gondoskodás (mint elsőrendű jellemvonások), továbbá az okosság és az állhatatosság (mint az előbbieket gyakorlására vonatkoztatott másodrendű jellemvonások).¹⁰

Maga a „tanulás” és „tanítás” fogalma is fölveti azt a kérdést, hogy hogyan lehet „erényeket” kódolni az automatába. Ha ugyanis túl akarunk lépni a pusztán szabályalkalmazáson, akkor nem elegendő az automata számára közvetlenül hozzáférhető formában, szabályokként megfogalmaznunk az erényes viselkedéssel kapcsolatos elvárást,¹¹ hiszen az erények tartalma továbbra sem lesz kellően egyértelmű. Lassan negyedszázados munkájukban Allen, Varner és Zinser a mesterséges morális cselekvők létrehozásának lehetséges útjai közt említi az emberi döntések modellezését, ami – az erények „programozásának” imént említett nehézségét hangsúlyozva – történhet asszociatív tanulás vagy szimulált evolúció révén.¹² Mindenesetre fontos látnunk, hogy ezek az utak is csak olyan cselekedetekhez vezethetnek, amelyek morálisan – akár az erények fogalmát is alkalmazva – értelmezhetőek külső szempontból, egyfajta analógiával, természetüket tekintve azonban nem erényesek vagy erénytelenek.

A következőkben a kiválóság egy sajátos területén, az érveléssel kapcsolatban vizsgálom meg a fenti állításaim tartható voltát.

2. Argumentatív kiválóság

Az utóbbi negyedszázad érvelélméleti szakirodalma kiemelten foglalkozik az „argumentatív erények” kérdéseivel.¹³ A terminológia annyi magyarázatot

⁹ Ld. pl. Thilo Hagendorff: The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines. *Minds & Machines*, Vol. 30. (2020) 99–120. <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8>

¹⁰ Thilo Hagendorff: A Virtue-Based Framework to Support Putting AI Ethics into Practice. *Philosophy and Technology*, Vol. 35. (2022) 55. <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00553-z>

¹¹ Vannak olyan területek, ahol ez megoldást jelenthet, például az erények normativitásának kérdését illetően. Erről ld. pl. Rosalind Hursthouse: Are virtues the proper starting point for morality? In: James Dreier (szerk.): *Contemporary debates in moral theory*. Oxford, Blackwell, 2006. 106. Idézi Andrew Aberdein: Virtues Suffice for Argument Evaluation. *Informal Logic*, Vol. 43., No. 4. (2023) 548–550. <https://doi.org/10.22329/il.v43i4.8483>

¹² Allen–Varner–Zinser i. m. 258–259.

¹³ Ld. különösen Daniel H. Cohen: Virtue epistemology and argumentation theory. In: Hans V. Hansen – Christopher W. Tindale – J. Anthony Blair – Ralph H. Johnson – David M. Godden (szerk.): *Dissensus and the Search for Common Ground*. Windsor (ON), OSSA, 2007. 1–9. <https://doi.org/10.1007/s10503-009-9160-0>; Christopher W. Tindale: *Acts of Arguing: A Rhetorical Model of Argument*. New York, SUNY Press, 1999.; John Greco: *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge, Cambridge

igényel, hogy az „argumentatív” jelző egyaránt utalhat érvekre (mint állítások láncolatára), érvelésre (egyrészt mint érvek alkalmazására, másrészt mint kommunikatív aktusra), illetve vitára (amelyben az érvelés nem szükségszerű).¹⁴ Ez pedig azzal jár, hogy elsődlegesen az érvelés mint cselekvés tekintetében beszélhetünk értelmesen erényekről, a többi esetben pedig másodlagosan, azzal például, hogy „jó érv az és csak az az érv, amelyet egy erényes módon érvelő erényes személy alkalmazna”.¹⁵

Melyek lehetnek ezek az erények? Az előző évtized szakirodalmá¹⁶ alapján az alábbiakat érdemes említenünk, noha az erénykatalógus várhatóan tovább gyarapszik:¹⁷ (intellektuális) bátorság, odafigyelés, empátia, méltányosság, állhatatosság, türelem, kritikus bizalom, alázat, tisztesség és tisztelet. Látnivaló, hogy ezek az erények nem a kifejezés aristotelési értelmében intellektuálisak, hanem az aristotelési morális erények érvelésre vonatkoztatott aspektusaiként írhatók le.¹⁸ Talán a legfontosabb közös jellemzőjük, hogy gyakorlásuk nem

University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511844645>; Harvey Siegel – John Biro: Epistemic Normativity, Argumentation, and Fallacies. *Argumentation*, Vol. 11., No. 3. (1997) 277–292. <https://doi.org/10.1023/A:1007799325361>

¹⁴ A megkülönböztetést ld. Harvey Siegel: Arguing with Arguments: Argument Quality, Argumentative Norms, and the Strengths of the Epistemic Theory. *Informal Logic*, Vol. 43., No. 4. (2023) 465–526. <https://doi.org/10.22329/il.v43i4.7667> Siegellet (aki az „érv” jelentését tekinti elsődlegesnek) szemben foglal állást Aberdein (2023) i. m.– öszerinte az érvelés mint dialektikus tevékenység az elsődleges fogalom, s ezen keresztül alapozható meg az erényeti-kai értékelés.

¹⁵ Aberdein (2023) i. m. 549.; némileg átfogalmazva David Godden definícióját: On the priority of agent-based argumentative norms. *Topoi*, Vol. 35., No. 2. (2016) 349. <https://doi.org/10.1007/s11245-014-9296-x>. Ugyancsak idézi (i. m. 550–551.) Joseph Wenzel munkáját, aki szabályokat fogalmaz meg az érvelés dialektikai, rétorikai és logikai aspektusát illetően: Perspectives on argument. In: Jack Rhodes – Sarah Newell (szerk.): *Proceedings of the summer conference on argumentation*. Falls Church (VA), Speech Communication Association, 1980. 112–133.

¹⁶ Andrew Aberdein: Virtue in Argument. *Argumentation*, Vol. 24., No. 2. (2010) 165–179. <https://doi.org/10.1007/s10503-009-9160-0>; Michael Gilbert: *Arguing with people*. Broadview Press, Peterborough (ON), 2014.; Juli K. Thorson: Thick, Thin, and Becoming a Virtuous Arguer. *Topoi*, Vol. 35. (2016) 359–366. <https://doi.org/10.1007/s11245-015-9320-9>; Khameiel Al Tamimi: Evaluating Narrative Arguments. In: Patrick Bondy – Laura Benacquista (szerk.): *Argumentation, Objectivity, and Bias: Proceedings of the 11th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA), 18-21 May 2016*. Windsor (ON), OSSA, 2016. 1–8.; Khameiel Al Tamimi: *A narrative account of argumentation*. PhD értekezés. Toronto, York University, 2017.; Andrew Aberdein: Eudaimonistic Argumentation. In Frans H. van Eemeren – Bart Garssen (szerk.): *From Argument Schemes to Argumentative Relations in the Wild*. Cham, Springer, 2020. 97–106. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28367-4_7

¹⁷ Al Tamimi (2016) i. m. 7.

¹⁸ Vö. NE 1103a: „[K]ét értelmes lélek rész [van]: az egyik az, amelyik már önmagában, és ezáltal tulajdonképpen értelemben is az, a másik pedig úgy, hogy mintegy hallgat atyja szavára.

valamely vita megnyerésére irányul, hanem az érvelést is a kiteljesedés folyamatának szolgálatába igyekszik állítani.

Ha az – alább még említendő – méltányosság fogalmához kapcsolódó két erényt (a fönti felsorolásban a „méltányosság” és a „tisztesség”, angolul *fair-mindedness*, illetve *fair intention*) vesszük közelebről szemügyre a belőlük következő elvárások alapján,¹⁹ akkor éppen ez a fajta engedékeny megközelítés tűnik föl elsőként, amely engedékenységgel azonban egyfajta igazságos objektivitás irányába mutat – s ez lehet az, ami a méltányosság aristotelési erényének általánosabb értelméhez²⁰ köti őket.

Végezetül három olyan erényre térek ki röviden, amelyek önmagukban a szabályok alkalmazásához kapcsolódnak, s annyiban tekinthetők – legalább részben – argumentatívoknak, amennyiben a kiindulópontnak tekinthető igazságosság szűkebb értelmétől való eltérés igazolásra szorul: ez a három erény a méltányosság (*aequitas*), a kegyelem/nagylelkűség (*clementia*), valamint a könnyörület/szánalom (*misericordia*).

Az igazságos cselekedet az, amelynek révén mindenki azt kapja, ami megilleti. A szabályalkalmazás esetében ez maga az általános normának megfelelő döntés – föltéve, hogy a norma előírása megfelel az erényes élet mércéjének.²¹ Egyes esetekben azonban a törvény szerint megillető – a szabályt a szó szerinti értelmében véve – mégsem igazságos. Ennek a megfontolásnak az alapján

Az erényt is eszerint a megkülönböztetés szerint osztjuk fel, amikor azt mondjuk, hogy az erények egyik fajtája a gondolkodáshoz, a másik fajtájuk pedig a jellemhez tartozik. A bölcsesség, a megértés és a gyakorlati okosság a gondolkodáshoz tartozó, a nagyvonalúság és mértékletesség pedig jellembeli erény.”

¹⁹ Al Tamimi (2017) i. m. 148–149.: „Fair-mindedness – Be fair in evaluating others’ arguments; Be open-minded and fair in collecting and appraising evidence; Be willing to question the obvious; Interpret with charity [...] Fair Intention – Enter an argument with the intention to listen, respect and understand another’s perspective; Don’t assume from the get-go that the interlocutor is wrong or presenting fallacious arguments; Give the interlocutor a fair hearing; Have the intention to take the other person seriously and not to think of them as idiotic or insane.”

²⁰ Szemben az írott szabály alkalmazásához szorosabban kötődő értelméhez. Ld. *NE* 1137b–1138a: „a méltányos ember [...] az, akinek elhatározása és cselekvése olyasmikre irányul, mint amikről beszéltünk, vagyis aki nem ragaszkodik kicsinyesen a jussához, hanem kevesebbel is beéri, még akkor is, ha a törvény az ő oldalán áll.” A méltányossággal mint jellemvonással kapcsolatosan részletesebb példaanyag található a *Rétorikában* (*Rh.* 1374b). A méltányosság kétféle megközelítését illetően ld. Könczöl Miklós: *Jelek és szerepek: az aristotelési Rétorika bizonyításelmélete jogi szemiotikai szempontból. Állam- és Jogtudomány*, 2024/3. 32. <https://doi.org/10.51783/ajt.2024.3.02>, hivatkozással a korábbi szakirodalomra.

²¹ Ld. *NE* 1129b: „A törvény előírja, hogy olyan tetteket hajtsunk végre, amelyek a bátor emberre jellemzőek [...] és ugyanígy minden erényes, illetve romlott erkölcsre valló cselekedetre vonatkozóan parancsol, illetve megtilt, mégpedig a helyesen lefektetett törvény helyesen, az pedig, amelyet csak úgy rögtönözve hoztak meg, rosszból.”

mondhatjuk, hogy a méltányosság az „írott törvény nélküli igazságosság”.²² Igazolásának ugyanakkor meg kell mutatnia: nem *contra legem* döntésről van szó, hanem vagy a törvény keretei közt, annak értelmezése révén működik,²³ vagy olyasmire irányul, amit a törvény nem határoz meg egyértelműen.²⁴ A kegyelmezésben megnyilvánuló nagylelkűség ezzel szemben kilép a szabályalkalmazás keretei közül, anélkül azonban, hogy egészen lemondana az igazságos döntés igényéről. A szabályt megsértő személy egyértelműen *nem* azt kapja, ami cselekedete nyomán járna neki – a döntés azonban indokolható. Aki kegyelmet gyakorol, az tekintettel van az elkövető korábbi cselekedeteire, vagy lehetőséget kíván adni arra, hogy további magatartásával igazolja azt.²⁵

A könyörület – bár egyes esetei közel eshetnek a kegyelemhez²⁶ – a föntiekkel szemben már túllép az igazságosság keretein. Részben emiatt tekinti erény helyett jellemhibának – többek között – a sztoikus erkölcsfilozófia.²⁷ Az elutasítás másik oka, hogy a *miser cordia* érzelmi alapon bírálja fölül az észszerű mérlegelést. A két szempont pedig együttesen ad magyarázatot arra, hogy miért számít hagyományosan az érvelési hibák közé az *argumentum ad*

²² *Rh.* 1374a.

²³ Az értelmezés kérdéseit illetően ld. Könczöl Miklós: A méltányossági érvek és a kiterjesztő értelmezés lehetséges kapcsolata Aristotelésnél. *Állam- és Jogtudomány*, 2018/4. 24–36.

²⁴ A méltányosság *Rétorikában* szereplő toposainak lehetséges alkalmazása a jellemábrázolás is, ld. Könczöl (2024) i. m. 32–33.

²⁵ Ez részben megfelel az arisztotelési méltányosságnak (ahogy a *clementia* kifejezést is *epieikeiá*nak fordítja majd pl. Plutarchos Caesar-életrajza), vö. *Rh.* 1374b: „[N]em a törvényt, hanem a törvényhozót kell figyelembe venni; és a törvényhozónak nem a szavát, hanem a szándékát; nem magát a cselekedetet, hanem a cselekvő szándékát; és nem rész szerint, hanem egészében; és nem azt, hogy milyen most, hanem hogy milyen volt mindig vagy általában.” Ld. Könczöl Miklós: Iustitia, aequitas, clementia. In: Birher Nándor – Frivaldszky János – Szilágyi Csaba – Veress Gábor (szerk.): *Contemplata aliis tradere. Studia sollemnia Professori Géza Kuminetz sexagenario dedicata*. Veszprém, Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskola, 2019. 179–190.

²⁶ Így pl. a köztársasági elnöki kegyelem intézményére vonatkozó *181/2024. (VII. 18.) KE határozat az egyéni kegyelmezés jogának gyakorlása során alkalmazandó szempontokról* egyaránt tartalmaz a *clementia* és a *miser cordia* körébe tartozó tényezőket, jóllehet összességében a „társadalmi érdek” és „a generális és a speciális prevenció célja” alapján törekszik a döntés igazolására.

²⁷ Így pl. Seneca a *De clementiában* (II, 4, 4.): „[a] szánalom és a kegyetlenség – a nagylelkűségnek, illetve szigorúságnak a végletes formái, melyeket mindenképpen kerülnünk kell. Szigorúság ürügyén ugyanis a kegyetlenségbe eshetünk, nagylelkűség ürügyén pedig szánalomba. Ez utóbbi esetben az eltévelyedés kevésbé veszélyes, de a helyestől eltérni mindenképp hiba.” Az idézett szöveg Szőke Ágnes fordítása: A nagylelkűségről. In: *Seneca prózai művei*, II. köt. Budapest, Szenzár, 2004. 193.

misericordiam, amely az igazságosság mércéjének a félretételét célozza a szánalom fölkeltése révén.²⁸

Az automaták által megfogalmazott érvek a fentiek értelmében szintén csak *per analogiam* tekinthetők erényesnek, annyiban, amennyiben tartalmilag olyanok, amelyeket az erényesen érvelő személy alkalmazna, illetve amennyiben hatásuk révén hozzájárulnak az érvelés és a vita helyesen értett céljához: az emberi kiteljesedéshez. A tartalmat tekintve úgy látszik, hogy az igazságosság a szabályalapú érvelés „nullfokának” tekinthető, s az ettől eltérő, de még a szabályalkalmazáshoz kötődő (méltányossági vagy nagylelkűségi) érvek igényelnek összetettebb, de elvileg nem megoldhatatlan „programozást”. A könyörület viszont kívül esik az igazságosság területén, mert a szenvedéssel való együttérzés miatt fölfüggeszti a szabályalkalmazásra való törekvést, s ugyanezért talán nem is automatizálható.

²⁸ Ld. Könczöl Miklós: Nehézségek és nehéz esetek. Szánalom az érvelésben. In Cserne Péter – Jakab András – Paksy Máté – Szerletics Antal – Tattay Szilárd (szerk.): *Annak, hogy tud-e valaki, a tanítási tudás a jele. Tanítványok írásai a 65 éves Takács Péter tiszteletére*. Budapest, Gondolat, 2020. 137–151.

MEGFONTOLÁSOK A KRISZTUSI EMBERKÉPRŐL ÉS A KERESZTÉNY JOGFOGALOMRÓL

Emberkép a jogban – jog az emberképben

Kuminetz Géza*

„Az igazság fontosabb, mint a jólét.
A tisztesség fontosabb, mint a siker.
A méltányosság fontosabb, mint a haladás”.
(Magyarok Világszövetsége)

„Boldogok vagytok, ha miattam gyaláznak és üldöznek benneteket, és
hazudozva minden rosszat rátok fognak énmiattam”. (Mt. 5, 11.)

1. Bevezetés

Az emberi életet – tudatosan és/vagy tudattalanul – eszmék, hitek, hiedelmek (is) vezérlik. (Mondhatnánk talán úgy is, hogy örök kísérőink és kísértőink a Logoszok, a Mítoszok és az Utópiák.¹ Ezekről nem emancipálható nemcsak az emberi sors, de a tudomány sem. Csak eszméink, hiteink, hiedelmeink tartalma, céliránya változik. Bennük, velük és általuk óhatatlanul uralomra jutnak értéktagadó és/vagy értékigenlő törekvéseink. A két véglet: a gonosz, vagyis a diabolikus ember képe és a szent ember alakja. Találón figyelmezteti ma is az embert B. Pascal: „Veszedelemes dolog túlságosan meggyőzni róla az embert, mennyire egyforma az állatokkal, ha egyúttal nem mutatunk rá nagyságára is.”² S ugyan-

* Egyetemi tanár, Kánonjogi Intézet.

¹ Ennek részleteiről lásd. Antonio Jaccarino: Legittimazione e limiti degli ordinamenti giuridici tra mito e utopia. In: Gian Luigi Falchi – Antonio Jaccarino (szerk.): *Legittimazione e limiti degli ordinamenti giuridici*. Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2012. 49–74.

² Idézi Nyíri Tamás: *Vendégszerető egyház. Tanulmányok, cikkek, előadások 1984-1994*. Budapest, Corvinus Kiadó, 2009. 45.

így inteni kell minden nemzedék minden emberét, hogy az ember nem Isten, de sorsának valódi beteljesítője az igaz Isten meglelése és odaadó szolgálata.

Ma paradox módon mindkét tendencia erősödik. Az ember egyre inkább vadállattá válik, miközben mindenké urának, mértékének tekinti magát. Ezért az önkény, a gonoszság állandóan és jelenleg progresszív módon fenyegeti az emberi állapotot. John Kekes láttelepe pontos:

„A vallási, ideológiai, faji és etnikai konfliktusokban, az igazságtalan háborúkban, a terrorista támadásokban, az erőszakos bűntényekben és a kábítószer-kereskedelemben ártatlan embereket ölnek, kínoznak és csonkítanak meg. A világon mindenütt számtalan áldozat életét dönti romba a kegyetlenség, a kapzsiság, az előítélet és a fanatizmus. A gyalázat gyalázatot szül. Milliók táplálnak magukban fortyogó gyűlöletet vélt vagy valós ellenségeikkel szemben. A barbárság erői állandóan át-törnek a rend vékony rétegét, s fenyegetik az emberiség jelentős részének biztonságát.”³

Ugyancsak igazat kell adnunk Alszegehy Zoltánnak, aki azt állította, hogy a

„keresztény felfogás számol azzal, hogy a gonoszság mindig működni fog az emberi életben, de a kegyelem sohasem fogja a jó sugárzásának teljes kioltását megengedni. De hogy a jövőben a jó vagy a gonosz lesz-e túlsúlyban, arról Isten semmit sem mondott.”⁴

Ha tovább árnyaljuk ezt az emberről alkotott vezéreszmét, hitet, hiedelmet, mely szükségszerűen világnézetként, vallásként, szélső esetben vallásgyűlölő vallásként funkcionál, akkor egyrészt ki kell egészítenünk még kettő nagy eszmével, melyek egymásra teljességgel visszavezethetetlen, de egymást kölcsönösen átjáró fogalomban (eszmében) öltönek testet. S ezek együtt az istenkép, az emberkép és a világról alkotott képünk. Másrészt a világnézetünk lényegi tartalmát a hitünk, törekvésünk célját a reményünk, s értékrendünk feltétlen igenlését a szeretetünk fejezi ki, s ezek hatják át a fenti három eszmét.

Örök emberi feladatunk tehát, hogy helyes eszmét, képet (fogalmat) alakítsunk ki Istenről, a világról és magunkról, s ezek szolgálata legyen egyéni, nem-

³ Vö. John Kekes: *A gonoszság gyökerei*. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2007. 7.

⁴ Vö. Alszegehy Zoltán: Az ember jövője. In: Alszegehy Zoltán – Nagy Ferenc – Szabó Ferenc – Weissmahr Béla (szerk.): *Teológiai vázlatok VI*. Budapest, Szent István Társulat, 1983. 215.

zeti és összemberi célunk. Arra is nagy figyelmet kell fordítanunk, hogy még a helyes eszme se torzuljon sem akkor, amikor próbáljuk azt birtokba venni, sem akkor, amikor egyik nemzedék adja át hagyományát a másiknak.

A világnézetek, és benne az ember, a világ és az Isten képe, nemcsak az egyén, hanem a társadalom életét is részben meghatározzák, részben a szabad véleményalkotás és cselekvés terét biztosítják. Minden világnézetnek (vallásnak) óhatatlanul létrejön a maga etikai és jogi kódexe. Így minden erkölcsi- és jogi felfogásnak megvan a maga sajátos lelkiismerete.⁵

Problematikussá válik a társadalmi élet, ha egymással szöges ellentétben álló világnézetek, vallások kapnak benne teret, polgárjogot, hiszen ezzel kódolt az örökös viszály, a kibékíthetetlen ellentét társadalmi csoportok, osztályok, kisebbségek stb. között. Nem lehetséges a tartós béke ilyen feltételek között. Belátható, hogy a pluralizmus ellentmondásos kifejezés. Ugyanakkor a társadalmi élet nem lehet végletesen uniformizált sem. Teret kell kapnia a helyesen értett pluralitásnak, melynek alapja nemcsak a kölcsönös tolerancia, hanem az alapvető társadalmi értékek lényegi tartalmában való egyezés. A nagy világvallásokban e tekintetben nagyon hasonló ennek a lényegi tartalomnak a megítélése.

A vallás és az erkölcs mellett a jog a harmadik nagyhatású társadalomformáló erő, hiszen egyrészt leképezi, másrészt kifejezi, aktualizálja a jog nyelvén az emberkép (és persze a világ- és az istenkép) tartalmi gazdagságát (szegénységét, vagy torzulatát). Dolgozatunk első felében a keresztyén emberképet, második részében pedig a keresztyén jogeszmét ismertetjük, elemezzük és értékeljük.

2. A keresztyén emberképről

2.1. Nincs emberkép világ- és istenkép nélkül

Amikor emberképről beszélünk, óhatatlanul szólnunk kell a világ- és az istenképről is, mivel e három egymástól elválaszthatatlan fogalom. Egyik a másikat feltételezi, egyik a másikat mintegy meghatározza, de úgy, hogy egyik a másikat magába nem olvaszthatja. Egyik torzulása szükségképp vonja maga után a másik kettő torzulását is. Ám a *princeps* mindig az istenfogalom.

E három eszme és az ember hozzájuk való viszonya adja sorsa alakulásának legfőbb determinánsait, lehetőségi feltételeit: Viszony önmagához, a társadalomhoz (felebaráthoz), a környezethez (a kozmoszhoz) és az Istenhez. Ugyanis e

⁵ Vö. Noszlopi László: *A világnézetek lélektana*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 157.

viszonyokra vonatkozó végső állásfoglalás, mint végső igazság (meggyőződés) adja az állást foglalo végső értékrendjét, vagyis gondolkodásának, cselekvésének és érzelmi életének irányát, töltését.

Ki hát az ember? Önmagában véve teremtmény, akinek fő dolga, hogy megismerje a világ rendjét és abba harmonikusan beilleszkedjék, vagy afféle *Übermensch*, aki démiurgoszként próbál tiltakozva a fenti rend, mint erkölcsi imperatívusz ellenében új, helyesebben más világot alkotni?

Ki hát az embertárs? A velem egyméltóságú testvér, vagy a legyőzendő, leigázandó versenytárs, ellenség, netán maga a pokol?

Mi a kozmosz? Pusztá nyersanyag, amivel azt tehetünk, amire csak képesek vagyunk, netán ellenség, amit le kell győznünk, tehát pusztíthatjuk, önkényünket vele szemben gátlás nélkül kiélhetjük, vagy a teremtés révén magának az anyagnak is valamiféle szent jellege (*sacertas*) van (hiszen Isten örök eszméit hordozza), tehát csak rendeltetészerűen szabad használnunk?

Ki a Teremtő? A Nem-létező, vagy ha létezik is, közömbös, vagy egyenesen ellenséges, és mivel nem adott abszolút hatalmat a kezünkbe, tehát gyűlölendő, megvetendő? Vagy a mindenség teljes értékű Ura, ezért Ő a kozmosz igazi tulajdonosa, s mi, emberek, csak részt kaptunk ebből, s ezért minden munkálkodásunkat Isten parancsai szerint kell folytatnunk, a világ rendjébe így kell betagozódunk?

Ha helyesen válaszolunk a fenti kérdésekre, akkor építhetünk ember léptékű társadalmat, tartósan élhető környezetet; ha tévesen, vagy tudatosan hazug választ adunk rájuk, úgy kódolt a konfliktus ember és ember, ember és természet, ember és Isten között.

2.2. Néhány szó az emberi lényről

Az ember alapvetően

„három döntő meghatározottság jegyében él: mindannyian öröklődés útján [...] énközpontú, önző 1) *természetet* kapunk, mely nemcsak testi, hanem lelki, sőt szellemi adottságainkat is magában foglalja. [...] Senki sem foglya azonban természetének, mert úgy vagyunk megalkotva, hogy nem elsősorban az öröklődés határoz meg, hanem a 2) *belső ember* (vagy ‘szív’, ‘elme’) tevékenysége. Ez lelkiismeretünk, értelmünk, akaratunk működésével azonos. Az embert gondolkodása, döntései, maga választotta életvitele minősítik elsősorban. [...] Önmagunk életét

a 3) *jellem* mutatja be. Természetet öröklünk, jellemet nem, azt kinek-kinek magának kell fejlesztenie. A jellem tartóssá vált tulajdonságaink együttese.”⁶

Az ember tehát test, lélek és szellem sajátos egysége. A kérdésünk mármost az, hogy miféle eszme, eszmény ver gyökeret az ember testében, lelkében, szellemében, egyénben és társadalomban egyaránt. Miféle én (ön)-, világ- és istentapasztalat és a rájuk való reflexió, benne értés, értelmezés és értékelés sugallta állásfoglalás az, ami kijelöli az ember helyét és küldetését a világban, a Mindenségben.

A katolikus emberkép megértéséhez elegendő lesz csupán egy, vagyis a virágzó középkor emberképét bemutatunk és értékelünk, mivel a történelem során a legátfogóbban ebben manifesztálódott a keresztény *proprium*.

2.3. Blazovich Jákó OSB embereszménye: A középkori ember képe

A középkori ember világnézetének központját a személyes Istenben való hite alkotja. Egységes a kereszténysége is, mivel csak egy Egyházat ismer, egy a hittana, egy az erkölcstana, alapvetően egy és egységes az értékhierarchiája. Ez a katolikus hit- és értékhierarchia járja át nemcsak a vallási, de a gazdasági, társadalmi és kulturális élet szféráit egyaránt.⁷

Ez a katolicitás abban is megmutatkozott, hogy „kereszténységének megőrzése mellett nem zárkózott el azon kultúrák értékeinek elismerésétől és magába-olvasztásától, amelyekkel a történelmi sors érintkezésbe hozta”, hiszen „a katolikum minden igazság birtoklója, szintézise s mint ilyen magába fogad mindent, amit bárhol és bármikor az emberi tudatvilág igaznak és jónak megismert”.⁸

A középkori ember elsősorban tehát vallásos, kötött, vagyis etikus ember (*homo religiosus*) volt, akinek tudatát az Istenhez tartozás és az Őt szolgálni akarás határozta meg, vagyis

⁶ Vö. Reisinger János: *Kis eszmetörténet*. Budapest, Sola Scriptura, 2000. 23.

⁷ Vö. Blazovich Jákó: *A nagy szfinx. Újkori emberarcok*. Budapest, Szent István Társulat, 1936. 11–14.

⁸ Uo. 14–15.

„nemcsak létében, hanem célkitűzésében, életének értelmezésében és kiteljesedésében is az Isten függvényének tudta magát. Az Istentől szakadt ki, hogy a földi élet fázisán keresztül személyiségének fölbomlása nélkül újra az Istenhez találjon. A homo viator, a földi vándor a középkor embertanának kedvenc szimbóluma. Az Istenhez vezető út kiépítésében nem hagyatkozik a saját értelmi és akarati erőire, hanem alázattal meghajolva a Kinyilatkoztatás történelmi ténye előtt, ráhagyatkozik az Egyházra. Ez az Egyház az ő gondolatvilágában nem vallási szubjektívizmus vetülete, nem élettelen jogi, illetőleg valláskultuszi alakulat, hanem élő, objektív valóság, amelyet Isten állított be a történelemben mint az emberiséget meleg, szerves egészbe fogó közösséget, az embereszme kiteljesedésében, a természetfölötti cél szolgálatában nélkülözhetetlen erőtenyezőt.”⁹

A középkori ember – a fentiek értelmében – teocentrikus látású, ám ez a látás nem torzította sem a világra, sem önmagára vonatkozó képét, hanem ellenkezőleg, lehetővé tette számára a helyes látást. Ugyanis tévedés azt gondolni, hogy a középkori ember megvetette a földi életet. Ellenkezőleg, egészséges életigenlés jellemezte, hiszen a földi élet sokszínűségében Isten teremtményeként és gyermekeként az Isten gondolatainak érvényesülését látta. Földi élete formálásához nagy felelősségérzet is társult, melyet ezért nyugalommal alakított. Számára ugyanakkor az élet nem oldódott fel az eseményekben, ilyen-olyan történésekben. Számára az élet nem volt „merő dinamika, hanem az Isten felé fordult boldog passzivitás, kitárulás is. Nem a lázas, nyugtalan ‘Werden’, hanem a szép, Istenben elpihenő ‘Sein’ az élet végső értéke. [...] Ez a statika nem megkövülést, hanem szilárd, tehát biztos alapot jelent azzal a talajvesztéssel szemben, amelytől a mai ember annyit szenved.”¹⁰

A középkori ember továbbá rendületlenül realista volt a léttel szemben. Ez olyan látást jelentett, ami a világot

„nem a tér és idő kategóriái közt gomolygó Chaosnak, hanem rendezett Koszmosz-nak látja. A létalanyok egyedi létezésükben és egymáshoz való viszonyukban egyaránt rendet tükröztetnek. A rendet biztosítják a létezőkben megvalósuló célgondolatok. Minden létező egy-egy konkrét célgondolat hordozója – kiteljesedését e célgondolat elérésé-

⁹ Uo. 15.

¹⁰ Uo. 17–18.

ben találja meg. A létalanyok különböző tökéletességi fokot mutatnak. Szociológiájuk alaptétele, hogy a kevésbé tökéletes szolgálja a tökéletesebbet. A létezők együttesen egy hatalmas Egészet alkotnak – minden egyes létezőnek ezt a harmonikus Egészet kell szolgálnia. A középkori ember univerzalisztikus gondolkodásában az egyes, a rész mindig az egész, az összesség kedvéért van. A Lét ez immanens célossága, teleológiája fölött egy hatalmas transzcendens célgondolat ívelődik. A Lét a maga ezer és ezer rendfokozatával az Isten műve. Ez az Isten azonban nem elégedett meg a Világegyetem megalkotásával, hanem azt mint szerető Gondviselés fönntartja s maga felé vonzza.”¹¹

Mindezért a középkori ember lelkét méltán tölthette el a Lét iránti meghatódott, kegyeletes tisztelet, a *pietas*. Ez az áhítatos tisztelet a Lét (vagy ahogy szerzőnk említi: a nagy Szfinx) iránt egyrészt jelentette a Valóság titokzatosságának elfogadását, tudatosítva, hogy az „olyan igazságokat is rejteget magában, amelyeket az emberi értelem a maga immanens erőivel sohasem tud birtokába venni. Bízott az emberi értelem, de azt is tudta, hogy teljesítőképességeinek határai vannak, s e meggyőződése mentesítette őt az újkori racionalizmus vakmerő álmaitól.”¹² Másrészt a felismert és gyarapodó igazságok alapján, de a Teremtő és Megváltó szándékai szerint alakította civilizációját, kultúráját.

A társadalmi lét vonatkozásában a középkori embereszme hangsúlyozta az embernek társas voltát (az egyén szükségképp egy nagyobb közösség része), ami az egyén és a közösség számára egyaránt kölcsönösen jogokat és kötelességeket, vagyis felelősséget jelentett. Az emberi közösség szerves összetartozásának tudatát három jelenség együttes megléte fejezte ki: Az első jelenség szerint a közösség lelke az Egyház, mivel az Egyháztól kapja

„mindazokat az elveket, törvényeket, amelyek szerint életét berendezzi. A második jelenség a szolidaritás tudata. Az egyes csoportok, rendek, amelyekre a közösség fölbomlik, nem állnak elszigetelten, hanem a legszerveesebb vonatkozásban egymással. Ez a vonatkozás sohasem fajulhat újkori osztályharccá, hanem a legteljesebb harmóniát követeli. [...] A harmadik jelenség az egyedinek méltánylása. Ez a méltánylása

¹¹ Uo. 18–19.

¹² Uo. 20.

az egyedinek – legyen az csoport, rend vagy egyéniség – a közösségen belül bizonyos öncélúságot s ebből folyó méltóságot biztosít.”¹³

A középkori ember tudta azt is, hogy a közösség csak akkor erős és virágzik, ha vannak nagy, a közösségért élő egyéniségei. E nagy egyéniségek érték-hierarchiájának csúcán a szent ember állt, s e szent voltot ugyanakkor bárki megközelíthette, függetlenül az adott társadalmi rendhez tartozásától. Ezt afféle nemes individualizmusnak is tekinthetjük, melynek lényegi vonatkozása volt az Isten törvényeihez kötöttség, szemben az újkori törekvésekkel, mely szerint az egyéniségnek autarknak és autonómnak kellett lennie, vagyis függetlennek minden kötöttségtől. Ebben a törekvésben a középkori ember olyan forradalmi elvet látott, mely nemcsak az egyén, de a közösség számára is veszélyes volt.

A középkori ember felfogása szerint az ember bár adott rendbe, közösségbe született, ám ettől függetlenül minden embernek, mint személynek végső értékét sohasem a rendi hovatartozása döntötte el, hanem az egyén és az Isten között kiépült viszony minősége, ami bizonyos értelemben független volt a rendi hovatartozástól. Bár az alacsonyabb rendhez tartozás megnehezítheti, netán lehetetlenné is teheti a földi méltóságokhoz vezető utat, ám „sohasem akadályozhatja meg a legnagyobb életérték, az életszentség birtokbavételét.”¹⁴

Ami a keresztény etikát illeti, ennek lényege a felebaráti szeretet parancsa, s ez „nemcsak az egyes rendeken belül, hanem a rendek közt is kötelező. Az egyes rendhez való tartozandóság nemcsak jogokat, hanem kötelezéseket is jelent.”¹⁵

A középkori ember komolyan törődött a szegényekkel, az elesettekkel. Bár megértette a természet szavát a magántulajdon jogosultságával kapcsolatban, ám hangsúlyozta a javak egyetemességét, a magánvagyon karitatív kötelezettségét. A felesleges javakat készséggel szétosztotta a rászorulóknak között. Tudott róla, hogy a vagyoneloszlás és elosztás messze nem volt eszményi abban a korban sem, de a szegényre mégis odafigyelt.

A gazdasági kérdés dolgában azt kell kijelentenünk, hogy a

„középkori ember az anyagi javakban nem célt, hanem a létfenntartáshoz szükséges eszközöket lát, amelyekhez mindenkinek 'secundum suam conditionem', azaz az emberi közösségben elfoglalt helye szerint

¹³ Uo. 22.

¹⁴ Uo. 24–25.

¹⁵ Uo. 26.

joga van. [...] Gazdasági életében, amely elsősorban a szükségletek fedezése s nem a vagyon fokozása céljából termel, még érvényesül a keresztény etika. Ez az ember még tud 'iustum pretium'-ról, igazságos árról, amely a kereslettől, a piac hullámzásától független, s tud 'turpe lucrum'-ról, csúnya nyereségről, amelynek tilalmát mégis tiszteletben tartja. Az újkor hatalmasa, a tőke még nem vonult be a gazdasági életbe, hogy azt forradalmasítsa. A nagy vagyon kizárólagos képviselője még a földbirtok – a hozzá vezető út nem a sikeres gazdálkodás, hanem elsősorban a hatalom."¹⁶

Ami a tudományokat illeti, a középkori tudomány „sokban elmarad az újkori mögött, de célkitűzésében, problematikájában az utóbbinál sokszor mélyebbre ereszkedik le. Nem rabja sem az anyagnak, sem az újkori tudományi pragmatizmusnak.”¹⁷ Ő még az igazságok teljes hierarchiáját érzékelt és tiszteletben is tartotta.

Természetesen, a középkori ember sem volt mindig eszméi magasán. Az igaz hittel együtt létezett a babona, a durvaság, a fegyelmezetlenség, a kegyetlenség, az anyagiasság, az érzékiség is, ami torzította, gyengítette az eszményt. Vagyis a

„középkori ember is sokat vétkezett, de mindig tudta, hogy bűnözők. Sokszor volt immorális, de sohasem amorális, a bűn, ez a komor negatívum sohasem vált kérdésessé előtte, sohasem zuhant le a 'Jenseits von Gut und Böse' sötét szakadékába. A sokszor erősen kitörő büntudat megőrizte őt az újkor tragikus optimizmusától, amely az emberi természet romlottságáról hallani sem akar, az embertípus fejlődését kizárólag saját immanens erőtől várja.”¹⁸

A fenti modell alapján kijelenthetjük, hogy az ember egyszerre magányra és közösségre rendelt, a kellő erkölcsi és vallási tudatot a szocializáció és a nevelés során elsajátító lény, aki ezért eredendően kötelességek és jogok alanya.

Az ember csakis személyi érettségét elérve és fenntartva autonóm (önálló), de sohasem nem independens (független) lény. Olyan lény, akinek szabadon, vagyis felelősen kell meghatároznia életcélját, megválasztania életállapotát – a Kozmosz rendjébe így belesimulva. Ám e meghatározáshoz és választáshoz fel

¹⁶ Uo. 27.

¹⁷ Uo. 29–30.

¹⁸ Uo. 37.

kell készíteni, s ezen az úton meg kell tartani őt. Ezért kíséri életét a nevelés, majd az önnevelés, a család, a társadalom és az állam, valamint az erkölcs, a jog és a vallás.

2.4. A jog az emberképben

Az eszményített emberkép – mint *norma normans* – szükségképp leképeződik az erkölcs és a vallás sajátos előírásaiban, illetve óhatatlanul tükröződik a jogrendben (*norma normata*) is. Amint fentebb már említettük, az ember eredendően kötelességek és jogok alanya, s az a feladata, hogy helyesen éljen e kötöttségével és felhatalmazottságával (az emberi szabadság egyszerre jelent kötöttséget és megfontoláson alapuló szabad döntést). A vallott emberkép a jog vonatkozásában az ún. jogeszmében ölt testet.

Ismert a kanti mondás, hogy a jogászok még mind a mai napig keresik a jog fogalmát.¹⁹ Ennek megfelelően többféle jogi felfogás, jogeszme, fogalom keletkezett, keletkezik. Felfogásunk szerint a jog fogalma, eszméje, felfogása alapvetően egyet jelent: összefoglalja és logikus rendbe állítja a jogról szerzett történelmi és tényleges, illetve kiértékelt tapasztalatot. Más szavakkal a jogi jelenség sem emancipálható a világnézeti, vallási, ideológiai alapoktól. Közelebbről a jogeszménket az emberről alkotott filozófiai, vallási képünk, fogalmunk fogja erőteljesen áthatni, így annak a jogra való átviteléről beszélhetünk.

A jogról kialakított és elfogadott eszme végső soron jogforrás és végcél, a jognak mintegy a lelke és végső irányító elve: „A jogeszme mindig a törvények tartalma számára szóló legfőbb irányítás, s mint ilyen a jognak a jogaként tekintendő. Ha a tételes törvények jogot alkotnak, akkor azoknak igazsági tartalmát a jogeszme, a jognak a joga adja.”²⁰

Ennek a jogeszmének alapvetően egyeznie kell (bár eltérő fokban) akár a törvényhozó, akár a bíró, akár a kormányzás és végrehajtás illetékesei, akár a jog címzettje tudatában. Csakis a helyesen felfogott és szem előtt tartott jogeszme fogja visszatartani a törvényhozót a rossz törvények hozásától, a bírót az igazságtalan ítélet kimondásától, a kormányzót a jogtalan döntéstől, a jog címzettjét a törvénybe ütköző cselekmény elkövetésétől.²¹

¹⁹ Vö. Velasio De Paolis: *Philosophia iuris*. (Manuscriptum.) Romae, PUG, 1990. 1.

²⁰ Vö. Krisztics Sándor: A jog mint társadalmi irányeszme. *Pannonia*, 1941/1. 15.

²¹ Uo. 15.

3. A jogi jelenségről ma – egy kis fenomenológia

Két szerzőtől szeretnénk idézni, s úgy gondoljuk, hogy leírásuk reprezentatív módon jelzi a jognak mai állapotát.

Aki ma a jog világában őszintén vizsgálódik, affélét lát, amit már Irk Albert is megfogalmazott 1943-ban. Szerinte megbillent a jog és a törvény közötti összhang, éspedig azért, mert a jogrendszerek és az államalakulások forradalmi gyorsasággal változó zűrzavarának korában élünk. Ennek nyomán „máról-holnapra lett jogtalanná – a jogos; parancsolttá – a tilalmazott; bűncselekményé – a megengedett, attól függően, hogy mi vált törvénné egy esetleges forradalmi többség határozatából vagy egy hatalmat bitorló zsarnok parancsából. [...] Hát a jognak nincs semmi objektív mértéke? Tehát jog mindaz, amit az uralkodó hatalom annak nyilvánít?”²²

Másik szerzőnk Lenkovics Barnabás. Szerinte az emberiség a globális válság korába kormányozta magát, melynek gyökere a morál válsága. Ugyanis

„a morális válság a társadalom alapvető értékrendjének válsága, a társadalom egészét és a társadalmi kisközösségeket összetartó és megtartó értékek hanyatlása, mindaddig helyeselt tartalmuk relativizálódása. Olyan értékek, mint hűség, becsület, szorgalom, áldozatkészség, igazmondás, kötelességtudat, tisztelettudás, támogatás, együttműködés – és a sort még hosszan folytathatnám – sokak számára ismeretlenek. [...] Ellenben a gátlástalanság, a kapzsiság, a fondorlat, a szerzésvágy, az élvhajhászás, az agresszív önzés, a hatalomvágy – és ezen ‘új értékek’(?) sora is bőséges kínálatú – uralták el az életünket, a társadalomét és az egyes embereket egyaránt. [...] Vajon a morálisan széteső társadalmat képes-e egyben tartani és megtartani a demokratikus jogállam, az erkölcsi rendet pótolja-e a jogrend, a morális alapértékeket kiválthatja/felválthatja-e az Alkotmány értékrendje (szelleme)?”²³

A fenti pillanatképekből arra kell felfigyelnünk, hogy a jogrenddel és a mögötte és benne (alatta és felette) ható hatalom jogeszméjével nagy baj van.

²² Vö. Irk Albert: A jog és a törvény. *Pannonia*, 1943/1. 29.

²³ Vö. Lenkovics Barnabás: *Ember és jog. Válogatott gondolatok*. Budapest, Dialóg Campus, 2018. 265–266.

4. A keresztény jogeszméről

4.1. A társadalom szerkezete és közösségeinek, intézményeinek sajátos funkciói

A jogeszmé intuitív megsejtésének, alkotásának és/vagy deklarálásának előfeltétele a társadalom szerkezetének és funkcióinak komplex tanulmányozása. Azt látjuk, hogy a társadalmak természetes közösségekből és mesterségek társaságokból, intézményekből állnak, melyeket közös cél, vagyis az ön- és fajfenntartás, valamint a kulturálódás készítetése mozgat. Ez a mozgás hívja létre az államot is. E cél elérése végett sajátos normák is alakítják egyén és társadalom életét: ezek az erkölcs (*mos*), a vallás (*fas*), és a jog (*ius*).²⁴ Hozzátehetjük ezekhez az illem előírásait is.

E normák először is a szokásokban differenciálatlanul benne vannak (nevezhetjük ezt a társadalom spontán fegyelmi rendjének). Később elkülönültek, ám ma sem „dönthető el egyértelműen, hogy a háromféle normarendszer elemei, a jogi, vallási és erkölcsi normák (*ius*, *fas*, *mos*) mikor függetlenedtek egymástól vagy, hogy melyik tekinthető esetleg a többi ‘anyafofalmának’. A különböző normarendszerek összefüggésére, egymásra hatására, egymástól való eltávolodására, netán teljes függetlenedésére a mai modern szakirodalom sem ad egyértelmű, végleges választ”.²⁵

Mindenesetre szinergiára van szükség közöttük, különben önmagában egyik sem tudja szükséges és elégséges módon szabályozni sem az egyén, sem a társadalom, sem az állam életét. Egy irányba kell, hogy mutassanak, egységes értékrendet kell, hogy kifejezzenek, vagyis közöttük nem lehet ellentmondás, de megengedett és kikerülhetetlen az ellentét.

A fenti szabályok vezére az etika. Éspedig azért, mert a jogászokra is vonatkoznak az etika általános szabályai.²⁶ Hasonlóképpen, a

„jog ugyan nem tud jogszerűen vagy erkölcsösen viselkedni, vagy ellenkezőleg, bűnözni, de szabályai túlnyomó többségének van erkölcsi tartalma, ami más kifejezéssel annyit jelent, hogy a jogosultságokat

²⁴ Vö. Zámbo Károly: *Jogbölcseleti és jogtörténeti megfontolások a jog, a vallás és az erkölcs kapcsolatáról, a hatályos magyar jognak tükrében*. PhD értekezés. Budapest, PPK, 2024.

²⁵ Vö. Lenkó Barnabás: *Ember és emberség. Újabb gondolatok*. Budapest, Ludovika, 2023. 366.

²⁶ Vö. Földesi Tamás: *Jogász etika. Jog, Állam, Politika*, 2017/1. 3. Természetesen az illem alakítóira is vonatkoznak az etika szabályai.

vagy a büntetéseket az erkölcs is helyesli, a maga tanításával összhangban levőnek tartja. [...] Ez [...] a jog bizonyos legitimációjaként fogható fel”.²⁷

Közös a gyökerük, sőt a céljuk is: az emberi (istenies) ember felnevelése és méltó állapotának fenntartása.²⁸ Ennek a harmóniának és szinergiának a helyreállítása és fenntartása a mindenkori polgárok, de leginkább a társadalmi tekintélyek fő feladata. Csak így építhetjük a szeretet, vagyis a fenntarthatóság civilizációját.²⁹

4.2. A keresztyén jogeszme

A jog fogalmának megközelítésében segíthet bennünket az etimológiai elemzés és a jog tényének konstatálása. Ami a jog szófejtő magyarázatát illeti, Bánk József szerint a magyar jog szó alapját a jó és a jobb szavaink adják. Olyan sajátos realitást jelent tehát egyén és társadalom számára, ami felettébb kívánatos. A jog tényének megállapításából pedig a jognak arra a sajátosságára következtethetünk, hogy a jog méltán „olyan társadalmi szabályösszesség, amelynek megtartását a közösség illetékes szerve kényszerrel is biztosíthatja”.³⁰

A jogi jelenségben három fő elemet kell látnunk: az alanyt (vagyis a szabadon cselekvő embert), a cselekvést irányító szabályt és a cselekvés tárgyát. E három elem szerves módon összefügg egymással, hiszen együttes hatásuk gyümölcse az a jó, amit fentebb a magyar etimológiai magyarázat jelzett. Az emberi szabadságot, a szabad cselekvést és az azt mértékelő szabályt egyaránt helyesen kell nemcsak érteni, de alkalmazni és érvényesíteni is. Ha helytelen képünk van az emberről, abból egy voluntarisztikus, despotikus jogrendszer fog kiépülni. Ha csak a szabályra leszünk tekintettel, hogy azt a kellő forma megtartásával hozták, akkor az óhatatlanul joggá, ha nem is helyes joggá, de joggá válik. Ez a legalizmus, a pozitivistá jogfelfogás. E kettő egymás testvérének is tekinthető, s szülőjük a politikában a liberalizmus, a gazdasági életben a kapitalizmus, a nemzetközi életben pedig az imperializmus.³¹

²⁷ Uo. 4.

²⁸ Lenkovics (2023) i. m. 369.

²⁹ Uo. 375-376.

³⁰ Vö. BÁNK József: *Kánoni jog I.* Budapest, Szent István Társulat, 1960. 41.

³¹ Uo. 42.

A harmadik elemet kiemelő felfogás, amit jogi realizmusnak is neveznek, elsősorban az emberi cselekvést vizsgálja; azt, hogy a cselekedetnek igazságosnak kell lennie. Ami az igazságosságot illeti, azt pedig elsősorban az emberi kapcsolatok természetének feltárásával tudjuk meghatározni. E kapcsolatok fontos területe az egymás iránti kellő viselkedés, megfelelő cselekvés. Csak ha helyesen állapítjuk meg az adott helyzetben az elvárt cselekvést, akkor ezt kell a törvényhozói hatalmat gyakorló szervnek normaként előírnia.

A társadalmakban szükségképp, konstans módon létezik a jogi jelenség. Felvetődik a kérdés: Mi a sajátos és mással nem pótolható szerepe? Az, hogy kialakítsa, fenntartsa és megszilárdítsa az igazságos viszonyokat. Ám ehhez nem elégséges a jogalkotó és betartató hatalom, ehhez az erényes, igazságos, vagyis a jó emberek is nélkülözhetetlenek. Az erkölcsi erények között ebből a szempontból egyedülállóan sajátos jellege van az igazságosság erényének. Egyrészt magába foglalja az összes többi erényt,³² s igazzá teszi az embert, másrészt egyedülálló módon bírja cselekvésre az embert. Míg más erényeknél mindig szükséges a két feltétel: a helyes szándék (*animus iustus*) és a cselekedet helyessége (*opus iustum*), addig az igazságosság esetében ez a kettő elválasztható.

Ezért az igazságosság erényének kettős a tárgya:

„1) ha mind a személyi, mind a dologi teljesítmény helyessége fennáll, akkor erényes cselekedetről, a iustitia erényéről beszélhetünk. Ez a teljes és tökéletes igazságosság (*iustum perfectum in ordine moralitatis*). 2) ha viszont csak a dologi teljesítmény, a cselekvés helyességéről beszélünk, a szorosan vett jog fogalmához jutunk. Ez azonban csak tökéletlen igazságosság (*iustum imperfectum*), amely a személyi teljesítménytől eltekintve (*animus agentis*) egyedül a dolgok és cselekmények külső harmóniáját veszi tekintetbe és éppen ezért nem sorolható az erények közé. [...] A jog tehát [...] a cselekvő szándékától függetlenül maga az igazságos dolog (*ius – iustum – res iusta*), ami mást megillet (*res alteri debita*). [...] A jog nem más, mint: *obiectum iustitiae, in quantum est res*”.³³

A keresztény jogbölcselet így bár megkülönbözteti a jogot az erkölctől, ám a vele való szoros összefüggését mégis megtartja, mivel egyrészt a jog továbbra is az erkölcsi erény tárgya marad, hiszen szabad, felelős cselekedetről van

³² Vö. Seidl Horst: Sul rapporto tra diritto e legge in Aristotele. In: Falchi–Jaccarino (szerk.) i. m. 41–42.

³³ Bánk i. m. 43–45.

szó. Másrészt a jog fogalmához lényegileg tartozik a kötelesség (*debitum*) fogalma (ugyanis jog és kötelesség korrelatív fogalmak), amely szintén erkölcsi kategória is.³⁴

A jogot a fenomenológiai megközelítés úgy írja le, mint ami „erkölcsi erő arra, hogy birtokoljunk olyasvalamit, ami igazságosan kijár nekünk, illetve követeljünk, megtegyünk vagy elmulasszunk valamit mások beavatkozásától szabadon. A jog szoros kapcsolatban van az ember értelmes természetével és az erkölccsel. Az erkölcs kötelességet ró ránk. A kötelezettség tényéből viszont logikusan következik, hogy az a személy, akire a kötelesség nehezedik, indokolatlan követelhesse a kötelesség teljesítéséhez szükséges eszközöket és azt, hogy mások a kötelesség teljesítésében ne akadályozzák”³⁵

Egyrészt a jog és az etika bár nem függetlenek egymástól, ám elválaszthatók, másrészt ha a törvény *mensura et regula iuris*, akkor e tényekből is sejthető az, hogy ez a konkretizálás nem szükségképp lesz mindig és eleve szoros értelemben véve igazságos, illetve eltávolodhat, sőt, el is szakadhat a jog az erkölcsi alapjától. Vagyis a törvény szerint kimért igazságosság és a valódi igazságosság között feszültség keletkezhet. Sőt, óhatatlanul lép fel ez a diszkrepancia, mivel a törvényhozó a társadalmi viszonyoknak csakis a típusos alakjait tudja figyelembe venni. Ezért a jogalkotás és érvényesítés az alázatosság iskolája, mely a tények tiszteletén, a körülmények figyelemmel kísérésén, a jogelvek rugalmas alkalmazásán alapul. A jog csakis így fog értelmesen megmutatkozni, vagyis úgy, hogy miközben igazságot (nemcsak jogot) alkot, deklarál, szolgáltat, egyúttal nevel az érényre is.

A jogot végeredményben etizálni kell, az arra méltó etikát pedig jogi normává is kell tenni. Más szavakkal a jó erkölcsök ellenében (*contra bonos mores*) nem szabad jogot sem alkotni, sem érvényesíteni. Vagyis

„nem megengedhetők azon cselekmények, amelyek sértik embertársaink iránti kötelességtudatunkat, becsületünket, szeméremérzetünket és [...] a jó erkölcsökbe ütköznek. [...] A jognak, hacsak jog akar maradni, nem szabad az erkölcstelenséget elősegíteni. [...] a tisztesség igénye az erkölcsösség általános követelményét emeli törvényi rangra. [...] A különböző normák között ma sincs valamiféle 'területfelosztás', csupán ugyanazt a célt más-más eszközzel próbálják meg elérni: az erkölcs

³⁴ Uo. 45.

³⁵ Vö. Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán.* (Katolikus Teológiai Kézikönyvek 31.) Szeged, Agapé, 2000. 40.

inkább a belső meggyőződés készítő erejével, a jog inkább a külső kényszerrel való fenyegetéssel próbálkozik. [...] A tisztesség igénye, az erkölcsösség általános követelménye a jogrendszer egészére kiterjed, a politikai, az állami és a társadalmi élet minden részterületét áthatja.”³⁶

4.2.1. Jog és a törvény viszonya

Felvetődik mármost a kérdés: honnan tudhatjuk meg azt, hogy adott esetben pontosan mi a *res iusta*? Erről a konkrét norma, vagyis a törvénynek (*lex*) kell/kéne gondoskodnia. Azt is mondhatjuk, hogy 1) a törvény mondja meg, méri ki a jogot (*mensura et regula iuris, aequalis ratio iuris*).³⁷ 2) A törvény (írott, íratlan, szokás), mint

„ratio causae formalis, exemplaris állandó jelenlétével, mint a lélek a testben, a jogi kötelezettséget hangsúlyozza. Mértéke a jognak, amely nem terjeszkedhet túl a törvény által megszabott kereteken. [...] 3) ratio causae efficientis: kettős módon érvényesül. Egyrészt bizonyos cselekmények végbevételére szóló kötelezettséget parancsol meg vagy tilalmat állít fel: ad legem pertinet praecipere et prohibere. Másrészt mélyebb értelemben magát a *res iusta*-t teremti meg és így az igazságosság rendjét, amely végső fokon a dolog természetéből – *ex ipsa rerum natura* – fakad ugyan, de közvetlenül a törvényből (*proxime ex lege*).”³⁸

A jogi jelenség okai között említjük meg végül alapját, *causa materialis*-át, vagyis az ember eredendő jogalanyiságát, jogképességét. Az ember, s csakis az ember eredendően jogok és kötelességek alanya, amit a törvénynek (és hozzájának) feltétlenül el kell ismernie.

4.2.2. A jog, a törvény és a szabadság kapcsolata

A jog és konkrét megjelenése a törvény nemcsak kifejezi és sajátos irányt ad az emberi szabadságnak, de el is torzíthatja azt. Fordítva is igaz, vagyis a sza-

³⁶ Lenkovics (2023) i. m. 364–365.

³⁷ Bánk (1960) i. m. 45.; és De Paolis (1990) i. m. 41.

³⁸ Bánk (1960) i. m. 45–46.

badságról alkotott eszme is segíti a helyes jogeszme megalkotását, ám a téves szabadságfogalom is torzíthatja a jogeszmét. Fontos, hogy mindkét eszme felismerésében, alkotásában nagy-nagy igazságérzet és tárgyilagosságra törekvés jellemezze a törvényhozót és az alkalmazót egyaránt.

Ma mindkét nagy eszme dolgában a ‘tudomány’ vezérletével nagy tévúton van az emberiség. Éspedig azért, mert „a modern tudomány tudatosan lemondott két dologról: az egyik, hogy kizárólag az igazság vezérelje – vezérelheti ugyanis a hasznosság, valamely ideológia –, illetve hogy a tudásnak és az emberi együttélést biztosító morálnak megszüntethetetlen összekötöttsége van”.³⁹

S a következmény az, hogy minden emberi cselekmény, gondolat közüggyé lett, vagyis az, hogy miközben a politikai és szabadságjogok szaporodnak, a valódi szabadság tere egyre szűkül. Más szavakkal:

„társadalmi tömegben, tömegdemokráciában, tömegtermelésben, tömegkultúrában élünk a modern demokrácia mindent átpolitizáló-propagandisztikus-ideologikus (nem igazságkereső) keretében, valamint a technológia mindenható reményében. [...] E totalizáló tendencia legfőbb eszköze a modern jog eszméje mind politikai, mind társadalomszervezési és igazgatási szempontból. Ami a jogállam a politikában, ugyanaz a menedzseri irányítási modell a gazdaságban és a közigazgatásban. Egyik szférában sincs szükség vezetőre, csupán algoritmusokat követő irányítókra. [...] Ha ma szabadságról beszélünk, akkor szinte kizárólag egy totalizáló politikai szabadságra gondolunk, amely nem szabadságot, hanem kényelmet és unalmat ígér és nyújt.”⁴⁰

Újra kell gondolnunk tehát a szabadságról és annak nagy alakítójáról, a törvényről (és hozójáról) való eszménknak a tartalmát. Ebben az újragondolásban nagy segítőnk és inspirálónk lehet az elődök örökségének, a vonatkozó hagyománynak a tanulmányozása.

Az első megállapításunk az, hogy az ember nem élhet egyedül és izoláltan. S ha már együtt kell élnie másokkal, akkor a közös életnek alapvetően békésnek kell lennie, különben lehetetlenné válik egyén és közösség számára is az élet. Ezért a közösségi és az egyéni élet is szabályozott, vagyis az elfogadott norma és az általa jelzett életmód a kötelező viselkedési szabály. Ugyanakkor ennek a

³⁹ Vö. Láncozi Tamás: Szabadság és törvény. Régiak törvénye, modernek jogai. *Acta Humana*, 2020/3. 100.

⁴⁰ Uo. 100–101.

békének a megteremtése és fenntartása nem automatikus, hiszen „a származás, a hitelvek, a szokások, a vagyoni helyzet, a közösségen belüli érdekkapcsolatok s nem utolsó sorban az egyes ember személyes meggyőződései állandóan töréseket, repedéseket idéznek elő a közösségben. A közösség összetartásának kényszere emiatt állandó feladat a közösségen belül. Muszáj, hogy a közösségnek legyen öntudata, célja valamilyen mechanizmusrendszere, ahogy kiválasztja vezetőit és meghozza döntéseit.”⁴¹

A régiek a szabadságot nem politikai, hanem metafizikai és morális természetűnek gondolták. Vagyis

„nem a politikai berendezkedés teszi jóvá az embert, nem ettől lesz valakinek jó élete, hanem az erényes ember képes jó közösséget alkotni. Ennek pont a fordítottja a mai felfogás: ha jó a politikai berendezkedés, akkor az egyén élete is jó lesz, bármit is jelentsen itt a jó fogalma. Az antikok a nevelést tették meg az állam egyik legfontosabb feladatának, mert az állam karaktere is a neveléstől fog függni. Ahány államforma, annyiféle életmód, az alapja a demokratikus, arisztokratikus stb. nevelés”.⁴²

Az ember tehát nem születik szabadnak, de csakis az erények révén, amit a nevelés (erkölcs és jog) biztosít, válhat szabaddá. Az erények, vagyis a szabadság kivívása önmagunk (önző énünk) legyőzését jelentik.

A régiek még egységben szemlélték a jogot, a szabadságot és a törvényt. Mindegyik a maga módján, de egymással szinergiában az erényes életet volt hivatott szolgálni, egy végső és időtálló cél, törvény(hozó) szolgálatának kijelölésével és érvényesítésével. Az ember egyénileg és közösségileg csakis ily módon tagozódhat bele a kozmosz Isten által alkotott és szándékolt rendjébe. Ismét jelezzük, mi lett ebből, a progresszió álcája alatt:

„míg az örök és isteni törvény egy, a természetjog már természeti törvényekről beszél, ma pedig a törvények száma elvileg végtelen. Az egyetlen Istenből sok-sok valláspótló isten keletkezett, szétvált a törvény és a jog fogalma, jog és erkölcs, politika és morál, szakadék keletkezett múlt

⁴¹ Uo. 102.

⁴² Uo.

és jövő között, az erények helyét értékek vették át, valamint az emberből vagy személyből individuum lett a modern felfogásban.⁷⁴³

Mindeközben

„a modern ember a mindennek urának tartja magát, tényleg azt hiszi, hogy mindenről ő tehet. Képes megváltoztatni a klímát, robotokkal még az emberi döntéseket is ki lehet iktatni. A természet legyőzése vagy uralása azt jelentené, hogy az ember képes saját természetét legyőzni. De ki által is? Nyilván az emberek egy kiválasztott csoportja által – ez viszont súlyos hatalmi, politikai kérdéseket vet fel. Ezek szerint ugyanis lesz az emberek egy kiválasztott köre, akik tudják a dolgokat, és lesz a sokaság, amely kénytelen lesz követni, elfogadni a kiválasztott elit döntéseit. Mintha a történelem tanulsága szerint nem erről lett volna eddig is szó. Csak nem nevezték sem liberális demokráciának, sem jogállamnak, sem az emberi jogok sérthetlenségének. [...] Ez idáig a kommunizmus volt az egyetlen nyilvánosan fellépő politikai erő, amely a történelem feletti uralmat gyakorlati módon próbálta elérni. Szomorú felismerés, hogy a modernségben nem a kommunizmus az egyetlen aspiráns.”⁷⁴⁴

A szabadsággal kapcsolatban további fontos kérdés, hogy kinek is engedelmeskedik az ember, vagyis mit tehet meg és mit nem (Mire hatalmazza fel alárendeltjét az elfogadott törvényhozó). Az ember mindent összevetve

„a törvénynek engedelmeskedik, csakhogy a törvény fogalma nem egyértelmű. Az antik-keresztény felfogás szerint a törvény isteni és természeti, ebből lehet és kell levezetni a jogot vagy igazságosságot; a modern felfogás szerint a törvény emberi, az ebből levezetett jogok pedig az individuum eszközei. Ebből következően a régiek az isteni és/vagy a természeti törvénynek engedelmeskedtek, ezt fogadták el erkölcsi létezésük végső keretének. Ezzel szemben a modern szabadság hívei szerint az individuum az emberek közötti politikai egyezségek alapján létrehozott törvényeknek engedelmeskedik, ily módon az erkölcsnek

⁴³ Uo. 104.

⁴⁴ Uo. 111–112

nincs más garanciája, mint az emberi megállapodás, vagyis az ember embernek engedelmeskedik, s nem farkasa.”⁴⁵

E közegben azonban, mivel nincs végső és megalapozott forrása a törvénynek (aki az Isten), akkor bizony „semmi más nem marad, mint az egyes egyén saját esze és ítélete, hogy ő mit fogad el, és mit nem. Valójában eltűnik az engedelmesség, a kötelesség és a rend, amelyek a béke és az igazság előfeltételei. Ha mindenkinek saját törvénye van, akkor mi fog bennünket összetartani?”⁴⁶

Tovább bonyolítja a problémát, hogy a mai törvényeket többségi véleménynyilvánítással hozzák, de a többségi vélemény kommunikációs eszközökkel ma már könnyen manipulálható. Így „a modern szabadságfelfogással nem pusztán az a baj, hogy szabadosságra bátorít, hanem az, hogy valójában nem ismer el semmilyen törvényt, ezért nem is kell engedelmeskedni”.⁴⁷

A törvény tehát végeredményben vagy a téves jogeszmé foglya, vagy az igazságosság valódi kifejezője.

4.2.3. A helyes jog keletkezése, megtalálása és érvényesítése

A múlt század egyik neves jogtudósa – a már idézett – Irk Albert bár a bírói döntést elemezte, ám megállapításai meglátásunk szerint érvényesek a jog alkotására, és felelős követésére egyaránt. Szerzőnk szerint a bírói döntésnek három fő, egymást támogató, egymásra teljességgel vissza nem vezethető eleme van. Ezek: a logikai, a teleologikus és az axiológiai elem. A bírónak egyszerre kell logikusan gondolkodnia, hogy világosan lássa a tényállást, s a rá vonatkozó törvényt, helyesen látnia, hogy mi a törvény célja, illetve ugyancsak helyesen kell értékelnie az adott eset sajátos körülményeit. E bonyolult műveletben az egész ember aktivizált, tehát nemcsak kognitív, hanem érzelmi és akarati elemei is hatnak. Ennek a bonyolult készségnek adja Irk a jogérzet vagy jogi meggyőződés, illetve a jogtudat és jogérzület elnevezést.⁴⁸

Hogy ennek az érz(ül)etnek mi a gyökere, a szerző különböző magyarázati lehetőségeket sorol fel. Ezek közül említésre érdemes azon állítása, hogy az erkölcsi törvény az ember szívébe, vagyis a természetébe van írva, s onnan a

⁴⁵ Uo. 116.

⁴⁶ Uo. 118.

⁴⁷ Uo. 119.

⁴⁸ Irk (1943) i. m. 30–35.

józan ész azt kiolvassa. Ezért a természet minden jog és törvény forrása, oka, gyökere.⁴⁹ A jog és az erkölcs bár elválaszthatók (lásd a kanti legalitás – moralitás fogalom-párját), de nem függetlenek egymástól, hiszen a fennálló jogrend tisztelete az erkölcsi érzések közé tartozik, s ha ez elkorcsosul, maga a jogrend válik előbb-utóbb idegen testté adott kultúrában, s uralkodik el rajta a kényszer és vele az igazságtalanság. Ezért „az igazi jogszabály éppen abban különbözik a tisztán törvényes kényszerszabálytól, hogy erejét a közösség jogi meggyőződéséből meríti és így annak helyeslésével találkozik.”⁵⁰ A jogérz(ü)et tehát egy népnek, s benne törvényhozója, bírója sajátos jogi tapasztalatának megérlelt gyümölcse, s ezért a jognak sajátos forrása.

A jogi normák kettős természetűek, heteronóm-autonóm jellegűek, aszerint, hogy ki-ki csak külsőségesen, vagy lelkiismerete szerint belsőleg követi azokat. Ez utóbbi esetben beszélhetünk helyes jogérz(ü)etről.

A mondottakból az is következik, hogy a törvényhozó, a bíró és a törvény címzettje „nem is annyira a törvényeknek, mint inkább az egész jogrend szellemének van alárendelve”.⁵¹ E szellemet nevezhetjük jogeszmének is, s a bírák, a törvényhozók a jogeszme őrei. Ennek pedig csakis akkor lehetnek éber őrei, ha a jogi szaktudással együtt más emberi tulajdonságokban is jeleskednek. Így a jó törvényhozó és bíró

„csak sokat tapasztalt, bölcs észjárású, embertársai sorsát szívéen viselő, derült kedélyű becsületes, erkölcsös jó ember lehet. A jogi tudás magasabb mértéke nem pótolja a bíróban nélkülözhetetlen emberi vonások egyikének, vagy másikának a hiányát s az abból származó veszedelmet el nem háríthatja, sőt esetleg fokozza. [...] A bíró – döntésével egyeztesse össze a törvény szavait az erkölcs, a tisztesség, a jóhiszeműség követelményeivel. [...] A jogtanulás fő célja az igazságérzetet magunkban öntudatra ébresztetni, kiművelni. Tanulni nem azért, hogy tudjuk a jogtételeket, hanem, hogy érezzük az igazságot. S ezzel második énünkbe tegyük azt, ami inter virtutes summum bonum, vagyis a iustitiat.”⁵²

Az igazi jogalkotó és bíró tehát nem lehet formalista jurista. Irk Albert szerint egy régi magyar táblabíró a formalistának, a paragrafusrágónak

⁴⁹ Uo. 35–37.

⁵⁰ Uo. 41.

⁵¹ Uo.

⁵² Uo. 59. és 63.

hat alakját különböztette meg. Ezek az alábbiak: „1) formalistico-sadista. 2) Formálmerkantilista. 3) A lényeket fel nem ismerő formalista. 4) Formalista bürokratikus. 5) Formalista félelemből. 6) Formalista simligyűjtő”.⁵³

A jogrend végeredményben akkor teljesíti célját, ha a jogot az állam polgárai nem az államhatalom által kibocsátott kényszerszabálynak érzik, hanem olyan eleven és őket szolgáló valóságnak, ami összhangban van a maga jogi meggyőződésével, népi észjárásával.⁵⁴ Ezért „a jog éppoly fontos része egy nép kultúrérték-állományának, mint a maga nyelve és az ezen nyelven megszólaló költészete. Nem kell azért csodálkoznunk, ha jogi szokásait kultikus tisztelettel veszi körül és származtatja át nemzedékről nemzedékre.”⁵⁵

Szerzőnk végül azt is hozzáteszi, hogy a népek jogérzéke mára (1943!) elkorcsosult:

„A jogélet elsekélyesedik és formálissá válik. Az ember megszokja, hogy a jogot mint valami külsőt, formálisat, erőszakosat tekintse és fokenként tűnik el a jog tisztelete és bizalom iránta. Az egész jogélet elfajul, mert szellemét veszíti el, s igaz forrásának az elvesztésével megszűnik nevelő, fegyelmező hatása. E szellemi hivatása nélkül pedig kegyetlen hatalommá válik.”⁵⁶

Megítélésünk szerint ez a trend azóta progresszív módon erősödött.

A formalizmussal fel kell vennie a harcot bírónak és törvényhozónak egyaránt. De milyen eszközök állnak a bíró, a törvényhozó rendelkezésére, hogy ne essen a formalizmus csapdájába? Ezek az eszközök nagy vonalakban az alábbiak: A jogérzék állandó fejlesztése, a jogelvek (*regulae juris*, generálklauzulák) alapos ismerete,⁵⁷ (melyek részben morális tartalmúak, részben a jogbiztonságot szolgálják),⁵⁸ és kellő alkalmazni tudásuk a törvény értelmezésekor, az erkölcs normái, a természetjogi törvények, elvek, s mindezek végső értelmezője az ép

⁵³ Uo. 50.

⁵⁴ Uo. 41.

⁵⁵ Uo. 44.

⁵⁶ Uo. 45. A jog is eredeti szellemét tekintve nagy és nélkülözhetetlen nevelőnk. Erről bővebben ld. Frenyó Zoltán: Az erény tanulása és az erkölcsi nevelés. *Vigilia*, 2003/5. 330–337.

⁵⁷ A jogi regulákról bővebben ld. Takács György: *Jogászok – latinul*. Budapest, HVG-ORAC, 2000.; Nótári Tamás: *A jognak asztalánál... IIII jogi regula és szentencia latinul és magyarul*. Budapest, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó, 2008.; Bánk i. m. 277–284.; Federico del Giudice (szerk.): *Il Latino in Tribunale. Dizionario dei Brocardi e termini latini in uso nella prassi forense*. Napoli, Simone, 2007.

⁵⁸ Földesi (2017) i. m. 36.

jogeszme, mögötte az ép világnézet, az ép vallás. Továbbá a jogos, méltányos és üdvös, valamint a jogos, etikus és illendő, végül a múlt, a jelen és a jövő (egyszerre rövid-, közép- és hosszútávra való becsülőképességgel) kategóriáinak kellő alkalmazni tudása az adott (akár *de lege lata*, akár *de lege ferenda*) esetre.

4.2.4. A keresztény jogeszme lényegi magva a természetjog

A természetjog, vagyis a mindenütt és mindenkor, és minden népet kötelező jog gondolata a kereszténység megjelenése előtt is ismert volt az antikvitásban (legalább a Kr. e. II. századtól). E felfogás szerint az ember teremtett lény, aki olyan normatív rendnek el- és lekötöztetettje, amit a kell, vagyis a kötelező szóval fejezett ki. Ez pedig feltételezi az emberi ész és a szabad akarat működését, s az ember felelősségre vonhatóságát, ha nem tett eleget a normativitás követelményének.⁵⁹

A tételes jog tehát nem önkényesen keletkezik, mivel a természetjog és a népek joga előírásaival nem kerülhet ellentmondásba.⁶⁰ Ezt azt jelenti, hogy az értelmét kellően használni tudó ember „képes felismerni mind saját létének mély értelmű és objektív méltóságát, mind pedig az ebből eredő erkölcsi követelményeket”⁶¹

Mivel a jog alkotása hatalmi cselekmény is, minősített módon torzulhat. Mindezen torzulások érzékelése vezetett egy olyan jog feltételezéséhez, ami önmagában véve minden időben igaz és helyes, vagyis örök és kötelező jogforrás. Elnevezése épp a torzítás sokfélesége miatt különböző, jelezve a torulás okát. Így nevezték *ius divinum*-nak, vagyis megváltoztathatatlan isteni jognak az igazságtalan viszonyokat teremtő emberi joggal szemben. Nevezték *ius humanum*-nak is, vagyis igazi emberi jognak, mely minden tételes emberi jog alapja kellene, hogy legyen. Hívták az emberiség (a népek) jogának is (*ius gentium*), mivel minden emberi társadalomnak ugyanazok a jogi alapelvei. Tekintették *ius rationale*-nak, vagyis ésszerű jognak is, mivel a *recta ratio* ismeri fel a helyes jogot az adott társadalmi-történelmi kontextusban. Mondták íratlan jognak is (*ius agraphum*), mely az írott jogtól mintegy függetlenül érvényes, sőt, az írott jogot a természetes jog inkarnálódásának kell tekinteni.

⁵⁹ Vö. Wolfgang Waldstein: *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja.* (Pázmány Könyvek 7.) Budapest, Szent István Társulat, 2012. 56.

⁶⁰ Uo. 67.

⁶¹ Uo. 76.

Neveztek bölcséleti jognak is (*ius philosophicum*), mely a helyes jogeszmét foglalja magában. Ismét újabb elnevezése az igazi, igazságos, szociális jog (*ius verum, iustum, sociale*). De voltak olyan nevet adói is, akik demokratikus, forradalmi jognak nevezték, jelezve ezzel a jog hatalmasok általi torzulásának elfogadhatatlanságát, s egy emberibb jogrendszer bevezetésének szándékát.⁶²

Az elnevezési lehetőségek után lássuk a keresztény természetjog fogalmát, lényegét! Bánk József szerint a természetjog

„tárgyi értelemben az Istentől az ember természetébe oltott és az ész által kihirdetett jog. Vagy amint XI. Pius pápa mondja: a természetjog a Teremtő által az ember szívébe írt olyan jog, amelyet a bűn és szenvedély által el nem vakított értelem onnan kiolvashat. Alanyi értelemben pedig a természetjog erkölcsi hatalom annak igénylésére, ami természeténél fogva az embert megilleti. [...] Ez a felfogás konkrét valóságában veszi az embert, összes szükségleteivel és céljaival, amelyek elengedhetetlenek ahhoz, hogy az ember megélhessen, erőit és tehetségeit kifejthesse és rendeltetését betölthesse. Ezt a jogot nem az értelem alkotja, hanem csak felismeri és kihirdeti.”⁶³

4.2.4.1. A természetjog-eszme és forrásai, tartalma, alapelvei

A keresztény természetjog-tan a keresztény jogbölcselet lényegi része, ami pedig a keresztény filozófiai rendszer része. Ez azt is jelenti, hogy a keresztény jogfilozófia igazodik ahhoz a valóságfelfogáshoz, amit a keresztény valóságfelfogás annak tekint.⁶⁴

Ez a jogbölcseleti felfogás nagyon régi, mivel már az antik-keresztény természetjog-elmélet a természetjogot a tényleges jogrend alapszabályának tekintette, s

„a suum cuique, mindenkinek a magáét megkövetelő alapelvből kiindulva, ebből bizonyos, közvetlen nyilvánvaló tételeket vezetett le. Így állapította meg az élethez, a testi épséghez, a becsülethez való jogot, az igazmondás, az ígéret megtartása, a szülők és előljárók tiszteletének parancsát, a hazugság, tolvajlás, gyilkosság, házasságtörés tilalmát.

⁶² Bánk i. m. 52.

⁶³ Uo. 53–55.

⁶⁴ Vö. Kecskés Pál: Természetjog. *Magyar Szemle*, 1940/5. 321.

Ezeket olyan elvekként jelölte meg, melyek az emberhez méltó társadalom tisztességének elengedhetetlen feltételei, s melyekkel a tételes jog nem juthat ellenkezésbe anélkül, hogy rendeltetéséhez méltatlanná ne válnék.”⁶⁵

Forrása: az ember erkölcsi természete, melyet a józan ész képes kellően felismerni. Tartalma: A természetjognak azt kell tekinteni, ami

„az emberi természetnél fogva igazságos, pozitív jog pedig az, ami a törvény (*conductum publicum*) vagy a szerződés (*conductum privatum*) rendelkezéséből keletkezik. [...] A természetjog és a tételes jog ugyanannak a jognak megnyilvánulása. [...] A természetjognak ugyanaz a szerepe a gyakorlati ész körében, mint az első, általános, bizonyíthatatlan alapelveknek az elméleti ész területén. [...] A természeti törvény parancsaiból, mint általános és bizonyíthatatlan alapelvekből kell az emberi észnek eljutnia bizonyos részleges alapelvekhez, rendeletekhez: ezek a részleges rendeletek pedig nem mások, mint az emberi törvények”.⁶⁶

Azok a köteleességek és igények, melyeket a jog biztosítani hivatott, eredendően

„az ember lényegi természetével vannak adva, ehhez kell, mint normához igazodnia a konkrét magatartást meghatározó tételes jognak. A jog tehát korántsem az emberi önkény műve, hanem érvényre juttatása azoknak az értelmes emberi természettel adott igényeknek és köteleességeknek, melyeket a társadalom minden tagja, valamint a társadalom egésze számára az emberi együttélést alapvetően szabályozó igazságosság megállapít és igazol. Ez az értelmezés, mint látjuk, a jogot erkölcsi céljával, az igazságossággal hozza viszonyba, s ezzel szétválaszthatatlan kapcsolatot tart fenn a jog és az erkölcsi rend között. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy teljesen figyelmen kívül is hagyja a kétféle rend különbségét, s ezzel a jogi és erkölcsi rend eltérő érvényesülési lehetőségeit ez a felfogás is számon tartja [...] Ezzel egyrészt a jogot az erkölcsi követelmények tiszteletben tartására kötelezi, másrészt az ennek

⁶⁵ Uo. 322.

⁶⁶ Bánk i. m. 57–58.

megfelelő törvénynek erkölcsi, lelkiismeretben kötelező erőt tulajdonít. Ily módon a társadalmi életet egészében az erkölcsi élet szférájába emeli, a társadalom tagjainak egymáshoz s a társadalom egészéhez való viszonyának szabályozását nemcsak a jog kényszerítő erejének tulajdonítja, hanem inkább következményszerű biztosítéknak tekinti, melynek mélyebb, az igazságosság nevében igazolható alapja az emberi közösségi élet erkölcsi szabályozottsága, azaz a természetjog.⁶⁷

A keresztény természetjogi felfogás

„az igazságosság erkölcsi követelményét a társadalmi élet oly alapfeltételének látja, melyen semmiféle teória sem teheti túl magát. S az igazságosság tartalma nem állapítható meg a törvényhozó autonóm akaratával, hanem arra, mint maga felett álló normára kénytelen tekinteni; a törvényhozó nem létrehozója, megteremtője az igazságnak, hanem alkalmazója az igazság konkrét körülményekre vonatkozó követelményének. [...] A természetjog-elmélet szerint a jog a létrendben gyökerező igények és köteleességek érvényesítője, nem öncélú tényező, hanem az ember és a társadalom természetével adott cél szolgálója”.⁶⁸

Ha pedig ezt a természetjogi felfogást kikapcsolja a tételes jog a hatalmi elvet érvényesítve, akkor a jog félelmetes utakra téved.

A természetjogi felfogás szerint „tartós béke alig remélhető addig, míg a hatalmi elv helyét el nem foglalja a közös, egyetemes emberi értékek megbecsülését megkövetelő természetjogi eszme elismerése”.⁶⁹

A tételes jog végső soron ezeket az elveket testesíti meg, konkretizálja, a természetjog benne mintegy inkarnálódik; pontosabban a történelmi-társadalmi kontextustól és a törvényhozói aktustól függően többféleképp ölthet testet. Vagyis azért parancsol a jog valamit, mert igazságos (*iussum, quia iustum*), s nem pusztán a parancs miatt válik egy előírás igazságossá (*iustum, quia iussum*).

A törvényhozót, vagyis a mindenkori kormányzatot döntéseiben köti (és szabaddá is teszi) a természetjog.⁷⁰ Más szavakkal az államhatalomnak örködnie

⁶⁷ Kecskés (1940) i. m. 324.

⁶⁸ Uo. 326.

⁶⁹ Uo. 328.

⁷⁰ Ennek részleteiről ld. Frivaldszky János: A kormányzat természetjogi kötöttségéről. *Vigilia*, 2007/4. 266–276.

kell afelett, hogy ne az ún. erősek joga, hanem a jog ereje érvényesüljön,⁷¹ s hogy a rábízott polgároknak erősödjék a helyes jogérzék.

A jog ugyanakkor önmagában elégtelen a társadalmi élet szabályozására.⁷² Együtt és szinergikusan kell hatnia az erkölcsi, az illendőségi és a vallási normákkal.

A keresztény természetjogtan szerint az embernek minden történelmi korban, minden társadalmi berendezkedésben, minden államformában alapvetően ugyanazok a kötelezettségei és a jogai, amelyek kifejezik, őrzik és segítik, sőt személyiségében fejlesztik őt, s méltóvá teszik az ember névre. Lényegi tartalmuk változhatatlan, s ezt őrzik a keresztény természetjogtan. Mivel a természetjog alapelvei pozitív módon megfogalmazhatók, ezért tekinthetők alapvető emberi kötelezettségeknek és jogoknak is. E tartalmi meghatározottság és annak elismerése nélkül az emberi jogok is politikai fegyverré válhatnak, és destruktív ideológiák védelmezőiként, agresszív terjesztőiként funkcionálnak.⁷³

A keresztény természetjog-tanra igaz a jognak az általános fogalma, mely szerint magába foglalja valamiképp az egész jogrendet, vagyis kötelezettségeket, tilalmakat és jogosultságokat egyaránt.⁷⁴ Nevezhetjük a keresztény emberkép alapján megfogalmazott jogeszmé esszenciájának is. Nevezhetnénk tételesen megfogalmazott elveit, törvényeit emberi kötelezettségeknek és jogoknak is, azoknak minden eddigi és jövőbeni generációját magukba foglalják. Hozzáteve azt, hogy a kötelezettségeknek minden időben primátusa van a jogokkal szemben.⁷⁵

5. Összegző következtetések

Az emberkép és az azt leképező jogeszmé ma az ún. fejlett nyugati civilizációkban végzetesen kóros tüneteket mutat. Benne egyszerre erősödnek a vadállat és az emberisten vonásai. Ezért is állítja David Runciman azt, hogy nem az antropocén, hanem a Leviacén korszakban élünk, s nem beszélhetünk immár

⁷¹ Ennek részleteiről ld. Székely János: Az erősek joga helyett a jog ereje. *Vigilia*, 2004/3. 182–193.

⁷² Vö. Francesco D’Agostino: Leggitimazione e limiti degli ordinamenti giuridici: presupposti per un’analisi giuridico-sistemica. In: Falchi–Jaccarino (szerk.) i. m. 33–40.

⁷³ Vö. Erdő Péter: Emberi jogok és természetes jogok. *Communio*, 1999/1. 64–70.

⁷⁴ Földesi (2017) i. m. 15.

⁷⁵ Vö. Pietro Bellini: *Del primato del dovere. Introduzione critica allo studio dell’ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*. Soveria Manelli (Catanzaro), Rubinetto Editore, 2004.

a *homo sapiens*-ről, hanem sokkal inkább a *homo sapiens*-ről.⁷⁶ Ennek következtében ma a jogi jelenségben egyre kevésbé érvényesülnek a keresztény emberkép és erkölcs előírásai. Ezért válik a társadalmi élet olyan csataterré, ahol

„a túlerőben lévő egyéni érdekek az elismert jogok érvényesülését gátolják, ott a jog mind a mai napig tehetetlenül áll szemben a politikai akarattal. Ilyenkor a mai, kodifikált emberi jogok sem nyújtanak segítséget. Ha a többség úgy akarja, még az emberi élet sem részesül védelemben, az Emberi Jogok Európai Egyezménye 2. cikkének ellenében sem.”⁷⁷

Vagyis elméletileg és gyakorlatilag bármi joggá válhat, csak idő és többségi szavazás kérdése.

A teljes értékű emberképben és az azt leképező jogeszmében óhatatlanul benne vannak és pedig ellentmondásmentesen, biológiai-pszichológiai, morális-jogi, filozófiai és teológiai elemek.⁷⁸ A keresztény emberkép és jogeszmé egyrészt rávilágít arra a szükségszerű tényre, hogy a pozitív tudományok és a rájuk épülő praxis sem emancipálható világnézeti és vallási nézetektől. Másrészt örök leleplezője az ideológiáknak és egyéb irracionális hiedelmeknek, különösen ma a haladás mítoszának. Ennek következtében a keresztény emberkép és a rá épülő jogeszmé örök kovásza a társadalmi életnek, benne a tekintély minőségének, az egyéni és a társadalmi tudat (jogtalan) kényszerből mentes formálásának. A keresztény emberkép és jogeszmé nem engedi sem azt, hogy az ember vadállattá legyen, sem azt, hogy istennek képzelje magát. Ugyanakkor emlékezteti minden kor emberét és törvényhozóját, hogy az ember helye és feladata az isteniessé válás. Ehhez pedig az embernek el kell fogadnia a Teremtő szándékolta kozmikus-morális rendet. Ennek meg- és elismerése révén tudja helyesen használni eszét, akaratát, vagyis a szabadságát.

A keresztény emberkép és az azt kifejező jogeszmé holisztikus. Különösen is apellál a törvényhozói és bírói (nem kizárva a jogkövetői) bölcsességre. A vonatkozó társadalmi tekintély embereinek jó, erényes, vagyis jó lelkiismeretű és ép erkölcsi ítélőképességű embereknek kell lenniük. Továbbá azt is tudatosítja minden nemzedék és jogalkotó számára, hogy a jog csak a többi normatív rend-

⁷⁶ Vö. David Runciman: *Átadás. Hogyan engedjük át az irányítást államoknak, vállalatoknak és a mesterséges intelligenciának*. Budapest, Corvina, 2024. 176–180.

⁷⁷ Waldstein (2012) i. m. 79.

⁷⁸ Vö. Erdő Péter: Az egyházjog emberképe. Teológiai, filozófiai és pszichológiai elemek. *Vigilia*, 1995/10. 722–730.

del (erkölcs, illem, vallás) együtt tud megfelelni szabályozó (őrző és előmozdító), békét teremtő funkciójának. Ugyancsak egyszerre figyel ez a jogeszme akár a természetjogra, akár a tételes jogra (hogy az adott történelmi-társadalmi helyzetben a konkrét törvény racionális, vagyis követhető legyen).

Amilyen a köztudat és főleg a jogalkotók emberképe, olyan lesz a jogeszme s amilyen a jogeszme, olyanná alakul az embernek képe. Vagyis dialektikus kapcsolat az emberkép és a jogeszme között. Hol az új emberkép hat pozitív vagy negatív módon a jogeszme, hol pedig fordítva, az új elemeket tartalmazó jogeszme hat vissza szintén pozitív vagy negatív módon az emberképre.

A keresztény emberképben nem kaphatnak egyeduralgó helyet azok az etika-eszmék, melyeket a hedonizmus, az utilitarizmus, a machiavellizmus, a műveltség-kultúra erkölcsi felfogása jelez, de mindegyikben rámutat azok helyes eszmei magvára, amit értékel és tisztel.⁷⁹

Végső soron a keresztény emberkép szerint az ember olyan teremtett lény, akinek el kell jutnia értelme helyes használatára, fel- és elismerve a Teremtő által meghatározott erkölcsi és természetes jogrendhez rendeltségét, és e rendet nemes érzülete révén bensővé téve szabad akarattal, vagyis szabadon, felelősen érvényesítenie kell egész élete során – akár törvényhozóként, akár bíróként, akár a jog kötelezettjeként.

⁷⁹ Vö. Brandenstein Béla: *Etika*. Budapest, Szent István Társulat, 2024. 61–116.

HONESTAS VS. UTILITAS

Egy gabonakereskedő dilemmája

Radványi Anna*

1. Előjáróban

A jogi fenomenológia világában tett vizsgálódásai során Adolf Reinach különbséget tesz a bennünk formálódó meggyőződés kialakulásához vezető alap (*Grund*) és a tényleges cselekvésre indító ok (*Motiv*) között. Míg az utóbbi ténylegesen valamilyen cselekedetre ösztönöz, addig az előbbiből következhet szociális aktus,¹ de nem feltétlenül. Maga a meggyőződés pedig nem aktus, intencionalitással azonban rendelkezik. Hogy az általunk ismert tények, körülmények alapján milyen meggyőződés alakul ki bennünk, szorosan összefügg azzal az emberképpel, amellyel dolgozunk. Jelen írásban arra vállalkozunk, hogy egy híres cicerói eset mentén rámutassunk arra az emberre, aki az esetben vázolt filozófiai diszkusszió mögött rejlik.

Vizsgálódásainkkal az árképzés folyamatára a fenomenológia módszerével² kívánunk rátekinteni. Az árban való megegyezést elemezhetjük a szociális ak-

* Tudományos munkatárs, Római Jogi Tanszék.

¹ A szociális aktusokról ld. Adolf Reinach: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. In: Karl Schuhmann – Barry Smith (szerk.): *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. 1. Die Werke.* München–Hamden–Wien, Philosophia Verlag, 1989. 158–169.; John F Crosby: Reinach's discovery of the social acts. *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, 3 (1983) 143–194.; Herbert Spiegelberg: *Phenomenological Movement. A historical introduction.* The Hague, Springer Netherlands, 1965. 202–203.; Sophie Loidolt: *Einführung in die Rechtsphänomenologie.* Eine historisch-systematische Darstellung. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. 85–94.

² A fenomenológiai vizsgálódásokkal kapcsolatban következetesen a 'módszer' fogalmat használjuk, és kerüljük e metódus 'módszertanként' való megjelölését. Maga Reinach is mint 'Methode' aposztrofálja vizsgálódásait. Vö. Adolf Reinach: Über Phänomenologie. In: Karl Schuhmann – Barry Smith (szerk.): *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. 1. Werke.* München–Hamden–Wien, Philosophia Verlag, 1989. 531. A fenomenológia mint módszer vizsgálódásának középpontjában maga a dolog áll: a fenomén mint „szakszerűen, elői-

tusok fényében, elemeire bonthatjuk úgy, hogy rálássunk, milyen mozzanatok hozzák létre azt a „jogi jellegű társadalmi viszonyt”³, amely a két fél között létrejön. Reinach állítja, hogy a civiljog szociális aktusokra épül fel. Az ő módszerét, a jogi fenomenológiát a konszenzuális vételár kialakításának folyamatának leírására is alkalmazhatjuk.⁴ E folyamat elemzésének jelen keretek között csupán az első mozzanatára koncentrálnak. Azt keressük, mi játszódik le annak a kereskedőnek a fejében, aki portékáját el szeretné adni.

2. Éhínség Rodosz szigetén

A vizsgálódás kiindulópontjául egy Cicerótól származó jólismert eset szolgál. Az eset történeti tényállása a hozzá fűzött cicerói fejtegetéssel együtt alkalmasnak tűnik arra, hogy azon keresztül a római adásvételi szerződés árképzésének problematikáját a fenomenológia eszköztárával, a szociális aktusok tükrében bemutassuk. Az eset a *De officiis* harmadik könyvében olvasható, és abba az e könyv elején felelevenített gondolatmenetbe illeszkedik, amelyben a szerző a római polgár kötelességeiről⁵ gondolkodva a hasznosság (*utilitas*)⁶ és

téletektől mentesen megragadott tárgy.” E módszer alapállása a Husserlre visszavezethetően ‘vissza a dologhoz’ vagy ‘magukhoz a dolgokhoz’ kifejezésekkel adható vissza, mivel arra törekszik, hogy a dolgokat, jelenségeket éppen úgy ragadja meg, amilyenek, még akkor is, ha ezzel szokatlan vagy váratlan eredményre jut. Vö. ‘fenomenológia’ In: Diós István – János Viczián (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon I–IV*. Budapest, Szent István Társulat, 1993–1998.

- ³ Reinach meglátása szerint ugyanis ezek szociális aktusok útján jönnek létre: „Die sozialen Beziehungen rechtlicher Art konstituieren sich, wie wir immer mehr einsehen werden, in sozialen Akten.” Ld. Adolf Reinach: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. In: Schuhmann–Smith (szerk.) 171. A Reinach munkájából átvett szó szerinti idézetek magyar fordítása tőlem (R. A.) származik.
- ⁴ A szociális aktusok római jogi intézményekre való alkalmazhatóságát támasztja alá Nadja El Beheiri: *Legis Actio in Rem and Adolf Reinach’s Theory on Social Acts*. *Pázmány Law Review*, Vol. X. (2023) 67–81. c. tanulmánya. Itt ugyanis El Beheiri az ősi peres eljárást, a *legis actio sacramento in remet* vizsgálja a szociális aktusok fényében a fenomenológia módszerével.
- ⁵ Ld. ‘*officium*’ (*appropriate action*). Ezzel kapcsolatban ld. Andrew Roy Dyck – Marcus Tullius Cicero: *A commentary on Cicero, „De officiis”*. Michigan, The University of Michigan Press, 1996. 1. [print.] 2.
- ⁶ Finály szerint az *utilitas* szó a következő jelentésekkel bír: használhatóság, haszonvehetőség, valamire alkalmas volta valaminek, illetve valaminek hasznos, előnyös, üdvös volta, hasznossága, haszon, előny. Ld. Henrik Finály: *A latin nyelv szótára*. Budapest, Franklin Társulat Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1884. s. h. v.; Vö. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1968. s. h. v.

a tisztesség (*honestas*)⁷ fogalmak egymáshoz való viszonyát, összehasonlíthatóságát, a köztük fennálló ellentét lehetőségét igyekeznek az olvasó elé tárni.⁸ Gondolatmenetében Panaetiusra⁹ utal, és abból a kérdésfelvetésből indul ki, amelynek fényében Panaetius a kötelességeihez hű ember cselekedeteit vizsgálja. Panaetius három kérdést fogalmaz meg, amelyek közül a harmadikat megválaszolatlanul hagyja.¹⁰ Hogyan különböztethető meg a tisztességes a tisztességtelentől? Hogyan a hasznos a haszontalantól? És mi a teendő akkor, amikor az, ami tisztességesnek tűnik, szemben áll azzal, ami hasznosnak látszik?¹¹ E harmadik kérdés megválaszolását célozzák meg a harmadik könyv elején a cicerói fejtegetések, majd itt találkozunk az alexandriai gabonakereskedő híres dilemmáját felvázoló jogesettel is.¹²

Az a filozófiai diszkusszió, amely az eset nyomán kirajzolódik, két gondolkodó egymással folytatott beszélgetése alapján tárul elénk. Tarsosi Antipater és Babiloni Diogenész vitájára a szakirodalmi kutatások során számos helyen rálelhetünk: a jogtörténeti, jogi és filozófiai kutatásokon túl többek között közgazdaságtani vizsgálódások¹³ is hivatkoznak rá. Említik klasszikus gazdaságetikai problémaként,¹⁴ jogi-erkölcsi dilemmaként¹⁵ vagy éppen napjaink jog- és gazda-

⁷ Finály szerint a *honestas* szó a következő jelentésekkel bír: becsület, tisztelet, méltóság, tekintély, szépség, fény, erény, becsületesség, illem. Ld. FINÁLY i. m. s. h. v. Göttlicher a *honestas* fogalmat Geyer nyomán az erkölcsi jóval azonosítja (*das sittlich Gute schlechthin*), amely megfelel az Oxford Latin Dictionary szerinti értelmezésnek. A szótár ugyanis a szó második jelentésárnyalataként a „*moral rectitude, integrity*” fogalmakat jelöli meg. Vö. Doris Regine Göttlicher: *Auf der Suche nach dem gerechten Preis : Vertragsgerechtigkeit und humanitas als Daueraufgabe des römischen Rechts*. 1. Aufl. Göttingen, V & R Unipress, 2004. 32.; Oxford Latin Dictionary s. h. v.

⁸ Vö. Göttlicher i. m. 32.

⁹ Panaetius rodoszi filozófus, akinek munkája nagy hatással volt Cicero *De officiis* c. művére.

¹⁰ Ennek lehetséges okairól ld. Dyck–Cicero i. m. 23 skk.

¹¹ Vö. Cic. *de off.* 3, 2 (7).

¹² Cic. *de off.* 3, 12 (49–53).

¹³ A viselkedésgazdaságtani ismeretek jogtudományban való alkalmazása kapcsán említi az esetet Wiedermann és Wank mint ókori klasszikus előképet. Ld. Herbert Wiedermann – Rolf Wank: *Begrenzte Rationalität – Gestörte Willensbildung Im Privatrecht. JuristenZeitung*, 7 (2013) 340–345.

¹⁴ Imre GARACZI: *Elvek és dilemmák a 21. század elején. Gazdaságetika a társadalom- és politikaelméletek tükrében. Gazdaságetika*, 2010/1. 1.

¹⁵ Vö. Göttlicher i. m. 36. ; Reinhard Zimmermann: *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford, Clarendon Press, 1996. 257.; Egbert Koops: *Price Setting and Other Attempts to Control the Economy*. In: Paul J. Du Plessis – Clifford Ando – Kaius Tuori (szerk.): *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford, Oxford University Press, 2016. 612.

ságtudományi irodalmában a szerződéskötéssel kapcsolatos tájékoztatás, a rendelkezésre álló információk egyenlőtlenségének klasszikus példajaként is.¹⁶ Az esettel kapcsolatban több szemszögből is megfogalmazható kérdés: miben áll az erényes magatartás? Meddig terjed a tájékoztatási kötelezettség? Az egyén számára hasznos cselekedet ütközhet-e a közösség szempontjaival? Egyáltalán, az egyéni érdek előtérbe helyezése milyen mértékig feszíthető? Meddig terjed a jog és hol kezdődik az erkölcs szempontrendszer?

Cicerótól részletes leírást olvashatunk éppen az ár nagyságának meghatározására vonatkozó szempontokról. Ez az, ami vizsgálódásaink középpontjában áll: annak a mozgástérnek a feltérképezéséről olvashatunk az eladó szemszögből, amelyben a vételár nagyságát kialakítani próbálja.

A két említett filozófus, Tarsosi Antipater és Babiloni Diogenész vitáját bemutató beszámolóval elének tárul a kereskedő dilemmája. A kereskedőjé, aki 733 km hosszú tengeri utazás után, amely az akkori körülmények között jó idő esetén nyári időszakban körülbelül öt és fél napba telt,¹⁷ gabonával megrakott hajójával Alexandriából az éhínség sújtotta Rodosz szigetére érkezett.

Cic. de off. 3, 12 (50–53)

Eius generis hae sunt quaestiones: Si exempli gratia vir bonus Alexandria Rhodum magnum frumenti numerum advexerit in Rhodiorum inopia et fame summaque annonae caritate, si idem sciat complures mercatores Alexandria solvisse navesque in cursu frumento onustas petentes Rhodum viderit, dicturusne sit id Rhodiis an silentio suum quam plurimo venditurus? Sapientem et bonum virum fingimus; de eius deliberatione et consultatione quaerimus, qui celaturus Rhodios non sit, si id turpe iudicet, sed dubitet, an turpe non sit. In huiusmodi causis aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo; Antipatro omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, emptor ignoret, Diogeni venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere et, quoniam vendat, velle quam optime vendere. >Advexi, eui, vendo meum non pluris, quam ceteri, fortasse

¹⁶ Ld. 'vorvertragliche Informationsasymetrie' Dieter Waibel: Aufstieg und „Fall“ des alexandrinischen Getreidehändlers Ausgewählte Informationsprobleme beim Kauf von Cicero bis Savigny. In: Mario Ascheri (szerk.): *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquer. Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*. Köln–Weimar–Vien, Böhlau Verlag 2003. 1057.

¹⁷ Az út időtartamának és hosszának becslése a korabeli utazási viszonyokkal számoló térképes kereső segítségével valósult meg. Ld. The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World, <https://orbis.stanford.edu/>

etiam minoris, cum maior est copia; cui fit iniuria?< Exoritur Antipatri ratio ex altera parte: >Quid ais? tu, cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis et ea habeas principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines, quid iis adsit commoditatis et copiae?< Respondebit Diogenes fortasse sic: >Aliud est celare, aliud tacere, neque ego nunc te celo, si tibi non dico, quae natura deorum sit, qui sit finis bonorum, quae tibi plus prodesse cognita quam tritici vilitas. Sed non, quicquid tibi audire utile est, idem mihi dicere necesse est.< >Immo vero, [inquiet ille] necesse est, si quidem meministi esse inter homines natura coniunctam societatem.< >Memini< inquiet ille, >sed num ista societas talis est, ut nihil suum cuiusque sit? Quod si ita est, ne vendendum quidem quicquam est, sed donandum.< Vides in hac tota disceptatione non illud dici „quamvis hoc turpe sit, tamen, quoniam expedit, faciam, sed ita expedire, ut turpe non sit, ex altera autem parte, ea re, quia turpe sit, non esse faciendum.

Cicero példájában egy olyan kereskedőről van szó, aki éhínség és az élelmiszerárak jelentős növekedése idején nagy mennyiségű gabonát szállít Alexandriából az inséget szenvedő Rodosz szigetére. A kereskedő tudja, hogy vele egy időben több másik kereskedő is útnak indult Rodosz felé, sőt, az út során látott is gabonával megrakott hajókat a sziget felé közeledni. Vajon köteles-e a kereskedő, akit Cicero *‘vir bonus’*-nak,¹⁸ később *‘sapiens et bonus vir’*-nek nevez, minderről tájékoztatni a rodosziakat, vagy megteheti, hogy hallgat, és a lehető legmagasabb áron adja el az általa szállított gabonát?¹⁹ Az esettel kapcsolatos cicerói álláspont már a tényállást felvezető mondatból kitűnik: *„hoc enim*

¹⁸ A *bonus vir* és az objektív értelemben vett *bona fides* között összefüggés mutatkozik. A *bona fides* nek megfelelő eljárás zsinórmértéke ugyanis a *bonus vir* magatartása, amely éppen a *bonae fidei contractusok*nál, így az adásvételnél is betartandó mérce. E magatartására nézve Földi kiemeli: „Hogy a *bonus vir* egy-egy adott helyzetben hogyan járna el, abban széleskörű társadalmi konszenzus volt.” Ld. Földi András: *A jóhiszeműség és tisztesség elve. Intézménytörténeti vázlat a római jogtól napjainkig*. Publicationes Instituti Iuris Romani Budapestinensis, fasc. IX. Bibliotheca iuridica. Publicationes cathedrarum. Budapest, ELTE Állam-és Jogtudományi Kar, 2001. 33. Ugyanitt a *‘consensus bonorum omnium’* cicerói fogalmára utalva említi Hamza tanulmányát Vö. Hamza Gábor: Cicero De re publica-ja és az antik állambölcselet. In: Hamza Gábor – Havas László (szerk.): *Cicero: Az állam*. Budapest, Akadémia Kiadó, 1995.

¹⁹ A fent említett tanulmányában Földi arra is utal, hogy a *bonus vir* mércéje a *iudex*ekre is vonatkozott az ítélezési gyakorlatuk tekintetében. Bizonyos átvitt értelemben a *vir bonus* ezen vetülete is megmutatkozik ebben a cicerói esetben, amennyiben a kereskedő jó döntést kíván hozni a saját ügyében. Vö. Földi i. m. 29.

*ipsum, utile putare quod turpe sit, calamitosum est,*²⁰ amelyben a *calamitosus*²¹ melléknevet használva jelenti ki, hogy bajt, szerencsétlenséget okoz, ha valami olyat gondolunk hasznosnak, ami *turpis*.²²

Cicero a *honestas vs utilitas* szembenállását a két sztoikus filozófus, Babiloni Diogenész és Tarsosi Antipater vitájaként írja le.

Mindketten e két értékből indulnak ki, azok sorrendjét, rangsorát vizsgálják. Fontos hangsúlyozni, hogy a példában szereplő kereskedő számára az alaphelyzet nem az, hogy olyat szeretne tenni, amely cselekedet a *honestasszal* ellentétben állna, hanem az a kérdés, hogy mennyiért adhatja el a gabonát, éppen azért vetődik föl benne, mert nem biztos abban, hogy mi számít erkölcsileg helytelennek.

A kérdésről gondolkodó sztoikusok álláspontja homlokegyenest eltér egymástól éppen az erkölcs és a jog határával kapcsolatban. Míg Diogenész annyit vár el a *vir bonustól*, hogy betartson minden előírást, amely a jog szerint kötelezi őt, és ezzel az egyén érdekeit helyezi előtérbe, addig Antipater az eladóra mint az emberi társadalom tagjára tekint, akinek mindvégig ügyelnie kell arra, hogy nehogy a *societas humanával* szemben fennálló kötelességeit megszegje. E két eltérő megközelítésben Göttlicher a sztoikus felfogás két korszakának alapállását látja visszatükröződni: a világpolgárság (*Weltbürgergemeinschaft*) eszményét, amelyben az egyéni haszonnál előbbre való a közösség érdeke, valamint a polisz individualizmusának eszményét, ahol az egyéni érdekek érvényesítése áll a középpontban.²³

A két álláspont összefeszülése leglényegretörőbben a következő megfogalmazásban összegezzhető, amelyet a vita csúcspontjának tekinthetünk. Ezt a mondatot Cicero az el nem hangzó tájékoztatás kétféle értelmének ütköztetéseként adja Diogenész szájába: „*Aliud est celare, aliud tacere*”. Más a hallgatás, és más az elhallgatás: vagyis az (elvetendő) elhallgatás nem egyenlő a (megengedett) nem beszéléssel; nem kell mindent elmondani, ami hasznos lehet a másoknak.

3. A meggyőződés

Tételezzük fel, hogy az a vita, amit Cicero tollából Diogenész és Antipater nézeteltéréseként ismerünk, valójában azt a dilemmát tükrözi, ami a kereskedő

²⁰ E nézetével csengenek össze azok a sorok, amelyeket később megfogalmaz: ld. Cic. de off. 3. 15 (61).

²¹ Vö. FINÁLY i. m. s. v. '*calamitosus*'.

²² A '*turpis*' jelentése kapcsán ld. Finály i. m. s. h. v.; Oxford Latin Dictionary i. m. s. h. v.

²³ Göttlicher i. m. 34–40.

fejében lejátszódik. Hogyan határozza meg a vételárat? Mi minden befolyásolja a döntésében? Hogyan gondolkodik? Ugyan mindaz, ami a kereskedő fejében lejátszódik, még nem szociális aktus, mégis alapvető fontosságú abban a tekintetben, hogy annak alapján milyen aktus születhet. Valahol itt kell elkezdenünk a belső élmény utáni keresést, amely aztán az aktusnak alapjául szolgálhat.

A kereskedő mindenekelőtt rendelkezik az arra irányuló szándékkal vagy akarattal, hogy a gabonát, amit a szigetre hozott, eladja: ehhez nem fér kétség, éppen emiatt érkezett a Rodoszra. Tudása, információja van azzal kapcsolatban, hogy mekkora az a legalacsonyabb ár, amennyiért még megéri eladnia a gabonát. Ebbe az árba vélhetően belekalkulálja, hogy ő maga mennyiért vette, mennyibe került a szigetre szállítania, mennyi munkája volt vele, és az utazás kockázatáról (oda- és visszaút) sem szabad megfeledkeznie. Meghatározza tehát magában a minimális árat: mi az a legalacsonyabb ár, amiért még érdemes eladnia a gabonát. A vételár nagyságát azonban a nagy valószínűséggel a lehető legmagasabb profitra való törekvés is befolyásolja: ez lesz a skála másik vége.

Idevonatkozóan eszünkbe juthatnak azok a forráshelyek, amelyek az alku megengedtségét,²⁴ a profit maximalizálását²⁵ támasztják alá, és mindenekelőtt ebben a helyzetben különösen is gondolnunk kell a jól ismert gaiusi kijelentés igazságára is: „*Scimus quam varia sint pretia rerum per singulas civitas regionesque [...]*”²⁶ Nem is csupán a piac helyszíne, hanem a helyhez kapcsolódó speciális körülmények is hatással vannak az árra: az élelmiszerhiány, az éhínség nem elhanyagolható szempontok. E körülményeket tetézi az a helyzet, amely a rendelkezésre álló információk egyenlőtlenségéből²⁷ adódik: az adott pillanatban a gondolkozásunk középpontjába állított kereskedő az egyetlen ember a szigeten, akinek tudomása van arról, hogy úton vannak további hajók Rodosz felé – bármennyire is bizonytalan, hogy egyébként azok a hajók ténylegesen meg fognak-e érkezni majd a szigetre.

Hogy ténylegesen mi játszódhatott le a fejében, igen izgalmas kérdés. Az erről alkotott képünket messzemenően befolyásolja az az emberkép, amivel dolgozunk. Ha a neoklasszikus közgazdaságtan által kínált *homo oeconomicus* látjuk a kereskedőben, akkor elegendő, ha a csak a legmagasabb pénzösszegekről számolunk be. Abból indulunk ki ugyanis, hogy emberünk a piaccal kapcsolatban megfelelő információval rendelkezik, cselekedeteit a nyereség maxima-

²⁴ Paul. D. 18, 4, 21. „*Pretium non ex re, sed propter negotiationem percipitur.*”

²⁵ Paul. D. 18, 1, 71. „*Quibus mensuris aut pretiis negotiatores vina compararent, in contrahentium potestate esse.*”

²⁶ Gai. D. 13, 4, 3.

²⁷ ‘Informationsasymetrie’ ld. Waibel i. m. 1057.

lizálása mozgatja, amelynek elérése érdekében teljességgel kiszámíthatóan és hasznosan cselekszik.²⁸

Ha azonban a ciceroi szöveget a *'suum quam plurimo venditurus'* fordulatnál tovább olvassuk, azt látjuk, hogy a *'sapiens et bonus vir'* ennél jóval tovább megy fenomenológiai értelemben vett meggyőződésének kialakulásában. Amikor Cicero *'de eius deliberatione et consultatione'* bevezeti a valódi dilemmát, a kérdés nem csak a sok pénz elérésének perspektívájában merül fel benne, hanem a meggyőződése kialakításának kérdését a *honestas vs. utilitas* viszonyrendszerével egy magasabb erkölcsi dilemma szintjére emeli.

Az ár lehetséges nagyságával kapcsolatos fenomenológiai értelemben vett meggyőződés csak mindezek végiggondolása után alakulhat ki a kereskedő fejében. Reinach szerint a meggyőződésnek mindig alapja (*Grund*) van. Alapnak számítanak azok a tények, amelyekről az alanynak tudomása van, és amelyek a meggyőződés kialakulásához vezetnek.²⁹ Ekként a meggyőződés kialakításának alapjául szolgál mindaz, amit a kereskedő a *honestas vs. utilitas* dilemmában végiggondol. Az ilyen értelemben felfogott alapot elhatárolja Reinach attól a körülménytől, amely már a cselekedetet ösztönzi – ez lenne az indító ok, a motívum (*Motiv*). A meggyőződés alapot feltételez, motívumot azonban nem előfeltételez. A mi esetünkben a fent ismertetett információ és tudás képezik a meggyőződés megszületésére szolgáló alapot. A meggyőződés tartalma az ár nagyságára vonatkozik. Fontos kiemelni, hogy maga a meggyőződés, bár vezethet szociális aktushoz, önmagában még nem aktus, rendelkezik azonban intencionalitással. Intencionalitása pedig megegyezik a későbbi szociális aktus intencionalitásával, vagyis ugyanarra a tárgyra irányul, mint az esetlegesen abból fakadó szociális aktus. Ha például valamivel kapcsolatban kialakul bennem egy meggyőződés, közölhetem azt másokkal. Ilyenkor a közlés mint szociális aktus intencionalitása megegyezik a meggyőződés intencionalitásával.

Abban a pillanatban, amikor a kereskedő megfogalmazza a gabona eladására irányuló akaratát és a vételár nagyságát immár nem csak önmagában, hanem külső megjelenési formában is, akkor a kereskedő belső élménye külsővé válik. Ennek legegyszerűbb formája a reinachi rendszerben az állítás³⁰ lehet (*Behauptung*).

²⁸ Az adott gondolkodást megalapozó emberkép jogi következményeiről, illetve a közgazdaságtani emberképről ld. bővebben Deli Gergely: *Az eleven jog fájáról. Elmélet és történet a természetjog védelmében. Értekezések a jogtudomány köréből*. Budapest, MediUM, 2018. 44–52.

²⁹ Ld. Reinach i. m. 355.

³⁰ 'Behauptung'. Ld. Reinach i. m. 56.

„Valamely tényállással kapcsolatban kialakulhat bennem bizonyos meggyőződés, és ezt a meggyőződést megtarthatom magamnak. [...] Kifejezésre juttathatom [azonban] a meggyőződésemet egy állítás formájában.”³¹

Ehhez szükség van valamilyen indító okra (*Motiv*). Az állítás aktus: az alany belső cselekvését feltételezi. Mivel azonban az állítás nem irányul kifejezetten egy másik személy felé, aktus ugyan, de nem szociális aktus.³² „Az állítást megfogalmazhatom a magam számára anélkül, hogy valaki felé irányulna.”³³ Az állítás sablon szövegét a következőképpen fogalmazhatjuk meg: azt állítom, hogy A egyenlő B-vel.³⁴ Például a vételár ennyi és ennyi. Az esetünk szempontjából érdemes hangsúlyozni, hogy míg a meggyőződésnek vannak, helyesebben lehetnek fokozatai (*Stufungen*) – ezeket a szinteket, fokozatokat végigjárhatjuk, ha eljátszunk Diogenész és Antipater dilemmájával) – addig az állítás esetében a bizonyosságnak nem lehetnek fokozatai: az ‘A egyenlő B-bel’ formátumból ez következik.

4. Összegzés

Az a kereskedő, akinek a szemüvegén keresztül az árképzés problematikáját vizsgáltuk, *vir bonus* volt. Amit Diogenész tőle elvárt, az nem volt több a jogi keretek akkurátus betartásánál. A keretek kijelölését segítik a lényegi törvényszerűségek is. Hogy az erkölcsi elvárások ebben a tekintetben milyen mértékben jöhetnek számításba, további vizsgálódások tárgyát képezheti.

Az a vita, amit Tarsosi Antipater és Babiloni Diogenész egymásnak feszülő gondolataiból ismerünk, más megközelítésben – a jogi és erkölcsi dilemmát egy pillanatra félretéve – a világ eltérő felfogásából származik.³⁵ Összességében jó üzletet szeretne kötni mind a két gondolkodó: nem kérdés, hogy mind a ketten ugyanarra törekszenek, csak egészen máshogy kívánnak eljutni a kitűzött célig. Onnan is megközelíthetjük a kérdést azonban, hogy bár mindketten a jó ügyletre törekszenek, mégis mást értenek ‘jó’ alatt. Az egyikük azonnali, maximális

³¹ Ld. Reinach i. m. 161.

³² Reinach i. m. 356.

³³ „Ich kann die Behauptung für mich aussprechen, ohne jedes Gegenüber, an das sie sich wendete“. Ld. Reinach i. m. 161.

³⁴ Ld. Reinach i. m. 356.

³⁵ Erre Göttlicher is utal a különféle sztoikus felfogások kapcsán. Vö. Göttlicher i. m. 34–40.

győzelemre hajt, amelynek érdekében minden szükséges szabályt betartat, de nem vállal ezen felül olyan kockázatot (pl. további információk megosztásával), amely a profitot rövidtávon csökkentené. A másikuk távolabbra tekint, és a kölcsönös, hosszútávú nyíltabb együttműködés reményében hajlandó kockáztatni a pillanatnyi profitmaximalizálást. Bízunk abban, hogy összességében akkor jár jól, ha a másik is úgy áll hozzá az ügyletkötéshez, ahogyan ő.

AZ EMBERKÉP SZEREPE AZ ÁLLAMFŐI KEGYELMEZÉSI JOGBAN

Szabó István*

1. Bevezetés

A meghatározott téma köré szerkesztett kötetek a szerzőket mindig elgondolkodtatják, vajon a saját kutatási témáikkal miként találhatnak kapcsolódási pontot. Nem meglepő, hogy ezek a kapcsolatok hol szorosabbak, hol távolabbiak. A főbb kutatási irányok meghatározása a kutató szabad döntésén múlik, ami egy-egy kijelölt témához hol közelebb, hol távolabb áll. Az emberkép azonban olyan téma, amely a jog minden részéhez kötődik, így a jogtudomány területén nincs olyan kutatási téma, amellyel csak távoli kapcsolatot alkotna.

A racionalitás a jogrendszert egyre inkább átszövő követelmény, amely már-már kizárólagossá válik. Az államhatalmi szervek döntéseinek ésszerűnek, objektívnek kell lennie, amit mások által is elfogadható érvekkel kell alátámasztani. Ehhez kapcsolódóan figyelemfelkeltő megállapítás, hogy a racionalitás az emberi erények érvényesülését, mint például a szeretetét, akadályozhatja.¹ Ha ez a feltételezés igaz, a jog racionalításra épülő rendszerében keresnünk kell azokat a szigeteket (azokat a jogintézményeket), ahol az még nem vált uralkodóvá. Az alábbi tanulmány arra a hipotézisre épül, hogy az államfői kegyelmezési jog ebbe a körbe tartozik. Ez felerősíti az emberkép szerepét, ami a megszokott objektív kötöttségek feloldása mellett nagyobb befolyást gyakorolhat a döntésekre.

* Egyetemi tanár, Jogtörténeti Tanszék, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5150-731X>

¹ Deli Gergely: A római birodalom jurisztokratikus reformja – avagy egy evolúciós zsákutca anamnézise. In: Kiss Norbert – Máté Gábor (szerk.): *Az európai államok evolúciója. Államszervezeti paradigmák*. Budapest, Ludovika, 2024. 51.

A gondolatindító nálam is a 2024 februári „kegyelmi ügy” volt. Annak is különösen az a része, amely a kegyelmi határozat indoklására vonatkozott. A felháborodást kiváltó határozat nyomán igény fogalmazódott meg arra, hogy a köztársasági elnök adjon magyarázatot döntésére. Mikor ez nem történt meg, a kegyelmi határozat nyilvánosságra hozatalát követelték, abban reménykedve, ha az elnök hallgat, majd a határozatból megtudják az indokokat. Az elnöki hivatal ezt személyiségi jogi okok miatt sem tehette meg, de ettől eltekintve sem lett volna értelme, mivel a kegyelmi határozatoknak csak rendelkező része van, indoklása nincs. Így a kérdésre a határozat nyilvánosságra hozatala esetén sem kapnának választ.

Felvetődik azonban a kérdés, vajon az indokolást csupán formai kritériumnak gondolják, vagy a köztársasági elnöknek a tartalmára is magyarázatot kellene adni. A 2024 februári kegyelmi vitánál csupán annyi volt az elvárás, hogy az államfő mondjon valamit? Akár mit is mond indokként, azt fenntartások nélkül elfogadják? Erre nyilvánvalóan nemleges a válasz. A kegyelmi döntéseket csak akkor fogadjuk el, ha az indoklás tartalmával is egyetértünk. Így, ha a köztársasági elnöknek az az érzése, hogy az indokait sokan nem fogadnák el, akkor annak nyilvánosságra hozatalával nem oldaná meg a problémát, csak a vitát nyújtaná el vele.

Ez a probléma vetette fel bennem a kérdést, vajon hogyan lehet objektív módon indokolni egy kegyelmi határozatot. Annak a rendelkező részen kívül lehetne indoklása, csak azt szándékosan elhagyják? Nem válik-e a kegyelmezési jog önkényessé? A hatalomgyakorlásnak már a 18. századtól alapvető elvárása, hogy az ne legyen önkényes. Vajon ez a kegyelmezési jognál megvalósítható? Létezik a kegyelmi önkény fogalma,² amely az objektív szempontok erősítésével korlátozható.

Tanulmányomban ezekre a kérdésekre keresem a választ. Az államfő kegyelmi döntéseit milyen mértékben lehet objektívvá tenni, s annak önkényes volta miként korlátozható. Disszonanciát okozhat azonban a racionalitás kapcsán tett megjegyzésünk, hiszen olyan kivételeket keresünk, ahol az felülírható. Az objektivitás erősítése azonban a racionalitás erősítését is jelentheti, ami a keresett céllal ellentétes irányba fordíthat bennünket. Ezért érdekes kérdés lesz, hogy a kegyelmezési jog objektív jellege mikén erősíthető, s ennek milyen határai vannak.

Gondolatmenetünk felépítését a kegyelmezési jog értelmezésével indítom, majd egy rövid történeti áttekintéssel folytatom. Ezek szükséges előkérdések

² Képes György: A kegyelmezés joga. *Országút*, 2024/6. 11.

a köztársasági elnök nyáron kibocsátott 181/2024 (VII. 18.) KE határozatának értelmezéséhez, amelyre az érdemi problémák áttekintését építem.

2. A kegyelmezési jogkör mai értelmezése (kegyelem és kegyelmezési jog)

Napjaink felfogása szerint az államhatalmi szervek által gyakorolt kegyelmezési jog a kegyelem általános fogalmánál szűkebb kört ölel fel. Az általános (tágabb) felfogás szerint ez könyörületet, irgalmat fejez ki, a kegyelmezés erkölcsi vonatkozást kap, a megbocsátás lesz a központi eleme.³ A katolikus lexikon definíciója szerint a kegyelem egy ingyenes ajándék, amire az érintettnek semmilyen jogos igénye nincs, arra érdemtelen.⁴

A kegyelmezés mai jogi értelmezése szerint azonban az csak büntetőügyekhez kapcsolódhat, az állam büntető hatalmához kötődik, s további korlátozást jelent, hogy célja jogpolitikai természetű.⁵

„Így a kegyelmezési jog gyakorlását befolyásolja a büntetőpolitika, különösen a bűnözés helyzete, a bűncselekmények gyakorisága, jellege és társadalmi megítélése, továbbá a társadalom életviszonyainak védelme, illetve a társadalom biztonságérzete, valamint az igazságszolgáltatás érdeke a büntetőpolitika – rá eső részének – megvalósításában.”⁶

A kegyelmezési jog büntetőügyekre történő korlátozása a középkorban is egyértelmű volt. Amennyiben a király kegyelmi jogával élt, a büntető ügyhöz kapcsolódó magánjogi (vagyon) követelések alól nem adhatott mentesítést.⁷ Csak az állam részéről fennálló igény engedhető el, más személy követelése

³ Petrétei József: A köztársasági elnök kegyelmezési jogáról. In: Csink Lóránt – Szabó István: *Az államfő jogállása II.* Budapest, Pázmány Press, 2015. 34.; Petrétei József: *A köztársasági elnöki intézmény a magyar alkotmányjogban 1989–2014.* Pécs, Kodifikátor, 2018. 454;

⁴ Ld. Magyar Katolikus Lexikon „kegyelem” és „kegy” szócikkek.

⁵ Petrétei (2015) i. m. 34–41.; Petrétei (2018) i. m. 454–457.

⁶ Petrétei (2015) i. m. 39.

⁷ „[...] a károsultaknak azonban kegyelem esetében is megmarad a joga a kár jóvátételt követelni.” Ld. Eckhart Ferenc: *Magyar alkotmány- és jogtörténet.* Budapest, Grill, 1919. 320.; „Királyi kegyelemmel a bíróságnak csak a bírói részét lehetett elengedni, a félélet csak annak beleegyezésével [...]” Hajnik Imre: *A magyar bírósági szervezet és perjog az árpád- és a vgyes-házi királyok alatt.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1899. 432.

nem. Az utolsó – s legerősebb – megszorításnál, miszerint a kegyelmezési jognak jogpolitikai célokat kell szolgálnia, már nem ilyen szoros a történelmi szál.

3. A kegyelmezési jog történeti háttere

A jogintézmény érdekes kollíziójának lehetünk tanúi a római megszállás alatt álló Júdeában. A zsidó jogtól ugyanis idegen volt a kegyelmezés intézménye, a római jogtól azonban egyáltalán nem. A zsidó felfogás szerint a törvények isteni voltából eredően azok alól ember nem adhatott felmentést, a megbocsátás nem foglalta magába a büntetés elengedését. A zsidó jog még a király számára sem tette lehetővé a kegyelem gyakorlását. A római jog azonban annak minden ma ismert formáját (eljárási kegyelem, végrehajtási kegyelem, mentesítés) alkalmazta.⁸ A római felfogás szerint a császár a törvények felett állt, így attól szabadon eltérhetett. Ennek következtében bármilyen bírói ítéletet hatályon kívül helyezhetett, bárkinek bármilyen megkötés nélkül megkegyelmezhetett.⁹ Az arra érdemesség egyáltalán nem volt feltétel. Ez Pilátus döntésénél is jól nyomon követhető: van egy arra érdemes és egy arra érdemtelen, a császár nevében eljáró helytartót azonban semmi nem akadályozza abban, hogy az arra érdemtelenek (Barabásnak) adjon kegyelmet.

A koraközépkorra még – a csupán a sértett panaszára üldözött – ún. magán bűncselekmények voltak jellemzők, ahol a kegyelmezési jog nem volt értelmezhető. Elengedni csak a köz (az állam) irányában fennálló követelést lehetett. A római birodalom újjáélesztésére tett kísérletek azonban az előző bekezdésben említett kegyelmezési jog recepcióját is megjelenítették. A frank birodalom Karoling időszakában (8-9. század) – római hatásra – kifejlődött a király kegyelmezési joga.¹⁰

A magyar alkotmányfejlődésben a király kegyelmezési joga bírói hatalmára vezethető vissza. A 17. század végéig rajta kívül még más bírói hatóságok is gyakoroltak kegyelmezési jogot.¹¹ Ennek legérdekesebb formája – a törvények ellenére magukhoz vont – földesúri kegyelmezési jog volt. Az úriszéktől sem-

⁸ Sály Pál: *Bűnvádi eljárások az Újszövetségben*. Budapest, Szent István Társulat, 2000. 77–81.

⁹ Sály Pál: *Az ókeresztény állambölcsélet alapjai*. Budapest, Szent István Társulat, 2023. 75.

¹⁰ Hajnik Imre: *Egyetemes európai jogtörténet a középkor kezdetétől a francia forradalomig. Középkor*. Budapest, Athenaeum, 1900. 106.

¹¹ Ld. „kegyelmezési jog gyakorlása” szócikk. In: Pomogyi László (szerk.): *Magyar alkotmány- és jogtörténet kézikönyvtár*. Pécs, Mérték, 2008. 541.; Kmety Károly: *A magyar közjog tankönyve* Budapest, Grill, 1911. 237.

milyen fórumhoz nem lehetett fellebbezni, így a jobbágy csak urától kérhetett kegyelmet.¹² Bár 1715-ben törvény rögzítette a király egyedüli kegyelmezési jogát,¹³ a jobbágyok kegyelmi ügyeit azonban csak a század végétől terjesztették fel az uralkodó elé.¹⁴

Kérdés, vajon a kegyelmezési jog röviden most áttekintett fejlődésében találunk-e korlátokat? Olyan objektív szempontokat, amelyekhez a kegyelmezési jog gyakorlójának – hatásköre gyakorlása során – igazodnia kell. A római császár a törvények felett állt, így kötöttségei sem voltak. A nép véleménynyilvánítása ugyan több esetben befolyásolta azt,¹⁵ de ezek nem jogi korlátok voltak. A pillanatnyi közhangulat befolyása sokkal inkább rapszodikussá tette az intézményt, mintsem kiszámíthatóvá. Ezt a Pilátus által Barabásnak adott kegyelem is jól közvetíti. A kegyelmezési jog önkényes, arra a kegyelemben részesülőnek nem kell érdemesnek lennie, annak nincsenek objektív feltételei. A koraközépkori uralkodók hasonlóan széles kegyelmezési joggal rendelkezettek.

A magyar király jogköreit vizsgálva azonban – a rendiség térnyerésével – megjelennek bizonyos korlátok. A késő középkort azonban még a kazuisztikus jogalkotás jellemezte. Csupán megtörtént esetek jövőbeni ismétlődésének az elhárítására törekedtek, s nem normatív korlátokat állítottak fel. Néhány ilyen esetet említve, egy 1298-ban kibocsátott törvényünk a vétlen emberölést elkövető személynek csak akkor tette lehetővé a királyi kegyelmet, ha az a rokonoknak megfizette az előírt vagyoni elégtételt.¹⁶ Az országgyűlés a gyilkosoknak adható kegyelmet 1492-ben¹⁷ és 1563-ban¹⁸ is korlátozta. Az 1655-ből származó törvényeink kizárták a visszaesőknek adható,¹⁹ majd egy másik cikkelyben a rablóknak és gonosztevőknek adható királyi kegyelmet.²⁰ Ezekből az esetekből azonban általános korlátozások nem alakultak ki.

A polgári átalakulás (1848) után a magyar király kegyelmezési jogában unikálissá vált, hogy nem csupán az egyéni kegyelmezés jogát tartotta meg, hanem a közkegyelem gyakorlása is az ő hatáskörében maradt. Sőt utóbbi keretében

¹² Bónis György – Degré Alajos – Varga Endre: *A magyar bírósági szervezet és perjog története*. Budapest, Levéltárak Országos Központja, 1961. 60.

¹³ 1715. évi XLVIII. tc. 3. §.

¹⁴ Bónis–Degré–Varga i. m. 60.

¹⁵ Sály (2023) i. m. 60.

¹⁶ 1298. évi LII. törvénycikk.

¹⁷ 1492. évi LXXXII. törvénycikk 1. §.

¹⁸ 1563. évi LXIII. törvénycikk.

¹⁹ 1655. évi XXVI. törvénycikk 3. §.

²⁰ 1655. évi XXXVIII. törvénycikk 1. §.

még az országgyűlés által vád alá helyezett minisztereket is mentesíthette a büntetőjogi következmények alól. Bár az 1848. évi III. törvénycikk ezt korlátozó – az egyéni kegyelmet kizáró – rendelkezésként fogalmazza meg, miszerint: „Az elmarasztalt miniszterre nézve a királyi kegyelmezési jog csak általános közbocsánat esetében gyakorolható”,²¹ de önmagában már az kivételes, hogy bármilyen formában kegyelmet adhatott nekik. A kormányzó 1920 után – néhány hónapos korlátozást követően – szintén gyakorolhatta a kegyelem mindkét formáját,²² az amnesztia törvényhozási hatáskörbe utalása csak 1946-ban történt meg.²³

4. A köztársasági elnök 181/2024. (VII. 18.) KE határozata

4.1. A határozat kibocsátásának célja

A történeti áttekintésben a kegyelmezési jognak a kegyelem általános fogalmától történő elválása nem érzékelhető. Pilátus példája szélsőséges, amiből eredően jól közvetíti a helytartó hatalmát, s a kegyelmi jog tartalmát. Minél szélsőségesebb döntéseket hozhat, annál nagyobb a hatalma, s a kiterjedt kegyelmezési jog is ezt közvetíti. A hatáskör mai értelmezésével az ilyen típusú kegyelmi döntések nem férnek össze. Az államfői hatáskörök – benne a kegyelmezési jog is – szűkülnek. A kegyelmezési jog történeti részénél annak nem voltak komolyabb korlátjai, a 21. századra azonban megjelentek ilyen igények.

A 2024 februári kegyelmi ügy „kisülései” is az objektivitás erősítésének igényét támasztották. A köztársasági elnök adjon magyarázatot döntésére, s egyáltalán a kegyelmi döntéseknek miért nincs indokolásuk.

4.2. A cél megvalósítása (az objektivitás erősítése)

A 181/2024. (VII. 18.) KE. határozat kegyelmi feltételeket (okokat) határoz meg, amelyből arra következtethetünk, hogy a jövőben a köztársasági elnök csak ezek valamelyikének fennállta esetén fog pozitív kegyelmi döntéseket hozni. Ezt erősíti ama ígéret is, miszerint: „Az egyéni kegyelem gyakorlásáról a

²¹ 1848. évi III. törvénycikk 35. §.

²² 1920. évi XVII. törvénycikk 3. §.

²³ 1946. évi I. törvénycikk 12. § (1) bekezdés.

Sándor-palota – a fenti 3–8. pontban foglaltak szerinti kategóriákra hivatkozással – a honlapján tájékoztatja a nyilvánosságot.”²⁴ Ha az államfő a pozitív kegyelmi döntéseket az egyes kategóriákhoz fogja sorolni, akkor más jogcímen nem születhet kegyelmi döntés.

A kegyelmi okok zárt meghatározása mindenképp erősíti a hatáskör gyakorlásának objektivitását. A kegyelmi határozatoknak valószínűleg továbbra is csak rendelkező része lesz, s indokolást nem fognak tartalmazni, azonban az egyes kegyelmi okokhoz történő hozzárendeléssel a köztársasági elnök közvetett módon mégis indokolni fogja döntéseit. Az elutasító döntések közvetett indokolása pedig az lesz, hogy egyik kegyelmi ok sem áll fenn.

4.3. A határozat két „záradéka”

A köztársasági elnök határozatának azonban van két fontos záradéka. Az első szerint a kegyelmi ügyek elbírálásánál „bizonyítási eljárásnak, személyes meghallgatásnak nincs helye”,²⁵ a másik szerint pedig „A kegyelemre senkinek nincs alanyi joga, ennél fogva a jelen határozatban meghatározott szempontok semmilyen formában nem tekinthetők a kegyelem megadására vonatkozó ígérvénynek”.²⁶

Ez a két záradék a kegyelmi ügyek elbírálásának eddig említett, az objektivitás irányába tett lépéseit erősen tompítja. A köztársasági elnök határozata meghatározza a kegyelmi okokat, fennálltuk bizonyítására azonban nem ad lehetőséget. Ha netán a formális bizonyítási eljáráson kívüli eszközökkel sikerülne is bizonyítékokkal alátámasztani a kegyelmi kérvény megalapozottságát, a köztársasági elnök akkor is elutasíthatja azt. Joggal érezhetjük, hogy a kegyelmi okok meghatározása ellenére az erre vonatkozó kérvények elbírálása – a két záradék-ból eredően – a külső szemlélő számára továbbra is kiszámíthatatlan marad.

4.4. A két „záradék” indokoltsága

Az elnöki határozat két záradékát az előző pontban kissé negatív színben tüntettem fel. A kegyelmezési jog gyakorlása – az elvárásoknak megfelelően – el-

²⁴ 181/2024. (VII. 18.) KE határozat 11. pont.

²⁵ 181/2024. (VII. 18.) KE határozat 10. pont.

²⁶ 181/2024. (VII. 18.) KE határozat 10. pont.

indult az objektivitás irányába, a két záradék viszont az egész folyamatot szinte lenullázta.

Azonban a kegyelmezési jog tartalmi sajátosságait vizsgálva, a diszkrecionális jelleg elengedhetetlen tartalmi eleme. A köztársasági elnök a döntését saját belátása szerint, jogi kötöttségek nélkül hozza meg,²⁷ amelynek megvonása alaptörvény-ellenes lenne.²⁸ Mindez az államfői kegyelem szabályozhatóságát is szűk korlátok közé szorítja, ami alapvetően csak az eljárás tisztességes lefolytatására szorítkozhat.²⁹ A 181/2024. (VII. 18.) KE határozatban szereplő két záradék a diszkrecionális jelleg fenntartását erősíti meg.

A köztársasági elnök 181/2024. (VII. 18.) KE határozata a kegyelmi jogkörnek nem jogi szabályozása, csupán a nyilvánosság tájékoztatására szolgál. Amennyiben az államfő kilép a határozatában rögzített keretek közül, attól a kegyelmi döntése nem válik érvénytelenné. Ebből eredően tárgyalat hatáskörének diszkrecionális jellege akkor is fennmaradt volna, ha ezt a határozatba beemelt két záradékkal nem erősíti meg. Azonban helyesebb, hogy ezt megtette.

A két záradék tehát az objektivitás irányába történő elmozdulást jelentősen tompította, ugyanakkor a kegyelmezési jog elengedhetetlen elemeit jelentik. Ez már maga azt a gyanút veti fel, hogy a tárgyalat államfői hatáskör jellegéből eredően nem lehet objektív.

5. A kegyelmezési jog önkényessége

A bevezetőben említettem, hogy a kegyelmezési jog fogalmának a kegyelem általános fogalmától való elválasztását az objektivitás erősítése vezérlete. Külön tettem említést az önkényesség problémájáról. A közhatalom gyakorlásában az önkényesség felszámolása a 18. századtól meghatározó törekvés.

De egyáltalán mi az önkényesség fogalma. A lexikonokat böngészve azt a diktatúrával, az autoriter rezsimekkel azonosítják, de legalábbis valamiféle erőszakos tevékenységet kapcsolnak hozzá. A legtöbb helyen azonban egy Kölcsey Ferentől vett idézet is fellelhető, miszerint: önkényes, „Ha valaki a maga mindenkori személyes ízlését veszi egyedülvaló sinőrmértékül [...]”. Amennyiben

²⁷ Petrétei (2015) i. m. 43–44.

²⁸ Uo. 34.

²⁹ Petrétei József: *Egyéni kegyelem a jogállamban. Megfontolások ajánlások.* (Megjelenés alatt álló kézirat.) 14–15.

az önkényességnek, ezt a puhább, irodalmi megfogalmazását vesszük alapul, a definíció az államfő kegyelmezési jogra is kiterjeszhető.

A 181/2024. (VII. 18.) KE határozat az önkényesség érzését kicsit talán még erősíti is. A kegyelmi jogcímek ismertek, bizonyításukra azonban nincs lehetőség. De hiába is nyerne igazolást valamely jogcím teljesülése, a külső szemlélő számára teljesen kiszámíthatatlan, hogy ezek közül kinek hagyják jóvá a kérelmét és kiét nem.

Azonban látnunk kell, hogy a Kölcsey Ferenc által meghatározott definíciót a diszkrecionális jogkör önmagában kimeríti. Az ugyanis azt jelenti, hogy saját megítélése, saját belátása szerint. Ez nem különbözik a jeles költő által adott „személyes ízlése” meghatározás tartalmától. Fontos szempont azonban az önkény fogalmának definiálása, ugyanis a diszkrecionális jogkörnek is vannak az alkotmányos alapelvekből eredő korlátai.³⁰ Az, hogy találunk olyan önkény fogalmat, ami ráillik a kegyelmezési jogra, még nem jelenti annak valóban önkényes voltát. Különösen azért nem, mert akkor a már a diszkrecionális jogkör önmagában önkényt valósítana meg.

6. A kegyelmi eljárás és a perbeli jogorvoslat

Amennyiben a kegyelmi eljárás elvesztené diszkrecionális jellegét, alighanem egy perbeli jogorvoslattal azonos jellemzőkkel bírna. A 181/2024. (VII. 18.) KE határozat kibocsátásáig a kegyelmi és a perbeli jogorvoslati eljárás között három lényegi különbség volt. Az elnöki kegyelemnek nem voltak objektív jogcímei, a körülmények tisztázásra (a bizonyításra) nem vonatkoztak alaki szabályok, s bármilyen tények is kerültek az elnök elé, az döntésében semmilyen kötöttséget nem keletkeztetett. A büntető perben a jogorvoslat jogcímhez kötött, bizonyítási kötelezettség van, s a bíró kötve van a bizonyítás eredményéhez. A júliusi elnöki határozat az első elemen túllépett, megjelölte a kegyelem jogcímeit. Ha ehhez bizonyítás is kapcsolódna, s a köztársasági elnök döntésének meghozatalakor ennek eredményéhez kötve lenne, a kegyelmi eljárás már semmiben nem különbözne egy bírósági fellebbviteli döntéstől. Az államfő pedig kvázi bíróvá válna.

Érdemes megemlíteni, hogy a 181/2024. (VII. 18.) KE határozatban már a második lépés is feltűnik. Ugyan kizárja a bizonyítás lehetőségét, de a korlátozás valójában csak a kérelmezőre vonatkozik. A határozat alábbi mondatából: „A

³⁰ Petrétei kézirat i. m. 13–14.

köztársasági elnök szakértő előzetes állásfoglalását kérheti [...]”³¹ az következik, hogy a kegyelmi eljárásban is sor kerülhet bizonyításra. A köztársasági elnök ezzel ígéretet tesz arra, hogy döntése előtt igyekszik a tényállás pontos tisztázására. A szakértő igénybevételét akkor sem tiltaná semmi, ha az államfő határozatában nem szólna róla. Az említés tényének oka van, különösen annak, hogy a perbeli bizonyítási eszközök közül éppen a szakértőt említi. A határozatban felsorolt kegyelmi okok megállapításában (pl. egészségi állapot) ez a legrelevánsabb bizonyítási eszköz. A szakértő igénybevételének említése a külső szemlélő megnyugtatására szolgál. A köztársasági elnök a kegyelmi határozat meghozatala előtt megfelelően tájékozódik, s döntését releváns tényekre alapozza.

A szakirodalomban is fellelhető olyan álláspont, amely az elnöki határozatban még csak halványan szereplő második lépést, a körülmények megfelelő tisztázását (a bizonyítási kötelezettséget) is megkívánná, s emellett elutasító döntés esetén akár indokolási kötelezettséget is elképzelhetőnek tartaná.³² Mivel az indokolás a bizonyításból levont konklúzió, az már a harmadik lépéshez, a tényleges kegyelmi döntéshez is kapcsolódhat. Hatáskörének diszkrecionális jellegéből eredően azonban a köztársasági elnök a körülmények tisztázása során összegyűjtött tényekből levonható objektív konklúziókhöz nincs kötve. Ha kötve lenne hozzá, akkor a kegyelmi eljárás, és a perbeli jogorvoslat között megszűnne minden érdemi különbség. És emellett megszűnne a kegyelmi döntés diszkrecionális jellege.

7. Összegzés

A tanulmány kiinduló gondolata szerint a jognak a racionalitásra épülő szervező elve mellett szükség van olyan jogintézményekre, amelyek az olyan emberi erényeknek, mint a szeretet, az igazságosság is teret engednek. Az államfő kegyelmezési jogában egy ilyen intézményt fedezhetünk fel. Ha az objektív tényekből levonható konklúziók (a racionalitás) és a köztársasági elnök igaz-

³¹ 181/2024. (VII. 18.) KE határozat 10. pont.

³² „A kegyelmi eljárásokra vonatkozó szabályozásnak indokolt lenne tartalmaznia a kegyelem gyakorlójának a kötelezettségeit és a kegyelmet kérő személy jogait, amelyeknek kötelezően érvényesülniük kellene. A kegyelmet gyakorló kötelessége, hogy a kérelem lehető legkörültekintőbb vizsgálatát végezze el, továbbá ésszerű időn belül döntsön, és az elutasító határozat meghozatala előtt – amennyiben szükséges – meghallgatást biztosítson, továbbá elutasító határozat esetén indokolást adjon. A kegyelmet kérő személy joga pedig, hogy kérelmét fogadják be, a tisztességes eljárás elve szerint vizsgálják meg és pártatlanul, részlehlajlás nélkül döntsnek róla.” Petrétei kézirat i. m. 15.

ságérzete között konfliktus támad, a hatáskör gyakorlója minden további nélkül dönthet az utóbbi szerint. Ebből vontuk le azt a következtetést, hogy a mindenkori köztársasági elnökben élő emberkép jelentős befolyással van kegyelmi döntéseire.

A jogi mellett azonban politikai korlátok is megjelennek, s az előbbieket bevezetését hiába is hátrítjuk el, utóbbiak jelentősen korlátozhatják a köztársasági elnök tényleges mozgásterét. A politikai élet szereplőinek megbízatása ugyanis a népszerűségeen nyugszik,³³ ami döntéseiket is értelemszerűen befolyásolja. Ha a kegyelmi határozatot jogilag ugyan nem kell indokolni, de az indoklás hiánya népszerűségvesztést idézhet elő, utóbbi mindenképpen kihatással lesz a köztársasági elnök döntéseire. A 181/2024. (VII. 18.) KE határozat kibocsátása is ennek tudható be. Jogi szempontból irreleváns, hiszen a köztársasági elnök döntéseinél kötőerővel nem bír. A cél a közvélemény irányában tett üzenet volt. Ha ez a társadalom elvárása, akkor hatáskörének gyakorlását igyekszik objektív szempontokhoz kötni.

A kegyelmi döntések azonban ritkán népszerűek,³⁴ ami ahhoz is vezethet, hogy a köztársasági elnök egyáltalán nem, vagy csak nagyon szűk körben él a kegyelmezési joggal.

³³ Csink Lóránt: Egy lemondás margójára: alkotmányjogi gondolatok felelősségről, kegyelemről és kormányformáról. *Alkotmánybírósági Szemle*, 2024/1. 3., 5.

³⁴ Uo. 4.

A SAJÁTJOGÚ EGYHÁZTAGSÁG ('RÍTUS') MINT A SZEMÉLY JOGILAG JELENTŐS TULAJDONSÁGA

Elvek és szabályozások rövid foglalata történeti távlatban

Szabó Péter*

ego tibi contradico, ut totum possideas
(Szent Ágoston)

1. Bevezetés

A krisztushívők kánonjogi helyzetét alapvetően három tényező határozza meg: a teljes közösség (vagy annak részleges hiánya akatolikusok esetén), a kánoni büntetlenség (vagy az esetleges szankciók korlátozó hatása), és végül a „jogilag jelentős tulajdonságok” köre.¹ Ez utóbbiak között sajátosan egyházzjogi jelenség a „rítus(tagság)”, vagy mai pontosabb elnevezése szerint a sajátjogú egyháztagság. E jellemző alapvetően érinti a krisztushívők jogállását. Ettől függ, melyik katolikus törvénykönyv szabályozza az életüket (a CIC'83 vagy a CCEO'90), továbbá például az is, hogy melyik liturgikus (jog)rendet követik, és nem utolsósorban az, hogy – több katolikus hierarchia együttes jelenléte esetén – melyik egyházmegye és plébánia vagy paróchia kötelékébe tartoznak.

A rítustagság egyes kérdéseiről eleinte pápai részleges jog formájában születtek rendelkezések. Egységes közös jogrend csak a XX. századi kánoni kodifikációk révén jött létre. A jelen tanulmány e fejlődéstörténet néhány fontos pillanatát és jellegzetes vonását igyekszik röviden vázolni, illetve a szabályozás mai helyzetét szeretné értékelni. A rítus kifejezés mögött megrejlő liturgikus-fegyelmi-teológiai örökség jelentőségének lényegileg átalakuló megítélése sem

* Egyetemi tanár, Kánonjogi Intézet.

¹ Erdő Péter: *Egyházjog*. 4. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 132–140.

kerülheti el figyelmünket. Ez ugyanis értelemszerűen hatott a törvényhozói beállítottságra, s ennek révén a rítusszabályok irányultságára, alkalmazásuk gyakorlatára is. Egyes sajátjogú egyházak ma igen eltérő geopolitikai-szociológiai helyzete a „rítustagság” terén az eddiginél cizelláltabb szabályozást sürget. Ennek kialakítására gyakran csak (pápai) részleges jogalkotás nyújthat megfelelő megoldást. Nem meglepő tehát, ha e témakörben a doktrína figyelme lassan újra e jogszabálytípus felé fordul.

A jelen összegzés kialakításánál nemcsak témáról szóló korábbi írásainkra támaszkodunk,² hanem olyan új adatokra és megfontolásokra is, melyeket az elmúlt években zajló tevékenységünk – háttérkutatások, szakértői állásfoglalások – során kerültek elő, illetve rajzolódtak ki.

2. A rítustagság szabályozása történeti visszatekintésben

A „rítustagság”, vagy mai hivatalos nevén a sajátjogú egyháztagság jogi jelensége csak az elmúlt fél évezredben jelent meg és került lépésről lépésre szabályozásra. Eleinte a hívek mindig a lakó- vagy tartózkodási helyük saját szertartás- és fegyelmi rendjét követték.³ Ebben lényegi változást V. Miklós pápa rendelkezése hozott, aki 1448-ban a levantei területeken élő latinoknak

² Ld. Szabó Péter: Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC 111–112. és CCEO 29–38. kk.). *Kánonjog* 1999/1–2. 33–68.; Uő.: Az anya felekezete szerinti szertartásban keresztelt törvénytelen gyermek rítusa (Interrituális kazuisztika: 1). *Athanasiana*, 22. (2006) 193–214.; Uő.: L'ascrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris. In: Pablo Gefaell (szerk.): *Lettura dello ius vigens nella diaspora, Cristiani orientali e pastori latini*. (Monografie giuridiche 42) Milano, 2012. 151–232. [a továbbiakban: Szabó (2012a)]; Uő.: La natura giuridica della licenza per il cambiamento di Chiesa «sui iuris» e la sua incidenza sulla prassi canonica. *Eastern Canon Law*, Vol. 1., No. 1–2. (2012) 63–111. [a továbbiakban: Szabó (2012b)]; Uő.: *Un protestante ammesso alla piena comunione è obbligato ad iscriversi alla Chiesa latina? Osservazioni intorno al can. 35 CCEO*. In: Luigi Sabbarese – Lorenzo Lorusso (szerk.): *Oriente e Occidente. Respiro a due polmoni. Studi in onore di Dimitrios Salachas*. (Studia/Canonica 67) Città del Vaticano, 2014. 231–254.; Uő.: Le «cause canoniche» del passaggio ecclesio-rituale secondo un'istruzione inedita della Sacra Congregatio Pro Ecclesia Orientali (1928). Una rilettura per il nostro tempo. *Ius Ecclesiae*, Vol. 36., No. 1. (2024) 167–194. [a továbbiakban: Szabó (2024)]

³ Szent Ambrus († 397) egy szöveghelye ennek tanúja: „Cum Romam venio ieiuo sabbato; cum hic sum, non ieiuo. Sic etiam tu, ad quam forte ecclesiam veneris, eius morem serva si cuiquam non vis esse scandalo nec quemquam tibi”, Epist. ad Ianuarium, ep. 54 c. 2, In: *Patrologia Latina*, vol. 33, col. 201. (A kérdéskör újabb kutatási eredményeihez lásd például: Orazio Condorelli: «Unum corpus, diversa capita»: *Modelli di organizzazione e cura pastorale per una «varietas ecclesiarum» [secoli XI–XV]*. Roma, 2002.; Eloy Tejero: *De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios [años 313 al 896]*. Pamplona, 2022.)

megtiltotta a bizánci rítus követését.⁴ A rítustagság kérdését a kodifikáció koráig helyi viszonyokra kiadott *részleges* pápai rendelkezések szabályozták,⁵ melyek viszont – elsősorban elveik révén – idővel gyakran eredeti rendeletetési területeiken túl is érvényesültek. A rítustagság körüli bizonytalanság nemcsak a minimális közös normák (vagy legalábbis egy egységes áttekinthető rendszer) korabeli hiányából fakadt. A rítus fogalmának változó értelmezése maga is tovább bonyolította az összképet.⁶

A trentói kor rítustagság szabályait alapvetően a latin rítus favorizálása jellemezte. Ez olykor e rítus vélt felsőbbségét nyíltan érvényesítő egyoldalú rítustagsági törvényekben és gyakorlatban öltött formát, elsősorban az italo-görögök esetében. Ettől eltérően – az unió megőrzése vagy előmozdítása érdekében – a szabályozás egyes vidékeken viszonylag kiegyensúlyozott maradt. A latin rítusra történő „átvezetést” nyíltan érvényesítő helyi szabályozás eklatáns példája a XIV. Benedek-féle, imént említett *Etsi pastoralis* kezdetű konstitúció.⁷ Ezek az egyoldalú rendelkezések a *praestantia ritus latini* (értsd: „a latin rítus felsőbb-

⁴ Nicolaus V.: Pervenit ad aures [de transitu a ritu ad ritum diserte agit Nicolaus V in constitutione 3., d. 6. Sept. 1448. (Bened. XIV Allatae sunt § 20.)]. In: Gerhard Schneemann – Theodor Granderrath (szerk.): *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, collectio Lacensis*. tom. II. Friburgi Brisgoviae, 1876., coll. 601–602. (Ellenkező előjelű, a bizánci rítustagságot védő intézkedés csak több mint másfél évszázaddal később, 1624-től született. Ennek recepciója ráadásul kezdettől jelentős helyi ellenállásba ütközött; vö. Szabó Péter: *Fejezetek a magyar görögkatolikus jogtörténetből. Jogforrások, kormányzati berendezkedés, rítustagság 1771–1972.* (Collectanea Athanasiana I/16) Nyíregyháza, 2023. 79. [a továbbiakban: Szabó (2023)].

⁵ Clemens VIII, instr. *Super aliquibus ritibus graecorum*, 30. VIII. 1595. In: *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, I. Romae, 1839.; Benedictus XIV, const. ap. *Etsi pastoralis*, 26. V. 1742. In: Pietro Gasparri (szerk.): *Codicis iuris canonici fontes*. Vol. 1.: *Concilia generalia – Romani Pontifices usque ad annum 1745*, nn. 1–364. Romae, 1923., n. 328, 734–755.; Uő.: ep. encycl. *Demandatam caelitus*, 24. XII. 1743, in uo., n. 338, 795–803.; Uő.: ep. encycl. *Allatae sunt* [de ritibus orientalis servandis], 26. VII. 1755, in Uo., vol. II, n. 434, 456–474; ld. még például: Decr. S. C. de Prop. F., 6. oct. 1863 [De concordia seu conventionne inter latini e rutheni ritus fideles]. In: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide: seu Decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, vol. I [ann. 1622–1866, nn. 1–1299]. Romae, 1907. 685–688.; ld. még: Cyril Korolevskij: *Studio particolareggiato del can. 94, § 2 e can. 98, § 3*. In: Sacra Congregazione “Pro Ecclesia Orientali” – Codificazione canonica orientale [Greci e disciplina bizantina in generale, vol. I], Prot. n. 69/1930, Dicastero per i Testi Legislativi, Biblioteca, coll. 9E17, 1–58.

⁶ Ld. Szabó (2023) i. m. 73. skk.

⁷ Eszerint két italo-görög szülő gyermekét szentszéki engedély nélkül keresztelheték a latin egyházba, illetve a görög apa egyetértésével a gyermek a latin anya egyházába kerülhetett, fordított esetben a gyermek ellenben nem lehetett görög rítusú. Továbbá míg az italo-görög feleség jogosult volt férje latin rítusára térni, ennek fordítottja (italo-görög férj és latin feleség) esetén a feleséget a jog nem hatalmazta fel ugyanerre. Ezen túl az egyszer latin rítusra tért görög feleség a házassági kötelék felbomlása esetén sem térhetett vissza külön engedély nélkül eredeti rítusára; ld. Bánk József: *Kánoni jog, I. Bevezetés a kánoni jogba, a kánoni jog forrásai, személyi jog*. Budapest, 1960. 414., 428., 430.

sége”) korabeli – igencsak két[ség]es – elvének tükrében érthetőek némileg. E hivatalos korábbi egyházi doktrína értelmében a latin rítus – mivel az Római Egyház sajátja, amely pedig a többi egyház anyja és tanítója – a többi rítussal szemben előnyben részesítendő.⁸ E meggyőződés háttérében a jogalkotás és jogalkalmazás olykor minden eszközzel a latin rítus irányába igyekezett terelni az egyesült keleti híveket. Ellenben olyan vidékek, ahol e törekvés az egyesültek ortodoxiához történő visszatérésének kockázatát rejtette magában, ott – mint mondtuk – a rítusszabályok tartalma és alkalmazásuk is visszafogottabb, kiegyensúlyozottabb maradt. Egy-egy keleti rítusról a latinra történő áttérés mindenesetre ekkoriban szinte lehetetlennek bizonyult.⁹

E besorolási trendeket – amelyek révén egy-egy hívő vagy kisebb közösség egyik rítusból egy másikra léphetett át – meg kell különböztetnünk a keleti rítusok latinizálására irányuló kísérletektől. Ez utóbbiak kezdetben ugyancsak a felsőbbrendű latin rítusra történő teljeskörű „átvezetést” célozhatták.¹⁰ Ennek elérése a liturgikus gyakorlatban – a kétségtelen erőteljes latinizáció ellenére – végül irreális törekvésnek bizonyult.¹¹ Az egyházfegyelem terén viszont rend-

⁸ Ld. „Cum Latinus Ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum Ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferrī debet”; *Allatae sunt* (4. lj.), n. 20. A kérdés irodalmából: Edward Farrugia: Praestantia ritus latini. In: Uő. (szerk.): *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*. Rome, 2015. 610–611.; Natale Loda: Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese “sui iuris”. In: Luis Okulik (szerk.): *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*. Venezia, 2008. 37–80., 40–48.; továbbá ld. még: Heinrich Hoffmann: De Benedicti XIV latinisationibus. *Apollinaris*, Vol. 27. (1954) 77–161.

⁹ „[...] fino alla seconda metà del secolo XIX° il transito dal rito romano a quello orientale era quasi impossibile”, Korolevskij i. m. 19.; „Ad praxim dispensationum quod attinet, Sedes Apostolica nonnisi rarissime permittit transitum a ritu latino ad orientalem [...] Ad praxim dispensationum quod attinet, Sedes Apostolica nonnisi raro permisit transitum a ritu orientali ad latinum, etsi sane facilius quam vice versa”, ld. Gommarus Michiels: *Principia generalia de personis in Ecclesia*. 2. kiad. Parisiis–Tornaci–Romae, 1955. 319., 323.

¹⁰ E törekvések különösen erőteljesen jelentkeztek az italo-görögök esetében; vö. pl. „La misura di Pio IV, eliminando senza discussione ogni sacro contatto con la gerarchia episcopale d’Oriente, spingeva i sacerdoti ed i fedeli greci ed albanesi, sia pure in modo indiretto, verso il vescovo ed il clero diocesano latino, suggerendo implicitamente sostituzioni, passaggio di rito, graduali commistioni liturgiche e pastorali, fino a «ridurrlri a forma di vita cattolica», e cioè al rito ed alla disciplina occidentale, riformati dal Concilio di Trento”, ld. Vittorio Peri: *Chiesa Romana e „Rito greco”*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566–1596). Brescia, 1975. 53.

¹¹ A munkácsi liturgikus hagyomány történetének szakszerű áttekintéséhez ld. Dobos András: *A történeti Munkácsi Egyházmegye liturgikus hagyománya*. In: Terdik Szilveszter (szerk.): *Orcád világossága. Görögkatolikusok Magyarországon*. Debrecen, 2020. 54–62.; továbbá: Uő.: *Prassi liturgica e teologia circa l’Eucaristia nella storica eparchia di Mukacevo: dall’unione di Uzhorod (1646) fino alla metà del XX secolo*. Münster, 2022.

szerint sikerrel járt. Ennek hatására például a hazai rutén eparchiák egyházfegyelve a XIX. század közepére majd teljes mértékben a trentó jogra tért át.¹²

Noha XIII. Leó idejétől a latin rítus egyoldalú favorizálása helyett jelentős előrelépés mutatkozott a fegyelmi sokszínűség elismerése irányába,¹³ a rítusok közötti tényleges egyenlőség, illetve e tézis jogszabályok és jogalkalmazás terén történő érvényesülése még távolinak tűnt.¹⁴ Az első kodifikáció szabályainak összképe is ezt tükrözi. Az 1917-es kódex ugyan már egyetemes törvényekben rögzítette a rítustagság főbb szabályait,¹⁵ ám továbbra is fenntartotta a keletieket a latin rítusra segítő, egyoldalú részleges jogszabályok hatályát.¹⁶ Noha a mp. *Cleri sanctitati* részletesebb rítusszabályai¹⁷ bizonyos pontokon a latinokra is kiterjedtek, az imént említett részleges jog elsőbbségét biztosító kódexbeli előírások hatályát ezen újabb keleti normák is érintetlenül hagyták.¹⁸ Az 1957-es keleti *motu proprio* rendelkezése világossá tette, hogy az előírt rítusváltási engedély érvényességi feltétele az átlépésnek.¹⁹ Emellett – újra a *praestantia ritus latini* szellemét idéző egyoldalúsággal – a katolizáló ortodoxok számára lehetővé tette a latin rítusra lépést,²⁰ a protestánsok keleti katolikus egyházhoz csatlakozásának lehetőségéről ellenben nem szólt. A rítusfogalom elnagyoltsága miatt továbbra sem volt világos, hogy a rítusváltás szabályait csak a nagy

¹² Ld. Szabó (2023) i. m. 27–48., 47.

¹³ Leo XIII, litt. ap. *Orientalium dignitas* [de disciplina orientalium conservanda et tuenda], 30. XI. 1894. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 27. (1894–95) 257–264., *praefatio*; vö. Ivan Žužek: Incidenza del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» nella storia moderna della Chiesa universale, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Simposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codex Iuris Canonici, diebus 19–24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*. Città del Vaticano, 1994. 675–753., 725–726.

¹⁴ Žužek i. m.

¹⁵ CIC'1917, 98. kán. 1–5. §, továbbá: 756. kán. 1–3. §; később: Pius XII, m.p. *Cleri sanctitati* [de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis orientalibus], 2. VI. 1957. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 49 (1957) 433–600., 1–15. kk. (a továbbiakban: m.p. *Cleri sanctitati*).

¹⁶ Ld. CIC'1917, 98. kán. 4. §; 756. kán. 2. §. E normák erejében például az *Etsi pastoralis* – latin rítus elsőbbségének a tézisére épülő, s ebből adódóan ugyanezen rítust egyoldalúan erősítő – aszimmetrikus szabályai (ld. 7. lj., fentebb) továbbra is maradéktalanul érvényesültek. A fegyelmi rend e ponton tehát annak ellenére maradt a keletiek számára továbbra is rendkívül hátrányos, hogy az ezen féloldalas szabályozás mögött meghúzódó korábbi doktrínát, mint mondtuk, a hivatalos egyházi álláspont ekkora *elvíleg* már elvetette.

¹⁷ Ld. m.p. *Cleri sanctitati* i. m. 6–15. kk.

¹⁸ Vö. m.p. *Cleri sanctitati* i. m. 15. kán.

¹⁹ *Nemo potest sine licentia Sedis Apostolicae ad alium ritum valide transire...*, ld. m.p. *Cleri sanctitati* i. m. 8. kán. 1. §.

²⁰ *Baptizati acatholici ritus orientalis, qui in catholicam Ecclesiam admittuntur, ritum quem maluerint amplecti possunt; optandum tamen ut ritum proprium retineant*, ld. m.p. *Cleri sanctitati* i. m. 11. kán. 1. §.

liturgikus családok közti átlépés esetén kell-e követni (pld. bizánciról örményre), avagy az azonos liturgikus családhoz tartozó *al*rítusok közötti átlépésnél is: így például (bizánci) ruténról (bizánci) melkita, vagy (bizánci) román rítusra térésnél is.²¹ Fontos kivételként az *azonos liturgikus kenyértípust* használó *keleti* egyházak *egymásközti* rítusváltásait viszont 1838-tól jó ideig az érintett püspökök maguk is engedélyezhették.²²

A rítusbeli besorolódásnak, mint az a fenti fejtegetésekből kiolvasható, három alapvető módozata lehetséges: a keresztség, a rítusváltás, illetve a katolizálás révén történő rítusszerzés. A tömeges kivándorlásnak betudhatóan a XIX. század végétől a rítustagság szabályai egyre nehezebben tudták betölteni szerepüket. Ezek ugyanis csak olyan körülmények között biztosíthaták a rítusok közti kiegyensúlyozott kapcsolatot, ahol az együttélő egyházak között egyrészt viszonylagos kulturális-szociológiai egyensúly mutatkozott, illetve, másrészt, minden érintett közösség megfelelő saját paróchiális lefedettséggel (viszonylag sűrű plébániahálózattal) rendelkezett. A kivándorlás nyugati célországaiban a keleti katolikusok esetében e két sarkalatos feltétel egyike sem volt adott! Ez az új helyzet új megfontolásokat és a rítustagságot érintő hatósági gyakorlat alakítását igényelte (volna).

A II. Vatikánum előtt az imént vázolt lelkipásztori probléma megoldását a nyugati szórványban letelepedett keleti katolikus hívek latin rítushoz alkalmazkodása, vagy latin rítusra tér[it]ése könnyítésében látták. A régi egyházfegyelem vegyesrítusú házasság esetén, mint tudjuk, főszabályként valamennyi gyermeket az apa egyházába rendelte.²³ A latin rítusra segítés alkalmas eszközének így a rítusváltási okok említett célhoz igazítása tűnt. Ez a rítusváltási kérelmek

²¹ XIV. Benedek korától a „rítus” fogalmán csak a – ma „tradíció” kifejezéssel illetett – nagy rítuscsaládokat (liturgikus családokat) értették, s így a rítusváltást is csak ezek közti átlépésekre tekintették szükségesnek. E felfogás a PAL 303. kán. fogalmazásmódja miatt egészen az új kodifikációig tovább élhetett. Egy eltérő olvasat szerint ellenben –mely már az I. Vatikánum keleti előkészítő munkálatai idején dominánsnak tűnt– a rítusok valójában az ekkoriban „al-rítus” néven emlegetett egymástól független keleti joghatósági egységek. Eszerint az ezek közti átlépésnél is a rítusváltás szabályai követendőek, azaz akkor is, ha mindkét egyház azonos liturgiaszaládba tartozik; Ld. Szabó (2023) i. m. 149. skk., és az ott idézett bibliográfia. (Vö. még: Pius XII, m.p. *Postquam apostolicis litteris* [de religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis orientalibus], 22. II. 1952. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 44. [1952] 2., 65–152., 144.: 303. kán. § 1, 1^o)

²² Ld. decr. S.C. de Prop. F., 20. nov. 1838 [de transitu orientalium ex uno ad alterum ritum]. In: *Collectanea* (5. lj.), I., i. m. n. 878., 499–500.

²³ CIC'1917, 756. kán. 2. §: *Si alter parentum pertineat ad ritum latinum, alter ad orientalem, proles ritu patris baptizetur, nisi aliud iure speciali cautum sit.*

elbírálásának pápai követekre bízása²⁴ és egy ezt kísérő belső utasítás²⁵ révén kapott szinte szabad utat.

Eddigi ismereteink szerint ez az egyetlen eset, amikor a kongregációs gyakorlatból leszűrhető rítusváltási okokat (*causae canonicae*) jogszabályértékű szentszéki iratba foglalták. A szöveg kidolgozásának háttéradataiból az rajzoldódik ki, hogy a dikasztérium elé terjesztett eredeti szakértői javaslatokat a bíborosi ülés szándékoltan a latin rítusra térés további könnyítésének irányába módosította.²⁶ Az utasítás tartalmának, illetve azon belül a rítusváltási okok lajstromjának²⁷ elemzése a jelen keretek között nem lehetséges.

Noha az itt szereplő rítusváltási okok megfogalmazása semleges (azok nem kifejezetten beszélnek a keleti rítusokról a latinra történő átlépésről), ám valós környezetben alkalmazásuk szinte mindig ezt az irányt eredményezte. Így például az újvilág területein aligha fordulhatott elő, hogy latin hívő arra hivatkozva kérje keleti rítusra térését, hogy nincs elérhető római katolikus templom, vagy hogy keleti iskolát látogatott, keleti szemináriumban nevelkedett. Nyilván a sok egyházi ünnep és bőjt terheitől való mentesülés szándéka is a keletiről

²⁴ Ld. Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, decr. *Nemini licere* [facultas concedendi transitum ad alium ritum deinceps uni S. Sedi reservatur], 6 dicembre 1928. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 20. (1928) 416–417.

²⁵ Archivio del Dicastero per le Chiese orientali [= ACO], fasc. 84/40 *Oriente, Diritto*, ff. 1–2, Decreto *De venia apostolica transitus ad alium ritum a Romani Pontificis legatis concedenda*, 6 dicembre 1928; ff. 3–4, *Istruzione* N. Prot. 1310/28, 10 dicembre 1928. (A szentszéki utasítás eddig kiadatlan eredeti szövegének első publikációjához Ld. Szabó (2024) i. m. 187–189.)

²⁶ Az utasítás kidolgozásának lezárására a Keleti Egyházi Kongregáció 1928. novemberi plenáris ülésére került sor. Az ezzel kapcsolatos levéltári anyaghoz, illetve annak első kritikai elemzéséhez Ld. ACO, *Ponente*, Congregazione del 6 novembre 1928, N. VIII/1 – prot. N. 1310/28, Oriente – Facoltà ai Rappresentanti pontifici; illetve: Szabó (2024) i. m. 167–194.

²⁷ A rítusváltás engedélyezésének törvényes indokai („*cause canoniche*”) az 1929-es belső szentszéki utasítás szerint:

- „1) az *ad quem* rítusban kapott vallásos nevelés;
- 2) a rítus *a quo* templom látogatásának komoly nehézségei, és még inkább az említett szertartású templom hiánya;
- 3) az *a quo* rítus szerinti katolikus iskolákba járás és a keresztény nevelés lehetetlensége vagy szinte lehetetlensége;
- 4) a keresztény nevelés egysége a családban;
- 5) végleges belépés (akár ideiglenes fogadalom révén is) olyan latin szerzetbe, amelynek nincs keleti rítusú tartománya;
- 6) olyan személyek felszentelése, akik a papságra való felkészülés érdekében [latin] egyházmegyék vagy latin vidékek szemináriumában tanultak;
- 7) a saját rítusú ünnepek és bőjtök megtartásának lehetetlensége vagy súlyos nehézsége a kérelmező szegénysége miatt (akár azért, mert azok gyakoribbak, akár azért, mert nagyobb költségekkel járnak);
- 8) a leendő feleség igényének figyelembevétele, aki (a házasságkötési) feltételként követeli, hogy a férj és a gyerekek az ő szertartást kövessék” [az utasítás eredeti olasz szövegéhez ld. Szabó (2024) i. m. 189–191].

a latin rítusra térést jelentette, hiszen a keleti böjti rend volt szigorúbb, illetve a keleti egyházi naptár ünnepekben gazdagabb.²⁸ Az adott időszakban az is életszerűtlennek tűnt, hogy keleti feleség szorgalmazza férje és gyermekei saját rítusára térését, egyszerűen azért, mert a keleti mentalitástól ez teljességgel idegen volt. A nyugati diaszpórába vetődött keleti hívek számára saját iskolák létesítése szegénységük, szétszórt kis létszámuk miatt rendszerint elérhetetlen volt, így az iskolalátogatásra hivatkozó rítusváltási ok ugyancsak egyirányú utcának bizonyult. Gyakorlatilag ez is csak latin rítusra történő áttéréseket eredményezett, legalábbis a szórványban élő keletiek igen jelentős hányada esetében.²⁹

Ezen *egyoldalú* hatások alighanem a belső utasítás kidolgozói számára is világosak lehettek, sőt *szándékoltnak* is tűntek. Ezt tükrözi a szövegen eszközölt további módosítások iránya.³⁰ Így például a plenária javaslatához képest a végső szövegben megjelent három további – tényleges hatásaiban extrém rugalmas – rítusváltási ok is: az iskolalátogatás, a családon belüli keresztény nevelés egysége, továbbá az idegen rítusú szemináriumban nyert papképzés. E „könnyítések” a körülmények révén szinte mindig a latin rítusra térést segítették. Így e mozgásteret tágította az az utólagos betoldás is, mely szerint a

²⁸ Vö. A korabeli hazai böjti renchez ld. Melles Emil: *A görögkatolikus szertartástan elemei*. Budapest, 1942. 90–92.; továbbá: Rusznák Miklós: *A görög egyház böjti fegyelme. Hittudományi Folyóirat*, 20. (1909) 618–675.; míg a bizánci egyházi ünnepek listáihoz: Melles i. m. 71–89., 72–77. (A görög böjti előírások és az egyházi ünnepek számának mérséklése ismételtelen előkerülő kérdés volt, azt első keleti kodifikáció keretében a hazai szakbizottságok is szorgalmazták; ld. Szabó (2023) i. m. 128.; továbbá uo. 108., 114., 125–126.)

²⁹ Az itt idézett amerikai maronita szerző – a Hittani Kongregáció korábbi munkatársa – észrevétele rámutat, hogy a latin rítusra történő áttérés nem csak lehetőségként jelent meg, hanem elvárás, sőt kikötés is volt a latin egyházi fenntartású iskolák látogatásához: „[...] because of the parochial structure of the Catholic schools, families were obliged to register in the Latin parish in order to enroll their children in school. In this way countless numbers of Eastern Catholic faithful drifted away from their proper Church *sui iuris* in order to educate their children. The schools required not only that families be members of the parish in order to enroll their children in the school, but that they financially support the parish, on top of the expensive tuition the parents were already paying. For many, the financial burden was too great and they could not support both their Eastern Catholic church and the parish of the school their children attended [...] This problem continues to dramatically affect all of the Eastern Catholic Churches in the U.S.” [...] „As bizarre as it may seem from a scholarly perspective the reality is painfully clear: one of the major roots of inter-ecclesiastical conflicts in the U.S. is Catholic schools. The desire of Eastern Catholic parents to provide a Catholic education to their children combined with the inability of Eastern Catholic parishes to create, fund and run adequate schools in a nation that had created a notoriously anti-Catholic public school system (which is now just notoriously secular and anti-religion in general) paradoxically caused tremendous damage to Eastern Catholic Churches”, ld. John Kimes: *Viewing the USCCB through the Lens of CCEO c. 322 and other Inter-Ecclesial Realities in the United States of America*. In: Luigi Sabbarese (szerk.): *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese orientali*. Città del Vaticano, 2011. 253–267., 262–263.

³⁰ Ld. Szabó (2024) i. m. 179–183.

szerzetesi fogadalmak esetén már az ideiglenes is elegendő volt a rítusváltás engedélyezéséhez. A plenária javaslatát mintegy kiegészítve az instrukció a keleti hívek ordináriusának számító helyi latin püspök véleményének kikérését is kifejezetten elégségesnek nyilvánította a rítusváltáshoz. Az instrukció latin rítusra vezetésben összegezhető alapszándéka már a plenária előterjesztőjének összefoglalójában is kendőzetlenül megfogalmazódott: a keletiek latin rítusra lépése és ennek fordítottja nem egyforma jelentőségű, és ezért az utóbbit nem szabad elősegíteni, míg az elsőt – értsd: a keletiek latin rítusra térését – komoly nehézségek nélkül meg lehet engedni.³¹

Érdekes továbbá a plenária levéltári anyagának függelékében megjelenő latin püspöki levél.³² E helyzetértékelés szerint a keleti közösségek egyre inkább szétszóródnak, ami miatt a meglévő paróchiáik fenntartására sem képesek. A katolikus iskoláztatáshoz viszont ragaszkodnak, ami csak latin iskolákban történhet. A keleti szülők továbbá – a saját paróchia távolsága miatt – a helyi latin katekézist is igénylik gyermekeik számára. E körülmények között ezek saját (keleti) rítusukat meg sem ismerik, az idegen számukra. E helyzeten a latin lelkipásztorok a püspök tapasztalata szerint legjobb akarattal sem képesek segíteni.³³ Ennél is általánosabb problémaként jelent meg, hogy a rítusbeli elkülönülést a keletiek hátrányosnak érezték. Ehelyett az országban uralkodó latin rítushoz kívántak csatlakozni, hogy az ebből fakadó kedvezményekből részesülhessenek.³⁴

³¹ „[...] non si deve facilitare il secondo mentre si può permettere senza gravi difficoltà il primo”. in ACO, *Ponenze* 1928, 5.

³² Ld.: Lettera di Monsignore Schrembs, Vescovo di Cleveland, alla S.C. in ACO, *Ponenze* 1928 (26. lj.), 14–16.

³³ A püspöki beszámolóból ld.: „I sacerdoti incaricati delle Scuole Latine accolgono questi ragazzi in vista delle loro anime immortali e cercano di ispirare rispetto ai venerandi ed antichi riti della Santa Madre Chiesa, in ossequio alle prescrizioni dei Canonici; ma con la migliore volontà di questo mondo essi incontrano difficoltà di ordine pratico che al presente sono insormontabili. I ragazzi studiano il catechismo Romano in Inglese come gli altri ragazzi della scuola. Viene il momento della prima Comunione e i sacerdoti dicono loro che essi non possono farla ma debbono andare alla propria parrocchia. Immediatamente vengono i genitori e pregano i preti latini di ammetterli alla Santa Comunione. Questo si fa spesso dai genitori che pure frequentando le loro chiese rituali ritengono impossibile mandare i figliuoli a tante miglia di distanza e con tanta spesa e fra tanti pericoli per il traffico nelle vie della città. Si è constatato che un rifiuto da parte dei preti latini si risolve nella trascuratezza dei Sacramenti e in danno della Religione”, ld. in ACO, *Ponenze* 1928 (26. lj.), 14–16. (Ugyanakkor, mint az fenti idézetből kitűnik (ld. 26. lj.), nem mindenütt és minden esetben jellemezte a rítusközi kapcsolatokat az itt jelzett önzetlen segítőkészségi szándék attitűdje.)

³⁴ „Il cattolico di rito orientale ha poi una certa vergogna di vedersi distinto dagli altri. Essi dicono che il rito latino è il rito del paese e vorrebbero lo stesso privilegio che hanno quelli di altre nazionalità”, ld. uo. E probléma a későbbi évtizedekben sem enyhült, olyannyira, hogy egyes szerzők a jelenséget már külön elnevezéssel illették: „ethnofugal” ld.: Michael Thériault:

A két fenti idézet jól illusztrálja a korabeli helyzetet. Egyrészt a nyugatra emigrált keleti katolikusok saját rítusú lelkipásztori ellátása előtt tornyosuló, szinte leküzdhetetlen objektív nehézségeket, másrészt az így adódó latin helyzeti előny nemritka érvényesítését, mely – főleg az eszköztelenségből adódóan – olykor akkor is a latin rítusra térés irányába hatott, ha azt az érintettek önmagában nem óhajtották.

Noha ebben az időben egyes pápai megnyilatkozások már egyértelműen a latin egyház számára is értékhozó funkciójának tekintették a keleti rítusok jelenlétét,³⁵ a velük szembeni idegenkedés helyi szinten még sokáig éreztette hatását. A pápai követek 1929-től elnyert felhatalmazása a rítusváltások engedélyezésére (a nem nyilvános mellékletként kiküldött belső utasítás imént ismertetett, hatásaiban egyoldalú kánoni okokról szóló listája és további iránymutatásai révén) a latin rítusra térés előtt majd korlátlan lehetőséget nyitott. Az e praxisból eredő bő évtizedes negatív tapasztalatok végül arra készítették Eugène Tisserant bíborost, a Keleti Egyházi Kongregáció egykori bíboros-titkárárt, hogy e jogkör visszavonását kezdeményezze.³⁶

Összegezve az első kódexbeli egyetemes jog közvetett módon – az ellentétes részleges jog fenntartása révén – egyes viszonylatokban továbbra is elősegítette a régi, rendszerint a latin egyház előnyére szolgáló aszimmetrikus rítus szabályok továbbélését. Hasonló hatású volt az ortodox katolizálók szabad rítusváltását engedélyező fentebb említett keleti norma is. A rítusváltási engedély érvényességi feltétel jellegének tisztázása ellenben valamelyest csökkenthette a keleti lemorzsolódást.

Canonical Questions Brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. *Ius Ecclesiae*, Vol. 3. (1991) 202.

³⁵ Ld. pl. „Verum, haud ita difficile sit in singulis theologicis Seminariis unum aliquem haberi doctorem, qui una cum disciplina vel historica vel liturgica vel iuris canonici, nonnulla de rebus orientalibus saltem elementa tradere valeat. *Atque ita alumnorum mentibus animisque ad Orientalium doctrinas ritusque conversis, non tenue emolumentum capiatur necesse est; neque id solum in Orientalium commodum, at ipsorum alumnorum, quos par est et uberiores exinde catholicae theologiae latinaeque disciplinae cognitionem haurire et vehementiorem erga veram Christi Sponsam amorem animis concipere, cuius miram pulchritudinem, et in ipsa ritu varietate unitatem, splendidiore quodam modo effulgentem conspexerint*”, ld. Pius XI, litt. enc. *Rerum orientalium* [de studiis rerum orientalium provehendis], 8. IX. 1928. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 20., No. 9. (1928) 277–288., 284–285.

³⁶ Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, decr. *Quo firmior* [de venia apostolica transitus ad alium ritum a Romani Pontificis legatis concedenda], 23. XI. 1940. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 33. (1941) 28.; ld. ACO, fasc. 1310/28 Oriente, Rappresentanze Santa Sede, f. 128/1, Foglio ex audientia SS.mi, die 23 Novembris an. 1940, 2.; ld. Szabó (2023) i. m. 163.

3. Mai elvek és szabályozás

A II. Vatikánum a keleti hagyományok további felértékelődését hozta. Ezekre már nem csak mint a katolikus egyház „szép díszeire” tekintettek, hanem mind világosabbá vált, hogy a *katolicitás teljes megértése és kifejeződése* sem lehetséges a keleti látásmód és megközelítések nélkül.³⁷ E felismerésből az következik hogy a keleti hagyományok *élő jelenléte* a Katolikus Egyházon belül *közérdek*, amit a kánonjogi előírásoknak és így – mindenekelőtt – a sajátjogú egyháztagságot érintő szabályoknak is támogatnia kell.

E téren azonban az új kodifikáció ezzel ellentétes irányba ható szabályt vezetett be. Míg a vegyesrítusú házasságokból született gyermekek a régi fegyelem szerint mindig az apa rítusát követték,³⁸ e bevált tradicionális rendelkezést a zsinat utáni jogalkotás a vegyes rítusú házasságban élő szülők szabad választási lehetőségével helyettesítette. A CIC'83 erről rendelkező 111. kán. 1. §-ával³⁹ kapcsolatban komoly hatályossági és értelmezési problémák is felmerültek, amelyekre e helyen nem térhetünk ki.⁴⁰ A szülői „privátautonómia” ilyen egyértelmű (sőt egyoldalú) előnyben részesítése⁴¹ ugyan a korszellemnek megfelel, a keleti katolikus egyházakat azonban a szórványterületen ellehetetleníti. Ez már a keleti kodifikátorok számára is elég egyértelmű volt,⁴² így nem véletlen,

³⁷ Ld. pl. „*Haec Sancta Synodus, gratias agens Deo quod multi orientales Ecclesiae catholicae filii, qui hoc patrimonium custodiunt et illud purius pleniusque vivere cupiunt, iam cum fratribus traditionem occidentalem colentibus in plena communione vivunt, declarat, totum hoc patrimonium spirituale ac liturgicum, disciplinare ac theologicum in diversis suis traditionibus ad plenam catholicitatem et apostolicitatem Ecclesiae pertinere*”, ld. Concilium Oecumenicum Vaticanum II, decr. *Unitatis redintegratio* [de oecumenismo], 21. XI. 1964. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 57. (1965) 90–112., UR 17b, uo., 103.

³⁸ „[...] proles ritu patris baptizetur”; ld. 23. lj., fentebb.

³⁹ CIC'83 can. 111 — § 1. *Ecclesiae latinae per receptum baptismum adscribitur filius parentum, qui ad eam pertineant vel, si alteruter ad eam non pertineat, ambo concordī voluntate optaverint ut proles in Ecclesia latina baptizaretur; quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae rituali ad quam pater pertinet adscribitur.*

⁴⁰ Ezekről ld. Szabó (2012a) i. m. 163–179.; már korábban: Uő.: *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*. In: Péter Erdő – Péter Szabó (szerk.): *Territorialità e personalità nel diritto canonico e ecclesiastico – Il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio*. Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo – Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Atti del Congresso Internazionale, Università Cattolica Pázmány Péter, Budapest 2–7 settembre 2001. Budapest, 2002. 248–250.

⁴¹ Vö. Péter Szabó: *Ricezione nel CCEO'90 della tradizione latina emersa nel Concilio Vaticano*. In: Luigi Sabbarese (szerk.): *Chiesa Chiesa. Prospettive ecclesiologiche e risvolti canonici in Occidente e in Oriente*. Città del Vaticano, 2020. 66–68.

⁴² „[...] Sul tavolo era la difficile scelta tra il dare precedenza ai diritti primari dei genitori e mettere sullo stesso piano, in questa vitale materia, il marito e la moglie; e ciò che è conforme alle tradizioni orientali e ad una radicata mentalità, e forse, *richiesto dalla salvaguardia delle*

hogy a kodifikációs bizottság tagjai e téren az utolsó pillanatig az apa rítusa szerinti automatikus besorolást rögzítő régi jog fenntartását igyekeztek elérni, sikertelenül.⁴³

A keleti katolikusok távlatai szemszögéből kétségtelenül negatív hatásokkal járó előbbi innováció mellett azonban kedvező fejlemények tanúi is lehetünk. Ennek jele a rítusváltáshoz szükséges elégséges kánon okok körének és tartalmának alapos felülvizsgálata a szentszéki praxis részéről. Ennek nyomán – a fenti 1929-es belső utasítással szemben – ma már nem minősül a rítusváltáshoz elégséges oknak a saját rítusú templom nagy távolsága, de az eltérő rítusú egyházmegyében vagy szerzetben folytatott papi szolgálat sem.⁴⁴

A katolicitás teljesebb kifejezését és megélését csak egy *virágzó* keleti jelenlét biztosítja. Így nem véletlen, hogy mind a Zsinat, mind a kodifikáció ezt szorgalmazta.⁴⁵ A Keleti Egyházi Dikasztérium egy napokban köröztetett irata ugyancsak a keleti rítusok megőrzésének szándékáról tanúskodik, a biritualizmus, rítusváltás és *conformatio* gyakorlata viszonylatában megfogalmazott új szempontjaival.⁴⁶

4. A jövő távlatai és kérdései

Az erőteljes aszimmetriákat szorgalmazó fenti megoldásjavaslat első hallásra könnyen spontán ellenérzéseket válthat ki. Nem látszik azonban milyen más

Chiese orientali”, ld. *Nuntia*, Vol. 22. (1986) 26. [a dőlt kiemelés tőlem]; ld. még: Marco Brogi: *I cattolici orientali nel Codex iuris canonici. Antonianum*, Vol. 58. (1983) 225.

⁴³ Noha a kodifikátorok a szövegtervezet lezárásakor a régi jogot fenntartó kánont fogadtak le, a törvényhozó azt az utolsó felülvizsgálat során mégis a latin törvénykönyv már kihirdetett új szövegéhez és szelleméhez igazította. (A kánon kodifikációtörténetének menetéhez és vitáihoz ld. *Nuntia*, Vol. 22. [1986] 24–27., 32–33.; *Nuntia*, Vol. 28. [1989] 20–24.; *Nuntia*, Vol. 29. [1989] 37–48.; *Nuntia*, Vol. 31. [1990] 22.) Érdekes, hogy a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia – görögkatolikus kezdeményezésre – kérte, hogy a hamarosan hatályba lépő latin törvénykönyv 111. kán. 1. §-ának új rendelkezését a még kidolgozás alatt álló keleti kódex majdani kihirdetéséig hazánkra nézve átmenetleg függeszték fel. Lékai László bíboros ezt kérelmező felterjesztéséhez (1983. okt. 28) ld. Görögkatolikus Püspöki Levéltár I-1-a 27/2141/1983 [23–25]; ld. még: Szabó (2023) i. m. 217.

⁴⁴ A rítusváltási „kánoni okok” szentszéki praxisban mutatkozó lényegi revíziójához Ld. Szabó (2012a) i. m. 193–199.

⁴⁵ E téren figyelemre tovább, hogy a CCEO 39. kán. szövegtervezetébe azért került betoldásra az ‘et foveantur’ szövegrész, hogy ezt világosság tegyék. Eszerint nemcsak a jelenlegi állapot megőrzése kívánatos, hanem a keleti katolikus egyházak valódi fejlődése; ld. *Nuntia*, Vol. 22. (1986) 35.; továbbá: OE I, 4 e 5. (A kódex kihirdetett szövegében a végül a „*religiose servantur et promoveantur*” szófordulat került.)

⁴⁶ Ld. Dicasterium pro Ecclesiis orientalibus, prot. n. 199/2024. 22. nov. 2024.

megoldás segíthetné az immár teljesen szétszóródott keleti tradíciók – konkrétan elsősorban a szír és a káld katolikus egyház – fennmaradását. E kapitális kérdés vizsgálata úgy vélem tévútra téved, ha pusztán *elvont elvek* mentén keressük rá a választ. Ehelyett a *konkrét valóság* és az előre látható folyamatok fényében kell a javaslatokat kialakítani. Az ősi keleti vidékek kilátástalan geopolitikai helyzete, az ebből fakadó feltartóztatathatatlanság és tömeges szétvándorlás, továbbá a nyugati világ új szociológiai-kulturális környezete mind-mind olyan tényező, amelyek e kérdéskörben aligha hagyható figyelmen kívül a megfelelő kánonjogi megoldások kidolgozásánál.

A rítusok közti alapvető *egyenlőség elve* az elvont princípiumok szintjén kizárná az aszimmetrikus szabályozást. A konkrét élet közegében azonban nyilvánvaló, hogy *alapvetően egyenlőtlen esélyű közösségek között csak megfelelő korrekciók révén ellesúlyt biztosító jogi szabályozás és jogalkalmazás nyújthat tényleges egyenlőséget*. A konkrét valóság szintjén az *egyenlőtlen* – azaz a hátrányos helyzetűnek valamelyes *kompenzációs előnyt* biztosító – *szabályozás*, amennyiben egyenlőtlenek egymásközti viszonyának kiegyensúlyozását segíti, valójában nem egyenlőtlenséget eredményez, hanem éppen ellenkezőleg, az *egyenlőtlenség kiküszöbölésének* nélkülözhetetlen eszköze! A jog által biztosított *kedvezmények mértéke* pedig akkor megfelelő, ha az a rászoruló közösség *tényleges hátrányai nagyságrendjével arányos*. Amíg e cáfolhatatlan tapasztalati vastörvényt a sajátjogú egyháztagság szabályozásában nem vesszük figyelembe, addig *esély sincs* arra, hogy e normatíva a szórványkörülmények között élő keleti katolikusok felvirágzását (de akárcsak fennmaradását, túlélését is) biztosítsa.

A pátriárkai egyházak jövője eredeti közel-keleti területeiken a geopolitikai helyzet tartós ellehetetlenülése miatt immár szinte kilátástalan. A keresztények aránya 1914-ben a régióban a lakosság még negyedét tette ki (24%), amely szám a század végére 7%-ra csökkent,⁴⁷ míg 2020-ra 4,2%-ra.⁴⁸ Az „arab tavasz”, az ISIS rémuralma és a feloldhatatlan szunnita-síita ellentétből fakadó káosz miatt a tömeges kivándorlás – Egyiptomot leszámítva – visszafordíthatatlanná vált. Így a hat keleti katolikus patriarkátus közül négy vagy öt híveinek immár az *abszolút többsége* más kontinenseken szóródott szét.⁴⁹

⁴⁷ Andrea Pacini (szerk.): *Christian Communities in the Arab Middle East: the Challenge of the Future*. Oxford, 1998.

⁴⁸ Deanna Womack: *Christian Communities in the Contemporary Middle East: An Introduction. Exchange*, Vol. 49. (2020) 196.

⁴⁹ A keleti katolikus egyházak statisztikai adatainak áttekintéséhez ld. pl. az amerikai püspöki konferencia honlapján szereplő adatokat: <https://tinyurl.com/4pkfetr4>; továbbá újabban: Todd

A mintegy húsz egyházhoz tartozó keleti katolikusok összlétszámát az *Oriente cattolico* legutóbbi kiadása 17-18 millióra teszi. Ezek között a szír katolikus egyház 196.00 fővel szerepel.⁵⁰ Egyes statisztikák szerint Keleten már csak 75.000 szír katolikus hívő maradt, miközben az ott élő párhuzamos akatolikus egyház – a korábban „jakobitának” nevezett, monofizita eredetű szír ortodox közösség – is felmorzsolódott, e régióban úgy tűnik mindössze 117.000 híve maradt!⁵¹

A Keleti Egyházi Kongregáció egyik korábbi titkára a keletieket sújtó szétvándorlás hatásait érdekes metaforával érzékeltette. A régi üldözések idején a keresztények *közösségleg* menekültek és az ismerős kulturális közegnek számító Közel-Keleten belül vándoroltak más vidékre. Ez úgy hatottak rájuk, mint amikor egy jéghegyből leszakad egy-egy tömb. Ez tömegénél fogva még sokáig fennmaradhatott. Ezzel szemben a mai *nyugati szétszóródás* hatása olyan, mint amikor egy jégtömböt jégkásává zúznak. Ez a tűző nap hatására pillanatok alatt elolvad, majd rövid időn belül nyomtalanul elpárolog. Aki a keleti egyházak túlélési esélyeit szeretné javítani, e kép tudatában kell mérlegelnie és cselekednie! E nyugati szétszóródási és beolvadási folyamat – a konstantinápolyi és talán az alexandriai tradíciót leszámítva – szinte az összes keleti keresztény közösség jövőjét beárnyékolja. A leginkább veszélyeztetett helyzetbe, mint említettük, a szír s a káld rítus került. Ez nemcsak saját létszámuk radikális csökkenéséből fakad, hanem abból is, hogy – sok más keleti katolikus egyházzal szemben – esetükben a párhuzamos ortodox közösségek is eltűnőben vannak.⁵²

A keleti egyházak ily ütemű szétszóródása és előre látható eltűnése tükrében felmerül a kérdés, vajon nem volna-e időszerű a rítustagság szabályozása terén hatékony keleti védőnormákat és számukra kedvező(bb) jogalkalmazást bevezetni. Ez –egy-egy érintett egyház konkrét helyzete függvényében– akár olyan

Johnson – Gina Zurlo (szerk.): *World Christian Encyclopedia*. 3. kiad. Edinburgh, 2020.; Womack i. m. 197.

⁵⁰ Gianpaolo Rigotti (szerk.): *Oriente Cattolico*. 5. kiad. Roma, Congregazione per le Chiese Orientali, 2017. III. Néhány egyház esetében e számok inkább korábbi időszakok létszámát tükrözik. Így a magyar görögkatolikus közösség 260 ezres létszáma a 2001-es népszámlálás adatait (a mai 165 ezres létszámmal szemben). Az itt 500 ezresnek feltüntetett román görögkatolikus népesség helyett a népszámlálási adataik e számnak csak a harmadát igazolták vissza. A szír katolikusok 200 ezres létszáma is idealizáltnak tűnik. Egyes korábbi statisztikák összlétszámukat már évtizedekkel ezelőtt is csak körülbelül 120 ezer főre tették.

⁵¹ Womack i. m. 197. (Az antióchiai-szír tradícióból eredő indiai malankár katolikus nagyérsek-ség létszáma ugyanakkor ma közel félmillió.)

⁵² A szír katolikus egyház közel-keleti 75 ezres létszáma mellett, mint mondtuk, itt a legutóbbi adatok szerint már a jakobita közösség is csak 117 ezer fős. A káld katolikusok lélekszáma e régióban 119 ezer főre csökkent, míg az e tradíciónak megfelelő akatolikus („asszír”) közösségekből 172 ezer hívő maradt; ld. Womack i. m. 197.

radikális kedvezményeket is hozhatna, mint amilyeneket egykor a latin rítus élvezett az italo-görögök hátrányára.⁵³ E sarkalatos felvetés mérlegeléséhez a fenti adatok mellett érdemes még egy tényezőt szem előtt tartani: azt a kérdést, hogy e keleti kedvezmények *ténylegesen hány latin hívőt érintenének*.

A mikro-egyházak rituális örökségének fennmaradási esélye szemszögéből az egyik igen hátrányos jogszabály, amint láttuk, a vegyesrítusú szülők új szabad választási lehetősége gyermekük besorolása terén.⁵⁴ Ha fontos a szír rítus fennmaradása,⁵⁵ a fentebb taglalt régi aszimmetrikus szabályozás⁵⁶ logikáját követve, egy új pápai részleges norma⁵⁷ rendelkezhetne úgy, hogy a szír katolikus és latin házaspártól született gyermekek *mindannyian, kivétel nélkül az előbbi* egyházába kerüljenek, azaz függetlenül mind a szülők, mind a gyermekek nemétől. A számarányok nyilvánvalóvá teszik, hogy egy ilyen új norma statisztikailag *teljesen elhanyagolható hatású* lenne a latin egyházra. A keletiekkel szemben gyakran elhangzó megjegyzés, hogy „jelentéktelen” létszámúak. Ez aligha vitatható, ami viszont az egyház katolicitásának a kifejeződését is negatívan érinti. E tények tükrében azonban nehezen érthető a keletiek fennmaradási esélyeit valamelyest javító (azaz mai súlyos helyzetükhöz igazodóan kedvező) szabályozás további elutasítása. Érdemes az eddig mondottakat egy konkrét példán keresztül illusztrálni.

Az Egyesült Államokban ma 12-16.000 szír katolikust tartanak számon.⁵⁸ Ez a 80 millió ottani latin rítusú hívő legfeljebb 0,02%-a. E szír hívek egy része itt sem köt házasságot, illetve itt is igaz, hogy a népesség kb. ¼ része gyermekvállalási korú. Ezen túl a szír katolikus hívek csak kisebb része köt latin rítusú féllal házasságot, hisz a latin rítusúak a lakosság csak kb. 25%-át teszik ki. E tények tükrében *nagyságrendileg legfeljebb minden százezredik* amerikai latin hívővel fordulna elő, hogy – a szír katolikusokra imént javasolt új szabályozás erejében – gyermekei a szír katolikus házastársa egyházába kerülnének.⁵⁹ Ezen

⁵³ Fontos, hogy tényleges hatásaiban a két azonos tartalmú szabályozás között lényegi differencia lenne. Az egykori italo-görög pápai részleges jog egy kis közösség rovására favorizálta a világméretű latin rítust. Ezzel szemben itt javasolt új aszimmetrikus szabályozás pótolhatatlan örökséget őrző és élő „mikro-egyházakat” védene az eltűnéstől.

⁵⁴ CIC 111. kán. 1. § (ld. 39. lj.) és CCEO 29. kán. 1. §.

⁵⁵ Ld. 37. lj., fentebb.

⁵⁶ Ld. 7. és 10. lj., fentebb.

⁵⁷ Ld. 87. lj., alább.

⁵⁸ Az amerikai szír katolikus eparchia adataihoz ld. <https://tinyurl.com/529zudp2>

⁵⁹ Ugyanezen példa más szemszögéből: ha a 12-16.000 amerikai szír katolikus körülbelül negyede gyermekvállalási korú, miközben ezek vélhetőleg nem több mint negyede köt házasságot – az amerikai lakosság negyedét kitevő – latin rítusú hívővel, akkor ebben az or-

esetekben is megmaradna persze a rítusváltás kérésének lehetősége, illetve saját lelkipásztori ellátás hiányában többnyire e családok is ténylegesen a latin rítus szerint folytatnák hitéletüket. Felvethető a kérdés, vajon egy ilyen új szabályozásnak lenne-e értelme? Nézetünk szerint mindent egybevetve igen, méghozzá több szempontból is. Egyrészt nyilvánvalóvá válna, hogy a katolikus egyház-fegyelem – a zsinati szándék szerint – valóban minden tőle telhetőt igyekszik megtenni a keleti rítusok felvirágoztatásáért (vö. OE 1).⁶⁰ Emellett, ha a tömeges lemorzsolódáshoz képest csak minimális arányban is, egy ilyen szabályozás javíthatná a keleti egyházak szórványbeli fennmaradásának az esélyeit. Ezt nem csak a mikro-egyházba (példánknál a szír sajátjogú egyházba) sorolt személyek valamelyest növekvő száma segítené, hanem talán még inkább az érintett hagyomány – itt a szír rítus – *tényleges* katolikus *megbecsülése* is. Ezt így – az eddigi gyakran pusztán általános deklarációkon (olykor üresnek bizonyuló szavakon) túl –, az itt javasolt új, valós kedvezményeket tartalmazó rítustagság szabályozás kézzelfogható ténye bizonyítaná!

A közvetlen veszélyben nem levő keleti katolikus egyházak esetében kisebb kedvezmények is elégségesek lehetnek. Egy ilyen megoldás lehetne, ha például a bizánci katolikus és latin fél közti vegyesrítusú házasság esetén csak a latin apa engedhetné gyermekük görög felesége sajátjogú egyházához sorolást. Ezt lehetővé tenné (sőt javallaná) az a tény, hogy a latin apánál nincs olyan sürgető ok – tudniillik egy kis létszámú tradíció védelme –, ami miatt az ő ezirányú szabadságát korlátozni lenne indokolt.

A keresztség révén történő rítusszerzés mellett a *rítusváltás* és a *katolizálás* szabályai is alakulhatnának a veszélyeztetett keleti közösségek továbbélése szemszögéből a mainál ugyancsak kedvezőbb módon.

szágban manapság nagyságrendileg legfeljebb 750-1.000 szír katolikus-latin vegyesrítusú házasság kalkulálható. E számsor is a fenti tényt igazolja: 80 millió latin rítusú hívőből az USA-ban átlagosan körülbelül csak minden 80.000-100.000-edikre jut egy ilyen házasság. Ugyanitt a két káld eparchia híveinek összlétszáma 220.000 fő. Az iménti kalkulációt követve a káld-latin vegyesrítusú házasságok legfeljebb minden 14-15.000-dik amerikai latin rítusú hívőt érinthetik. (Érdemes azonban megjegyezni, hogy a valós számok ezen arányoknál is *jóval kisebbek* lehetnek, ha figyelembe vesszük, hogy a bevándorló keleti keresztények jelentős része már házasként érkezik az országba.)

⁶⁰ A sajátjogú egyháztagság mai szabályozása ennek a fontos zsinati elvárásnak egyszerűen nem tesz eleget! Egyes elterjedt angol nyelvű kiadványok ráadásul – teljesen tévesen! – egyenesen azt állítják, hogy a vegyesrítusú szülők a CIC'83 111. kán. 1. §-a szerinti fogalmazásmódból adódóan *csak* a latin egyházba keresztelest választhatják! Ez utóbbi értelmezés korábbi kritikájához Ld. Szabó (2002) i. m. 248–249.; vö. még: Uő. (2012a) i. m. 169.

A katolizálók hovatarozását érintő szabályok a múltban ismételten változtak.⁶¹ A *mp. Cleri sanctitati*, mint láttuk,⁶² a keleti katolikusok rovására csak az ortodoxok számára tette lehetővé a szabad rítusválasztást, a katolizáló protestánsok számára ugyanezt nem helyezte kilátásba. A zsinati norma ezt az újítást hamarosan eltörölte, és minden katolizáló esetében az eredeti rítus megőrzését szorgalmazta.⁶³ A hatályos jog ugyancsak ezt teszi, ámde – az iménti zsinati szöveghellyel szemben – a kódexbeli rendelkezésből közvetlenül már nem olvasható ki, hogy az a teljes közösségre lépő nyugati akatolikusokat is kötelezné.

A doktrína és a keleti kodifikáció tükrében is úgy tűnik, hogy a protestáns felekezetek – vagy azok legalább döntő többségének – rítusa egyszerűen *nem azonos* a latin rítussal. Ezért a nyugati akatolikus hívek katolizálásakor a „saját rítus megőrzésének” elve és szabálya⁶⁴ ténylegesen nem érvényesíthető! Eszerint világosan különböztetnünk kell a katolizáló protestánsok és ortodoxok között. Az előbbieket egyházi öröksége („rítusa”?) oly mértékben különbözik bármely választható katolikus rítustól, hogy a rítus megőrzése esetükben egyszerűen *értelmezhetetlen*.⁶⁵

⁶¹ Vö. William Bassett: *The Determination of Rite*. (Analecta Gregoriana 157) Rome, 1967. 213–234.; Mario Rizzi: *Transitus ritus (a iure seu privilegiatus et ex indulto)*. In: Petrus Palazzini (szerk.): *Dictionarium morale et canonicum*. IV. k. Romae, 1968. 543–544.; újabban: Pablo Gefaell: *L'ammissione alla piena comunione di quanti provengono da altre confessioni*. In: *Iniziazione cristiana: profili generali*, XXXIV incontro di studio, Hotel Planibel di La Thuile (AO), 2–6 luglio 2007, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico (Quaderni della Mendola 16). Milano, 2008. 155–172.; továbbá: Szabó (2014) i. m. 232. skk.

⁶² Ld. 20. lj., fentebb.

⁶³ „[...] *Omnes denique et singuli catholici, necnon baptizati cuiusvis Ecclesiae vel communitatis acatholicae ad plenitudinem communionis catholicae convenientes, proprium ubique terrarum retineant ritum eumque colant et pro viribus observent*” (OE 4). A zsinat szóhasználatában az 'egyházak' és 'egyházi közösségek' közti terminológiai különböztetés, mint tudjuk, az ortodox egyházakra illetve – az előbbiekkal szemben teljes értékű egyháznak a zsinati tanítás szerint nem tekinthető – protestáns felekezetekre mint *egyházi közösségekre* utal. Eszerint az iménti szöveghely a protestánsok latin egyházba sorolását igényelte.

⁶⁴ CCEO can. 35 – *Baptizati acatholici ad plenam communionem cum Ecclesia catholica convenientes proprium ubique terrarum retineant ritum eumque colant et pro viribus observent, proinde ascribantur Ecclesiae sui iuris eiusdem ritus salvo iure adeundi Sedem Apostolicam in casibus specialibus personarum, communitatum vel regionum*.

⁶⁵ A rítus szerves része az *egyházfegyelem*. Ennek belső egyházi normái kiadásához *szent kormányzati hatalom* szükségeltetik. E hatalom *püspökszentelést* igényel, ami viszont az *egyházi rend szentség* jellegének elismerését feltételezi. E logikai soron visszafelé haladva világos, hogy a protestáns felekezetekben, ahol az egyházi rend szentsége nem létezik, *szent kormányzati hatalom* hiányában szoros értelemben vett egyházi törvényekről sem beszélhetünk, s emiatt sajátos *belső egyházfegyelemről* sem. Ebből adódóan a rítus egy meghatározó összetevője nincs jelen, vagy legalábbis *lényegileg nem azonos* a latin egyházfegyelemmel. A protestáns és katolikus teológia és liturgia különbségeit szemlélve még nyilvánvalóbb, hogy a *rítus* mint szerves liturgikus, fegyelmi, teológiai és lelkeségi örökség *azonosságáról*

Ami a hatályos jogot illeti, a CCEO 35. kán. idézett szövege a protestánsokra kifejezetten nem utal, miközben az elhagyott és a felvett rítus *azonosságát* feltételezi, ami a protestáns katolizálók esetében egyszerűen nem valósul meg. Ebből fakadóan *legalábbis kétséges*,⁶⁶ hogy a keleti kódex imént említett kánonja őket is kötelezi-e. Egy egyházi törvény jogkétség esetén viszont nem kötelez!⁶⁷ Eszerint a CCEO 35. kánonja a katolizáló protestánsokat ma nem kötelezi a latin egyházba lépésre.⁶⁸ Noha az OE 4 rendelkezését jelentős szerzők közvetlen normatív értékűnek tekintették,⁶⁹ nem kétséges, hogy itt tárgyalt tartalmát a CCEO 35. kán. teljes egészében újraszabályozta, s ennek erejében hatályon kívül helyezte.⁷⁰

a protestáns felekezetek és latin egyház kapcsolatában aligha lehet beszélni. E téren érdekesek az alábbi tekintélyes szerző észrevételi is: „A nemkatolikus nyugati keresztények, ha a katolikus egyházzal teljes közösségre térnek, egyes szerzők szerint a 111. k. 2. § analógiájára (mely a felnőtt keresztelkedők rítusválasztásáról szól) szabadon választják meg a rítusukat [...] tisztázni kellene [...] minden nem katolikus keresztény esetében beszélhetünk-e rítusról”, ld. Erdő Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 1992. 107. A kézikönyv harmadik kiadásától a szerző ellenben inkább arra hajlik, hogy kifejezett szabályozás hiányában – a rítusok közti egyenlőség elve miatt – a nyugati akatolikusoknak a latin rítushoz kellene sorolódniuk; ld. Erdő Péter: *Egyházjog*. 3. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 114. E téren azonban továbbra is fennmarad az első kiadásból imént idézett felvetés: vajon a protestánsoknak van-e rítusuk, illetve – legalábbis – az ő örökségük a *latin* rítussal *azonosnak* tekinthető-e? A rítus megőrzéséről ugyanis csak ez utóbbi esetben lehet szó. Mi több, amint a keleti kodifikációtörténet vitáiból kiderül, e kérdéskör meglehetősen összetett. Így például protestáns felekezetbe egy hívő –vagy a történelem tanúsága szerint akár egész közösségek is– keleti egyházakból is kerülhettek. Ezért az sem világos, ez esetben vajon miért a latin rítusra kellene térnie az egykor *keletiektől* elszakadt katolizáló protestánsoknak, illetve utódaiknak; vö. *Nuntia*, Vol. 19. (1989) 49. A katolizáló protestánsok szabad rítusváltását valló szerzői álláspontokhoz Ld. még pl. John Faris: *Inter-Ritual Matters in the Revised Code of Canon Law*. *Studia canonica*, Vol. 27., No. 1. (1983) 247.; Jose Piñero Carrión: *La ley de la Iglesia. Instituciones Canónicas*. I. k. Madrid, 1985. 229.

⁶⁶ Vö. „[...] tisztázni kellene...”, 68. lj. lejjebb.

⁶⁷ CIC 14. kán.; CCEO 1496. kán.

⁶⁸ Az iménti kétség eloszlatásában egy támpont lehetne a keleti kodifikáció utolsó szakaszában tartott zavaros lefolyású szövegmodosítási szavazás (ld. *Nuntia*, Vol. 29. [1989] 50–51.). Ennek valódi bizonyító ereje azonban csak akkor lenne, ha világos volna, hogy a protestáns felekezetek rítusa a latinnal ténylegesen azonos. Azonban éppen ez az, ami kétséges (vö. „tisztázni kellene...”, 65. lj., fentebb), következésképpen a CCEO 35. kán. – fogalmazásmódja explicit cizelláltsága mértékétől függetlenül, azaz, hogy *szövegszerűen* az ortodoxokra szükíti-e tartalmát vagy sem –, mint láttuk egyszerűen nem értelmezhető (és ezért nem is alkalmazható) protestáns katolizálóra. Ezért, ha a kodifikációs titkárság egyes jelek szerint az iménti kánon szövege OE 4 szerinti értelmének fenntartását szorgalmazta is, ennek lehetősége – a norma protestánsokra történő objektív értelmezhetetlensége miatt – a kodifikációtörténet iménti adataitól függetlenül legalábbis kétséges; vö. még: Szabó (2014) i. m. 246–248.; Szabó (2012a) i. m. 221.

⁶⁹ Vö. Ivan Žužek: *Animadversiones quaedam in decretum de Ecclesis orientalibus catholicis Concilii Vaticani II*. *Periodica*, Vol. 55. (1966) 272–275.

⁷⁰ Vö. CCEO 6. kán. 1°.

Végül az is kérdéses, vajon a keleti rítusok fennmaradásának alapvető célja tükrében egyáltalán *ésszerű*-e a protestáns katolizálók szabad rítusválasztásának korlátozása.⁷¹ A rítusok közötti egyenlőség, mint láttuk, a jogszabályok alkalmazása terén nem tisztán elvont szinten mérlegelendő, hanem az a *valós egyenlőség megvalósulását* hivatott biztosítani. Ha régen az ortodoxok szabadsága e téren megengedhető volt (lásd *mp. Cleri sanctitati* 11. kán.), nem világos, ma milyen okból volna ésszerű e szabadságot a katolizáló protestánsok viszonylatában szűkíteni. Ez utóbbi mellett, mint mondtuk, az ortodox katolizálótól eltérően semmilyen jelentős érv nem mutatkozik.

Az *ortodoxok* katolizálása esetén ellenben – pontosan közös rítus, azaz a liturgikus, fegyelmi és teológiai-spirituális hagyomány *azonossága* miatt – az eredeti rítus megőrzését előíró szabály kötelező ereje kétségtelen. Mi több, a katolizáló ortodoxok esetében a megfelelő keleti katolikus rítusba sorolódásnak nemcsak kivételt megengedő kötelezettségnek kell[ene] lennie, mint azt a CCEO 35. kánon szövege sugallja, hanem mechanikus *automatizmus*nak. Ha ugyanis igaz az a régi elv, hogy az egyszer elnyert saját rítust megfelelő felhatalmazás hiányában senki sem képes önhatalmúlag megváltoztatni,⁷² miközben a párhuzamos ortodox és keleti katolikus rítusok bizonyosan *azonosak*,⁷³ nem világos, hogy a katolizálás ténye *önmagában* miként szüntethetné meg e köteleket. A CCEO 35. kánon aligha értelmezhető bennfoglalt rítusváltási felhatalmazásként.⁷⁴ A kánon szövege *valódi rítusazonosság* esetén ennek éppen az ellenkezőjét hivatott biztosítani. Így nem csak a keleti rítusok *felvirágoztatásának* általános *zsinati szándéka*, hanem nézetünk szerint maga a rítustagságról szóló szabályozás és évszázados *doktrína* imént fejtegetett *belső következetessége* is a fenti automatizmust, s ennek megfelelően a CCEO 35. kánon szövegének ilyen értelmű pontosítását igényli!⁷⁵

⁷¹ Ld. még: Szabó (2014) i. m. 248–250.

⁷² Michiels i. m.

⁷³ Ld. az OE 4 és CCEO 35. kán. szövegezését: 63. és 64. lj., fentebb.

⁷⁴ Ezzel szemben a m.p. *Cleri sanctitati* i. m. 11. kán. korábbi rendelkezése, mely a katolizáló orthodox számára szabad rítusválasztást tett lehetővé, értelemszerűen ilyen felhatalmazást is magában foglalt; vö. „*facultas mutandi ritus in actu admissionis in Ecclesiam catholicam...*”, ld. Rizzi i. m. 544.

⁷⁵ Számos szerző ortodox katolizáló viszonylatában már eleve ilyen automatizmus mentén értelmezi a CCEO 35. kán. szövegét; ld. Johannes Madey: Church Membership According to the CCEO. *Ephrem's Theological Journal*, Vol. 3. (1999) 65.; John Faris: A Canonical Examination of the Acquisition, Consequences and Loss of Membership in a Church – A Catholic Perspective. *Folia canonica*, Vol. 4. (2001) 148.; Francis Marini: 'Ipso iure' Adscription to a Catholic Church 'sui iuris' of Baptized Converts. In: Stephen Pedone – James Donlon (szerk.): *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions* (2003). Washington, 2003. 115. E téren érdekes a

A keresztség és katolizálás mellett a sajátjogú egyháztagság elnyerésének harmadik lehetséges módozata a korábbi *katolikus besorolás módosítása* „*rítusváltás*” (mai pontosabb kifejezéssel a sajátjogú egyháztagság megváltoztatása) révén.⁷⁶ A rítusváltás (hatósági engedélyhez kötés révén), mint láttuk, a XV. században jelent meg, s hosszú ideig inkább csak a liturgikus tradíciók (azaz „rítuscsaládok”) közti átlépés esetén tekintették szükségesnek. Ma az azonos tradícióhoz tartozó sajátjogú egyházak közti mozgás esetén is szükségesnek tűnik, jóllehet, az további tisztázást igényelne, hogy egy adott sajátjogú egyházhoz („rítushoz”) tartozást a használt *liturgikus nyelv* determinálja-e, vagy e téren a rítus egyéb összetevői is figyelembe veendőek?

E témakörben – néhány rövid összehasonlító megjegyzés után – a hatályos szabályozás csak egyetlen érdekes sajátosságára és az ebből eredő lehetséges jogalkalmazási mozgástérre kívánunk kitérni.

A két kódex hatósági engedélyből fakadó sajátjogú egyháztagság váltásról szóló párhuzamos kánonjai között több érdekes differencia figyelhető meg.⁷⁷ Egyrészt csak a keleti kódex szövegéből világos, hogy a hatósági engedély *érvényességi* feltétele a rítusváltási jogcselekménynek.⁷⁸ A keleti kódex szerint, másrészt, e hatósági engedélyt együtt az érintett helyi püspökök is megadhatják. E könnyítő rendelkezés hamarosan a latin viszonylatú rítusváltásokra is ki-

Pápai Törvényszövegek Tanácsa egy magyarázó szövegének megállapítása is, amely –igaz, a teljes szövegösszefüggés tükrében úgy tűnik nem egészen logikusan–, ugyanezt látszik megerősíteni. A dokumentum szerint ugyanis egy latin plébános által szentszéki engedély nélkül latin egyházbba felvett orthodox jegyespár esketésénél ugyanezen plébános – formahiány miatt – *érvénytelenül* járna el (ld. Pontificium Consilium de Legum Textibus: *Osservazioni [esplicative] sull'interpretazione del can. 35 CCEO e circa alcune questioni collegate al canone*. prot. n. 13.812/2022, 5 novembre 2012.) Az esketési közreműködés értelemszerűen csak akkor lehet érvénytelen, ha a felek egyike sem tartozik a latin egyházhhoz, azaz ha az említett katolizáló ortodox jegyespár latin egyházbba történő engedély nélküli felvétele nemcsak szabálytalan és tilos volt, hanem *érvénytelen* is!

⁷⁶ A rítusváltás témakörének részletesebb tárgyalásához ld. Szabó (2012a) i. m. 189–217.; Szabó (2012b) i. m.; továbbá például: Rizzi i. m. 541–547.; Sofron Mudryj: *De transitu a ritu byzantino-ucraino ad ritum latinum: dissertatio historico-iuridica*. Roma, 1973.; és az ezekben idézett további szakirodalom.

⁷⁷ CIC'83 can. 112 – § 1. *Post receptum baptismum, alii Ecclesiae sui iuris adscribuntur: 1° qui licentiam ab Apostolica Sede obtinuerit* / CCEO can. 32 – § 1. *Nemo potest sine consensu Sedis Apostolicae ad aliam Ecclesiam sui iuris valide transire*.

⁷⁸ Ld. Szabó (2012b) i. m.72–74.

fejezett kiterjesztést nyert.⁷⁹ Egy további kevésbé szembetűnő – ám lehetséges hatásaiban nem jelentéktelen – differencia a két törvénykönyv szóhasználatában mutatkozik, amennyiben a latin kódex az esedékes hatósági közreműködést engedélynek (*licentia*), míg a keleti kódex egyetértésnek (*consensus*) nevezi. Az alábbiakban csak ez utóbbi eltérés egy lehetséges értelmezésére kívánunk röviden kitérni.

E téren érdemes megjegyezni, hogy a hagyományos felfogás a rítusváltás engedélyezését *kegyintézkedésnek* tekintette (*indultum*), melyre természeténél fogva senkinek nem lehet jogigénye. Eszerint annak megadása vagy elutasítása teljes mértékben az illetékes hatóság szabad mérlegelésétől függött. Ezzel szemben az engedély (*licentia*), legalábbis a hatályos latin jogban, nem kegy, hanem az egyedi határozatok kategóriája alá sorolt intézkedés. A doktrína szerint az engedélyek esetén – eltérően a jogrenden mintegy 'sebet ütő' felmentéstől, valamint az ugyancsak ritka hagyományos rítusváltási kegytől – az egyházi hatóságnak az engedélyezéshez kötött cselekmény *visszafogása* nem célja, hanem annak csak *kontrollálására* törekszik. A rítusváltás e megközelítésben – a hagyományos felfogástól eltérően – már nem a megadó hatóság szabad mérlegelési körébe tartozó kegyintézkedésnek tűnik, hanem a latin hívő alanyi jogi szférájához tartozó jog. Az engedély funkciója eszerint csak annyi, hogy egy jog gyakorlását szabadabbá tegye.⁸⁰ Eszerint szemben a korábbi felfogással – mely a kegyintézkedést a felmentés analógiájára valójában lehetőség szerint *kerülendő* cselekménynek tekintette – a jelenlegi engedély ezt nem sugallja, csak a megengedett cselekvéshez szükséges egyszerű előírás teljesítését igényli. A latin hívő rítusváltásának jelenleg pusztán engedélyhez kötése – a vegyesházasságok

⁷⁹ Ld. CEO 32. kán. 2. §; továbbá: Secretaria Status, *Rescriptum ex Audentia Ss.mi*, 26. XI. 1992. *Acta Apostolicae Sedis*, Vol. 85. (1993) 81.: „Ad normam can. 112, § 1, 1° Codicis iuris canonici, quisque vetatur post susceptum baptismum alii ascribi Ecclesiae rituali sui iuris, nisi licentia ei facta ab Apostolica Sede. Hac de re, probato iudicio Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis, Summus Pontifex Ioannes Paulus II statuit eiusmodi licentiam praesumi posse, quoties transitum ad aliam Ecclesiam rituales sui iuris sibi petierit christifidelis Ecclesiae Latinae, quae Eparchiam suam intra eosdem fines habet, dummodo Episcopi dioecesiani utriusque dioecesis in id secum ipsi scripto consentiant”.

⁸⁰ „La concessione a favore di un soggetto della facoltà di esercitare un *diritto* che *già* si trova nel suo patrimonio giuridico”, e quindi “la differenza fondamentale [tra la licenza e la grazia] risiede nella consistenza giuridica del diritto del richiedente: il diritto alla licenza ha come fondamento un *vero diritto* soggettivo[...] di cui in certi casi viene limitato l'esercizio in vista del bene commune... invece *non* esiste il diritto alla grazia come tale, intesa questo in senso stretto, ma soltanto un diritto a chiedere la grazia”, ld. Javier Canosa: La presunzione della licenza di cui al can. 112 § 1, 1° del Codice di diritto canonico. *Ius Ecclesiae*, Vol. 5. (1993) 623–624.; vö. „La dottrina ha configurato questi provvedimenti [autorizzatori] come atti che rimuovono dei limiti all'esercizio dei diritti o dei poteri che *già appartengono* all'autorizzando...”, Uő.: La concessione delle grazie attraverso i rescritti. *Ius Ecclesiae*, Vol. 6. (1994) 246–247.

mai szabályozásához hasonlóan – azt sugallja, hogy e cselekményhez már nem egy (szigorú) tilalom elhárítására van szükség, hanem csak egy plusz törvényi előírás (engedélyeztetés) megtartására. Az engedély ugyanis, mint azt például Velasio De Paolis hangsúlyozza, nem felmentés a törvény alól, hanem éppen pontos megtartásának rekvizítuma.⁸¹

A fentebb mondottak tükrében – tudniillik a keleti rítusok sajátos értékéről és nehéz helyzetéről szóló észrevételek háttérében, illetve a rítusváltás terén a latin jog mai fogalmazásából adódó nagyfokú praxisbeli rugalmasság lehetősége fényében – célszerűnek tűnne a rítusváltáshoz szükséges kánoni okok új – a fenti 1929-es lajstromtól lényegesen eltérő tartalmú – hivatalos listáját összeállítani! E téren érdemes megjegyezni, hogy a rítusváltás engedélyezését érintő szentszéki praxisban az elmúlt évtizedekben radikális szemléletmódváltás tanúi lehetünk.⁸²

Végül újra érdemes felidézni, hogy a keleti egyházi örökség élő fennmaradása a katolikus egyházban nemcsak a keletiek ügye, hanem a katolicitás elsőrangú közérdeke. Ennek tükrében érthető a tanulmányunk mottójául választott ágostoni idézet is. Az eltűnőben levő keleti egyházak latin rítus „rovására” történő valamelyes erősítése – valójában csak az előbbieket utóbbiba zajló elkerülhetetlen beolvadása mértékének valamelyes csökkentése – a közös katolikus egész jövője szempontjából a latin egyház számára is sokkal relevánsabb, mint a milliárdos népességük néhány ezrelékkel történő további növekedése vagy esetleges csökkenése.

5. Összegzés

1. Az egyháztagok rítus (ma sajátjogú egyház) szerinti besorolása nem teológiai – értsd: nem szorosan az isteni jogban gyökerező – követelmény. A XV. századig egyedül a lakó- vagy tartózkodási hely határozta meg a követett liturgikus-egyházfegyelmi rendet. Az így nem minősült a hívő helyfüggetlen és konstans atribútumának, azaz „jogilag jelentős tulajdonságának”. A rítustagság újkorban kialakuló, eleinte részleges pápai szabályozása – a latin rítus felsőbbségének egy adott közegben mutatkozó érvényesíthetősége mértékétől függően – jelentős helyi eltéréseket mutatott. Főleg az italo-görög egyházra kirótt rítustagsági

⁸¹ Így: Velasio de Paolis: *Matrimonio misto*. In: Carlos Corral – Velasio de Paolis – Gianfranco Ghirlanda (szerk.): *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Cinisello Balsamo [Mi], 1993. 669–670.

⁸² E témához ld. Szabó (2012b) i. m. 195. sk.

szabályok arról tanúskodnak, hogy – meghatározott értékek mentén – e normák egy-egy közösség javára jelentős előnyöket biztosíthatnak. Értelemszerűen a másik érintett szemszögéből ugyanezen aszimmetrikus normák bizonyos hátrányokkal járnak.⁸³ A szabályozás megújításánál ma főleg az mérlegelendő, vajon az *összkatolicitás* élő megjelenítése és megőrzése szemszögéből mely hagyományok és közösségek védendők.

2. A keleti rítusokat – főleg a keleti egyházfegyelmet és teológiai víziót – a trentói korban a szkizma gyanúja lengte körül, ami miatt azok purifikálására törekedtek. Mi több, századunkig egyenesen e „szakadár örökség” latin teológia és fegyelem javára történő elhagyását vélték üdvösnek. Ezzel szemben mára a keleti örökség integráns jelenlétét egyenesen a katolicitás lényegadó, elengedhetetlen összetevőjének tekintjük.⁸⁴ Ezek olykor akár a latin teológia és fegyelem kiigazításához is hozzájárulhatnak, illetve a korábbi saját hagyomány egyes feledésbe merült elemeinek újrafelfedezéséhez is támpontként szolgálhatnak.⁸⁵

3. Az iménti felismerések tükrében a keleti rítusok megítélése teljesen új értékmezőbe került. Fennmaradásuk, mi több, élő jelenlétük, az Egyház *teljes katolicitásának* fontos *eszköze* és egyben *mércéje* is. Ennek tükrében joggal merül fel, vajon a jelenlegi geopolitikai helyzet és az abból eredő tömeges menekülés, az újvilág felé tartó feltartóztatathatlan keleti exodus tükrében a mai sajátjogú egyháztagság szabályozás képes-e még biztosítani e keleti katolikus egyházak fennmaradását, sőt kinyilvánítottan óhajtott felvirágzását? Ha e kérdésre a válasz nemleges – mint az ma meglehetősen egyértelmű –, akkor joggal vetődik fel, miért ne volna lehetséges új aszimmetrikus rítustagsági normák kiadása, ezúttal az eltűnőben lévő keleti egyházak védelme érdekében. Ha a katolicitás keleti hagyományok jelenléte révén teljesebb összképének megőrzése *közérdek*, akkor a veszélyeztetett közösségek logikusan veszélyeztetettségük mértékével arányos védő szabályok kiadására szorulnak! Ha a múltban a latin rítus felsőbbségéről vallott eszme jegyében radikálisan egyoldalú rítustagsági szabályok is megengedhetőek voltak, hasonlóak más prioritás mentén ma is lehetségesek. A keleti rítusok különleges értékének felismerése és szociológiai veszélyeztetettségük kettős ténye pontosan ilyen új szabályok kidolgozását igényelné. E normák – az egyes egyházak tényleges állapota alapján! –, eltérő

⁸³ Ld. 7. lj., fentebb.

⁸⁴ Vö. pl. OE 1, UR 17b.

⁸⁵ Ld. pl. Szabó Péter: *A keleti egyházak szentségjoga. Összehasonlító bemutatás.* (Collectanea Athanasiana III/1) Nyíregyháza, 2012. 146–147., 164–165., 192–195., 266–269., 299–300. és 305–309.; továbbá: Uő.: „Alcune osservazioni sul diritto sacramentale comparato in prospettiva storica.” *Eastern Theological Journal*, Vol. 5., No. 2. (2019) 149–160.

tartalmú *részleges pápai törvények* lehetnek. A szükséges aszimmetria – tudniillik a rítustagság terén nyújtott támogatás – mértékét az érintett egyházak geopolitikai-demográfiai-szociológiai helyzetéhez (lenne) célszerű igazítani. E kérdéskörben partikuláris normák kiadását a keleti kódex kezdettől kilátásba helyezte.⁸⁶ Sőt ilyenek – szükség szerinti – bevezetésére Szent II. János Pál már e kódex kihirdetése idején elkötelezte magát.⁸⁷ E megújult szabályok érvényesülésének felügyeletében, továbbá – megfelelő iránymutatások és saját jogalkalmazás révén biztosított⁸⁸ – moderálásában, folyamatos finomításában a Keleti Egyházi Dikasztériumra a jövőben szükségszerűen különös küldetés és felelőség hárul.

*

A rítustagság szabályozását behatóan tanulmányozó korábbi neves szerzők némelyike már évtizedekkel ezelőtt is keresetlen kritikai megállapításokkal summázta e normák gyakorlati *alkalmatlanságát* a keleti rítusok megfelelő védelmére.⁸⁹ Az évtizedek óta nyilvánvaló szabályozásbeli problémák elkendőzése, tologatása mára oda vezetett, hogy a közömbös, hanyag bánásmódból adódó

⁸⁶ Ld. CEO can. 29 – § 1. *Filius, qui decimum quartum aetatis annum nondum explevit, per baptismum ascribitur Ecclesiae sui iuris, cui pater catholicus ascriptus est; si vero sola mater est catholica aut si ambo parentes concordii voluntate petunt, ascribitur Ecclesiae sui iuris, ad quam mater pertinet, salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto.*

⁸⁷ „Ad ogni modo [...] simile clausola [a quella dello ‘ius a Romano Pontefice approbatum’] è apposta anche al canone relativo alla concorde volontà dei coniugi nella scelta del patrimonio rituale dei loro figli, per indicare la via e porre in atto gli opportuni rimedi, qualora ciò si dimostrerà veramente necessario per la tutela della fioritura delle Chiese orientali nelle regioni ove esse sono minoritarie”, ld. Giovanni Paolo II, Discorso alla Presentazione del “Codice dei Canonici delle Chiese Orientali” alla XXVIII Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi, il 25. X. 1990. *Nuntia*, Vol. 31. (1990) 22.

⁸⁸ Noha a CEO 1501. kán. a joghézagpótló eszközök között a „közigazgatási gyakorlatot” nem említi, e téren a szentszéki praxis mégis iránymutató lehet.

⁸⁹ Például: „[...] This canon [CIC’83 c. 111 § 1] could possibly be the first sign of the demise of the Eastern Catholic Churches established outside the Eastern regions. Many Eastern Catholic faithful – especially the newly-immigrated – live under the false assumption that the only truly ‘American’ Church is the Latin Church. If there are no juridical guidelines which would assist these faithful in understanding their obligation toward the Churches of their forefathers, these same Churches will die through attrition. In view of the various new Eastern Rite eparchies and exarchates which have been established in the United States, the sollicitudo of Rome is apparenota. However, as stated previously, all might be in vain if the new legislation is not supportive of these new entities”, ld. Faris (1983) i. m. 244.; továbbá: „The attrition in numbers of these Catholic and non Catholic Churches has progressed so far that total disappearance is not precluded. How embarrassed shall Catholics feel when they will be called by history to account for the negligent treatment of these remnants of apostolic tradition!”, in Víctor Pospishil: *Eastern Catholic Church Law*. Brooklyn [N. Y.], 1993. 90.; vö. még: „bisogna accrescere il numero dei cattolici di antica stirpe e rimediare in qualche modo agli errori del passato”, ld. Korolevskij i. m. 12.

imént idézett lelkiismereti számadás ideje egyes eltűnőben levő keleti hagyományok viszonylatában elközlelt.

A sajátjogú egyháztagság szabályainak és ezek alkalmazásának lényegi revíziója nélkül olyan egyházi örökség tűnik el, amit például szír Szent Efrém vagy ninivei Szent Izsák neve fémjelez.⁹⁰ Örökségük szír és asszír-káld egyházi miliőjének eltűnése a katolikus összkép szegényedését hozná.⁹¹ E veszteségek közeli veszélyének tudatosítása (megelőzésük fontosságának *közös belátása*) sürgető és elengedhetetlen *előfeltétele* a sajátjogú egyháztagságot érintő szabályrend és praxis érdemi megújításának.

⁹⁰ A nyugati szír (antióchiai) és a keleti szír (asszír-káld) egyházi tradíciók bevezető irodalmaként ajánlható kiadványok: Sebastian P. Brock (szerk.): *The Hidden Pearl: the Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*. 4 vols., Roma, 2001.; Sebastian P. Brock (szerk.): *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway [NJ], 2011.; Christine Chaillot: *The Syrian Orthodox Church of Antioch and all the East: a brief introduction to its life and spirituality*. Geneva, 1998.; illetve: Christoph Baumer: *The Church of the East: an illustrated history of Assyrian Christianity*. London–New York, 2016.; Dietmar W. Winkler: *Ostsyrisches Christentum: Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*. (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte Bd. 26) Münster, 2003.; Wilhelm Baum – Dietmar W. Winkler: *The Church of the East. A Concise History* (Central Asian Studies 3) London–New York, 2003.

⁹¹ E sajátos értékhordozó szerepre példaként említhető az igazságosság és irgalmasság viszonyának egyes szír patrisztikus forrásokban mutatkozó sajátos értelmezése; ld. pl.: „Mercy and justice in one soul is like a man who worships God and the idols in one house. Mercy is opposed to justice. Justice is the equality of the even scale, for it gives to each as he deserves; and when it makes recompense, it does not incline to one side or show respect of persons. Mercy, on the other hand, is a sorrow and pity stirred up by goodness, and it compassionately inclines a man in the direction of all; it does not requite a man who is deserving of evil, and to him who is deserving of good it gives a double portion. If, therefore, it is evident that mercy belongs to the portion of righteousness, then justice belongs to the portion of wickedness. As grass and fire cannot be in one place, so justice and mercy cannot abide in one soul. As a grain of sand cannot counterbalance a great quantity of gold, so in comparison God's use of justice cannot counterbalance His mercy”. St. Isaac the Syrian: *Homily Fifty-One, in The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston, 1984. 244. Figyelemre méltó, hogy Ninivei Izsákot a közelmúltban a római egyházi naptárba is felvették: „Il Pontefice riceve il Catholicos patriarca della Chiesa assira dell'Oriente e annuncia che Isacco di Ninive sarà inserito nel 'Martirologio Romano'. Desiderio di unità nella fede e tra i popoli”. *L'Osservatore Romano*, anno CLXIV n. 254 (49.769), sabato 9 novembre 2024, 1, 12. Hasonlóan érdekes, meglepő megfontolások adódnak például a Nagy Szent Bazilnak tulajdonított „9. kánon” révén tanúsított újraházasodottakat érintő keleti álláspontból is; ez utóbbihoz ld. alábbi tanulmányunkat: Il matrimonio canonico nelle Chiese orientali. In: *Matrimonio canonico e culture*. (Studi giuridici 113) Città del Vaticano, 2015. 123 skk.

EMBERKÉP A NÉMET JOGFILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK, A NÉMET ALAPTÖRVÉNY ÉS A NÉMET SZÖVETSÉGI ALKOTMÁNYBÍRÓSÁG ÉRTELMEZÉSÉNEK TÜKRÉBEN

Szigeti Magdolna*

Az „emberkép” kifejezést a filozófia az emberi természet meghatározására használja. Az ember része a világnak, így az emberiségről és a világról alkotott szemlélet egy átfogó világi vagy vallási doktrína része. Az emberképek normatív jelleggel is bírnak, ezáltal politikai relevanciára tesznek szert.¹

Keveset tudunk a történelem előtti emberek emberképéről, bár levonhatunk következtetéseket a korabeli ember- és istenábrázolásokból. Az ókor szinte minden fejlett kultúrájában és az őket követő társadalmakban léteznek mítoszok, amelyek tükrözik az emberek világnézetét és önképét. Idealizáló jellegüket felismerni különösen fontos, mivel az emberiségről alkotott minden elképzelés bizonyos értelemben annak leírása, amit az ember önmagáról ideálisnak tekint.²

Ezért minden emberképhez társul az a normatív elvárás, miszerint az elméletileg kialakított képnek meg kell felelni. Ezen a normatív aspektuson keresztül nyernek politikai relevanciát az emberképek. Ahhoz, hogy az ideális személyről alkotott elképzelés érvényes legyen, és ezért kötelező érvényű legyen a társadalom minden tagja számára, bizonyos politikai eszközök, mint pl. oktatási intézkedések, elkerülhetetlenül szükségesek, és ebből következően a megfelelő hatalmi pozíciók kijelölése is. Ezért elkerülhetetlenek a konfliktusok az emberiségről alkotott versengő nézetek között, amelyek mindegyike a társadalmat az emberi természetről alkotott saját feltételezései szerint kívánja alakítani. Ezek

* Egyetemi docens, Jogtörténeti Tanszék.

¹ Aydın Süer: Menschenbilder der Moderne. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 34-36/2013.

² Hans Erich Bödeker: Menschheit, Humanität, Humanismus. In: Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. 3. k., Stuttgart, 1982.1063.

a politikára jellemző, a társadalom megosztottságának törvényes érvényesítéséért folyó küzdelmek az emberiség és a politikai struktúrák szoros összefonódását illusztrálja.³ Az emberiségről alkotott képek elsősorban azért bírnak politikai jelentőséggel, mert újra és újra felhasználják a fennálló hatalmi viszonyok legitimálására, a társadalom egy részének kirekesztésére, az idegenek vagy ellenségek hiányos emberként való megbélyegzésére, vagy akár emberi minősítésük megtagadására.⁴

Az ókori görög elme alapvetően az istenekkel állította szembe az embert, és emberfelfogásában élesen megkülönböztette az emberek tökéletlenségét az istenek tökéletességétől. Isteni erőkből fakadtak az emberi képességek és készségek.⁵

Platon az embert olyan lénynek tartotta, aki egy átfogó kozmikus rend része, aki képes megismerni a világmindenséget, felismerni saját jelentőségét a világmindenség részeként, aki tudja, hogy fontos szerepe van a világmindenségben, és felelős a történések alakulásában.⁶ Arisztotelész tézise szerint maga a logosz az, ami sajátos formát ad az emberi együttélésnek, és minőségileg megkülönbözteti az emberi közösséget az élőlények más (politikai vagy nem politikai) közösségeitől.⁷

A felvilágosodás filozófiája megvalósította az emberiségről alkotott ősi és modern elképzelések szintézisét. A felvilágosodás fényének lehetővé kell tennie a racionális emberek számára, hogy elvessek a régi babonákat, felismerjék önmagukat, és ésszerűen szabályozzák saját, valamint a társadalom gondjait. A tudományos-racionális gondolkodás a felvilágosodás korától egyre erősödik.

A francia forradalom után, – legalábbis az európai kontinensen, hiszen angolszász területeken ez a folyamat korábban lezajlott, – a modern gondolkodásban az autonómiát az emberi cselekvés meghatározó mozzanatának tekintették. Immanuel Kant szerint az autonómia elsősorban erkölcsi autonómiát jelent, melynek értelmében csak ugyanazon maximák alapján hozhatunk döntéseket a saját életünkben, amelyeken a törvények is nyugodnak.⁸ Minden maxima,

³ Pierre Bourdieu: *Das politische Feld*. Konstanz, 2001. 54.

⁴ Hans Maier: *Alter Adam – neuer Mensch?* (Gerda Henkel Vorlesungen) Münster, Rhema, , 2001. 127.

⁵ Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen, 1993. 28.

⁶ Michael Hoffmann: *Die Entstehung von Ordnung*. Stuttgart, 1996. 211–215., 299–312.

⁷ Friderike Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*. Tübingen, 2003. 271.

⁸ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*. IV. k. Berlin, 1903. 440.

amely nem tud megvalósulni a törvényalkotásban, erkölcsstelen. Az autonómia nem tesz lehetővé olyan elkötelezettséget, amely meghaladja az ember saját értelmét. Pontosan az önzonosulás keretei között jelent az autonómia „önjogalkotást” és „önrendelkezést”.⁹

Embernek lenni tehát nem egyszerűen egy állapot, amelybe az ember bele születik, hanem állandó aktivitás és alkotóerő jellemzi, egy feladat, amelyet képességeink tudatos fejlesztésével kell teljesítenünk.¹⁰ Míg Arisztotelész a szemlélődő életet tekintette a legemberibbnek az összes közül – mert ez áll legszorosabb rokonságban az istenséggel –, addig a modern gondolkodók úgy vélik, hogy az emberi erők és képességek kibontakoztatása csak állandó tevékenységgel lehetséges, nem pusztán szemlélődés, vagy fogékonyság révén. Csak ezen a produktív folyamaton keresztül ismeri fel az ember saját lényegét, tér vissza saját lényegéhez.¹¹

A tudományos vívmányok hatására az ember már nem látja magát kiszolgáltatva egy istenadta rendnek, hanem aktívan alakíthatja és szolgálhatja azt. A társadalmi berendezkedés a modern korban elveszíti megváltoztathatatlan jellegét. Az emberiség történetében először lehetséges a társadalmi folyamatok tudatos irányítása. Maga az ember válik történelmének alanyává, amelyet ezentúl kifejezetten emberi teljesítmények eredményének tekintenek. Ennek értelmében a politikai uralom a tudással bíró és cselekvő személy terméke. Szerződésen alapul az önmeghatározó szubjektum, az ember ezzel fejezi ki politikai részvételi jogát az állami szereplők között, akiknek igazolniuk kell tetteiket az állampolgárok előtt.¹² A modern kor előtt a társadalmi berendezkedés az osztályok egyenlőtlenségén alapult, a francia forradalom után az emberi tulajdonságokat elsősorban már nem az osztályhoz vagy családhoz való tartozás határozza meg, hanem – legalábbis teoretikusan – az emberek társadalmi rendtől való elszakadása, a szabadság és az egyenlőség alapján.¹³

A felvilágosodás jogfilozófiája sokakat készített további fontolgatásra a 20. században is, Gustav Radbruch „Az ember a jogban” címmel tartotta 1926-ban Heidelbergben az egyetemi székhelyű előadását¹⁴, amellyel új jogfilozófiai

⁹ Joachim Ritter (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1. k. Basel, 1971. 701.

¹⁰ Hans Erich Bödeker: *Menschheit, Humanität, Humanismus*. In: Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. 3. k., Stuttgart, 1982. 1080.

¹¹ Erich Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*. Gießen, Psychosozial-Verlag, 2018. 38.

¹² Shmuel Noah Eisenstadt: *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*. Wiesbaden, 2006. 49.

¹³ Frank Hillebrandt: *Exklusionsindividualität*. Opladen, 1999. 31.

¹⁴ Gustav Radbruch: *Der Mensch im Recht*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 9-22.

irányzatot indított. A neves német jogászprofesszor, Peter Häberle¹⁵ „Emberkép a jogállamban”¹⁶ írt tanulmányt, a bonni Alaptörvény alapján vizsgálva a témát, kitért az emberkép német magánjogi büntetőjogi, szociális- és munkajogi vonatkozásaira,¹⁷ sőt a Szövetségi Alkotmánybíróság jogeseteinek vizsgálatán keresztül – tehát konkrét eredmények és tézisek alapján – arra is, hogy az emberképet az Alkotmánybíróság hogyan fogalmazza meg és fejleszti tovább.

A Németországi Szövetségi Köztársaság jogrendszerében az ember fogalmát már nem lehet kizárólag a nemzeti jog, az alkotmányos jogrendszer alapján meghatározni. Németország sok más országgal együtt az európai integráció dinamikus, többrétegű integrációs folyamatán megy keresztül, amely folyamatban az állami szuverenitás részben elvész, és mintha az ember számára nem lenne egyértelműen meghatározott értékrend, hiányoznának bizonyos eligazodási pontok.

Ha összevetjük a német Alaptörvény preambulumát az Európai Unió alkotmánytervezetének¹⁸ preambulumával, szembe ötlő az a különbség, amely alapul szolgál az emberkép értelmezésével kapcsolatos eltérésekre. Az Alaptörvény preambulumában azt olvashatjuk, hogy a német nép „Isten és ember előtti felelősségének tudatában”¹⁹ végzi alkotmányozó jogalkotását, míg az EU alkotmánytervezetének alkotói csupán Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből merítenek.²⁰ Dr. Siegfried Broß alkotmánybíró, a freiburgi Katolikus Akadémián, 2008 áprilisában tartott előadásában²¹ ezt döntő jelentőségű különbségnek tartotta, mondván, egy alkotmány, amely nem hivatkozik a szövegen és a jogrendszeren túlmutató felelősségre, más emberképet vázol fel, mint a

¹⁵ Bayreuthi Egyetem emeritus professzora.

¹⁶ Peter Häberle: *Das Menschenbild im Verfassungsstaat*. Berlin, Duncker&Humblot, 2008.

¹⁷ Uo. 50.

¹⁸ Az EU tagországok állam- és kormányfői 2004. október 29-én Rómában hivatalosan aláírták az Alkotmányos Szerződést, 2005. január 12-én az Európai Parlament is elsöprő többséggel megszavazta az Európai Alkotmányt, de mivel az alkotmány ratifikálása az egyes tagországok feladata, és minden egyes aláíró állam a saját alkotmányjogi eljárása keretében eddig nem fogadta el azt, azaz a tagállamok általi ratifikáció nem történt meg, így az Alkotmány nem lépett hatályba.

¹⁹ A német Alaptörvény preambulumának első mondata: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.” www.gesetze-im-internet.de

²⁰ Az EU alkotmánytervezetének preambuluma: „Ösztönzést merítve Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből, amelyből az ember sérthetetlen és elidegeníthetetlen jogai, a szabadság, a demokrácia, az egyenlőség, valamint a jogállamiság egyetemes értékei kibontakoztak, [...]” 6. oldal.

²¹ 2008. április 18-19. <https://www.bayerischer-anwaltverband.de>

Német Szövetségi Köztársaság alaptörvénye, olyan emberképet teremt, amely az egyént tárgyáá degradálja és felcserélhetővé teszi. Ezen nem változtat az sem, hogy az Unió értékrendjében szerepel az emberi jogok, az emberi méltóság tiszteletben tartása, beleértve a kisebbségekhez tartozó személyek jogait is.²²

A német Alaptörvényt és a német Szövetségi Alkotmánybíróság döntéseit görcső alá véve az emberképről alkotott legfrissebb értelmezéseket pontosan az alkotmánybíróági döntések indoklásaiban találhatjuk. Ezekből példálózni nem hiábavaló, hiszen sok ország számára ezek a magyarázatok, az emberi jogokból történő levezetések példaértékűek lehetnek.

Az Alaptörvény 20. cikkelyének (3) bekezdésében foglalt jogállamisági elv szerint a jogalkotók elsősorban arra hivatottak, hogy az alkotmányjogi követelményeknek megfelelően érvényt szerezzenek az emberiség fogalmának, a szakszabványoknak a rendes jog értelmezésekor és alkalmazásakor figyelembe kell venniük az alkotmányos értékrendet, az általános kikötéseket. Ha a bíróságok nem felelnek meg ezeknek az előírásoknak, akkor a közhatalom egy szegmensének birtokosaként megsértik a figyelmen kívül hagyott alapvető jogi normákat, és az alkotmányellenes ítéletet a Szövetségi Alkotmánybíróságnak egy benyújtott és elbírált alkotmányjogi panasz nyomán hatályon kívül kell helyeznie. Ez a folyamat napi szinten zajlik, a Szövetségi Alkotmánybíróság e tekintetben őrző szerepre szorítkozik. Vita esetén csak azt kell vizsgálnia, hogy az alkotmányosan garantált humanitás fogalma sérült-e, és nem azt, hogy egy törvény vagy egy bírósági döntés egyébként összhangban van-e a jogrenddel. Az ún. egyszerű jogkérdések nem tartoznak az alkotmánybíróági felülvizsgálat hatálya alá.

Ha a fellebbviteli bírósághoz hasonlóan a bírósági határozatok korlátlan felülvizsgálatát váránk el az Alkotmánybíróságtól, értelmét vesztené az alkotmányjogi panasz, és a Szövetségi Alkotmánybíróság speciális feladatát nem juttatná érvényre, hiszen egy hibás döntés hatással lehet a vesztes fél alapvető jogai. Az eljárás lefolytatása, a tényállás megállapítása és értékelése, az általános jog értelmezése és az egyedi esetre történő alkalmazása kizárólag az általános joghatósággal rendelkező bíróságok hatáskörébe tartozik, és mentesül a Szövetségi Alkotmánybíróság felülvizsgálata alól. A Szövetségi Alkotmánybíróság csak abban az esetben avatkozhat be alkotmányjogi panasz benyújtása esetében, ha a bíróság megsértett egy adott alkotmányos alapjogot.

Nem minősül az alapjog megsértésének, ha egy ügyben az illetékes bíróság által a jog alkalmazása olyan eredményre vezetett, amelynek helyessége pl. a

²² <https://www.bayerischer-anwaltverband.de> 3.

méltányosság szempontjából vitatható, hiszen a bíróra hárul az ellentétes érdekek mérlegelése, ez pedig szubjektív elem az ítélezésben. Még akkor sem alkotmánybíróági feladat az ítélet felülbírálata, ha az illetékes bíró által végzett értékelés megkérdőjelezhető, mert túl nagy, vagy túl csekély jelentőséget tulajdonított az egyik, vagy a másik fél érdekeinek.²³

A Szövetségi Alkotmánybíróság egy korai határozatában²⁴ rámutatott arra, hogy az Alaptörvény értékalapú rendet hozott létre, amely korlátozza a közhatalmat. Ez a rend az egyén függetlenségét, személyes felelősségét és méltóságát hivatott biztosítani az állami közösségben. A Szövetségi Alkotmánybíróság az Alaptörvényben meghatározott emberi alapjogokból olyan értékrendet vezet le, amely a szabadon fejlődő emberi személyiségben és annak társadalmi közösségen belüli méltóságában fejeződik ki, amely értékeknek érvényesülniük kell alkotmányos alapdöntésként minden jogterületen.²⁵

Azonban ezekből az értékekből nem következik az, hogy az egyén eleve jogosult az állam által nyújtott ellátásokra. Az Alaptörvény 1. cikke (1) bekezdésének 2. mondatában foglalt követelmény, miszerint az emberi méltóságot tiszteletben kell tartani és védeni kell, nem jelenti az anyagi szükségletekkel szembeni védelmet, és Alaptörvény 2. cikk (2) bekezdésének 1. mondata szintén nem biztosít az egyénnek alapvető jogot az állam általi megfelelő ellátáshoz. A jogalkotók alkotmányos kötelessége a jóléti állam megteremtése érdekében, hogy szociálisan aktívak legyenek, törekedjenek arra, hogy a jogalkotás segítségével az ellentétes érdekek között egyensúlyt, és mindenki számára elviselhető életkörülményeket teremtsenek.²⁶ Ezen elv értelmében a Szövetségi Alkotmánybíróság 1972. július 18-i *numerus clausus* határozatában, a tanulmányi helyek központi elosztásával kapcsolatos döntésében abból indul ki, hogy az Alaptörvény 12. cikke (1) bekezdésének 1. mondatában biztosított, a foglalkozás szabadságához való alapvető jog – az egyenlőség elvével és a jóléti állam elvével összefüggésben, – az egyén számára egyetemi felvételi jogot biztosít. A felsőfokú képzésben való részvétel teljes korlátozása csak bizonyos körülmények között megengedett, ugyanakkor a bíróság megállapította, hogy a további

²³ BVerfGE 18, 85, B–II. 3. a).

²⁴ Szövetségi Alkotmánybíróság 1958. január 15-i döntése, Urteil vom 15. Januar 1958. <https://www.bundesverfassungsgericht.de> ›

²⁵ Siegfried Broß: Aus Forschung Und Praxis Berichte, Argumente, Diskussionen, Grenzen der Privatisierung öffentlicher Aufgaben aus verfassungsrechtlicher Sicht. *WSI Mitteilungen*, 10/2008. <https://doi.org/10.5771/0342-300X-2008-10-577> (BVerfGE 2, 1 <12 f.>; 5, 85 <204 ff.>) 577.

²⁶ BVerfGE 22,180.

tanulmányi helyek létrehozásának és odaítélésének joga lehetőséghez, és anyagi forrásokhoz kötött. Ezen túl fontos szempontként jelenik meg a tanulmányi eredményeken alapuló alkalmasság, amelyet nem tudnak Németország szerte-egyformán mérni. A Szövetségi Alkotmánybíróság 2017. december 19-i határozatában kimondta: A hön áhított orvosi képzésre való felvételre vonatkozó meglévő szabályozások egy része alkotmányellenes.²⁷

A gazdasági rendre vonatkozó szabályozás alkalmazása során szintén figyelembe kell venni az emberi alapjogokat. Ugyan az Alaptörvény gazdaságpolitikai szempontból semleges, így a jogalkotó bármilyen általa megfelelőnek tartott gazdaságpolitikát folytathat, feltéve, ha az nem ütközik az Alaptörvény szabályaival. Azonban a jogalkotó messzemenő cselekvési szabadsága nem vezethet az egyes alapjogokban garantált egyéni szabadságjogok csökkentéséhez, amelyek nélkül nem lehetséges az emberhez méltó élet.²⁸

Az Alaptörvény emberképét úgy értelmezhetjük, hogy az egyén önálló, önmagával szemben is felelős egyén, akinek az államhatalomhoz viszonyított helyzetét az alapjogok határozzák meg. Az alapjogok objektív értékrendet alkotnak, és megerősödnek az emberek egymás közötti és az egyén és az állam közötti viszonyában. Egyre fontosabbá válnak olyan szempontok, mint a jogosultság, vagy a részvétel, melyekből kötelezettségek is keletkeznek, akár a gazdasági élet megszervezése terén. Az alapjogok, mindenekelőtt az Alaptörvény 1. cikkelye szerinti emberi méltóság, az Alaptörvény 2. cikkelye szerinti cselekvési szabadság, valamint az Alaptörvény 20. cikkelyének (1) bekezdése szerinti jóléti állam elve közötti kapcsolat meghatározó a jelenlegi, közösségi szint által befolyásolt intézményrendszerben. Ebből következik, hogy bár az egyének függetlenek és felelősek önmagukért, az állam nem hagyhatja őket magukra. Az állam tehát köteles megbízható, általánosan elfogadható alapot, és békés kereteket biztosítani – ahogy azt az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat²⁹ is megfogalmazza – az egyén boldogulásához, azaz az állami és gazdasági rend megszervezése nem vezethet a társadalom szétszakadásához. A jogállamban is megfogalmazható tehát az a – különösen a szociáldemokrácia által hangsúlyozott – eszmény, miszerint valamennyi állampolgár jólétét többé-kevésbé egyenlő mértékben elő kell mozdítani, és a terheket többé-kevésbé egyenlően

²⁷ Szövetségi Alkotmánybíróság Szenátusa: Szövetségi Alkotmánybíróság – Határozatok – A humányógyászat szakterületi képzési helyek elosztására vonatkozó szövetségi és állami szabályozás részben összeegyeztethetetlen az Alaptörvénnyel. (Urteil vom 19. Dezember 2017. <https://www.bundesverfassungsgericht.de>)

²⁸ BVerfGE 50, 290 <338>, II.1.

²⁹ Az Amerikai Egyesült Államok Függetlenségi Nyilatkozata, 1776. július 4., 2. bekezdés.

kell szétosztani. A jóléti állam elve arra kötelezi a jogalkotót, hogy biztosítsa a társadalmi különbségek kiegyenlítését.

A liberális demokrácia államrendjét szisztematikusan az alkalmazkodás, a javulás és a társadalmi kompromisszum feltételezésével kell tervezni, és meg kell gátolnia a hatalommal való visszaélést. A Szövetségi Alkotmánybíróság egy döntésében³⁰ rámutatott arra, hogy a jóléti állam elve megköveteli, hogy az állam gondoskodjon a társadalom azon tagjairól vagy csoportjairól, akik személyes körülményeik vagy társadalmi hátrányaik miatt akadályoztatva vannak személyes és társadalmi fejlődésükben. Az államnak minden esetben biztosítania kell számukra az emberhez méltó élet minimális feltételeit, és arra is törekednie kell, hogy a lehető legnagyobb mértékben integrálja őket a társadalomba, elősegítse megfelelő gondozásukat, és megteremtse a szükséges gondozási lehetőségeket.³¹

A kártérítési jog kapcsán is hivatkozhatunk alapvető emberi jogokra. Az általános személyiségi jognak a BGB 823. §-a szerinti abszolút jogként való elismerése és ennek következtében a nem vagyoni kár megtérítése megállapítandó. E tekintetben a polgári joggyakorlat már az 1950-es évek elején, tehát röviddel az Alaptörvény hatálybalépése után kezdődött. Az első mérőföldkönek számító döntést ebben az összefüggésben a Szövetségi Bíróság hozta 1954. május 25-én, amikor egy rendkívül figyelemre méltó döntésben kimondta, hogy levelek vagy más magánjellegű feljegyzések nem tehetők közzé a még élő szerző beleegyezése nélkül, és beleegyezés esetén csak a szerző által jóváhagyott módon. Ez az Alaptörvény 1. és 2. cikkében foglalt személyiségvédelemből következik, és így akkor is alkalmazandó, ha azok nem rendelkeznek a szerzői jogi védelemhez szükséges formával. Több tartományi és szövetségi bíróság ítélezése után a Szövetségi Alkotmánybíróság megállapította, hogy a polgári bíróságok joghatósága az általános személyiségi jog súlyos megsértése esetén pénzbeli kártérítés megítélésére, beleértve a nem vagyoni kártérítést is, összeegyeztethető az Alaptörvénnyel.³²

A munkajog ítélezési gyakorlata is érint alapvető emberi jogokat, mint pl. a férfiak és nők egyenjogúságát, avagy a hit, a lelkiismeret és a vallás szabadságát, amelyet Németországban az Alaptörvény 4. cikkelyének (1) bekezdése véd. Ezek a védett területek a munkajogban akkor válhatnak fontossá, ha például egy nyomdász olyan munkát kap, amely lelkiismeretével összeegyeztethetetlen,

³⁰ BVerfGE 45, 376 <387>, C.-I. 2.

³¹ BVerfGE 44, 353 <375>; II. 2.b.-aa).

³² BVerfGE 34, 269.

(pl. a második világháborúról és a Harmadik Birodalomról szóló, a háborút dicsőítő könyvet kell kinyomtatnia). A munkáltató ugyanis nem bízhatja meg a munkavállalót olyan munkával, amely a munkavállalót elkerülhető lelkiismereti konfliktusba sodorja, hiszen a törvényeket az alkotmánnyal összhangban kell értelmezni. A munkáltató utasítási joga tartalmának és korlátjainak pontos meghatározása a munkáltató és a munkavállaló kölcsönös érdeke. A Szövetségi Alkotmánybíróság – korábbi szövetségi bíróságokkal összhangban – úgy ítélte meg, hogy a polgári bíróságok kötelesek betartani a német Alaptörvény 2. cikkelyének (1) bekezdésében foglalt, a magánautonómiára vonatkozó alkotmányos garanciát, különösen az olyan általános rendelkezések konkretizálása és alkalmazása során, mint a német Polgári törvénykönyv 138. és 242. §-ának rendelkezései. Ez azt eredményezi, hogy felül kell vizsgálni azon szerződések tartalmát, amelyek szokatlanul nagy terhet rónak a két szerződő fél egyikére, és amelyek egyenlőtlen alkupozícióból erednek.³³

A fenti példák azt mutatják, hogy az emberi értékek meghatározása, különösen azok értelmezése országos szinten működnek, de az Európai Unió közösségi jogrendjében máig nem lehetett meghatározni normatív módon az emberképet.

A modern és modern kor előtti emberképek közötti különbségek ellenére megállapítható, hogy még a modern társadalmakban is erős, kötelező érvényűek a múltban gyökerező hagyományok³⁴ A gondolkodásmód és a magatartás lassan változik, sőt általában a modernizációs folyamatok szükséges feltétele a hagyományos elemek beépítése. Az „emberkép” kérdése és jelentősége a jogban hosszú hagyományra tekint vissza, és a téma máig aktuális. A modern valóság ismeretében újra és újra át kell gondolnunk az emberről alkotott képet, anélkül azonban, hogy teljesen szakítanánk a múlttal.

³³ BVerfGE 81, 242.

³⁴ Shmuel Noah Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität*. Wiesbaden, 2006. 131.

EMBERKÉP A LATIN EGYHÁZ KÁNONJOGI FORRÁSAINAK TÜKRÉBEN

*A teológiai tanítás és az egyházfegyelmi norma egysége**

Szuromi Szabolcs Anzelm, O.Praem.**

1. Bevezetés

A Katolikus Egyház saját joga (*kánonjog*) formáját tekintve nem sorolható a pozitivista felfogású jogtudományok közé – amelyek jóval később alakultak ki, és egészen a 20. század utolsó két évtizedéig uralták a kontinentális jogi gondolkodást –, de minden olyan belső alkotóelemmel rendelkezik, amely a jog definíciójának eleget tesz.¹ Éppen ebben rejlik a kánonjog egyedisége: megtalálható benne az Egyház történetének különböző időszakaiban megfogalmazott – egymásra épült – kánoni alapelvek rendszere; az Egyház működését szabályozó normák szisztematikus korpusza; és mindennek a precíz – az adott korszaknak megfelelő, a maradandó tanítást minden körülmények között világosan megőrző – értelmezése, amit az Egyház mindennapos élete alakított ki.² Az ún. nagy missziós parancsban elnyert küldetés teljesítése (Mt 28,19), a szentség- és szentelmény kiszolgáltatás, az egyházi szolgálatok, az Egyház tanításának és függetlenségének a védelme olyan összetevők, amelyek hatására fokozatosan született meg a szóbeli – íratlan szokásjog – lejegyzésével, majd a különbö-

* Készült a *Wilmington Community of St. Michael's Abbey of the Norbertine Fathers*-ben (Los Angeles, CA), a *British Library*-ban (London), a *Coptic Orthodox Cultural Center*-ben (Kairó). Összeállítására az *International Canon Law History Research Center* (PPKE) és az *Országos Széchényi Könyvtár* (Budapest) kutatási tevékenysége keretében került sor.

** Egyetemi tanár, Kánonjogi Intézet. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1942-2921>

¹ Carlo Fantappiè: *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia, e riforme nella Chiesa*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 2019. 15–18.

² Szabolcs Anzelm Szuromi: Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's Discipline. *Verba Theologica*, Vol. 19., No. 2. (2020) 83–97.

ző szintű jogalkotás írott eredményeként a ‘*sacrum*’-tól, és az isteni jogtól elszakíthatatlan, az üdvösség elérését előmozdító letisztult kánoni jogrendszer. Azonban nem hagyható figyelmen kívül, hogy az Egyház, Krisztus által történt megalapítása óta meghatározott hitvallással rendelkező közösség. Ezt a közösséget a Krisztus újszövetségi népéhez való tartozás kapcsolja össze. Így a teológia tartalom és a kánonjogi fegyelmi rendszer egymástól belsőleg elválaszthatatlan kapcsolatban van.³ A kánonjogi normák az Egyház által a Szentírás és a Szentagyomány alapján, a Tanítóhivatal értelmezését követve vallott teológiai meggyőződés külső kifejezései, és a gyakorlati életbe történő hiteles átültetését rögzítő szabályok. A teológia reflektál a kánonjogi előírásokban rögzített ősi elvekre, amelyek az isteni joghoz kötődve meghatározzák a kortól és környezettől független – emberi hatalommal megváltoztathatatlan – biztos alapokat, és egyúttal segítenek a korhoz kötődő – így változó – fegyelmi előírásokkal megadni a lehetőséget, a krisztusi tanítás és az Egyház mindennapos életének az adott korban történő értelmezésére, precízen – megalkuvás nélkül – szem előtt tartva az eredeti célt.⁴ Ebben a tan- és fegyelembeli harmóniában szükséges értelmeznünk latin egyházjogban érvényesülő emberképet, amely éppen biblikus alapjának köszönhetően változatlan jellegzetességekkel rendelkezik az első kánonjogi forrásoktól (vö. 2. század) napjainkig.

2. Az emberkép és a vallási jog eredeti összefüggése

A Katolikus Egyház a saját belső jogrendszerének keretében az embert – korra és nemre, biológiai, fizikai, lelki, szellemi, szociális stb. körülményekre való tekintet nélkül olyan személynek tekinti, aki a kinyilatkoztatás szerint Isten képére és hasonlatosságára teremtett, és ezért egyenlő emberi méltóságot érdemel.⁵

Ennek fényében az emberi személy egyediségével kiemelkedik a Világ minden más létezője közül. Johann Auer megfogalmazását követve: az embernek

³ Vö. Szabolcs Anzelm Szuromi: *Dottrina e disciplina della Chiesa. Teoria – fonti – istituti*. (Aus Religion und Recht 20.) Berlin, Frank & Timme, 2016. 22–23.

⁴ Részletesen vö. Szabolcs Anzelm Szuromi: *Authority and sacramentality in the Catholic Church (A Canonical-Theological Schema)*. In: Juan Ignacio Arrieta (szerk.): *Jus divinum*. (XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 17-21 settembre 2008, Venezia) Venezia, Marcianum Press, 2010. 1143–1163.

⁵ *A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. Art. 358.

egyedülálló természetfeletti hivatása van.⁶ Ő az, aki képes arra, hogy tudatosan használja a körülötte lévő környezetet – annak élettelen és élő tagjait – saját céljainak megvalósításához. Ezeket a törekvéseit és tetteit azonban a többi embertől nem elszigetelten, hanem közösségben végzi, vagy legalábbis cselekedeteinek közvetlen vagy közvetett közösségi – külső – hatása van, így „az emberi személy tökéletesedése és a társadalom fejlődése kölcsönösen függ egymástól [...] minden képessége a másokkal való kapcsolatokban, kölcsönös szolgálatokban, párbeszédben bontakozik ki, és az ember csak így felelhet meg hivatásának.” – amint azt a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója rögzíti.⁷ Ez a gondolat kiegészíthető a Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiumában olvasható állítással, amely szerint: „Minden társadalmi intézmény alapelve, alanya és célja a személy, s ennek is kell lennie. Bizonyos társulások, mint a család és a polgári társadalom szükségesek hozzá. Hasznosak más társulási formák is egy-egy politikai közösségen belül és nemzetközi szinten is, tiszteletben tartva a szubszidiaritás elvét.”⁸

A Katolikus Egyház emberképe a bibliai teremtés elbeszélésen, és annak teológiai tartalmán alapszik. A *Teremtés könyvének* (Ter 1–3) leírása arról tanúskodik, hogy a teremtett világban élő ember test és lélek egysége, így nem pusztán anyagi, hanem szellemi vonatkozással is rendelkezik. Az ember halhatatlan lelke, amelyet egyedileg Isten teremt meg, nemcsak szabad akaratot biztosít számára, hanem sajátos felelősséggel is felruházza.⁹ Mindebből logikusan megállapítható – Szt. Ambrusnak (†397) az *Expositio Evangelii secundum Lucam Prologus*ában kifejtett gondolatmenetét követve –, hogy csakis az ember tekintetében beszélhetünk szabad cselekményről, azaz egyedül ő rendelkezik sajátos értelemben cselekvő – erkölcsileg megítélhető – tulajdonsággal. Viselkedését ennek alapján nem a sors vagy a szükségszerűségek, hanem a lehetőségek és az azok alapján hozott szabad döntések határozzák meg.¹⁰

Az ember alapvető sajátosságai közé tartozik tehát, hogy nemcsak értelmes, hanem közösségi lény is. Ez a jellegzetesség lényegileg definiálja az emberi személy világban való létét, mivel nemcsak saját szükségletei szerint kell be-

⁶ Johann Auer: *Il Mondo come creazione*. (Piccola dogmatica 3.) Assisi, Cittadella, 1977. 243–484.

⁷ *Gaudium et spes* (a II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori rendelkezése az egyház és a mai világ viszonyáról) 25.

⁸ *A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma*, i. m. Art. 402.

⁹ Uo. Art. 363–364.

¹⁰ S. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 8. In: Henricus Schenk–Karl Schenk (szerk.): *S. Ambrosii Opera III*. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXIII) Vindobonae, Akademie der Wissenschaften in Wien, 1906. 9.

rendezni életét, hanem egyfelől a világban és saját természetében adott normáknak (*normae*) megfelelően, másfelől a közösség működésével összhangban. A világban létező dolgok és az emberi személy természetének egymásra hangoltsága egyértelműen jelzi a természetben minden és mindenki számára adott viszonyok és arányok, végső soron normák létezését.¹¹ Az emberi természetben, a teremtésben adott és ennek alapján saját és a közösség életben maradását, továbbá annak összehangolt működését szolgáló normákat közösen „jognak” (*ius*) nevezzük.¹² Ez a korai időkben annak alapformáját, a szokás útján kikristályosodott „szokásjogot” (*mos, moris*) jelentette. Ebből a normából, lépésről lépésre jutott el a közösség, a konkrét egyedi – független – tettek megítélésének általános és elvonatkoztatott alapelvekben történt megfogalmazására, amelyek így alkalmassá váltak számos hasonló helyzetre, kapcsolatra vagy cselekménysorra történő alkalmazásra.¹³ Végül ezek az általános normák összegyűjtésre és lejegyzésére kerültek, amely írott forma rendszerbe foglalásával jelentek meg a törvénytűvek (*codices*).

Ebben a kontextusban az erkölcs, a jog és az emberi méltóság sajátos viszonyban van egymással, amelyek közös forrása lényegileg eltér a pozitív állami jogban megfogalmazott emberképtől.¹⁴ Az emberek egyenlő méltósága így nem a pozitív jogalkotási cselekmény függvénye, hanem az Isten képére és hasonlatosságára történt teremtettségéből, valamint Krisztusnak az emberiséget megváltó áldozatából fakad. „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott” (Ter 2,31), vagyis az ő képére teremtett ember méltóságából következő feladata is az, hogy a jót tegye, ami itt egyértelműen az erkölcsi jót jelenti. Ez olyan

¹¹ „Leges omnes, ac iura omnia in dirigendis humanis actionibus ad bene, beateque vivendum, non aliter se habent, quam habenae, frena, et calcaria ad incitandos, et moderandos gressus, et cursus eorum: unde cum lex iubet alieno abstinere, ab iniuria temperare, neminem denique hominem laedere, contrafacientibusque poenas addit, nobis ac cupiditatibus nostris quasi frena quaedam iniicit, et habens praemit, flagellisque coerctet. Cum vero honesta iubet, atque ad ea praemiis nos allicit, naturae humanae ad bonitatem stimulus addit, et calcaria subditur demum cum quaedam benigne indulgere, permittit, vel tolerat, habenas laxat. Sed tamen tam cohibendo, quam incitando, quam etiam indulgendo ad unicum tantum, ac certum finem genus humanum dirigit, nempe ad bene, beateque vivendum.”; Ioannis Paulus Lancelotti: *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo*. Coloniae, 1609. 1050.

¹² Szuromi Szabolcs Anzelm: *Bevezetés a katolikus hit rendszerébe*. Budapest, Szent István Társulat, 2014. 52–53.

¹³ Szabolcs Anzelm Szuromi: From customary law to written legislation: the doctrinal and disciplinary unity of the Church in the first five centuries. In: György Benyik (Hrsg.): *Von der Übersetzung bis zur Paraphrase*. Szeged, Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia Alapítvány, 2024. 367–377.

¹⁴ Részletesen vö. Szabolcs Anzelm Szuromi: From Morality to Positive Law: Considerations from Theology, Legal Theory, and the History of Canon Law. *Angelicum*, Vol. 92. (2005) 195–212., különösen 210–212.

adottság, amit a Katolikus Egyház belső joga (a kánoni jogrendszer) tényként kezel. Hasonlóan az ember lelkébe vésett helyes lelkiismeret szavával, amely az egyes emberi cselekedeteket erkölcsi értékkel ruházza fel, az akarat és értelem működése esetén.

3. Az emberi cselekedet erkölcsi és jogi jellege¹⁵

Az erkölcs (*mos*) olyan kötelességeket jelent, amelyek az emberben rögzített helyes lelkiismeretből fakadnak.¹⁶ Mindegyik emberi cselekedet – legyen az akár belső (*interior*), vagy külső (*exterior*) – rendelkezik erkölcsi tartalommal, ahogyan azt Aquinói Szt. Tamás (†1274) tanítja.¹⁷ Mindkét csoportnak a lényegéhez tartozik a szabad akarat működése, mivel enélkül nem beszélhetnénk ún. emberi cselekedetről (*actus humanus*). A Katolikus Egyháznak határozott meggyőződése, hogy az írott szabály vagy előírás, amely egy konkrét normában megfogalmazásra kerül – azaz jogszabályban – belső harmóniában kell, hogy legyen azzal a jelentéstartalommal, amelyet az adott kérdésben, az erkölcsi renden belül megtalálunk. Ez indokolja azt, hogy miért szükséges az egyházi fegyelmi renden belüli – azaz a kánonjogi rendszerben található – kánoni normák elválaszthatatlansága az Egyház erkölcsi tanításától, amint az egyértelműen említésre kerül a hatályos Egyházi Törvénykönyv utolsó kánonjában: „[...] a lelkek üdvösségének az egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.”¹⁸

Az erkőlctől eltérően, a jog (*ius*) jelentését úgy határozhatjuk meg Szt. Ágoston (†430) alapján, hogy az mindazon evilági normát jelöli, amelyek az „örök törvényből” (vö. *lex aeterna*) kerültek levezetésre.¹⁹ Jól látható, hogy en-

¹⁵ Ebben a pontban követem a *Moralitás, jog és emberi méltóság a Katolikus Egyház jogában* című munkámban leírtakat, vö. Szuromi Szabolcs Anzelm: *Moralitás, jog és emberi méltóság a Katolikus Egyház jogában*. In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 275–290.

¹⁶ Vö. Francesco Compagnoni – Giannino Piana – Salvatore Privitera (szerk.): *Nuovo dizionario di teologia morale*. Milano, San Paolo Edizioni, 2011. 770–800.

¹⁷ Vö. I-II q. 71 a. 6: „[...] Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius (...) sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere, sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis [...]” S. Thomae Aquinatis: *Summa Theologiae*. (Biblioteca de autores cristianos 466) Madrid, BAC Editorial, 1952. II. 475.

¹⁸ CIC Can. 1752: „[...] servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.”

¹⁹ Vö. *De libero arbitrio*, 1. 6: „[...] Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non, Deo adiuvante, planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus quaeramus. Et prius responde mihi, utrum lex quae

nek alapján a természettörvénnyel (*lex naturalis*), a pozitív isteni törvénnyel (*lex positiva divina*), és annak az ember lelkiismertében jelenlévő formájával – vagyis az erkölccsel – (*mos*) ellentétes pozitív világi törvény nem tekinthető a szó szoros értelmében – lényegileg hibás volta miatt – valódi törvénynek. Ez az állítás még akkor is igaz, ha az adott állami jogrendszer az ilyen törvényt, szabályt stb. a jogszabályban rögzített eljárási és alaki kritériumoknak megfelelően alkotta.²⁰ Amennyiben ebből az alapelvből indulunk ki, kijelenthetjük, hogy a jogszerű norma lényegi sajátossága, hogy az végső soron kötődik az örök törvényhez, amely összefoglalja és őrzi az isteni akaratot, és középpontjában a teremtett ember áll.²¹

Szt. Ágostonnak az emberi cselekedet erkölcsi és jogi jellegéről bemutatott álláspontja jóval szisztematikusabb formában kerül kifejtésre Aquinói Szt. Tamás alapvető teológiai – filozófiai munkájában, vagyis a *Summa Theologiae*-ben. Az I-II q. 90-ben általánosságban beszél a jogról (*De legibus*),²² majd a I-II q. 91-ben a jog egyes kategóriáit fejti ki (*De legum diversitate*).²³ Mindezen túl, önálló *Questio*-t olvashatunk az „örök törvényről” (*De lege aeternae*),²⁴ a természetjogról (*De lege naturali*),²⁵ az ún. „emberi jogról” (*De lege humana*; ami nem tévesztendő össze a modern „emberi jogokkal”, mivel ehelyütt

litteris promulgatur, hominibus hanc vitam viventibus opituletur. [...] Cum ergo duae istae leges ita sibi videantur esse contrariae, ut una earum honorum dandorum populo tribuat potestatem, auferat altera; et cum ista secunda ita lata sit, ut nullo modo ambae in una civitate simul esse possint; num dicemus aliquem earum iniustam esse, et ferri minime debeat? [...] Quid? Illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali miseri, boni autem beati sint; aut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequam ista licentia careat? [...] Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit; haec vicissitudo temporalis ut iusta esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare: an tibi aliter videtur? [...] Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? [...]” Sant’ Agostino: *Dialogi*. II. (*Opere di Sant’ Agostino* III/2.) Roma, Città Nuova, 1976. 172–174.

²⁰ Szabolcs Anzelm Szuromi: *Legislazione civile – legislazione Canonica*. In: Louis Berkvens – Jan Hallebeek – Georges Martyn – Paul Nève (szerk.): *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E.C. Coppens*. (Iuris Scripta Historica XXVIII.) Brussel, Royal Flemish Academy of Belgium, 2012. 303–312.

²¹ S. Augustinus, *Contra Faustum*, XXII c. 27.

²² S. Thomae Aquinatis: *Summa Theologiae*, Taurini–Romae, Marietti, 1940. II. 513–516.

²³ Uo. II. 516–523.

²⁴ I-II q. 93 artt. 1–6; uo. II. 526–532.

²⁵ I-II q. 94 artt. 1–6; uo. II. 532–539.

az ember által alkotott jog sajátosságainak kifejtése történik meg)²⁶ és annak a későbbi tekintélyéről a társadalomban (*De potestate legis humanae*).²⁷ Szt. Tamás jogról alkotott koncepciója teljes összhangban van az erkölcsi szabályokban eleve adott normákkal. Ebben a keretben az „örök törvény” (*lex eterna*) az Isten által adott törvény, amely így az erkölcs, a természetjog, az isteni jog, sőt, a pozitív világi jog forrása is egyben. A törvény tehát – vagy ha tetszik a jog maga – mint szabály, olyan komplex kategóriának tekinthető (*regula*), amely rendezi az egész teremtett világban létező – akár belső, akár külső fórumon zajló – cselekményeket²⁸. Az Angyali Doktor kihangsúlyozza, hogy a jog/törvény minden körülmények között az emberi közösség javát (*bonum commune*) kell, hogy előmozdítsa. A közösség java, az erkölcsi szabályon nyugvó tett, és az ember üdvösségre irányuló élete ebben a rendszerben nem bontható meg, hanem egy egységes – szorosan összetartozó – harmóniát jelent. Éppen ezért, a törvényhozói hatalom gyakorlóinak számára erkölcsi kötelesség, hogy a jogszabályok alkalmazása az isteni jog (*ius divinum*) tartalmával összhangban történjen²⁹. A törvények osztályozása kapcsán Szt. Tamás különbséget tesz a *lex eterna*, *lex naturalis*, *lex divina* és a *lex humana* között. Szt. Ágostont követve, kifejezetten hangsúlyozza, hogy a törvény minden szintje, végső soron, az isteni törvényen nyugszik. Amennyiben tehát a pozitív emberi jogalkotási folyamat eredményeként az isteni joggal ellentétes jogszabály keletkezik, az ilyen normának nem lehetséges hatása az ember cselekedetire az erkölcsi renden belül. Sőt, az alávetettek körétől nem várható el egy ilyen – isteni joggal ellentétes – norma követése (vö. a jogkövető magatartás), mivel az ellentétes lenne az emberi természetben gyökerező lelkiismereti kötelességgel.³⁰

Francisco de Vitoria (†1546), akit a nemzetközi jog megalapítójaként tartunk számon, elmélete kiemelkedő módon tanúskodik arról, hogy mennyire szoros és elválaszthatatlan kapcsolat áll fenn az erkölcs, a természetjog, és az emberi jogalkotás között, amely nemcsak a pozitív állami jogot foglalja magában, hanem magát a kánonjogot is. Számos teológiai, filozófiai és jogtudományi, ill. kánonjogi művet hagyott az utókorra, amelyekben kifejtett magyarázatainak elemzése, mind a mai napig nélkülözhetetlen. Ez az állítás nemcsak Aquinói Szt. Tamás fentebb vizsgált művéhez (vö. *Summa Theologiae*) írt kommentár-

²⁶ I-II q. 95 artt. 1–4: uo. II. 539–544.

²⁷ I-II q. 96 artt. 1–6: uo. II. 544–551.

²⁸ I-II q. 90 art. 1: uo. II. 513–514.

²⁹ I-II q. 90 art. 2: uo. II. 514–515.

³⁰ I-II q. 91 art. 3: uo. II. 518–519.

jára igaz, hanem önálló műveire is, különös tekintettel a *De potestate civili* (1528); a *De Indis* (1532) és a *De iure belli* (1532)-re, amelyekkel meghatározta a nemzetközi jogról és a jogfilozófiáról szóló tanításának összefüggéseit. Ezekben a művekben különösen is egyértelművé teszi egyetemi hallgatói számára, az *egyes emberek egyenlő értékét*, amivel korát megelőzve kifejti az egyenlő emberi méltóság teológiai és filozófiai alapjait, valamint állást foglal az azokból fakadó jogi következmények mellett.³¹ De Vitoriahoz hasonlóan, nem feledkezhetünk meg Francisco Suárezról (†1617)³² sem, és monumentális összegzéséről *De legibus* címmel. Ez a munka korszaktól függetlenül világos értelmezését adja a jog jelentésének, egyúttal pontos képet közvetít a barokk időszak európai jogalkotásáról és jogi képzéséről, a jog változatlan alapelveihez való viszony szempontjából.³³ Amikor Suárez az erkölcsi rendről beszél, érzékelhetően határozott meggyőződése, hogy minden emberi cselekménynek van erkölcsi értéke, hiszen a cselekmény létrejöttének eredete az emberi szándék. Ez pedig a cselekmény által valósul meg, belső vagy külső következményekkel. Az említett folyamat természetesen rendelkezik egyedi minőséggel is, a szándék jellegének, vagy szintjének a függvényében; annak alapján, hogy az az erkölcsi renddel összhangban, vagy azzal szemben áll-e. Hasonló módon az emberi cselekedet következményének minősítése is lehet jó vagy rossz.³⁴ Francisco Suárez azt is megvilágítja, hogy mit fejez ki a jog (*ius*). A *De legibus* I. fejezetében meghatározza a jog legalapvetőbb jelentését, amely nem más, mint a kapcsolatok/viszonyok (*relationes*) rendezése, az igazságosság (*iustitia*) és az igazság (*veritas*) előmozdítása. Azt is kihangsúlyozza, hogy ezt csakis a méltányosság (*aequitas*) gyakorlásán keresztül lehetséges helyesen megvalósítani. Meggyőződése szerint, az említett kategóriák alkalmazása elképzelhetetlen a kellőképpen kifejlesztett – az isteni joggal harmóniában lévő – erkölcsi

³¹ Ramón Hernández Martín: *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, BAC Editorial, 1995.; José Miguel Viejo-Ximénez: "Totus orbis, qui aliquo modo est una republica". Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Vol. XXVI. (2004) 359–392.; Simona Langella: La transmisión manuscrita de Francisco de Vitoria. In: Miguel Anxo Pena González (coord.): *De la primera a la segunda "Escuela de Salamanca" Fuentes documentales y línea de investigación*. (Fuentes documentales 7.) Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012. 121–131.

³² José Ángel García Cuadrado (dir.): *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 145.) Pamplona, EUNSA, 2014.

³³ Jesús María García Añoveros: Las ediciones críticas del «Corpus Hispanorum de Pace» del CSIC: contenido, obras y autores, metodología. In: Pena González i. m. 269–288., különösen 283–287.

³⁴ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/suarez/>

érzékenység nélkül.³⁵ Suárez úgy ítéli meg, hogy az igazságosság és az igazság társadalmon belüli előmozdításához, nem pusztán a törvények ismerete fontos, hanem a normák pontos, a jogalkotó szándékát szem előtt tartó értelmezése is (*mens legislatoris*)³⁶. Ez az az eszköz, amely által a változó külső körülmények között, a jó törvény változatlan tartalma és értéke megőrizhető, amint azt Suárez kifejti a: „*Qui actus sint necessarii in mente legislatoris ad legem ferendam*” cím alatt.³⁷ Megfogalmazása szerint, ennek a változatlan értéknek a stabilitása szükséges a jogrendszer – legyen az világi vagy kánoni – és az emberi természetben rögzítettek összhangjának objektív biztosításához, amelynek érthetőnek kell lennie az emberi értelem számára is. Ezáltal válik nevelhetővé az akarat a jó megvalósítására (I Cap. IV, 2)³⁸.

4. A kánonjog, mint önálló jogrendszer világos teológiai emberképe, mint változatlan alapelv

Ellentétben a jelenleg működő – a 18. századtól átalakuló jogfelfogáson nyugvó – jogrendszerekkel, a kánonjog megőrizte az erkölcshez való szoros kötődését, mivel tartalma – amint azt láthattuk – közvetlen vagy közvetett kapcsolatban van mindmáig az isteni joggal (*ius divinum*).³⁹ Egyfelől számos pozitív egyházi

³⁵ Franciscus Suárez: *De legibus ac Deo legislatore in decem libros distributes*. Napoli, Ex Typis Fibrenianis, 1872. I Cap. II 1–2: „Quid ius significet, et quomodo ad legem comaretur: [...] Prius vero advertere oportet, tres solera iuris etymologies assignari. Prima est, ut ius dicatur, quod iuxta sit [...]. Si vero significationem attendamus, iuxta esse non significet similitudinem vel aequilitem in aliquo munere vero actione, illud tamen est in sensu longe diverso ab munere vel actione, illud tamen est in sensu longe diverso ab aequitate, quam ius indicat [...]. Secunda, et latinis magis recepta est, ut ius dicatur a iubendo; nam iussum participium est verbo Iubeo; et si a participio iussum secundam syllabam demamus, ius relinquitur, vel certe, si illas duas syllabas divides, orationem constitutes, qua ipsum iussum seum imperium dicat, se esse ius seu ius sum. – 2: Tertia derivatio est, ut ius a iustitia dicitur; sic enim dixit Ulpianus [...] Est autem ius a iustitiam appellatum. Quam etymologiam aliqui impugnant quia iustitia potius a iure derivatur, quam e converso; iustum enim dicitur, quod est secundum ius [...]” Suárez i. m. 5–6.

³⁶ Vö. Constantino Esposito: ¿De qué ‘naturaleza’ es el derecho de Suárez? In: Cuadrado i. m. 17–47.

³⁷ I Cap. IV, 1: „Qui actus sint necessarii in mente legislatoris ad legem ferendam?” Suárez i. m. 14.

³⁸ Suárez i. m. 14.; vö. Paul Pace: Suárez and the Natural Law. In: Victor Salas – Robert Fastiggi (szerk.): *A Companion to Francisco Suárez*. (Brill’s Companions to the Christian Tradition 53.) Leiden, Brill, 2015. 274–296.

³⁹ Szuromi Szabolcs Anzelm: *Egy működő szakrális jogrend*. (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/16.) Budapest, Szent István Társulat, 2013. 35–39.

törvény isteni jogot fogalmaz meg, melyek alól nem áll módjában az Egyház egyetlen hierarchikus szintjének sem felmentést adnia. Másfelől a tisztán egyházi törvények vonatkozásában is megjegyzendő, hogy azok egyedi módon kötődnek az isteni joghoz, mint az abban foglaltak megtartásának és alkalmazásának eszközei.⁴⁰ Az egyházi jogalkotás története világosan mutatja azt a töretlen és lényegi feltételt, hogy az Egyház tevékenységének mindig szorosan kell kötődnie Krisztus személyéhez és az apostoli tradícióhoz. Az Egyház mint Krisztus titokzatos teste csakis ezáltal tudja teljesíteni a megszentelésre szóló küldetését. Éppen ezért nélkülözhetetlen a tanítás (*doctrina*) és az egyházfegyelem (*disciplina*) között fennálló harmónia, amely egyúttal elválaszthatatlan a természetjogtól (*lex naturalis*) és a pozitív isteni jogtól (*lex positiva divina*). Ebben a kontextusban az erkölcs, a jog, az emberi méltóság, és maga az emberről kialakított kép lényegileg eltér a jelenlegi pozitív állami jogban megfogalmazottaktól. Az ‘emberkép’ és az emberhez kötődő ‘értékek’ meghatározása nem különböző korszakok, ideológiák, vagy politikai megfontolások változó koncepciója alapján történik, hanem az Isten által adott kinyilatkoztatásban rögzített világos meghatározás konstans és változtatástól mentes követésével. Az emberek egyenlő méltósága így nem a pozitív jogalkotási cselekmény függvénye, hanem az Isten képére és hasonlatosságára történt teremtettségéből, valamint Krisztusnak az emberiséget megváltó áldozatából fakad. „Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott” (Ter 2,31), így az ő képére teremtett ember méltóságából következő feladata is az, hogy a jót tegye, ami itt egyértelműen az erkölcsi jót jelenti. Ez olyan adottság, amit a kánoni jogrendszer tényként kezel. Hasonlóan az ember lelkébe vésett helyes lelkiismeret szavához, amely az egyes emberi cselekedeteket erkölcsi értékkel ruházza fel, az akarat és értelem működése esetén. Mindez egységes rendszerben jelenik meg a kánonjognak, mint az Egyház önálló, belső jogrendszerének a keretében. Az emberképpel, az emberi méltósággal, valamint az emberi cselekedetekkel kapcsolatban megfogalmazódó kérdések a hatályos kodifikált kánonjogban (vö. *Egyházi Törvénykönyv* [CIC 1983]; *Keleti Egyházak Kánonjainak Kódexe* [CCEO 1990]) elsődlegesen az általános normák kifejtésénél kerülnek tárgyalásra,⁴¹ a természetes személyek kánoni jogállásának szentelt

⁴⁰ Vö. Péter Erdő: *Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre*. In: Enrique De León – Nicolás Álvarez de las Asturias (szerk.): *La cultura giuridico-canonica Medioevale premessa per un dialogo ecumenico*. (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22.) Milano, Giuffrè, 2003. 3–22., különösen 15–16.; Carlos José M. Errázuriz: *Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto*. In: Uo. 109–121., különösen 114.

⁴¹ Vö. Julio García Martín: *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. 6. kiad. (Istituto di Diritto Canonico San Pio X; Ius Canonicum – Manuali 9.) Venezia, Marcianum Press, 2015.

témakörben.⁴² Azonban számos lényeges kánoni előírás olvasható a krisztushívők kötelelességeinek és jogainak a részletes felsorolásában,⁴³ az Isten igéjének hirdetésével⁴⁴, a szentségek kiszolgáltatásával, és a büntető rendelkezéseknek alárendelt személyekkel⁴⁵ kapcsolatos kánonokban is.

5. Konklúzió: Az emberkép mint az isteni jog része

Az enciklopédisták (Denis Diderot [†1784] francia filozófus és Jean le Rond d’Alembert [†1783] francia matematikus által megszerkesztett *Enciklopédia szerzői*)⁴⁶ időszakától kezdve (1751–1772)⁴⁷ az ún. nyugati civilizációban, mind a kultúra, a filozófiai antropológia, az éledő társadalomtudományok,⁴⁸ mind az állami jogtudomány területén újabb és újabb – az elmúlt két és fél évtizedben egyre gyorsabban változó – leírások születtek az ‘emberkép’ lényegére, az emberi személyre, az emberhez kötődő ‘értékekre’, és mindezek forrására vonatkozóan.⁴⁹ Jól látható, hogy mindez az objektív ‘emberkép’ megingásához és relatívvá válásához vezetett, társadalmi és jogi szinten egyaránt. Hasonló lényegi változással szembesülünk, ha az erkölcs és a jog belső, eredetileg elválaszthatatlan kapcsolatát vizsgáljuk. Mindez természetesen negatív hatással van az emberi cselekedetek objektív megítélése terén is. Az emberi méltóság szubjektív meghatározása és elszakítása annak eredeti isteni jogi alapjától, szintén tovább gyengítette az emberi személyről kialakított tárgyilagos képet.

Annak ellenére, hogy az emberi méltóság védelme elsőként szerepel az alapvető jogok katalógusában, tényleges tartalmának leírásához – ahogy arra XVI.

⁴² CIC 96–112. kánonok; CCEO 909–930. kánonok.

⁴³ CIC 208–231. kánonok; CCEO 7–26. kánonok.

⁴⁴ CIC 762–772. kánonok; CCEO 401–404. kánonok.

⁴⁵ CIC 1321–1330. kánonok; CCEO 1409–1416. kánonok.

⁴⁶ Denis Diderot – Jean le Rond d’Alembert (szerk.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. I–XXVIII., Paris, André le Breton – Michel-Antoine David – Laurent Durand – Antoine-Claude Briasson, 1751–1772.

⁴⁷ Frank A. Kafker – Serena Kafker: *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie*. Oxford, Voltaire Foundation, 1988.

⁴⁸ John Harriss: The Second Great Transformation? Capitalism at the End of the Twentieth Century. In: Tim Allen – Alan Thomas (szerk.): *Poverty and Development in the 21st Century*. 3. kiad. Oxford, Oxford University Press, 2021. 325.

⁴⁹ Szuromi Szabolcs Anzelm: Erények vagy értékek? A teremtett világ megőrzésének egy lehetséges értelmezése. In: Puskás Attila – Perendy László – Lévai Adám (szerk.): *Isten dicsősége – A teremtés szépsége*. Budapest, Szent István Társulat, 2020. 249–260., különösen 258–260.

Benedek pápa (2005–2013) 2008. április 18-án az ENSZ általános közgyűlésén New Yorkban rámutatott – mégsem hagyható figyelmen kívül az erkölcsi rendben rögzített szabályok szem előtt tartása.⁵⁰ Az ‘emberkép’, az emberi méltóság és annak sajátos jelentése tehát az Egyház stabil meggyőződése szerint a *ius divinum*ban rögzített, ahogyan az embert kötelező erkölcsi törvények is. Éppen ezért, a Katolikus Egyház belső normarendszere kortól és földrajzi helytől függetlenül az embernek a kinyilatkoztatásban meghatározott képére, tulajdonságaira, az egyenlő emberi méltóságra és az erkölcsi törvényre épül, ezáltal biztosítva az Egyház Krisztustól kapott küldetésének, a lelkek üdvösségének intézményes formában történő elősegítését.

⁵⁰ Marta Cartabia – Andrea Simoncini (szerk.): *Pope Benedict XVI's Legal Thought. A dialogue on the foundation of law.* (Cambridge Studies in Law and Christianity) Cambridge, Cambridge University Press, 2015. 168–169.

ÖRÖK? TÖRVÉNY?

A lex aeterna helye Francisco Suárez jogfilozófiai szintézisében

Tattay Szilárd*

1. Bevezetés

A XVI–XVII. századi ún. ‘második skolasztika’ spanyol tomista teológusai – a jezsuita Francisco Suárez, Luis de Molina és Gabriel Vázquez, a dominikánus Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas és mások – voltak a skolasztikus természetjogi és állambölcseleti hagyomány utolsó nagy letéteményesei. Munkásságuk így fontos összekötő kapcsot képez a skolasztikus és a modern természetjogi tanok, illetve az azok alapján kifejtett politikai filozófiák között.¹

Szemben a döntően nominalista és voluntarista nézetekkel azonosuló korabeli protestáns gondolkodók többségével, az ellenreformáció teológusai a jog- és erkölcsfilozófia területén általában a racionalizmus felé hajlottak. Sőt, az ész elsőbbségének helyreállítása az erkölcs- és jogfilozófiában a XVI–XVII. századi tomista reneszánsz egyik meghatározó célkitűzése volt.² A ‘második skolasztika’ ennek megfelelően rendkívül jelentős szerepet játszott az arisztotelianus–tomista természetjogi doktrína újjáélesztésében. A ‘második skolasztika’ egyik legfontosabb érdeként emelhető ki ezzel összefüggésben, hogy helyreállította a *lex aeterna* hagyományos, ám a nominalista és protestáns szerzők által

* Egyetemi docens, Jogbölcseleti Tanszék. <https://orcid.org/0009-0006-3385-8531>

¹ Az írásban szereplő latin szövegeket a saját fordításomban közlöm.

² James St. Leger: *The „Etiam si Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*. Róma, Pontificium Athenaeum Internationale, 1962. 93.

többnyire elhanyagolt ágostoni–tamási eszméjét.³ Tanulmányomban a második skolasztika talán legnagyobb hatású alakja, a skolasztikus jogfilozófia átfogó szintézisét nyújtó jezsuita filozófus-teológus Francisco Suárez (1548–1617) örök törvény-fogalmának rekonstrukciójára vállalkozom, a *doctor eximius* jogi főműveként számon tartott *De legibus ac Deo legislatore* alapján.

Suárez Aquinói Szent Tamást követi a tekintetben, hogy az örök törvény az ő számára is *lex per essentiam* és az összes többi törvény forrása.⁴ Voluntarista törvényfogalmából⁵ fakadóan azonban komoly nehézségekkel küzd, hogy az örök törvényt konzisztensen beillessze törvényhierarchiájába.

- (1) *A kihirdetés és alkalmazás problémája*: Míthogy a világot Isten teremtette, az örök törvényt nem lehetett öröktől fogva kihirdetni és alkalmazni, hiszen a teremtés előtt nem lett volna kinek – mint alattvalónak – törvényt előírni.
- (2) *Az isteni szabadság és mindenhatóság problémája*: Akárcsak Duns Scotus és William Ockham, Suárez is központi jelentőséget tulajdonított az isteni szabadság kérdésének. De nem jelent-e vajon az örök törvény létezése önmagában potenciális veszélyt Isten szabadságára és mindenhatóságára nézve?

2. A kihirdetés és alkalmazás problémája

Kezdjük az első problémával. Suárez Tamás nyomán különbséget tesz „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény” között.⁶ Ennek

³ Rimini Gergely, Gabriel Biel és Philipp Melanchthon viszont például kivételt képeznek ez alól a tendencia alól. Jogfilozófiájuk elemzését Gergely vonatkozásában ld. Michael B. Crowe: *The „Impious Hypothesis”: A Paradox in Hugo Grotius?* *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 38., No. 3. (1976) 396–403.; Bielt illetően Heiko A. Oberman: *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963. 4. fejezet; Melanchthon esetében Mario Scattola: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des „ius naturae” im 16. Jahrhundert*. Tübingen, Niemeyer, 1999. 28–55.

⁴ *De legibus ac Deo legislatore* (a továbbiakban: *DL*) 2., bevezetés: „Post tractationem de lege in communi sequitur ut ad singulas species legum descendamus, inter quas primum locum obtinet lex aeterna propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo [...] naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innotescit, et [...] differunt tanquam lex per essentiam et per participationem”.

⁵ A Szent Tamás és Suárez általános törvényfogalma közötti alapvető különbség abban áll, hogy a jezsuita teológus a törvényt már nem az ész rendelkezésének, hanem a feljebbvaló által az alattvaló részére kiadott, kötelező erjű parancsnak tekinti.

⁶ *DL* 1.4.4. E különbségtétel *locus classicus*a a *Summa theologiae* (az alábbiakban: *ST*) I-II q. 90 a. 1 ad 1. E szakaszban Tamás kifejti, hogy a törvény kétféle értelemben létezhet valamiben:

alapján két stádiumát különíti el általában a törvénynek és azon belül az örök törvénynek. „Az egyik a törvényhozó belső gondolkodási folyamatában létezik, annyiban, amennyiben e törvény már megfogalmazódott elméjében, és végleges döntéssel, szilárd akarattal elhatározta azt. A másik stádium az, amikor a törvényt külsőleg elrendelik, s az alattvalók számára kihirdetik.”⁷ Az első értelemben igen, a másodikban ellenben nem beszélhetünk örök törvényről, tekintve, hogy nincsenek örök alattvalók, akiket az a kezdet kezdetétől kötelezhetett volna.⁸ Ez paradox helyzetet eredményez: ha az örök törvény csakugyan örök, akkor csak Isten elméjében létezhet öröktől fogva, vagyis nem törvény; ha viszont valódi törvény, úgy nem lehet örök.

Suárez Tamással együtt azt vallja, hogy az isteni bölcsesség örök Istenben, voluntarista törvényfogalma azonban kizárja, hogy az örök isteni értelem elméletében törvény jelleget öltjön. Ezért elutasítja – tapintatosan nem nevezve néven mesterét – Tamásnak az isteni világkormányzás terveként felfogott örök törvény-konceptióját. Célszerűnek látszik előbb a *Summa theologiae* vonatkozó passzusát idézni:

„amint bármely mesteremberben előzetesen létezik azoknak a dolgoknak a terve, amiket a mestersége révén megalkot, ugyanúgy bármely kormányzóban előzetesen léteznie kell a kormányzásának alávetett személyek cselekvési rendje tervének. [...] Ámde Isten a maga bölcsessége által minden dolognak a teremtője, amelyekhez úgy viszonyul, mint a mester műalkotásaihoz [...]. Azonfelül kormányzója is az egyes teremtményekben található minden tevékenységnek és mozgásnak [...]; ekképpen a mindent megfelelő céljára irányító isteni bölcsesség terve törvény jellegével bír.”⁹

mint szabályozóban és mértékadóban, illetve mint szabályozottban és mérték szerintiben.

⁷ *DL* 2.1.5.: „Distinguamos ergo in lege duplicem statum: unus est quem habet in interna dispositione legislatoris, quatenus in mente eius iam illa lex descripta est et eius absoluto decreto ac firma voluntate stabilita. Alius status est quem habet lex exterius constituta et subditis proposita.”

⁸ Uo.: „Priori modo manifestum est dari in Deo legem aeternam [...]. Posteriori autem modo aequae certum est non habuisse legem Dei hunc secundum statum ab aeterno”.

⁹ *ST* I-II q. 93 a. 1 co.: „sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. [...] Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiatum [...]. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis [...]; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis.”

Suárez a *lex* szó ilyen értelmű használatát tisztán metaforikusnak, s így helytelennek ítéli:

„E szerint a magyarázat szerint az örök törvény úgyszólván nem erkölcsi törvény [magatartásszabály], hanem az alkotó [Isten mint *supremus artifex*] tevékenységére vonatkozik, mert hiszen minden, amit Isten teremtett, úgy viszonyul hozzá, mint a műalkotások a mesterhez; [...] a mesterember által saját maga számára előírt eszme törvénynek nevezhető [...]. A kihirdetéssel kapcsolatos ellenérv ennél fogva elesik, mivel a kihirdetés elengedhetetlen, ha egy erkölcsi törvényről van szó, de nem az valamely alkotótevékenységet szabályozó törvény esetében [...]. Ez a magyarázat azonban nem kielégítő, [...] a fenti szóhasználat ugyanis erősen metaforikus, és nem lenne megfelelő e terminológiát pusztán átvitt értelmé alapján a törvények kérdéskörére alkalmazni”¹⁰

Suárez Szent Tamásnak a kihirdetés problémájára adott konkrét megoldási javaslatát is elveti (ezúttal már hivatkozva rá), miszerint a teremtmények öröktől fogva léteznek Isten előretudásában; mint kifejti, a kihirdetés aktusa nem csupán az isteni szellemben, hanem valóságosan is létező lényeket feltételez.¹¹

Az eddig elmondottakból logikusan az következne, hogy az örök törvény a szó suárezi értelmében nem törvény. A *doctor eximius* mégis a *lex aeterna* jogi jellege mellett száll síkra. Ebben Alexander Halensis érve van segítségére, aki szerint a törvény fogalmához önmagában elegendő, hogy kötelező erővel rendelkezzen, és így nem számít az, hogy adott esetben még nem kötelez senkit, mivel még nem kerülhetett alkalmazásra.¹² Ezen az érven keresztül viszont Suárez hallgatólagosan elismeri, hogy az alattvalók részére történő tényleges kihirdetés nem tartozik az örök törvény fogalmához. Ezt később kifejezetten is kije-

¹⁰ DL 2.1.7.: „Iuxta quam expositionem lex illa non est lex morum (ut sic dicam) sed artificiorum, nam omnia quae a Deo fiunt comparantur ad illum tanquam artefacta ad artificem; [...] idea artificis dici potest lex quam ipse sibi praescribit [...]. Quapropter cessat ratio de promulgatione, nam haec est necessaria in lege morum, non in lege artificiorum [...]. Haec vero expositio non placet, [...] quia illa appellatio valde metaphorica est et impertinens esset pro materia de legibus ratione solius metaphoricae significationis”.

¹¹ DL 2.1.9.: „Nec satisfacit quod divus Thomas [...] ait fuisse tunc creaturas in praecognitione divina, quia promulgatio non fit creaturis obiective praecognitis sed in se existentibus”.

¹² DL 2.1.8.: „Quod si instes quia lex quae non ligat non meretur nomen legis, respondet in summa ad rationem legis satis esse quod de se vim habeat ligendi, licet nondum actu liget, quia nondum est applicata.” Suárez ezt az érvet Alexander főművéből, a *Summa universae theologiae*ből (lib. 3, p. 2, inq. 1, q. unica) idézi.

lenti.¹³ Sőt, azt is kimondja, hogy az örök törvény nyilvános kihirdetése sosem történik meg; vagy pontosabban csak közvetve kerül rá sor – és címzettjeit is ebben a formában kötelezi –, a természeti törvény (és más törvények) kihirdetésén keresztül.¹⁴ Szigorúan véve tehát csak potenciálisan kötelező jelleggel bír.¹⁵

3. Az isteni szabadság és mindenhatóság problémája

Ami az isteni szabadság és mindenhatóság problémáját illeti, a *lex aeterna* eszméjének klasszikus, XIII. századi skolasztikus felfogása az isteni észtt normaként helyezte Isten akarata fölé. Az örök törvényt Isten „kifelé irányuló munkáinak” (*opera ad extra*) észszerű szabályaként és mértékeként fogták fel, amit Isten önként rótt ki magára. Ez a nézet Suárez számára elfogadhatatlan. Egyrészt terminológiai okokból: a törvény szerinte alá-fölérendeltségi viszonyt feltételez. „Márpedig Istennek nincs feljebbvalója, és saját magát sem kötelezheti parancsal vagy törvénnyel, minthogy önmagának sem feljebbvalója.”¹⁶ Másrészt – és főként – teológiai megfontolások alapján: még az örök törvény sem korlátozhatja Isten szabadságát. Tamást idézve Suárez leszögezi, hogy mivel „Isten önmaga számára törvény”, ezért „amennyiben az akarata szerint cselekszik, igazságosan cselekszik”.¹⁷ Suárez pontosan idézi Tamást, de nézzük meg közelebbről az angyali doktor érvelését! A törvényről szóló értekezésben Tamás azt írja, hogy önmagában véve Isten akarata nincs alávétve az örök tör-

¹³ DL 2.1.11.: „Ex hac vero doctrina divi Thomae aperte concluditur iuxta mentem eius de ratione huius legis aeternae non esse promulgationem actu factam subditis.” Láthatjuk, hogy Suárez itt Szent Tamásra hivatkozik. Kétségkívül az örök törvény esetében Tamás is feladja implicite a kihirdetést mint a törvény fogalmi elemét (ld. ST I-II q. 91 a. 1 ad 1 és ad 2), ám azzal a fontos különbséggel, hogy az ő számára a kihirdetés távolról sem olyan alapvető eleme a törvény fogalmának, mint Suárez elméletében.

¹⁴ Uo.: „Unde in hac lege aeterna, per se loquendo, nulla alia publica promulgatio requiritur ut actu obliget, sed solum quod veniat in notitiam subditi. [...] Ordinarie autem Deus non obligat homines per legem aeternam nisi mediante aliqua exteriori lege, quae sit illius participatio et significatio. Et ita quando aliae leges promulgantur hominibus, promulgatur ad extra lex ipsa aeterna; ideoque in illa, ut aeterna est, non habet locum propria promulgatio.” DL 2.4.10.: „potest dici legem aeternam nunquam obligare immediate, sed mediante aliqua alia lege.”

¹⁵ DL 2.4.10.: „praecise spectata ut aeterna est, non potest dici obligare, sed dici poterit obligativa (ut sic res explicetur) seu de se sufficiens ad obligandum. [...] Unde etiam fit ut lex aeterna nunquam per seipsam obliget separata ab omni alia lege.”

¹⁶ DL 2.2.6.: „Sed Deus non habet superiorem, neque se ipsum per modum praecepti et legis obligare potest, quia non est sibi superior.”

¹⁷ A ST I q. 21 a. 1 ad 2 nyomán DL 2.2.8.: „Deus autem sibi ipsi est lex”; „quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit”.

vénynek, hanem azonos vele és az isteni lényeggel; ha viszont Isten akaratát a teremtmények vonatkozásában vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy alá van rendelve az örök törvénynek és az isteni észnek.¹⁸ Isten akaratának megfelelően Tamás szerint mindig ésszerű és igazságos, hiszen „lehetetlen, hogy Isten mást akarjon, mint amit a saját bölcsessége megszab”.¹⁹

Úgy vélem, nyilvánvaló, hogy Tamás pontosan azok alapján a premisszák alapján jut el az isteni akarat racionalitásának és igazságosságának téziséhez, amelyeket a *doctor eximius* el akar kerülni. Suáreznek emiatt újra kell gondolnia az isteni ész és akarat viszonyát. Ő is Isten egyszerűségéből indul ki: ha az ész és az akarat valóságosan nem különböznek egymástól Istenben, akkor Isten akaratának nem csupán ésszerű, hanem maga az isteni ész.²⁰ Tamástól eltérően azonban ebből arra a következtetésre jut, hogy „[a]mint az örök isteni értelmet, úgy az isteni akaratot sem szabályozza törvény szabad aktsaiban; ellenkezőleg, az önmagában helyes”.²¹ Az isteni ész ítélete – bár időben és logikailag is megelőzi – nem határozza meg vagy köti az isteni akaratot, melynek vonatkozásában nem bír valódi törvény jelleggel. Isten akaratának önmagában helyes és jó.²² Suárez ragaszkodik hozzá, hogy mint törvény, az örök törvény nem magát Istent, hanem az Isten által teremtett és kormányzott értelmes lényeket kötelezi: Isten szabad akaratú aktusa, aki fölött nem áll törvény.²³ És tekintve, hogy az

¹⁸ *ST I-II* q. 93 a. 4 ad 1: „de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem: et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas: quae quidem subiecta sunt legi aeternae, in quantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis.”

¹⁹ *ST I* q. 21 a. 1 ad 2: „impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet”.

²⁰ *DL* 2.2.8.: „in Deo non distinguuntur in re voluntas et ratio, propter quod dixit divus Thomas (quaest. 93, art. 4, ad primum) voluntatem Dei secundum se non recte dici rationabilem, nam potius est ipsa ratio.”

²¹ Uo.: „Sicut ergo ratio Dei aeterna non mensuratur lege, ita nec voluntas etiam prout libere vult, sed per se recta est”. Quentin Skinner szerint az ész és az akarat „összeolvastása” Istenben mint törvényhozóban általános tendencia volt a korabeli jezsuita gondolkodók körében. Ennek szemléltetésére Suárez mellett Molinát hozza fel példaként. Ld. Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. k. Cambridge, Cambridge University Press, 1978. 149–150.

²² *DL* 2.2.8.: „iudicium rationis in Deo solum est necessarium ex eo quod nihil potest esse volitum quin praecognitum. Non tamen habet munus quasi obligandi vel determinandi voluntatem, sed ipsa voluntas per se est honesta, et ideo dictamen rationis quod intelligitur ratione praecedere in intellectu, non potest habere rationem propriae legis respectu divinae voluntatis.”

²³ *DL* 2.2.9.: „Lex aeterna [...] dici potest habere rationem legis respectu rerum gubernatarum, non vero ipsius Dei seu voluntatis eius. [...] Deus autem non manet illi subiectus, sed semper manet solutus legibus”.

isteni szabadság székhelye az isteni akarat, az örök törvény formálisan az isteni akarat szabad döntésében áll (*decretum liberum voluntatis Dei*).²⁴ Bizonyos szempontból értelmi aktusnak is tekinthető, elvégre az isteni ész „gondolja el magában előzetesen azt a törvényt, amelyet majd a maga idejében az egyes dolgok számára elő kell írni”; ám ez nem változtat azon a kulcsfontosságú tényen, hogy Isten akarati döntése képezi az örök törvény „mintegy lelkét és velejét”.²⁵

Suárez tehát alapvetően újraértelmezi a *lex aeterna* tomista koncepcióját. Míg Tamásnál az örök törvény az *ad extra* megnyilvánuló isteni akaratot irányító örök isteni bölcsességet tükrözi, Suárez számára az a szabad isteni akarat kifejeződése, amelyet nem köt az isteni ész ítélete. Ez a mélyreható különbség nem egyedül a törvény lényegéről vallott felfogásuk különbözőségére vezethető vissza, hiszen Suárez voluntarizmusa még határozottabban van jelen örök törvény-felfogásában, mint általános törvényfogalmában. Suárez tesz ugyan rá néhány tétova – és tegyük hozzá rögtön: nem sok eredménnyel kecsegtető – kísérletet, hogy voluntarista törvénykoncepcióját az örök törvény tradicionális skolasztikus felfogásával összehangolja, de erre természetesen csak részben képes, ráadásul úgy, hogy mindkét oldalon komoly engedményeket kényszerül tenni.²⁶

Így erős a kísértés, hogy azt gondoljuk: elméletének koherenciája érdekében Suáreznek voltaképpen fel kellett volna adnia az örök törvény eszméjét. Különös tekintettel arra, hogy az örök törvény és a természeti törvény csupán

²⁴ DL 2.3.4.: „libertas etiam Dei est formaliter in voluntate divina. Sed lex aeterna est aliquid liberum in Deo. Ergo includit voluntatem.” DL 2.3.6.: „ex dictis infertur satis convenienter dici posse legem aeternam esse decretum liberum voluntatis Dei”.

²⁵ DL 2.3.9.: „Si quis autem iuxta ea quae diximus, voluerit hanc legem aeternam in divino intellectu considerare, non erit difficile id explicare. Oportet tamen ut eam consideret in intellectu divino ut subsequente secundum rationem dictum decretum voluntatis Dei. Negari enim non potest quin illud decretum sit veluti anima et virtus huius legis [...]. Tamen supposito illo decreto, intelligi potest in mente Dei cognitio illius decreti, quae ad illud subsequitur et quod ratione illius iam intellectus divinus iudicat determinate, quae ratio tenenda sit in gubernatione rerum atque ita in se praecipere legem, quae unicuique rei suo tempore praescribenda est.”

²⁶ Pauline C. Westerman felettebb szigorú kritikája szerint Suárez parancsként felfogott törvényfogalma egész egyszerűen összeegyeztethetetlen az örök törvény autentikus eszméjével, amit „érthetlenné, önmagának ellentmondóvá és blaszfemikussá”, s mindezekén túl „felesleges” tesz. Ld. Pauline C. Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, Brill, 1998. 86. Ez így persze erős túlzás. Egy voluntarista törvénykoncepció nem eleve kibékíthetetlen az örök törvény fogalmával. Ez olyannyira igaz, hogy a *lex aeterna* eredeti ágostoni eszméje is részben voluntarista volt. Ágoston ugyanis a következőképpen határozta meg az örök törvényt: „az isteni ész vagy Isten akarata, mely megparancsolja a természetes rend megőrzését, és tiltja annak megzavarását”. Ld. *Contra Faustum* 22.27. Ez a tény – nem meglepő módon – Suárez figyelmét sem kerüli el. Vö. pl. DL 2.3.1. és 2.3.9.

ugyanannak a törvénynek a két különböző oldala (mint „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény”):

„a természeti törvényt, abban az értelemben, ahogy itt beszélünk róla, úgy tekintjük, mint ami nem a törvényhozó személyében létezik, hanem magukban az embereken, akiknek a szívébe azt a törvényhozó beleírta, [...] a természeti törvény [...] a törvényhozóban nem más, mint az örök törvény”.²⁷

És mint láttuk, az örök törvény csak a természeti törvényen keresztül kerül kihirdetésre és kötelezi az embereket. Úgy tűnik tehát, hogy – „Ockham borotvájának” szigorú módszertani elvét alkalmazva – Suárez akár le is mondhatott volna a *lex aeterna* eszméjéről. Mégis úgy döntött, hogy fenntartja azt. Meggyőződésem szerint nem csupán Aquinói Szent Tamás tekintélye és a középkori természetjogi hagyomány (vagy éppen a jezsuita rend belső szabályai)²⁸ iránti tiszteletből tett így, hanem elsősorban azért, mert az erkölcsi objektivizmust akarta a jogban hangsúlyozni.

4. „Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret”²⁹

De hogy lehet az örök törvény objektív és változhatatlan, ha az lényegében korlátlanul szabad isteni akarát megnyilvánulása? E kérdés megválaszolásához tisztán kell látnunk a helyes ész és az isteni akarát viszonyát Suárez természetjogi elméletében. Sok minden múlik azon, mit ért pontosan Suárez az alatt, hogy „Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg azt, ami belső lényegénél fogva rossz és rendetlen az ésszerű természetben”.³⁰ Ez pedig annak a függvénye, hogy milyen álláspontot foglal el a *potentia Dei absoluta* és *potentia Dei ordinata* (Isten abszolút és rendezett hatalma) körüli régi teológiai vitában.

²⁷ DL 2.5.14.: „Considerandum est ergo legem naturalem, prout de illa nunc loquimur, non considerari in ipso legislatore, sed in ipsis hominibus in quorum cordibus ipse illam descripsit, [...] lege naturali, quae in legislatore non est aliud quam lex aeterna”.

²⁸ A *Konstitúciókban* Loyolai Szent Ignác kötelezővé tette a tamási tanítást a jezsuita rend tagjai számára.

²⁹ ST I-II q. 100 a. 8 ad 2: „Megtagadná azonban önmagát, ha félretenné a saját igazságosságának rendjét”.

³⁰ DL 2.6.21.: „non potest Deus non prohibere id quod est intrinsece malum et inordinatum in natura rationali”.

Suárez egyfelől nem fogadja el William Ockhamtól azt a voluntarista nézetet, miszerint abszolút hatalmánál fogva Isten eltekinthet e tilalom elrendelésétől,³¹ és azt vallja, hogy az isteni akarat szükségképpen feltételezi az isteni észnek az adott magatartást erkölcsösnek vagy erkölcstelennek nyilvánító ítéletét.³² Másfelől viszont visszatérően és nyomatékosan tagadja, hogy akár a racionális emberi természet, akár az isteni ész ítélete önmagában törvény volna, és e minőségében kötné Isten akaratát. Isten szerinte semmilyen törvénynek nincs alávetve, így amit akar, az mindig igazságos és helyénvaló.³³

„Ezért bármely törvény ellenére, amit a dolgok kormányzására alkotott, Isten megteheti, hogy abszolút hatalmával élve – például a jutalmak és büntetések elosztása és hasonlók tekintetében – eltér e törvénytől; mert nem köteles a törvényt betartani, mivel Ő a legfőbb Úr, aki minden rend felett áll”.³⁴

Egyértelmű tehát, hogy amikor Suárez azt mondja, hogy Istennek meg kell tiltania, ami *per se* rossz, ezen semmiképpen sem azt érti, hogy Isten jogilag köteles lenne ezt megtenni, vagy hogy e tilalmat mechanikusan, mérlegelés nélkül bocsátja ki. Mégis igaz az, hogy Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg a bűnt, de egészen más okból kifolyólag. Érdemes itt hosszan idézni Suárez indokolását:

„az isteni akarat kifelé irányuló tevékenységét illetően abszolút szabad; feltételezve (*ex suppositione*) azonban, hogy véghezvisz egy szabad

³¹ DL 2.6.20.: „In quo duo possunt cogitari modi dicendi. Primus est Deum quidem posse de potentia absoluta non facere talem prohibitionem, quia non apparet implicatio contradictionis, ut videntur probare omnia quae Ocham, Gerson et alii pro sua sententia congerunt; nihilominus tamen id fieri non posse secundum legem ordinariam divinae providentiae rerum naturis consentaneam. Nam hoc ad minus probant rationes in contrarium factae pro nostra sententia et multum favent testimonia Scripturae et Patrum.”

³² DL 2.6.13.: „lex naturalis potest vel in Deo vel in nobis considerari. Et in Deo quidem secundum rationis ordinem supponit iudicium ipsiusmet Dei de convenientia vel disconvenientia talium actuum. [...] Unde probandum non est quod doctores posteriori loco allegati dicunt voluntatem divinam, qua lex naturalis sancitur, non supponere dictamen divinae rationis dictantis hoc esse honestum vel turpe”.

³³ Ld. pl. DL 2.2.5.: „Anselmus [...] dicens Deum esse omnino liberum a lege et ideo quod vult, iustum et conveniens esse”.

³⁴ DL 2.2.6.: „Unde non obstante quacumque lege a se posita circa rerum gubernationem, potest illam non servare, sua potentia absoluta utendo, ut circa praemia vel poenam retribuendam et similia, quia non obligatur ad servandam legem, quia est supremus Dominus et extra omnem ordinem”.

cselekvést, ez szükségessé tehet egy másikat [...], ha meg akarja teremteni a világot, és fenn akarja tartani annak rendjét egy meghatározott cél szerint, úgy nem teheti meg, hogy ne viseljen gondot rá [...]. Következésképpen, ha feltesszük (*supposita*), hogy ésszerű természet akart teremteni, a jó és a rossz megtételéhez elegendő tudással, s a mindkettőhöz elégséges isteni együttműködéssel, akkor Isten nem tehetette meg, hogy ne akarja egy ilyen teremtménynek a belső lényegüknél fogva rossz tetteket megtiltani, vagy a szükséges jó cselekedeteket előírni. Mert ahogy Isten nem hazudhat, ugyanúgy oktalan és igazságtalan módon sem kormányozhat. [...] Abszolút értelemben Isten megtehetné ugyan, hogy semmit sem parancsol vagy tilt meg; mindazonáltal ha azt feltételezzük (*ex suppositione*), hogy az eszüket használó teremtményeket akart, akkor nem mulaszthatta el, hogy – legalább a helyes természetes erkölcshez elengedhetetlen dolgokban – törvényt hozzon számukra.”³⁵

Ez a megoldás első ránézésre Ockham ’feltételes természetjog’-konceptiójára emlékeztet,³⁶ amennyiben Suárez érvelésének magvát a következő megfontolás képezi: ha *feltesszük*, hogy Isten úgy döntött, hogy az embert ésszel és szabad akarattal rendelkező lényként teremti meg, akkor nem tartózkodhat attól, hogy megparancsolja, illetve megtiltsa számára azt, ami megfelel a természetének, vagy ellenkezik vele, s amit a helyes ész ennek alapján önmagában véve jónak, illetve rossznak ítél. (Rögtön hozzátesszi: már maga a tény, hogy az értelem fénye világít bennünk, kellőképpen bizonyítja Isten erre vonatkozó akaratát.)³⁷

Ám ha közelebbről megnézzük, ez pusztán formai hasonlóság. Tartalmi szempontból Suárez felfogása sokkal inkább ahhoz a tamási nézethez áll közel,

³⁵ DL 2.6.23.: „Dico [...] divinum voluntatem, licet simpliciter libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi posse necessitari ad alium [...], si vult creare mundum et illum conservare in ordine ad talem finem, non potest non habere providentiam illius [...]. Ideoque supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum et cum sufficienti concursu ex parte Dei ad utrumque, non potuisse Deum non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos vel nolle praecipere honestos necessarios. Quia sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter vel iniuste gubernare. [...] Nam absolute posset Deus nihil praecipere vel prohibere. Tamen ex suppositione quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt.”

³⁶ Az ockhami ’feltételes természetjog’ kontingens, másképpen is lehetséges körülményekre ad ésszerű válaszokat. Lásd *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* 3.2.3.6.

³⁷ DL 2.6.24.: „dicitur ulterius ipsummet iudicium rectae rationis inditum naturaliter homini esse de se sufficiens signum talis voluntatis divinae”.

amely szerint bár elméletileg elképzelhető, hogy Isten abszolút hatalma révén a teremtett rendtől függetlenül cselekedjen, akarata valójában mindig egybeesik az általa létrehozott renddel.³⁸ Az isteni kormányzásról és az okok rendjéről értekezve Tamás kifejti, hogy ha a természet rendjét úgy vizsgáljuk, ahogy az az első októl, ti. Istentől függ, akkor azt mondhatjuk, hogy

„Isten nem cselekedhet a dolgok rendje ellen, mert ha így tenne, ezzel saját előretudása, akarata vagy jósága ellen cselekedne. Ha viszont a dolgok rendjét úgy szemléljük, mint ami bármelyik másodlagos októl függ, ilyenformán Isten cselekedhet e renden kívül. Ő maga ugyanis nincs alávetve a másodlagos okok rendjének, hanem ez a rend van neki alárendelve, mivel tőle ered, mégpedig nem természeti szükségszerűséggel, hanem szabad akarati döntése folytán; hiszen a dolgok más rendjét is képes lett volna megalkotni.”³⁹

A jelenleg létező dolgok számára semmilyen más rend nem lenne jó és megfelelő, Isten mindamellet elvileg teremthetne más dolgokat, amelyek számára más rendet szabhatna, minthogy nem tartozik másnak, csak önmagának. Ez másrésztől azt is jelenti, hogy Isten csak azt teheti meg, ami illő hozzá és igazságos.⁴⁰

Suárez és Szent Tamás (sőt Ockham) között tehát tulajdonképpen egyetértés mutatkozik abban, hogy Isten más erkölcsi rendet is teremthetett volna. Suárez hangsúlyozza, hogy a teremtés teljes mértékben szabad aktus: az isteni akarat szabadon választhat számos ésszerű terv közül. Ám miután Isten valaminek a megtétele – vagy az attól való tartózkodás – mellett határozott, „nem cselekedhet a saját döntése ellenében, de nem a döntésben foglalt valamely tilalomnál

³⁸ Mary Anne Pernoud: *The Theory of the Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham. *Antonianum*, vol. 47. (1972) 83.

³⁹ *ST I q. 105 a. 6 co.*: „Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. – Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituere.”

⁴⁰ *ST I q. 25 a. 5 ad 3*: „licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem”. *ST I q. 25 a. 5 ad 2*: „Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum.”

fogva, hanem magában az ilyen cselekvésben rejlő ellentmondás miatt”.⁴¹ Bár jogosan megtehetné, hogy eltér korábbi döntésétől, ez természete ellen való volna. És Isten nyilvánvalóan nem tagadhatja meg önmagát. Ebből következően nem teheti félre a saját igazságosságának rendjét:

„feltéve, hogy úgyszólván nem fizikai, hanem csak erkölcsi ellentmondást vonna maga után, ha Isten megmásítaná elhatározását, és következképpen feltételezve, hogy ha egyszer meghozott egy döntést, ellenkezne saját rendjével, ha azzal ellentétesen cselekedne, ez a rendellenesség mindazonáltal nem valamilyen tilalomból fakadna, hanem Isten belső természetéből és lényegéből [...]. Mert ahogy a megtévesztés, úgy az állhatatlanság sem illik Istenhez.”⁴²

5. Konklúzió

A *doctor eximius* tehát radikálisan újraértelmezi a *lex aeterna* tamási koncepcióját. Az örök törvényt, szemben a hagyományos, Aquinói Szent Tamás által is vallott skolasztikus felfogással, nem az isteni akarat felett álló normaként, hanem annak szabad és korlátlan megnyilvánulásaként gondolja el.

Elméletének voluntarista oldala így itt még hangsúlyosabban jelenik meg, mint általános törvényfogalmában és jogfilozófiája többi részében, ami szinte megoldhatatlan feladattá teszi számára, hogy az örök törvényt konzisztensen beillesse a racionalista tomista természetjogtan által ihletett törvényhierarchiájába.

Ami a kihirdetés és alkalmazás problémáját illeti, annak érdekében, hogy megőrizze a *lex aeterna* jogi jellegét, Suáreznek fel kell adnia az örök törvény esetében a kihirdetést mint a törvény fogalmi elemét.

Az örök törvény szabad akaratú döntés jellege s az ebben rejlő kontingencia és a természetjog racionalitása és stabilitása közötti feszültséget pedig oly módon

⁴¹ DL 2.2.7.: „Dices: si Deus, postquam decrevit absolute aliquid non facere, id ageret, inordinate faceret, et ideo id facere non potest. Ergo liberum decretum Dei habet vim positivae legis respectu voluntatis eius, ut non possit honeste facere quod per se ac remoto illo decreto libere facere potuisset. Respondeo Deum non posse facere contra suum decretum, non propter prohibitionem quam decretum inducat sed propter repugnantiam ipsius rei”.

⁴² Uo.: „dicitur: esto non implicaret contradictionem physicam (ut sic dicam) mutare Deum decretum suum, sed tantum morale ac subinde posito uno decreto esse inordinatum agere contra illud. Nihilominus id non oriri ex prohibitione, sed ex intrinseca natura et essentia Dei [...]. Quia sicut non decet divinitatem fallere, ita nec inconstantem esse.”

tudja feloldani, hogy az örök törvényt és a teremtést Isten abszolúte szabad döntéseiként fogja fel, míg későbbi aktusait – beleértve a természeti törvény parancsait is – úgy gondolja el, mint amelyek csupán relatíve szabadok, minthogy az előbbieket által meghatározottak.

Ez utóbbi tény megvilágítja, hogy miért ragaszkodik Suárez ezen új formában – a fent elemzett elméleti nehézségek és inkonzisztenciák dacára – az örök törvény tradicionális eszméjéhez: mert így tudja egy fogalomban egyesíteni és összehangolni az etikai objektivizmus és az isteni szabadság és mindenhatóság védelmezésének szempontjait.

EMBERKÉP ÉS TERMÉSZETJOG TARENTUMI ARKHÜTASZ GONDOLATI RENDSZERÉBEN

Tussay Ákos*

A jog személyközi jellegéből adódóan a jogi gondolkodás középpontjában mindig és szükségszerűen az emberi személy áll. Ebből a közhelyszerű megállapításból következik, hogy a jogról mint a társas együttélés kereteit biztosító és szabályozó eszközről alkotott elképzelések elválaszthatatlanok az azok alapját képező filozófiai emberképtől. Ezt a megállapítást természetesen némileg árnyalja a, többek között, Hans Kelsen nevével fémjelezhető jogi pozitivista irányzat azon törekvése, mely tagadja a bármiféle normatív következtetések potenciális alapjául szolgáló emberi természet létezését, s sokkal inkább az emberi viselkedés esetlegességére és faktuális jellegére helyezi a hangsúlyt. Bár ez utóbbi következtetés nyilvánvalóan más természetű jogi felfogást és más tartalmú emberképet von maga után, az előfeltevés igazságtartalmára nincs kihatással. A jogról alkotott valamely sajátos elgondolás megértése, úgy tűnik, kizárólag a kapcsolódó emberkép megismerésén keresztül és arra reflektálva lehetséges tehát. Tanulmányomban, mindezek szellemében, a klasszikus kori görög politikai gondolkodás egyik legtermékenyebb és az emberi természet létezésére, az erényes viselkedés mibenlétére és általában a társadalmi értékek megismerésére legnagyobb hatást gyakorló problémakörrel, az úgynevezett *nomosz* és *phüszisz* problémával¹ foglalkozom az egyik kevésbé ismert szerző, tarentumi Arkhütasz művei alapján.

* Egyetemi adjunktus, Jogbölcseleti Tanszék. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0592-2587>

¹ Ld. Felix Heinemann: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken – des 5. Jahrhunderts*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.; Max Pohlenz: *Nomos und Physis. Hermes*, Vol. 81., No. 4. (1953) 418–438.; W. K. C. Guthrie: *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press, 1971. 55–134.; G. B. Kerferd: *The sophistic movement*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981. 111–130.; A. A. Long: *Law and Nature in Greek Thought*. In: M. Gagarin – D. Cohen (szerk.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. 412–430.

1. Tarentumi Arkhüasz élete, morál- és politikai filozófiája

A doxográfiai hagyomány tarentumi Arkhüaszt a thaszoszi Leódámasz, az athéni Theaitétosz és Platón kortársaként tartja számon,² így vélhetően valamikor Kr.e. 435 és 410 között szülehetett.³ A dél-itáliai Tarentum városának szülöttje, mely városnak *sztratégosz*ként hosszú ideig maga is az élén állt.⁴ Mivel Krotón eleste után (Kr.e. 379) Tarentum vált az egyik meghatározó regionális hatalmi központtá a nyugati görög világban, valószínűnek tűnik, hogy Arkhüasz prominens szereplője lehetett a Kr.e. IV. századi régiós politikának. Ezt erősíti az, az elsősorban a (pszeudó-)platóni *Hetedik levél*ből ismert történet is,⁵ amely azt sugallja, hogy Platón balul sikerült harmadik szicíliai útját követően Arkhüasz segített Platón segítségére és küldött követeket kiszabadítására. Arkhüasz egyébként püthagoreus gondolkodó volt és korának egyik legeredetibb és legzseniálisabb matematikusaként tartják számon, aki megoldást kínált a híres déloszi problémára is.⁶ Arkhüasz életéről egyébiránt keveset tudunk; valószínűleg Kr.e. 360–350 között hunyhatót el.⁷

Arkhüasz filozófiai nagyságát jól szemlélteti, hogy Arisztotelész három művet is szentelt az arkhüaszai filozófia bemutatására,⁸ melyek azonban sajnos nem maradtak fenn az utókorra. Holger Thesleff *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* című szövegkiadásában 17 Arkhüasznak tulajdonított töredéket találunk, melyek, a kritikai apparátussal együtt, összesen 47 oldalt töltenek ki. A jelenleg uralkodó álláspont szerint ezen művek többsége ugyanakkor késő-hellenisztikus vagy császárkori koholmány és továbbra is csak a Diels és Kranz szövegkiadásban eredetinek titulált négy töredéket tartja valóban arkhüaszai eredetűnek a szakirodalom. Ez utóbbiak feltehetőleg három különböző műből származnak, úgymint *A harmóniáról*, *A tudományokról* és *Beszélgetések*, amelyek azonban együttesen is mindössze 8 oldalt tesznek ki a Diels és Kranz szövegkiadásban. Jól látható tehát, hogy az Arkhüaszhoz tulajdonított művek túlnyomó többsége koholmány, aminek folytán, Püthagorasz

² Procl. in Euc. Pr. 2.66.8–18. Az antik görög források hivatkozása során végig a Liddell, Scott, Jones *Ancient Greek Lexicon* rövidítéseit használom.

³ Carl A. Huffman: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. 5.

⁴ Ael. VH 7.14; D.L. 8.79.5–6.

⁵ Pl. Ep. 7. 350a–b.

⁶ Huffman i. m. 342–401.

⁷ Uo. 5.

⁸ D.L. 5.25.4.

után, Arkhüasz a második leggyakrabban felhívott szerzői álnév a püthagoreus pszeudepigraphában.

A morál és politikai filozófia terén, a rendelkezésre álló források alapján, nem mutatható ki számottevő arkhüaszzi hatás, bár a doxográfiai hagyomány legkevesebb az érzelmek racionális döntésre gyakorolt hatása kapcsán megemlékezik Arkhüasz újszerűségéről, illetve az a körülmény, hogy Arkhüasz írt egy *Beszélgetések* című művet, amely egy kifejezetten morálfilozófiai értekezéstípus, is megerősíti, hogy Arkhüasz feltehetően komolyabban foglalkozhatott gyakorlati filozófiai kérdésekkel.

Az arkhüaszzi morálfilozófiába a legteljesebb körű betekintést a szintén tarentumi Arisztoksenosz életrajzi írásából, *Arkhüasz élete*, kaphatjuk meg, amely, bár csak töredékeiben maradt fenn, közre ad egy dialógust, ami Arkhüasz és egy szicíliai követ, bizonyos Polüarkhosz között folyt.⁹ Az Athénaiosznál fennmaradt töredék alapján,¹⁰ úgy tűnik, a vita elsősorban a vágyak természete és különösen az érzéki gyönyörök (περὶ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν) körül foroghatott. Polüarkhosz pedig azon nézetének adott hangot, miszerint bárki, aki a józan értelem birtokában van (νοῦν ἔχοντος) beláthatja, hogy a vágyaknak való ellenszegülés sem nem racionális, sem nem szerencsés és nem illik olyanhoz, aki valóban ismeri az emberi természetet. Bár Arkhüasz válasza nem maradt ránk, valószínűnek tűnik, hogy annak egy epitómája olvasható Cicerónál.¹¹ Eszerint az erény és önmérsékelt természetes az ember számára, mi több, ezek előfeltételei annak, hogy mind egyéni életét, mind a közösségi létet tekintve racionális döntéseket hozhasson. Az élvezetek hajszolása és az ezekben való teljeskörű elmerülés képtelenné tesz ugyanis arra, hogy értelmünket használva racionális döntéseket hozzunk.

Fontosságát tekintve ugyancsak jelentős a harmadik Arkhüasz töredék is,¹² ami elsősorban a racionális mérlegelés (λογισμός) politikai jelentőségét tárgyalja. Ekként, Arkhüasz szerint a polgárok közötti széthúzás (στάσις) annyiban oldható fel, amennyiben hajlandók az értelmükre hagyatkozva racionálisan mérlegelni; a *logiszmosz* mint aktus tehát egyszerre a közösségi összetartozás (ὁμόνοια) záloga és a túlzott bírvágy (πλεονεξία) legjobb ellenszere. Fontos kiemelni továbbá, hogy a *logiszmosz* mint aktus mindenki számára hozzáférhető:

⁹ Ld. Tussay Ákos: Tarentumi Arkhüasz a nomosz-phüszisz antitéziszről. In: Pongrácz Alex (szerk.): *Ut vocatio scientia. Ünnepi tanulmányok a 65 éves Cs. Kiss Lajos tiszteletére*. Budapest, Ludovika, 2021. 525–532.

¹⁰ Ath. 12.64–65.

¹¹ Cic. *Senect.* 12.39–41.

¹² Stob. 4.1.139.

Arkhütasz szerint ez az, ami révén feltárható az igazságos cselekvés és megvalósulhat egyfajta igazságos társadalmi elosztás.

Végül az egyik vitatott eredetű töredéket, a *Törvényről és igazságosságról* szóló Arkhütasznak tulajdonított művet is szükséges megemlíteni. Ez ugyanis az a mű, amely a legteljesebb képet adhatja Arkhütasz emberképéről és természetjogról alkotott elképzeléseiről. Sztobaiosz Kr.u. V. századi *Antológiájában* öt olyan töredéket találunk, amely a *Törvényről és igazságosságról* szóló értekezésből származtatja magát.¹³ Sajnos Sztobaiosz *Antológiája* nem tekinthető azonban hiteles forrásnak; számos késő-hellenisztikus koholmányt is preklaszszikus kori püthagoreus szerzőknek tulajdonít. Ezen öt töredék esetében ugyanakkor a szakirodalom álláspontja nagyjából egyenlően oszlik meg. A magam részéről az egyre inkább hangsúlyossá váló kora hellenisztikus kori datálást tartom a leginkább elfogadhatónak, amely tételt a legalaposabban Phillip S. Horky és Monte R. Johnson fejtett ki, amellet érvelve, hogy a töredékek Arkhütasz eredeti gondolatait adják közre, jöllehet peripatetikus közvetítő forrásmű útján.¹⁴ A legvalószínűbb forrásnak pedig a tarentumi Arisztoxenosz által jegyzett *Arkhütasz élete* tűnik. Bár a peripatetikus hatás vitathatatlan,¹⁵ a töredékek egyébként összhangban állnak mindazzal, amit más forrásokból tudni vélünk Arkhütasz morál- és politikaifilozófiájáról és olyan mértékű eredetiség fedezhető fel bennük, ami párját ritkítja a teljes püthagoreus pszeudepigraphában. Mindezek alapján a továbbiakban ezt a művet is eredeti arkhütaszi forrásnak tekintem.

2. Emberkép és természetjog

A fenti vizsgálódás alapján sikerült meghatározni azon források körét, melyek felhívhatók Arkhütasz emberképének és a jogról és azon belül a természetjogról alkotott elképzeléseinek a rekonstruálásához. Fontos leszögezni ugyanakkor, hogy a rendelkezésre álló források kifejezetten nem foglalkoznak sem az ember, sem az emberi közösségek természetével, ezen gondolatok mindössze érintőlegesen kerülnek elő az erények és a racionális képességek gyakorlati alkalmazhatóságának kapcsán.

¹³ Stob. 4.1.135–138, 4.5.61.

¹⁴ Phillip S. Horky – Monte R. Johnson: On Law and Justice Attributed to Archytas of Tarentum. In: David C. Wolfsdorf (szerk.): *Early Greek Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2020. 455–490.

¹⁵ Uo. 458–460.

Ahhoz, hogy megértsük, hogy Arkhüasz hogyan vélekedett az emberről és az emberi közösségekről, legelőször is a harmadik töredéket kell szemügyre vennünk.

Στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὐξήσεν λογισμὸς εὐρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτω γενομένω καὶ ἰσότης ἔστιν· τούτω γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλασσόμεθα. διὰ τοῦτον ὧν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἱ τε πλούσιοι δίδονται τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφοτέροι διὰ τούτω τὸ ἴσον ἔξειν. κανὼν δὲ καὶ κωλυτὴρ τῶν ἀδικούντων <ἐὼν> τῶς μὲν ἐπισταμένως λογίζεσθαι πρὶν ἀδικῆν ἔπαυσε, πείσας ὅτι οὐ δυνασοῦνται λαθῆν, ὅταν ἐπὶ αὐτὸν ἔλθωντι, τῶς δὲ μὴ ἐπισταμένως, ἐν αὐτῷ δηλώσας ἀδικούντας, ἐκώλυσε ἀδικῆσαι.¹⁶

A számítás felfedezésével megszűnt a pártoskodás és megnőtt az összetartozás érzése. Nincs ugyanis túlzott birtvágy és egyenlőség van, amint elkezd működni; ezáltal egyenlítődnék ki ugyanis a szolgáltatások az egymás közötti viszonyokban. Ennek köszönhetően kap a szegény a tehetőtől, a gazdag pedig ezért ad a szűkölködőnek és mindketten azt gondolják, hogy igazságos a végkifejlet. Ez mértékül és akadályul szolgál az igazságtalanok számára. Megállítja azokat, akik tudnak számítani, mielőtt igazságtalanságot követnének el, mivel biztosra vehetik, hogy nem marad rejtve a tettük. És megállítja azokat is, akik nem tudnak számítani, mivel felfedi az ő igazságtalanságukat.¹⁷

A harmadik töredék központi fogalma a racionális mérlegelés vagy számítás, azaz a *logiszmosz*. Az így felfogott *logiszmosz* pedig, úgy tűnik, az igazságos elosztáshoz és ezzel valamiféle mértékhez vagy arányhoz (*logosz*) kapcsolódik. Azt, hogy ez a *logosz* miben áll, a töredék nem részletezi, ugyanakkor a *Törvényről és igazságosságról* szóló töredékek alapján valószínűnek tűnik, hogy Arkhüasz itt arra a sajátos igazságosságra gondol, amely a társadalmi berendezkedés, a *polisz* alkotmányának alapját adja. Az utóbbi mű harmadik töredéke ugyanis különböző arányokat (*logoi*) kapcsol a különböző alkotmányos berendezkedésekhez, anélkül, hogy bármelyik forma fölött kifejezetten pálcát törne.¹⁸

Hasonlóképp a Cicerónál fennmaradt elbeszélés értelmében a testi gyönyörök mértéktelen élvezete képtelenné tesz a racionális mérlegelésre és ez az, ami minden erkölcstelenség és bűn forrása. Továbbá számos forrásban találkozha-

¹⁶ Stob. 4.1.139.

¹⁷ Saját fordítás.

¹⁸ Stob. 4.1.137.

tunk azzal a történettel is, miszerint Arkhütasz egy alkalommal azért nem büntette meg a javait elherdáló hűtlen szolgáját, mivel mérges volt rá és tartott tőle, hogy ezért képtelen lenne igazságos büntetést kiróni.¹⁹

Mindezen vizsgálódás a *Törvényről és igazságosságról* szóló töredékekre vetítve nyeri el valódi értelmét, ez a mű az ugyanis, ami teljességében a jog (*nomosz*),²⁰ a természetjog és igazságosság (*to dikaion*) összefüggéseit vizsgálja.²¹ Bár a töredékek különböző módokon is rendszerezhetők,²² illetve helyenként egészen egyértelmű *lacunákkal* találkozni, a magam részéről mégis azt gondolom, hogy a töredékek közötti logikai kapcsolatot az adja, hogy valamenynyire töredék a törvény (*nomosz*) valamely specifikus aspektusával foglalkozik. A *nomosz* effajta primátusát rögtön az első töredék is elvi éllel szögezi le.

Νόμος ποτ' ἀνθρώπω ψυχάν τε καὶ βίον ὅπερ ἀρμονία ποτ' ἀκοάν τε καὶ φωνάν· ὁ τε γὰρ νόμος παιδεύει μὲν τὰν ψυχάν, συνίστησι δὲ τὸν βίον, ἃ τε ἀρμονία ἐπιστάμονα μὲν ποιεῖ τὰν ἀκοάν, ὁμολογον δὲ τὰν φωνάν. φαμι δὴ ἐγὼ πᾶσαν κοινωνίαν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένω συνεστάμεν καὶ τρίτον νόμων. νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος βασιλεὺς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα. πρῶτος ὢν ὁ νόμος· τούτω γὰρ <ἐμμονῶ> ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος, ὁ δ' ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος ἐλεύθερος, ἃ δ' ὅλα κοινωνία εὐδαίμων· καὶ τούτω παραβάσει <ὁ> μὲν βασιλεὺς τύραννος, ὁ δ' ἄρχων ἀνακόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος δοῦλος, ὁ δ' ὅλα κοινωνία κακοδαίμων.²³

A törvény úgy viszonyul az ember lelkéhez és életéhez, mint ahogyan a harmónia a halláshoz és a hangképzéshez. Míg a törvény neveli ugyanis a lelket és ezáltal rendszerezetté teszi az életet, addig a harmónia értővé teszi a hallást és ezáltal befogadhatóvá a hangzást. Azt mondom hát, hogy minden közösség vezetőből, vezetettből és törvényekből áll. A törvények közül az élő, az, amit királynak nevezünk, az élettelen pedig az írott. A törvény tehát elsődleges; ezáltal törvényes a király, engedelmes a vezető, szabad a vezetett és boldog az egész közösség. A semmibe vétele esetén a király zsarnok, a vezető engedetlen, a vezetett szolga, az egész közösség pedig boldogtalan.²⁴

¹⁹ Vö. Huffman i. m. 283–287.

²⁰ A továbbiakban, a *Törvényről és igazságosságról* szóló töredék kontextusában ‘jog’ és ‘törvény’ alatt egyformán a tárgyi jogra gondolok, amelyet a *nomosz* megfelelőjeként használok.

²¹ Ezen összefüggések különböző klasszikus toposzokban is testet öltenek, illetve Arisztotelész is kifejezetten foglalkozik velük a *Rétorika* első könyvében. Vö. Miklós Könczöl: What There is Left and How It Works: Ancient Rhetoric and the Semiotics of Law. *International Journal for the Semiotics of Law*, Vol. 22., No. 4. (2009) 399–410.

²² Ld. pl. Bruno Blumenfeld: *The Political Paul. Democracy and Kingship in Paul's Thought*. New York, Continuum, 2001. 124–139.; Horky–Johnson i. m. 455–490.

²³ Stob. 4.1.135.

²⁴ Saját fordítás.

Az első töredék világossá teszi, hogy az emberi közösségek hierarchikusan épülnek fel, azonban szemben a klasszikus arisztotelészi megközelítéssel,²⁵ Arkhüasz a törvénynek is konstitutív szerepet szán. Bár Arkhüasz szűkszavúan csak annyit állít, hogy a törvény elsődleges, a kapcsolódó magyarázatból kiolvasható, hogy ezen elsődlegesség alatt a törvény referencia-jellegére utal: a törvények alapján határozhatók el a helyes és helytelen módon megszervezett emberi közösségek egymástól. Egy boldog és sikeres (*eudaimón*), azaz helyesen működő emberi közösség kizárólag törvényeken alapulhat tehát, ellenben megvan a lehetősége annak is, hogy a törvény fogalmával visszaéljünk, ezért fontos annak fogalmi szintű meghatározása. Azt azonban, hogy melyek magával a törvénnyel szembeni, fogalmi szintű elvárások nem itt, hanem csak a második töredékben rögzíti Arkhüasz. Ennek során három alapvető kritériumszerű elvárást fogalmaz meg, úgymint kövesse a természetes igazságosságot, legyen hatékony és szolgálja a köz érdekét, melyekkel a későbbiekben külön-külön is részletesen foglalkozik a harmadik és negyedik töredék. Jelen vizsgálódás szempontjából e kritériumok közül leginkább az első, a törvény és a természetes igazságosság összefüggése tarthat megkülönböztetett figyelemre számot.

Δεῖ δὲ τὸν νόμον ἀκόλουθον ἤμεν τῆ φύσει, δυνατὸν τοῖς πράγμασι, συμφέροντα τῆ πολιτικῆ κοινωνία· αἶτε γὰρ ἐνὸς τούτων αἶτε πλήρων αἶτε πάντων ἀπολείπεται, ἥτοι οὐ νόμος ἢ οὐ τέλῃος νόμος ἐσεῖται. ἀκόλουθος μὲν ὢν κα εἶη τῆ φύσει, μιμεόμενος τὸ τῆς φύσιος δίκαιον· τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ἀνάλογον καὶ τὸ ἐπιβάλλον ἐκάστω κατὰ τὰν ἐκάστω ἄξιαν.²⁶

Kell, hogy a törvény a természetet kövesse, a dolgokban hatékony legyen és a politikai közösség számára hasznos. Ha akár csak egy, akár több, akár valamennyi ezek közül nem teljesül, úgy nem lehet törvény, vagy legalábbis nem lehet tökéletes törvény. A természetet pedig akkor fogja követni, ha a természetes igazságosságot utánozza: ez pedig abban áll, hogy mértékletes, vagyis, hogy megadja mindenkinek azt, ami érdeme szerint őt megilleti.²⁷

Arkhüasz számára csak az a törvény lehet tulajdonképpeni értelmét tekintve törvény, vagyis olyan, amely valóban képes betölteni funkcióját, mely a természetes igazságosságon alapul, hatékony és javára van a politikai közösségnek. E

²⁵ Arist. *Pol.* 1252a–b.

²⁶ Stob. 4.1.136.

²⁷ Saját fordítás.

kritérium létjogosultságát a *Törvényről és igazságosságról* szóló töredékekben nem magyarázza meg, ugyanakkor, ha ez utóbbi *nomosz*t összevetjük a harmadik töredék *logiszmosz*ával, egyből láthatjuk, hogy mindkettő mind morális, mind politikai értelemben rendező erővel bír: a számítás teszi lehetővé az igazságosság gyakorlását és ezzel a közösségi létet, míg a *nomosz* a lelket és az egyén életét teszi rendezetté, szintén biztosítva a közösségi létet. A két fogalom szorosan összefügg tehát. Arkhüasz éppen ezért nem tudja azon törvényeket törvényekként elfogadni, melyek alkalmatlanok arra, hogy megteremtsék a polgárok közötti egyetértést és végső soron az igazságosság gyakorlását.

Fontos leszögezni, hogy Arkhüasz a törvény igazságossága kapcsán a természetes igazságosságra reflektál és ezáltal egyfajta természetjogi érvelést vezet elő. Ez utóbbit az teszi különösen is érdekessé, hogy az előbbieik alapján a természetes igazságosságot nélkülöző törvény nem alkalmas arra, hogy normatív módon rendezze az emberi közösséget, ezért nem is tekinthető törvénynek, vagy legalábbis nem teljes értékű törvény. Meglátásom szerint utóbbi kitétel nem engedmény Arkhüasz részéről, sokkal inkább korának gyakorlatára reflektál, vagyis arra, hogy a *nomosz* mint kifejezés nem csak az általa leírt törvényekre volt alkalmazható.

Sajnos Arkhüasz nem fejt ki teljesen egyértelműen, hogy mit ért természetes igazságosság alatt, igaz, a soron következő töredék számba veszi a különféle alkotmányos berendezkedések alapját képező igazságossági elveket, melyek felfoghatók azon arányokként (*logoi*), melyekre a töredék mértékletességre (*analogon*) buzdító kitétele utalhat.

3. Összegzés

Összegezve az eddigi vizsgálódást, úgy gondolom, világosan látszik, hogy a *nomosz* és *phüszisz* problémával foglalkozó szakirodalom alapvetően kizárólag athéni forrásokra való fókusz a felülvizsgálatot igényel és a klasszikus szerzői kánon kiegészíthető tarentumi Arkhüasszal is. E megállapítás természetesen nem önmagában, hanem sokkal inkább az arkhüaszai morál- és politikai filozófia rekonstrukciójára tekintettel bír megvilágító erővel: a kirakós részeit összeállítva érdemben foglalkozhatunk egy arkhüaszai politikai filozófiával. Ez utóbbi pedig rendkívüli lehetőségeket rejt magában, leginkább azért, mert az arkhüaszai eredetű, bár csak peripatetikus közvetítéssel ránk hagyományozott *Törvényről és igazságosságról* szóló töredék műfaját tekintve azon *Törvényről* (Περὶ νόμου) szóló kora-hellenisztikus értekezések közé tartozik, melyekről

egyébként nagyon keveset tudunk és amelyek valószínűleg a törvény (*nomosz*) egyfajta rendszerezett tárgyalását adták közre. Arkhüasz ezáltal betekintést enged egy olyan diskurzusba, amiről különben szinte semmit sem tudunk.

Külön említést érdemel, hogy Arkhüasz a törvény fogalmi kritériumaként határozza meg azt is, hogy a törvénynek a természetes igazságosságon kell alapulnia, ami számára normatív kategória, így a mű felfogható a természetjogi gondolkodás egy nagyon korai forrásaként is. Igaz, hasonló gondolatokkal találkozhatunk Platónnál és Arisztotelésznél is,²⁸ a természetjog normativitása egyikükénél sem kerül elvi érvelés elé. Az azonban, hogy Arkhüasz a természetjogi gondolkodás forrásának tekinthető-e további vizsgáldást igényel, mindazonáltal a források alapján e vizsgáldás pozitív eredménnyel kecsegtet.

²⁸ Pl. *R.* 456b–c; *Grg.* 483e, 488e; Arist. *Rh.* 1373b, 1375a; *EN* 1134a–1135a.

EMBERKÉP A JOGBAN?

Varga Csaba*

„Az ember politikai, tudományos és vallásos állat. E három ösztöntől él. Elkerülhetetlenül megszakítatlan társadalmi kapcsolatban a hozzá hasonlókkal alkotja s alkalmazza a jogot, melynek eszméje mindig egy és mindig előrehaladó. Szükségét érezve a megismerésnek és a tudásnak és ezek képességével megáldottan megfigyeli a rajta, a magán kívül állót, alkalmazza gondolata törvényeit, egységet keres és tudományt teremt. S végül persze vallásos; nemcsak felfogja Istent, de szereti, sőt viszontlátni kívánja szívében, a mennyben és a társadalomban egyaránt: íme, az ember.”¹

1. Előkérdések

Emberkép a jogban? Pontosnak tetszik, tisztázások jegyében s egyértelműségek biztosítására mégis körbejárandó egy efféle tárgymegjelölés.

1.1. Ember

Először is, mi az ember? Teológiailag, biológiailag és jogilag persze több kritériumszabó megállapítást tehetünk és további relevanciákat egyaránt feltárhatunk, az ember lényege azonban – és valóban: az, ami a lényege – feltáratlan marad előttünk. Mert van az, amit a teológia léleknek mond, mint ami „a test éltető formája [...], amely igazi emberi létet ad neki”,² és van az, ami minden erkölcszabó megközelítés alapja, az istenteremtény- és istenképmás-sze-

* Professor emeritus, Jogbölcseleti Tanszék. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5256-0518>

¹ E[ugène] Lermnier: *Philosophie du droit*. 3^e éd. Paris, Librairie de Guillaumin, 1853. 5.

² <https://lexikon.katolikus.hu/L/lélek.html> V. pont.

mély, mint „értelemmel és szabad akarattal rendelkező egyedi létező”³ mivel-
tának egyik meghatározó vetülete: a léteben történő választásaiért viselendő
s „egyben a számadás kötelezettségét” is magában foglaló⁴ morális és egyéb
irányú felelősség. Az emberlét általánossága körén túl azonban, ha nem tu-
dunk ehhez még társadalomtudományi specifikációt is kapcsolni, úgy egy ef-
féle fogalmiság maga a társadalomtudomány és a további elemzések számára
nemigen lehet több, mint üres burok. Fogadókész potencialitás, ami csak ilyen
vagy olyan telítése esetén válik valamivé/valamilyenné, s ekként már saját –
társadalomtudományi – céljainkból jellemzővé és jellemezhetővé. Ugyanakkor
viszont maga ez a társadalomtudományi specifikáció szintén nem több, mint
úgyszólván lehetetlen vállalkozás, mert bizonyos általánosságok megállapít-
hatóságán túlmenően bármely konkrétabb megkísérlésében már nemcsak re-
dundáns, de az egyediségek és finomságok végtelen változatával úgyszólván
szétfolyik a kutató keze között.

A kultúranropológia a biológiai antropológia emberegyedét elemzi és spe-
cifikálja tovább, legsommásabban is azt állapítva meg róla, hogy bármilyen ál-
lapotában is *kultúrlény*, azaz valamilyen adott, konkrét helyen és időben meg-
határozó kultúra része, egyszerre alakítottja és alakítója, tehát kizárólag annak
függvényében és keretében meghatározható.⁵ A biológiai antropológia minden/
bármely embere a kultúranropológiában így már eleve adott kultúrában élő-
ként jön számításba. Miközben e ponton még távolról sem embert individuá-
lisan jellemző jegyekről van szó, hanem olyan általános vonásokat felmutató
csoportok (vagy pontosabban: azok halmazai) jellemzőiről, amelyek valamelyi-
kébe egyáltalán besorozható. Amely általános vonásokról és azok hordozóiról s
megvalósítóiról ugyanakkor tudjuk, hogy gyakorlatilag végtelenek⁶ – a megkü-
lönbözhetőség mélységét és terjedelmét tekintve egyaránt.

Következtetésünk így nem lehet más, mint hogy csupán meglehetősen általá-
nosított képet formálhatunk bármiféle hely és kor emberéről.

³ <https://lexikon.katolikus.hu/S/személy.html>

⁴ <https://lexikon.katolikus.hu/F/felelősség.html>

⁵ Legmarkánsabb állásfoglalásra erről az Amerikai Antropológiai Társaság kényszerült az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata megalkotásakor – The Executive Board, American Anthropological Association: Statement on Human Rights (Submitted to the Commission on Human Rights, United Nations). *American Anthropologist*, Vol. 49., No. 4. (1947) 539–543. –, amit ugyanakkor 1999-ben – <https://tinyurl.com/49ap5uaz> –, majd 2000-ben – <https://tinyurl.com/4uhk6s9n> – kiegészítettek az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata (1948) követelményeinek feltétlen támogatásával.

⁶ Bizonyosságot erről leginkább meggyőzően Claude Lévy-Strauss: *Szomorú trópusok*. Budapest, Európa, 1973. műve hozott.

1.2. Emberkép

És mi az emberkép? Ha hihetünk az Amerikai Politikatudományi Társaságnak, úgy – amint azt testületi ülésükön még 1921-ben kinyilvánították – „Az emberi természet talán nem is változik, vagy csak ritkán”.⁷ Eszerint egy nagybanegészében konstans, elemeit s mozgásformáit erőteljesen őrző képződményről van szó. Amiből következik, hogy az emberkép mindenképpen származék, sőt immár egy finomítás, vagyis közvetítés beiktatásának eredménye. Hiszen ebben nem magáról az emberről, hanem a róla egy adott emberben, kultúrában (stb.) kialakított/kialakult képről van szó. Ez pedig már fogalmiságánál fogva is ideologikus produktum, vagyis az e képet kialakító ember saját kultúrájában és kultúrájától, s benne a világban elfoglalni vélt helyét meghatározó önnön helyzetképéből, az ebből fakadó saját feladatainak tudatosságától megszábot másodlagos képződmény.

E pontnál viszont már tisztázandó a viszony a reflektálás alanya és iránya között. Azaz valóban magának a jognak van-e emberképe, vagy az általunk alkotott jogban vélünk tükröződni egyfajta többé-kevésbé általánosítható háttérvíziót alkotójáról, a konkrét emberről? A válasz feltehetően csakis egyféle lehet: is-is. A jogalkotó egyfelől saját létében, kultúrájában (és nem máséban) cselekszik, másfelől pedig az ott és akkor adott saját társai – pontosan: társadalma – közegében és számára, ezek viselkedési alapkódexeként alkotja meg jogát. Amely fenti válasz persze mondanivalójában nem sokkal több, mint amikor az álomról, a fantazmagóriáról állapítjuk meg, hogy az is egyfajta emberszabta realizmus, hiszen máshonnan, mint önnön magából, honnan is vehetné álmodozónk akár a kompozíciót, akár annak elemeit.

Összegezve tehát, az ember saját magáról alakít ki valamiféle fogalmat, s mivel ez az ő természetszerű közege – merthogy ez az, amiben él s amit több-kevesebb tudatossággal megél –, bármiféle szabályozásában ezt a közösségi általánosságú énképet veszi annak hordozó alanyaként, amikor jogot alkot.

1.3. Emberkép és jog

A jogtudományban legfeljebb trivialitásként fogalmazódik meg, hogy – például – „a jogok valóban az ész diktátumának tekinthetők, feltéve persze, hogy

⁷ American Political Science Association. *American Political Science Review*, Vol. 17., No. 2. (1923) 294–295.

bizonyos az emberről alkotott kép ehhez szintén társul.”⁸ Merthogy „A jog nem pusztán a társadalmi élet ténye, hanem eszmék foglalatja is. A jogi fogalmakban benne foglaltatnak, olykor kifejezetten meg is fogalmaztatnak az emberi személyiségről alkotott elméletek úgyszintén”.⁹ A joggal egyidős, ősi felismerés ez; a jogtudomány komplex professzionalizálódásáig minden nagy történeti és filozófiai érdeklődésű klasszikus – Montesquieu csakúgy, mint a legújabb kort indító gondolkodók hada¹⁰ – voltaképpen ezzel foglalkozott.

Valamelyest konkrétabb, problémaközpontú elemzésből azonban máris kiviláglik, hogy fennkölt filozofikus absztraktumokat érintő reflexiók lehetőségein túl nem is igazán megvizsgálendő és megválaszolendő kérdésről van itt szó, merthogy a jogban valójában nem is a ‘személy’ fogalma érdekes, hanem annak úgymond három összetevője: az ember biológiai fogalma, a racionális ágens fogalma, valamint a tudatosság egysége.¹¹ Hiszen a jog nem embertudomány, hanem társadalmi technika, aminek – mint láttuk – történetesen tényleg az ember a közege. Ami viszont rögvést specifikussá téteti, lévén sajátos technikai nézőpontból teszi fel a kérdést. Mert ahogyan egy közismerten klasszikus amerikai alapvetésben már bő évszázada kellő egyértelműséggel megfogalmazódott, „A jogkönyvekben csakúgy, mint más könyvekben vagy a közbeszédben a ‘személy’ kifejezést gyakran emberi lényt jelentőként használják, miközben jogi technikai jelentésében egy ‘személy’ nem jelent mást, mint jogi jogosultságok és kötelezettségek alanyát.”¹² Amiből adódóan már az is rögvést egyértelmű lesz, hogy a ‘személy’ immár kifejezésként sem több itt, mint pusztán metafora, azaz fikciós használat.¹³

És mindazonáltal és mégis, ez fordulópontot jelent. Mert ez az alany úgy van jelen itt, mint nyilván kikerülhetetlen közösségi összetevő, maga a közösség

⁸ Gershon Weiler: Rights of Man and Visions of Man. *Israel Yearbook on Human Rights*, Vol. 12. (1982) 158–159.

⁹ Harold J. Berman: Law as an Instrument of Mental Health in the United States and Soviet Russia. *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 109., No. 3. (1961) 361.

¹⁰ A mottó szerzőjénél maradvá például a megidézettre rákövetkező műve – E[ugène] Lerminier: *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*. Paris, Prévost-Cricous – Didier, 1833. – is.

¹¹ Jens David Ohlin: Is the Concept of the Person Necessary for Human Rights? *Columbia Law Review*, Vol. 105., No. 1. (2005) 209–249. A racionális ágens utilitarista gyökerére ld. még Bălan Sergiu: A Critique of the Rational Agent Model in Social Sciences and Humanities. *Cogito [Multidisciplinary Research Journal]*, Vol. 6., No. 4. (2014) 47–56.

¹² John Chipman Gray: *The Nature and Sources of the Law*. 2nd ed. New York, The MacMillan Company, 1931.

¹³ What We Talk about When We Talk about Persons: The Language of a Legal Fiction. *Harvard Law Review*, Vol. 114., No. 6. (2001) 1745–1768.

ontologikumának alapvető alkotója. A közelmúlt meghatározó német gondolkodója fogalmazott így időskori összegző esszéjében: „A legnehezebben érthető és dokumentálható – mint az ‘emberkép’ legtöbb általános keresése esetében – a személyes vonás, azaz az egyén mint alany, cél és intellektuális vonatkoztatási pont elsőbbsége a jog eszméjében.” Ti. „A jog csak itt válik a társakkal való személyközi ‘kell’, ‘lehet’ vagy ‘szabad’ interakciós viszonyok hálózatává.”¹⁴ Egyfelől tehát az emberről beszélünk, másfelől azonban mégsem magáról róla, hanem a lényét megszabó azon alaphelyzetről, miszerint egyetlen lehetősége szerint egész létében – mert közösségi lény, a közösség lénye – nem tehet mást, mint hogy társaival kölcsönkapcsolatban cselekedjék.

Nos, ennek szabályozási igénye hozta létre a jogot mint olyan technikalitást, aminek megfelelő szinten általánossá kell lennie, ámbátor kikerülhetetlen gyakorlati kompromisszumként mégis kizárólag konkretizáltan tud végső soron perdöntővé, azaz egyértelműen útmutatóvá válni. Merthogy bármit sugall az egyébként általunk hivatalossá tett jogi ideológia, „Senki sem ismeri a jogot bármiféle ügyben vagy akármilyen helyzetre, ügyletre vagy eseményre nézve, amíg nem születik ezzel kapcsolatos konkrét döntés (ítélet, végzés vagy határozat) ezzel kapcsolatban.”¹⁵ Végső soron ugyanez hozta létre egy önjáró működésű gépezet és önjáró működési direktíva eszményét, amiben e technikalitásnak önmagában elégségesnek kell lennie az ekként való funkcionáláshoz, ám mindazonáltal és mégis a gyakorlatnak ki kell kényszerítenie olyan kompromisszumokat, amelyek e technikalitáson belül vagy kívül további megfeleltetéseknek vetik alá tényleges működését. Mert – egyfelől –

„A jogszabály kizárólagos hatalmának előfeltétele volt, hogy a római és az európai professzionális joggyakorlatra jellemzően a jogrendszer elválasztassék más társadalmi szabályoktól és részekről, mint a vallási tanoktól, erkölcsi parancsolatoktól, szokástól vagy konvencionálisától.”

Ugyanakkor viszont – és másfelől –

„A jognak a racionalitással szemben támasztott szigorú követelményei folyamatos feszültséget keltenek az igazságosság más alapvető követel-

¹⁴ Franz Wieacker: Foundations of European Legal Culture. *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 38., No. 1. (1990) 20., 21.

¹⁵ Jerome Frank: Are Judges Human. 1: The Effect on Legal Thinking of the Assumption that Judges Behave Like Human Beings. *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 80., No. 1. (1931) 41.

ményeivel. A legalista rendszerekben fájdalmasan tudatában lehetünk az általánosított és az egyediesített igazságosság, a jogbiztonság és az anyagi igazságosság, a törvény előtti egyenlőség és a kiindulási lehetőségek egyenlőtlensége közötti ellentmondásoknak.”¹⁶

2. Emberkép-alakulások

„Mi lesz? Nem kell különösebb jóstehetség hozzá: csak az lehet, ami az ismert anyagból és annak természetéből következik.”¹⁷

2.1. Általában

Nem véletlen, hogy korunk egyik legátfogóbb és leginkább elmélyült egyetemes történeti jogfeltérképezése nem egyszerűen jogok, hanem jogi hagyományok változatosságáról szól,¹⁸ magam pedig a történeti komparativizmus kapcsán leginkább jogi kultúrákon belül kísértem és kísérlem meg megragadni egy jogi jelenség valamely adott időben és helyen megmutatózó lényegét.¹⁹ Merthogy a társadalmi létezés hatalmas láncolatában minden viszonylagos önállósága ellenére a jog következmény. Függvénye annak, hogy adott kornak és helynek a közösségében mit tekintenek rendnek, s hogy ennek támogatása jegyében az ember miféle befolyásolási eszközeit ismerik el és gyakorolják. Végző soron pedig mindez az akkor és ott érvényes *self-image* részeként uralkodó emberképtől függ.

Ennek változatossága – csakúgy, mint ahogyan az individuális emberjegy-lehetőségekről az imént megállapítottuk – gyakorlatilag végtelen. Legnagyobb kontrasztként ezért kellett beszélnünk önálló bűvárokodásokban egyebek közt

¹⁶ Wieacker i. m. 23, 24.

¹⁷ Márai Sándor: *Napló. 1943–1944*. Budapest, Magyar Helikon, 1998. 250.

¹⁸ H. Patrick Glenn: *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁹ Ld. Csaba Varga (szerk.): *Comparative Legal Cultures*. The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures 1; Aldershot–Hong Kong–Singapore–Sydney–Dartmouth–New York, The New York University Press, 1992. vállalkozásától Varga Csaba: Jog, jogi kultúra és jogi hagyomány, avagy az összehasonlító történeti vizsgálatok kulcsfogalmi. *Iustum Aequum Salutare*, 2021/1. 191–219. fogalomelemzéséig.

a törzsi jogszolgáltatásról,²⁰ eleink valaha voltaként feltételezett jogfelfogásáról,²¹ a távolkelet (kínai és japán) jogi mentalitásáról²² – s mindezt csupán mint példakörökről az elmúlt és a jelen világ gazdagságából.²³ Sőt, érdekes módon még akkor sem lenne egyöntetű – egytényezős vagy egyirányú – az általunk elnyerhető kép, ha az utóbbi egy-két ezredév Európájára korlátoznánk magunkat, hiszen hiába zajlik egyfajta ideologikus ökumené az utóbbi fél évezred ideologikumai tekintetében, e technikalitás alapjainál mégis már eleve eltérő irányokban alakultak tovább a keletkezésükben még az autochtonitást, vagyis eredendő eredetiséget²⁴ felmutató zsidó, görög és római összetevők.²⁵

2.2. Európában különösen

Még abban az esetben is, ha csupán arra szorítkozunk, hogy a nemzetközi irodalomból úgynevezett vezéreszmények²⁶ gyanánt néhány példát kicsemegézzünk, eredményül máris átfoghatatlanul hatalmas mintatárat, történeti tablót kapunk. Aminek példasokaságából nemcsak a visszatérés, az ismétlődés, de az igénytelenedés, a korábbi és meghatározó rendező elemek fokozatos lebomlása, azaz az újraprimitivizálódás²⁷ sem kizárt.

²⁰ Varga Csaba: »Magyarok a nagyvilágban«: Nékám Sándor (1905–1982), a jogi személy, az afrikai szokásjog, a komparatizisztika kutatója. *Iustum Aequum Salutare*, 2015/3. 154–166.

²¹ Varga Csaba: Ösnépeink jogszemlélete. *Hitel*, 2015/11. 83–96.

²² Varga Csaba: *A jogi gondolkodás paradigmái*. 2. kiad. Budapest, Szent István Társulat, 2004.

²³ Tanulságos, egyszersmind érzékeny mai összegzésként mindenekelőtt Jany János: *Jogi kultúrák Ázsiában. Kultúrtörténet, jogtudomány, mindennapok*. (Pázmány nemzetközi tanulmányok) Budapest, Typotex, 2016.; Jany János: *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Budapest, Gondolat, 2021.; ill. Jany János: *A világ jogrendszerei. Civilizációelmélet és jogtudomány*. Budapest, Typotex, 2021.

²⁴ Ennek példázatos kifejtését szintén Glenn i. m. teljességgel áttekintése adja.

²⁵ Pl. Varga Csaba: Jogi hagyományok? Jogcsaládok és jogi kultúrák nyomában. *Jogtudományi Közlöny*, 2005/2. 51–59.; ill. Alexander Altmann: »Homo Imago Dei« in Jewish and Christian Theology. *The Journal of Religion*, Vol. 48., No. 3. (1968) 235–259.

²⁶ Philip Selznick: Sociology and Natural Law. *Natural Law Forum*, Vol. 6. (1961) 85–91.

²⁷ A 'primitív' szó szinte kizárólag dehonesztáló magyar jelentése ellenére eredetében nem minőséget, hanem a maga nemében és kifejlődésében elsőt, még nem származtatottat vagy valamiből kifejlődöttet jelent. Angol etimológia szerint például »late 14th century, 'primitif', »of an original cause; of a thing from which something is derived; not secondary« (a sense now associated with primary), from Old French primitif »very first, original« and directly from Latin primitivus »first or earliest of its kind«, from primitus »at first«, from primus »first«; <https://www.etymonline.com/word/primitive>

A Krisztus előtti fél évezredből, Püthagorász követőivel kezdődik a természet és a társadalom rendfogalma párhuzamának vélelme. A sztoicizmus égisze alatt az ember jónak, racionalitásában és érzelmeiben tökéletesíthetőnek tetszik. E környezetben fedeztet fel a hódító római expanzionizmus a jogrendek viszonylagosságát, amit bölcsen meghagy, ám fölébe építi a természetjogot. „Kezdetükben a természetjogi elméletek mind egyenlősítő ihletésűek voltak. Hiszen minden emberben jelen van racionalitás, s ezért lehetséges, hogy minden jogrendszer az elme közös emberi felépítésének alapjait fogalmazza meg, de eltérő módon.”²⁸ Annak, amit ma történetesen római jognak ismerünk, emberképe

„egy olyan egyén, aki nem csak erőteljesen énközpontú, de kifejezett gondossággal olyan, mint aki jól felfogott önérdeket követ, bármiféle társadalomba ágyazódó kötődéstől mentes, jogi kötöttségeknek pedig csakis úgy van alávetve, hogy e jól felfogott saját önérékének megfelelően már eleve beleegyezett ezekbe.”²⁹

A kereszténység embere azonban esendő, aki segítség nélkül képtelen lenne kikecmeregni a gonosz markából.

„Ám ha az emberek gonoszak, akkor a kényszerítő s tekintélyelvű struktúrák rögvest átalakulnak. A szabadság engedéllyé, a felszabadítás anarchiává, a különvélemény eretnokséggé alakul át, amiként majd a politikai zsarnokok hálát s nem kritikát érdemlő erénycsendőrökké. Nos, nem a világ gonoszsága volt az új ebben az elméletben, hanem az, hogy a gonoszság oka az emberen kívülről immár az emberen belülré tolódot át.”³⁰

²⁸ Sudipta Kaviraj: Concept of Man in Political Theory: Part One. *Social Scientist*, Vol. 8., No. 3. (1979) 18–19., 23.

²⁹ Gustav Radbruch: Law’s Image of the Human. *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 40., No. 4. (2020) 667–681.

³⁰ Kaviraj i. m. 23. Ehhez igazodott mindvégig a kor meghatározó irodalma, például Machiavelli háttérmeggyőződése is, miszerint „Az emberekről ugyanis általában elmondhatjuk, hogy hálátlanok, ingatagok, színlelők; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak; ha adakozó vagy velük, lábad elé vetik magukat, életüket és vérüket kínálják, mint már fentebb mondtam, de mihelyt szorult helyzetbe kerülsz, fellázadnak ellened.” Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*. Lutter Éva ford. <https://mek.oszk.hu/00800/00867/00867.htm#bm18> 17. fej.

A középkorból a legújabb korba történő átmenet igencsak összetett jegyekből táplálkozott. Míg addig közösségi mivolta kötelezettségeiben fogalmazódtak meg az ember jogosultságai, az újkorban kezdte el ismét vezetni az önérdék, de csak úgy, hogy még a rendőrállam joga is akként járjon majd el, mint egy tanító, és azért, hogy az egyedi emberrel a legsajátabb érdekeit felismertesse.³¹ Ugyanakkor viszont az ember lassan kezdte újraélni az intézményiség mesterségességével szemben a természetiség közvetlenségét s egyúttal közvetítetlenségét. Mert míg Hobbes és Locke emberképét „a mesterséges tárgyak s a társadalmi mesterkéeltségek racionalista dicsőítése hatja át, ennek reakciójaként Rousseau hamarosan már a természetet dicsőíti.”³² Másként szólva, a 17–18. században a megismerés és a ráció uralma jövőbe vethető bizalmat biztosít az embernek, miközben háttérbe szorítja az érzelemlágyot, amely folyamatnak – ami szintén korszakhatároló – végső eredményéül „a racionális embert szorongástól mentes emberként jeleníti meg.”³³ És e pontnál tudnunk kell, hogy itt nem a legújabb korok emberének gazdasági lehetetlenülése vagy egyéb kudarc okozta szorongásáról van szó, hanem teljességgel új körülményként arról, hogy

„A fizikai természet és az emberi test matematikai irányíthatóságába vetett bizalom óriási szorongáscsökkentő hatást biztosított. S ez egyaránt igaznak bizonyult az ember anyagi szükségleteinek kielégítése és a fizikai természet tényleges fenyegetéseinek leküzdése tekintetében csakúgy, mint az embernek az »irracionális« félelmeiktől és szorongástól való megszabadulása tekintetében. Út nyílt tehát az ördögöktől, varázslóktól s mágikus formáktól való félelmek sokaságának a feloldására, amik a középkor utolsó két évszázadában, valamint a reneszánszban egyaránt egy mindent átható szorongás gyújtópontjai voltak.”³⁴

Ennek megfelelően a felvilágosodás *homo philosophicus* típusát a *laissez-faire* liberalizmusának *homo economicusa* váltja fel, majd a tudományos-technikai forradalomban előálló *homo faber*.³⁵ Minderre fog rakódni az Angliából

³¹ Radbruch i. m.

³² Sudipta Kaviraj: Concept of Man in Political Theory: Part Two. *Social Scientist*, Vol. 8., No. 4. (1979) 43.

³³ Max Mark: What Image of Man for Political Science? *The Western Political Quarterly*, Vol. 15., No. 4. (1962) 593.

³⁴ Rollo May: *The Meaning of Anxiety*. New York, Ronald Press, 1950. 20.

³⁵ Mark i. m. 593–594.

uralkodóvá lett szociáldarwinizmus 1870 és 1910 között,³⁶ amire mint az emberi önteremtődés tényére történő felismerésre rájátszik majd az I. világháború dőbbenete, a fasizmusok³⁷ felbukkanása, és hasonlók.³⁸

A tudományok előretörése azonban miközben a tények pozitívításába vetett bizalmat erősítette, a természet s az addig természetszerű képződményként vett ember tekintetében bizonytalanságot okozott. Az utóbbi robbant már a két világháború közötti időben – az ember immár legbelülről fakadó szorongását idézve újra elő, ámde most már önmaga gyakorlatilag változhatatlan, mert adott ontikumában gyökerezően azonosítottként –, ám hangsúlyosan csak 1962-ben fogalmazódik meg, mint „Humanista szerzők egyre növekvő megérzése arról, hogy autonóm és racionális lényként felfogott emberképüket a ma társadalomtudománya fenyegeti.”³⁹ Ezt követően fogja majd csak fejtegetni Lukács György *Az ész trónfosztása*⁴⁰ általa marxista dogmatikával politikailag-gazdaságilag magyarázott s így elfajulásként megítélt és elutasított jelenségét mint ismeretelméleti talajvesztést, noha nem másról, mint az ember, az emberi ontologikum egy addig ismeretlen lényegi komponensének felismeréséről volt már éppen szó. Miképpen is jelentkezett ez?

„Ha valaki a jelenkori társadalomtudomány alapjául szolgáló embermódellet megvizsgálná, azt tapasztalná, hogy erősen befolyásolta a modern pszichológia. Minthogy pedig a modern pszichológiában egyedülálló helyet foglal el a pszichoanalízis, az emberről alkotott felfogásra gyakorolt különös hatása egyáltalán nem meglepő. Előzetes jellemzőként máris elmondható, hogy »a lélektan embere« az ember irracionális oldalának hangsúlyozását s ennek megfelelően az ember mint racionális lény hangsúlytalanítását jelenti.”⁴¹

³⁶ Ld. pl. Richard Hofstadter: *Social Darwinism in American Thought*. Rev. ed. (Beacon Paperbacks 16) Boston, Beacon Press, 1955. 4.

³⁷ Figyelemreméltó, hogy a fiatal korban honunkból emigrált amerikai publicista, majd egyetemi tanár – (ld. <https://tinyurl.com/4nrr4tdt>), Emil Lengyel: *The New Deal in Europe*. New York–London, Funk & Wagnalls, 1934. könyvében még együtt tárgyalja az új szovjet–orosz, olasz és német államszervezési törekvéseket a számára ezekkel párhuzamos amerikai és svéd, szintén new deal-kísérletekkel.

³⁸ Mark i. m. 595., 597–598.

³⁹ Sherman B. Barnes: Humanism and Social Science. *Social Science*, Vol. 37., No. 3. (1962) 147.

⁴⁰ Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, Aufbau-Verlag, 1954.; ill. Lukács György: *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965.; vö. még Varga Csaba: *A jog helye Lukács György világgképében*. (Gyorsuló Idő) Budapest, Magvető, 1981.

⁴¹ Mark i. m. 593.

Ez pedig még súlyosabb hangsúlyeltolódásként jelenik meg, ha azt is figyelembe vesszük, hogy míg a megelőző idők – egy Hegel vagy Marx – számára a pszichologikumot „a történelmi fejlődés adott szakaszában benne rejlő cselekvési igénytől kiváltott válasz” gyanánt értelmezték, Freud számára ugyanez már ontikus kiindulópont volt: emberi valóság, létünk sokösszetevőjűségének része, ámbar esetleg korábban ismeretlen is.⁴²

S hogy az emberképek e kavalkádjában – lengéseiben és kilengéseiben – mi lett végül jelenkorunk számára mérvadó? Talán a liberalizmus túlhajtásai ellenére is egyfajta kiegyensúlyozódás az emberi méltóságból levezetett individualitás tisztelete és mégis, és egyidejűleg, a nemcsak jogokkal élő, de kötelezettségekkel is terhelt közösségi kötődés között. Úgy, ahogyan szép példaként történetesen a német alkotmánybíróság tette, mikor immár klasszikussá lett döntésében egyszerre alapul veendőnek nyilvánította ki a „közösségi köteleket és kötelezettségeket” és „a személy belső és autonóm értékét”.⁴³

2.3. Összefüggések

Az emberkép-változatok sokféleségéhez maga a jogtörténet az illő példatár. Amely közjogában már a görög-római kezdetektől egymással is szembeforduló változatokat mutat, míg a korai középkortól a legújabb korig az abszolutizmusok erőteljességét a korai városállamok és hasonlók viszonylagos demokratizmusának előképeiből tanulva majd a francia forradalom láza utáni köztársasági formációk követik. A közjogi berendezkedés azonban végső soron a történelemben nem öntevékeny cselekvésre buzdítást szolgál, hanem megszerzett hatalmi pozíciók kicövekkelését, rögzítését. Amelynek alakulásában – az elnyomástól s kifosztástól egészen a már-már jogmentes öngazgatási tapasztalatszerzéséig – osztozik a közigazgatás úgyszintén. A végső keretek s az együttélés viszonylagos zavartalansága biztosítására hivatott büntetőjog szintén a fentiekhez hasonlítható mély átalakulásokon megy át a *lex talionis*tól az inkvizíció és a felvilágosuló idők tortúrájának a szabályozásán át a mai büntetéstank elfogadatlanságig, amely változások már valóban és közvetlenül emberkép-felfogásokhoz kapcsolódtak.

Úgy tetszik, hogy legkevésbé a magánjog változott. Amiként volt a római jogban, maradt a polgári jogban. Az igényeinek elrendelésére hozzá kapcsolt

⁴² Phillip Rieff Freud: *The Mind of the Moralist*. New York, Viking Press, 1959. 213.

⁴³ *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts* [BVerfGE], Vol. 4., No. 7. (1954) 15–16.

eljárás sem különbözik ettől: számos kiépült iránya egyaránt egyenlő és önálló, külön-külön saját racionalitásukkal bíró felek egymással vívott összecsapására épül.

És mindehhez mérten a védendő, a gyenge, a háttér közösségi hatalma által óvandó minőségében ott jelenik meg majd a legújabb korban már az ember, ahol maga a szabályozás is – mint a munkajognál és a szociális gondozás legkülönbözőbb formáinál – pontosan ezt szolgálja.⁴⁴

3. A jog alapmintája?

Amikor közel fél évszázada monografikusra sikeredett kodifikációs bűvárlásba⁴⁵ fogtam, mintegy előmunkálatként elsőként a Kr. e. 1160 körül született *Codex Hammurapi* mint a korai írásbeliség gigantikus jogalkotási korpuszát kezdtem el mondattanilag és logikailag elemezgetni, összehasonlítva a francia *Code civil* (1804) klasszikumával, mint az emberiség egyik mai csúcsteljesítményével. S döböntem tapasztaltam, hogy jórészt ugyanazt s ugyanúgy mondja mind a kettő, úgyszólván a nyelvi-logikai szerkezetiség azonosságát mutatva, noha tárgyuknak s szavaiknak aligha van túl sok köze egymáshoz. Vagyis mintha az írott jog valahai kezdőpontja és mai végpontja közti lényegi hasonlóság egy emberi tevékenység, a nyelven írással történő normaszabás mint technológia változatlan alapformáját mutatná. Nem sokkal különbözött ettől az, amikor a Bibliát immár nem egyszerűen keresztény kultúránk részeként, hanem immár katolikus egyetemen tanítva egyszersmind társadalomtudományos érzékenységgel olvastam. Meghökkenítő volt ebben is – csakúgy, mint az emberiséget irányító más hasonló és saját közegükben szintén szentként tisztelt szöveghagyományok esetében – a társadalom, a rend és a rendezés összefüggésében mintegy szimbolikus egyetemességüként a mézesmadzag és a korbács egyaránt szükséges, egymást azonban kiegészítő jelenlétét mint technikát felismerni.

Mert mi az, amit európai kultúránk kontinentális és angolszász jogmegvalósulásaiban egyaránt alapttechnikaként azonosíthatunk? Nos, nem más, mint pontosan e mézesmadzagnak és korbácsnak az egyidejűsége. Amiként mint

⁴⁴ Radbruch i. m.

⁴⁵ Eredménye kandidátusi disszertáció – Varga Csaba: *A kodifikáció elméleti alapproblémái. A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség*. 1976. – lett, újradolgozással pedig Varga Csaba: *A kodifikáció mint társadalmi-történelmi jelenség*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. azóta ismételt kiadott munkája.

specifikus társadalmi technikát, a jogot jellemezte az éppen amerikai profesz-szorrá lett osztrák jogtudós Kelsen is:

„A rend a néki megfelelő magatartást az általa előírt szankció révén éri el. A jutalmazásnak és büntetésnek (vagyis retribúciónak) a társadalmi élet szempontjából alapvető elve abban áll, hogy szankcióként ígért előnyt kapcsolunk a rendnek megfelelő, és fenyegető hátrányt az azzal ellentétes magatartáshoz.”⁴⁶

Történelmi perspektívában néhány évtized múltán ugyanezt s majdnem ugyanígy fogja majd megerősíteni az immár klasszikusként olvasott német összehasonlító magánjogász is. Mint rögzíti, „Az emberi jog nyomorúsága rögvest megmutatkozik, mihelyst felismerjük a kényszerítéshez, szankcionáláshoz és büntetéshez folyamodás kényszerét, vagyis a pozitív jog éppen azon elemeknek szükségét, amelyek okán ma e jogot ‘represszívként’ vádolják.” Miközben látja, hogy „A társadalmi szabályrendszerek [...] nemcsak külső érvényesítést, azaz kényszer alkalmazását igénylik, hanem az emberek belső elfogadását is, amely nélkül hosszú távon a külső jogi kényszer nem működik.”⁴⁷ Vagyis azt – ami szintén már úgyszólván a jog kialakulásával egyidős felismerés –, hogy egy létrejött valamiféle álladalom, vagyis szervezett közösség, azaz integrált társadalom szükséges ahhoz, hogy jog (büntető minőségében kizárólag deviancia ellen, vagyis a többség által és csakis eseti előfordulásokra alkalmazhatóan) abban egyáltalán s szintén létrejöhessék.⁴⁸

Bár nyersnek tetszhet egy efféle primitivizálónak tűnő visszavezetés,⁴⁹ de az általánosító elvonatkoztatás szintjén szükséges, hiszen csupán ezzel, „az embe-

⁴⁶ Hans Kelsen: A jog mint sajátos társadalmi technika. In: Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a század első felének kontinentális jogi gondolkodása köréből.* (Jogfilozófiák) Budapest, Osiris, 1998. 156–171.

⁴⁷ Wieacker i. m. 2., 4.

⁴⁸ Varga Csaba: Makroszociológiai jogelméletek: a jogászvilágképtől a jogtársadalomelmélet felé. *Szociológia*, 1983/1–2. 53–78.

⁴⁹ Noha Luther 1537-ben a gyermeknevelésről szólván már használta a „rúd és alma” (*Rute & Apfel*) metaforáját, ez „répa és bot” (*Zuckerbrot & Peitsche*) formájában a 19. században lett használatos Bismarck idejének politikai publicisztikájában, angol nyelvterületen pedig (*carrot & stick*) csak a legújabb időkől – https://de.wikipedia.org/wiki/Zuckerbrot_und_Peitsche ill. https://en.wikipedia.org/wiki/Carrot_and_stick – oroszul ugyancsak e fordulatban (*и кнута, и пряника*) ismert; s azóta ebből tudományos alapokról lélektanilag kimunkált politikai, gazdasági és pedagógiai ösztönzési technika – vö. https://en.wikipedia.org/wiki/Operant_conditioning és <https://en.wikipedia.org/wiki/Throffer> – lett; érdekes módon mindebben nem szokás említeni az állatok terelésével, egyéniesített szoktatásával s idomításával kapcsolatos ósrégi emberi gyakorlatot.

ri viszonylatok és magatartások mintegy képletszerű leegyszerűsítése⁵⁰ révén fogalmiasítható a társadalmi befolyásolás eme legalapvetőbb technikája, a jutalmazás vagy büntetés alternatívájának kilátásba helyezése — a szabad akarat és döntéshozatal úgymond változatlanlansága mellett, persze —, ami jogként ugyanakkor csakis Nyugaton, az európai gyökerű jogokban nyert lehetőségeiben végső kihasználást.⁵¹

4. A jog mint instrumentalitás

Az elméleti jogtudományi kutatás számára mindez csak annak megerősítése, hogy létjellegét tekintve a jog nem több, mint instrumentum. Szemben azokkal az alapjaiban téves irányokkal, amelyek az emberi konstruktumokat úgynevezett felépítményi összetevőkként értékelték – amikhez képest az adottságokat alapként, amely utóbbi úgymond kitermeli az előbbit,⁵² ráadásul ezen irány dogmatikusai szerint mindezt úgy, hogy az előbbi az utóbbiban mindeközben ismeretelméletileg önmagát tükrözteti⁵³ –, amiknek mint legfeljebb pusztán instrumentumoknak alkalmassága, megfelelősége, hasznossága lehet csupán, de nem ismeretelméleti kriterialitású igaz vagy hamis polaritása.⁵⁴ És mindez nem másból kifolyólag, hanem éppen azért, merthogy ezek nem mások, mint „mesterséges emberi konstrukciók”,⁵⁵ azaz nyelvi létesítésük s formájuk ellené-

⁵⁰ Hegedűs Géza: *A viszonyert élet*. Budapest, Szépirodalmi, 1989. 344.

⁵¹ Amely Nyugaton mindazonáltal születtek tipológiák, melyek a represszívától az autonómon keresztül egy rezponzív jog felé tartó fejlődést prognosztizáltak. Varga Csaba: *Jogváltás*. Budapest, Akadémiai Kiadó – Társadalomtudományi Kutatóközpont, 2022.

⁵² Varga Csaba: A jog mint felépítmény: Adalékok az alap–felépítmény kategóriapár történetéhez. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1986/1–2. 35–75.

⁵³ A lenini ún. visszatükröződési elmélet túlhajtása volt ez; Lukács György egész művészetelmélete — amiről legigazibb barátja, Balázs Béla korabeli ítélete volt ez: „Diese Stumpfsinn ist gigantisch” — ennek hajszolására épült. A hazai jogtudományban szovjet-orosz előzmények (Pasukánisz) nyomán a termelési viszonyok/jogviszonyok analógiáját kereste Szabó Imre, Lukácsnak a visszatükrözésben az általánosság és egyediség közti különösség szintjének analógiáját pedig Peschka Vilmos.

⁵⁴ Varga Csaba: A magatartási szabály és az objektív igazság kérdése. [1964.] In: Varga Csaba: *Válaszúton – húsz év múltán. Viták jogunk alapjairól és céljairól*. (PoLiSz sorozat kötetei 7) Pomáz, Kráter, 2011. 4–18.

⁵⁵ Georg Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Budapest, Gondolat, 1963. 72. Ez az állásfoglalás erősített meg engem idézett, még egyetemi hallgatóként papírra vetett vélekedésemben: egyetlen volt, amit a korabeli irodalomban egyáltalán találtam, ráadásul egy hiteles kommunista kelet-német filozófus tollából.

re nem a valóságról tett kijelentések, hanem emberi befolyásolásra szánt merő eszközök.

Ráadásul ma már azt is tudjuk – a skandináv jogi gondolkodás járt elő ennek felismerésében jó példával⁵⁶ –, hogy a germán lényegkereséssel és metafizikus hajlandósággal szemben a jog nem más, mint intézményesített kommunikáció,⁵⁷ s ennek bármiféle gyakorlásában megjelenő nyelvi játék. Szereplőkkel, akik azonos nyelven viaskodva kísérlik meg e nyelvből saját ügyük egyértelműségét, meggyőző voltát a társakkal szemben kipróbálni. E nyelv ugyan látszólag a valóság szavaiból áll, jelentése azonban eleve ennek az intézményesített kommunikáció technikalitásának alávetett. Röviden: bármit mond a jogalkotó, az azt, és kizárólag azt jelenti, amit ő annak jelentéseként már definiált. Ennélfogva terminusaiban a jog mesterséges nyelv, a természetes nyelvvel egyező bármely része így e természetes nyelvvel szemben valóban nem több, mint metafora, fikció, minden kulcsfogalma pedig ugyanezen jog bonyolult szabályozási rendszerének ezt vagy azt a szabályozásbeli rendszertani helyét reprezentáló – jelölő – *terminus technicus*, melynek ezen túlmutató, netán ezt felülíró „természetes jelentése” gyakorlatilag nincs.⁵⁸ Ebből viszont eleve adódik, hogy bármi is az emberkép, sőt bármiféle is a társadalom, nos, amennyiben a jog technikalitása él, úgy bármi másra tekintet nélkül ez a jog az, ami alkalmazandó, és úgy alkalmazandó, amiként ezt saját előírásai rendelik.

És itt lelünk a talányra, ami egy skót összehasonlító magánjogtörténetkutató egész életművét nemrégiben meghatározta. Hogyan terjedhettek el a Termékeny Félhold soknépű, számos vallásból és kultúrából összeszővődött mozaikjában bizonyos megoldások? Hogyan rögzültek és maradtak élőként az angolokkal közös történelművé lett Skóciában bizonyos, az európai kontinentalitásban élő alapvető római jogi alapvetések? És főként: mi az a római jog, ami valaha élt, majd ami a recepcióval rendszerközpontú axiomatikus eszménnyé lett a kontinensen, miközben esetjogként támadt újra az angolszász világban? És még inkább és főként: valóban úgy van-e, hogy a római társadalom a római jog úgy-

⁵⁶ Varga Csaba: Skandináv jogi realizmus. In: Varga Csaba (szerk.): *Jogbölcselet: XIX–XX. század. Előadások.* (Bibliotheca Cathedrae Philosophiae Iuris et Rerum Politicarum Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae) Budapest, Szent István Társulat, 1999. 60–68.; szövegdokumentációként pedig Visegrády Antal (szerk.): *Scandinavian Legal Realism / Skandináv jogi realizmus.* Budapest, [Szent István Társulat], 2003.

⁵⁷ А. В. Поляков: Коммуникативное правопонимание. Избранные труды. Санкт-Петербург, Алф-Пресс, 2014. (már évtizedekkel korábban egy ‘коммуникативная концепция права’ lehetőségeire szakosodottan) ill. Mark Van Hoecke: *Law as Communication.* (European Academy of Legal Theory Series) Oxford, Hart Publishing, 2002.

⁵⁸ Alf Ross: Tü-Tü. In: Szabó Miklós – Varga Csaba (szerk.): *Jog és nyelv.* (Jogfilozófiák) Budapest, Osiris, 2000. 121–131.

nevezett emberképét viselte? és miként maradhatott fenn és miként változott az anarchikus versengő részekké szakadt kontinensen végig a közép- és újkor különféle emberfelfogásain át egészen a legújabb kor mai úgynevezett poszt-modernitásáig? Külső s cserélhető burok-e tehát ez a bizonyos emberkép, vagy a jognak nevezett jelenség belső mozgatója?

Lássuk hát közelebbről a fentiekben megbúvó talányt. A római jog több évezredes élete? Nos, nem lehet más a kiindulópont, mint a társadalmi viszonyok adott szeletének mérnöki pontosságú leképezése, kortól és körülményektől függetlenül. Hiszen vannak dolgokhoz és azokhoz való hozzáférésünkhöz, felhasználhatásához fűződő viszonyaink, amiként vannak tevékenységekhez, azok befolyásolhatóságához és eredményei elsajátításához, emberek és embercsoportok azonosításához, s utóbbiakban az egyes ember megkülönböztetéséhez és részesedhetése természetéhez fűződő viszonyaink is – és így tovább, tovább és tovább. Nem mások, mint ezek minden társadalmiság megélésének a valóságos alkotói. Azután pedig, hogy ezek alapstruktúráinak a leképezése, vagyis a teljes viszonyrendszer megállapítása megtörtént, ez szolgáltatathatott már alapmintát minden olyan hely és kor számára, amelynek a társadalmisága az egyedi ember, az egyedi cselekvési szféra megkülönböztetett lehetőségét egyáltalán ismerte, azaz elismertette és érvényesíttette.

Röviden tehát, mint láttuk, eszközről van szó, s esetünkben olyan eszközről, amely mintha Leibniz spekulatív matematikai, logikai és geometrikus igazságosság-kiszámítása⁵⁹ történelemfeletti egyetemességének egyik történetesen korai terméke lenne, s ami megfelelő variánsaiban – és mert kényszerrendben, jogként tételezték – azóta is alapmegoldásul szolgál.⁶⁰

A római jog emberképe tehát? Nem több, mint a születéshez, az alkotáshoz ihletődés éppen adott környezete. Ami nem egyszerűen másodlagos, de egyenesen irreleváns – azaz csupán és legfeljebb utólagos történelmi múltrekonstruálásban, az akkori és ottani mikéntek és hogyanok utólagos felfejtésében lehet egyáltalán érdekes a voltaképpeni tárgy szempontjából.

⁵⁹ Varga Csaba: Leibniz és a jogi rendszerképzés kérdése. *Jogtudományi Közöny*, 1973/1. 600–608.

⁶⁰ Watson hatalmas munkásságára – itt leginkább relevánsan Alan Watson: *Legal Transplants. An Approach to Comparative Law*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1974.; ill. Varga Csaba: Alan Watson: A modern skót jog létrejötte dilemmája. *Jogi Tudósító*, 1979/9–10. 4–7 és Varga Csaba: Alan Watson: Kodifikáció vagy precedensenken nyugodjék-e az önálló Skócia jogalkotása? *Jogi Tudósító*, 1979/13–14. 5–10., – ld. Varga (2022) i. m.; valamint [https://en.wikipedia.org/wiki/Alan_Watson_\(legal_scholar\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Alan_Watson_(legal_scholar)); és Gary Francione: Alan Watson's Controversial Contribution of Legal Scholarship. *Georgia Journal of International and Comparative Law*, Vol. 31., No. 1. (2002) 59–63.

Mert hiszen – folytatjuk a kérdezősködést – mivé válik az idő megszakítatlanságában egy Ovidius, Aquinói Szent Tamás, Marx, Nietzsche, avagy Fukuyama életműve? Fennmaradásuk, az alkotókat magukat túlélő relevanciája nem annak függvénye, hogy akkor és ott mit és miként s hogyan, hanem csakis azé, hogy az utókor adott közössége ráismer-e gondolataikban saját magára, vagyis talál-e bennük a maga számára használati értéket.

A továbbéltetés munkáját a jogban persze a jogalkotó végzi. Amit tételez, azt saját akaratóból és hatalmából, átvételek esetén bármiféle előélet vagy előváltozat nélkül – vagyis pontosan úgy, ahogyan megfogalmazza – tételezi. S legfeljebb a már említett gyakorlati jogászkodás fog majd valamit visszacsempészni a kérdéses jogintézmény természetének, azaz okainak, tartalmának s természetes határainak múlthivatkozásaiból.

Miközben természetyszerűleg nemcsak elvonatkoztató általánosítással definiálja az elvárt/tűrt/tiltott magatartást, de ugyanilyen elvonatkoztató általánosítással fogja majd kijelölni s a fentiekhez rendelni a kérdéses jogalanyt is.

Akár a múltat illető történeti rekonstrukció, akár a jövőt illető mai konstrukció talán leghűbben a mindenkori jogpolitikában azonosíthatja azt, amit a jog emberképének nevezünk. Ennek felfejtésében lehetjük az embert, a képességei teljességével élő emberi lényt, aki jogalkotóként, jogalkalmazóként, a jogéletnek s az ebből kikerekedő adott jogi kultúrának szereplőjeként, de – mint már megerősítettük – egyszerre alkotottjaként és alkotójaként cselekszik.

Amíg a jog nem rögzített, csak merő hagyomány (amit primitív formájukban a szokásrendek mutatnak, beleértve a mai népi jogszokások nem csekély részét is), addig a tartalma nem specifikált, így akár tükrözhet is. Mihelyst azonban technikai értelmében jelenik meg a jog (egyfelől a zsidó eszkatológia lehetőségeinek mintájára és kiterjesztésével úgy, hogy „alkot”, merthogy gondolatban egy új világot, egy jobbat vagy javítottat tervezve vizionál, benne óhatatlanul egy új emberrel számolva, hiszen az „utópizmusok” új világát csakis egy ezt élő, tehát új ember működtetheti, másfelől pedig már tudatos „alkotás” gyanánt, merthogy zsidó–görög–római jogi intellektualizmus termékeként), ez már tisztán eszköz funkciójú.

Ennek alapmintájaként említettük az imént a mézeskenyér és korbács metaforáját. Ebben a lehető legősbibb és legemberibb motiváló eljárásról van szó. Ezért valóban egyetemes, amennyiben egy merő absztraktumból álló képletbe sűrítjük, ám ettől még nem feltétlenül és mindenütt közvetlenül meghatározó jellemző, hiszen éppen nem érdektelen, hogy az államiság milyen megszervezéséről van szó, vagyis hogy joga „a társadalom tagjait partnernek,

alattvalónak vagy tömegnek” tekinti-e.⁶¹ Végző következtetésként alapmodellnek tekinteném, ami ugyanakkor bármilyen irányban vagy módon finomodhat, és – ami mindebben a legérdekesebb – úgyszólván láthatatlanná is válhat. Csupán két szélső példát említve, bizonyos civilizációknál kis (mint a törzsi) és távolkeletiként megismert hatalmas (a hatások sorrendjét tekintve koreai, kínai, majd japán) közösségeknél valóban alappá válhat a közösség, melyben természetes rend, társadalma egészében emberi lojalitás uralkodik, miközben az európaiként megismert gratifikációs/szankciós minta szintén és nyilvánvalóan ezen nyugszik, ám egyes megvalósulásainál mégis előfordulhat, hogy a formáljog technikai kifejelettsége nemigen teszi könnyűvé ennek érzékelhetését.

⁶¹ Jany (2021) i. m.

ÉRTELMESE-E A JOG EMBERKÉPÉT KERESNI?

Varga Zs. András*

A címben megfogalmazott kérdés nyilvánvalóan provokatív, a válasz pedig árnyalt megközelítést igényel. Ehhez abból a felismerésből célszerű kiindulni, hogy az ember valóságos természeti létező, ilyenként általánosítható, objektív tulajdonságokkal rendelkezik. Igaz ez akkor is, ha minden ember egyedi szubjektum, csak rá, és senki másra nem jellemző tulajdonságokkal is bír. Ez a szubjektív egyediség is az objektív, minden emberre igaz ismérvek közé tartozik. Ezzel szemben a jog nem természeti jelenség. A tételes jog (*ius humanum*) az emberek által alkotott, emberek magatartását befolyásoló (azt helyesnek vagy helytelennek minősítő és ettől függően ahhoz kötelező jogkövetkezményt kapcsoló), emberek által értelmezett és alkalmazott magatartási szabályok összessége.¹

Az ember és a jog fenti megközelítéséből következik, hogy a tételes jognak nem lehet saját maga által megalkotott emberképe, mivel nem maga hozza létre az embert és nem maga határozza meg a tulajdonságait. Ezzel szemben a jog mibenlétére és tartalmára vonatkozó döntések emberi cselekvés eredményei. Következik azonban ebből az is, hogy a jog szükségszerűen visszatükrözi a jogalkotó emberképét. Márpedig a jogalkotónak lehet, sőt, bizonyosan van emberképe. Ráadásul ez az emberkép koronként, a mindenkori jogalkotó értékrendjétől függően változik. A jog emberképére vonatkozó absztrakt kérdés tehát visszavezet a jog és az értékek még absztraktabb előkérdésére.

Ezt az előkérdést pedig kétféle módon válaszolhatjuk meg attól függően, hogy természetjogi vagy jogpozitivisták megközelítést alkalmazunk.

* Egyetemi tanár, Közigazgatási Jogi Tanszék. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6662-2959>

¹ Vö. Erdő Péter: *Egyházjog*, Budapest, Szent István Társulat, 2003. 47.

1. Természetjog és/vagy jogpozitivizmus

A természetjogi megközelítés szerint *veritas est adequatio intellectus ac rei*, vagyis az igazság a (valóságról alkotott) gondolataink megegyezése a dologgal (vagyis a valósággal). Ezt az Arisztotelészre visszavezethető álláspontot Aquinói Szent Tamás elevenítette fel és tette (néhány évszázadra) általánosan elfogadottá a kontinentális (nyugati) kereszténység hatásterületén.² Ugyanis ennek hatására döntött úgy a Szent Inkvizíció (Bellarmino Szent Róbert főinkvizítor hatására) a Galilei-perben, hogy jelentősége lehet a tapasztalati igazságnak. Ez tette lehetővé a XVII. századtól a természettudományos fejlődést, a ma ismert technikai környezetet. Röviden: eszerint létezik és megismerhető az objektív valóság. Ez pedig azt jelenti, hogy az ember és tulajdonságai valóságosak (*res*), ilyenként értékesek, a jognak (mint a jogalkotó megfontolásának – *intellectus*) pedig ezeket a nem általa létrehozott értékeket kell védenie. Ha ebben sikeres, akkor a jog helyes, igaz követelményeket támaszt (*veritas*). Vagyis ebben az esetben a jog által védett és ekként visszatükrözött értékek valóságosak, a jog számára valóságosságukban érinthetetlenek, ha a jog mégis eltér a valóságtól, akkor helytelen (nem az igazságot tükrözi).

Csakhogy éppen a szent-tamási megközelítés vezetett el előbb a természet-tudományi, majd a XIX. században a társadalom-, így a jogtudományi pozitívizmushoz. Ennek szélsőséges változata a Kelsen-féle tiszta jogtan,³ amely szakított a természetjogi univerzalizmussal. Ennek hatására a jogot az objektív (*res*) értékek védelmezője helyett az értékek létrehozójaként fogta fel, amelynek egyetlen korlátja a logikai ellentmondásmentesség, ezen túlmenően a hatalom (állam) szabad belátásán múlik a jog tartalma. Következésképpen a jogban visszatükröződő (általa elismert, ezért létrehozott) értékek nem univerzálisak, éppen ellenkezőleg: a jogalkotó akaratától függően lokálisak, és persze nem is invariánsak. A jog – és az általa visszatükrözött emberkép – helyessége, a jog igazságossága ebben a megközelítésben nem is vethető fel. Az pedig csak szükségszerű velejárója ennek a megközelítésnek, hogy a jogrend több elvi jellegű normát kezdett el tartalmazni, mivel az objektíve el nem ismert értékeket ezáltal tudta normatívként (jogi értéként) létrehozni és védelmüket elrendelni.

Érdemes ezt a folyamatot kissé részletesebben bemutatni. Azt keressük tehát, hogy milyen válaszokat adott az emberiség a jog igazságosságának igényére,

² Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae*, I, q. 16; a. 2.

³ Hans Kelsen: *Tiszta jogtan*. Budapest, ELTE, Bibó István Szakkollégium, 1988.

és milyen tartalmak jellemzik az alkotmányosságot, mint az igazságosság normatív érvényesülését. Más szóval a jogállamiság fejlődéstörténetét idézzük fel.

Ha a francia, angol és német alkotmányosság, joguralom és jogállam megközelítéseket együtt és egymásra vonatkoztatva nézzük, radikális egyszerűsítéssel talán azt lehet kijelenteni, hogy a francia válasz az intézményi megoldást (hatalommegosztás), az angol a processzuális elemet (a független jogalkalmazó bíróságok előtti elvileg korlátlan vitathatóságot), míg a német a szubsztantív összetevőt (a szabadságjogok érvényesítését) látja nélkülözhetetlennek. Mai alkotmányosság-felfogásunk mindezek egyfajta summázata, mivel a három alapelemet egyaránt szükségesnek tartja. Mindezek az elemek olyan pozitív jogi megoldásokban öltöttek testet, amelyek eredménye a mai jogállam-doktrína, amely végül maga is pozitív jogi formát kapott.

Csak hogy a jog nem öncélú eszmei képződmény, hanem magatartási szabályok, mégpedig személyek (elsősorban természetes személyek) viselkedésével kapcsolatos magatartási szabályok összessége. Ha ennek figyelembevételével próbálunk válaszolni arra a kérdésre is, hogy milyennek kell lennie, szükségképpen érték-kategóriává tesszük a jogot. A pozitív jog elméletileg száműzni próbált minden külső meghatározottságot, de ennek elméleti ellentmondását először a nemzetiszocialista, magát jognak tartó szabályrendszer sorsa emelte ki. A második világháborút követően jól ismert módon úgy ítélkezett a háborús bűnösök fölött a győztes nemzetek közössége, hogy a nemzetiszocialista normarendszernek nem ismerte el a jogi minőségét (a szocialista berendezkedés európai bukása során ugyanez megismétlődött Németországban). A jog elméletének ezt követően választ kellett adnia arra a kérdésre, hogy hogyan veszítheti el (visszamenőleg) jogi minőségét az a szabályrendszer, amelyet korábban jognak tartottak. A pozitív jogi elméleti keretei között ez a kérdés megválaszolhatatlan, mivel az fogalmilag kizárja bármilyen, a tételes jogon kívüli szempont figyelembevételét.

Az elméleti választ ma radbruchi formulaként ismerjük. A magát pozitivistának tartó Radbruch szerint a jog pozitív jogi értelméből kell kiindulni, vagyis abból, hogy a jog a szuverén parancsa, amelynek egyetlen korlát mellett bármi lehet a tartalma. Ennek megfelelően lehet valaki számára igazságtalan, esetleg célszerűtlen vagy más okból „helytelen” a norma, de a hibás norma is a jog része. Előfordulhat azonban, hogy a norma az igazságossággal olyan mértékben áll szemben, hogy már nem tekinthető többé jognak. Ez akkor következik be, ha már nem is törekszik a jog az igazságosságra, „ahol az egyenlőséget, ami az

igazságosság magja, a pozitív jogalkotás által tudatosan megtagadják.²⁴ Ebben az esetben a törvény már nem pusztán helytelen, hanem a törvény köntösébe bújt jogtalanság. A jog mint a szuverén parancsának eredeti pozitív jogi korlátalanságát tehát a radbruch-i formulának megfelelően az igazságosság követelménye az elmélet szintjén is áttörte.

A jognak ezek a belső tulajdonságai viszont már nem a pozitív jogi felfogás sajátosságai. Okkal gondoljuk tehát, hogy Radbruch valójában visszacsempészte (mivel pozitív jogi követelménynek álcázta) a természetjogot a mai jogfelfogásunkba. A tisztán pozitív jogi felfogás szerint ugyanis nincsenek *a priori* jogi értékek, hanem csak az tekinthető jogi értéknek, ami a pozitív jogban *expressis verbis* megjelenik. Ez magyarázza azt a folyamatot, amely a normatív jogállamfelfogáshoz vezetett: a jogállam csak akkor lehet (pozitív) érték, ha jogi szabály (nemzetközi szerződés, alkotmány) rendelkezik róla. Csakhogy Radbruch formulája *a priori* jogi értékekre támaszkodik, és az a történeti körülmény, amely megfogalmazásához vezetett, ennek szükségességét igazolja. Okkal fogalmazhatunk tehát úgy is, hogy a pozitív jogi kísérlet ellenére sem a jog elmélete, sem gyakorlata nem tudott végérvényesen elszakadni az *a priori* jogi értékektől, azaz a természetjogi felfogástól.

2. Az európai jog hagyományos értékei – a jog mint érték az európai jogi hagyományban

Az előző gondolat újabb, időben visszafelé tett lépést igényel annak érdekében, hogy az európai jog hagyományos alapértékeit azonosítani tudjuk. Láttuk, hogy a jogállamiság vagy az azonos értelemben használt alkotmányosság közvetlenül visszavezethető a jogi alapértékekre, amelyek részben történetiek (eredetük és folytonosságuk van, meghatározott jogrendszerre vonatkoznak), részben univerzálisak (a jog fogalmából következnek, nem hagyhatók el egyetlen jogrendszer egyetlen időállapotában sem). A történetiség és univerzalitás, ez a két absztrakt alapérték-kör tulajdonképpen azonos a természetjog fogalmával.

A Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás által kidolgozott formájában közismert természetjog (*ius naturale*), mint az isteni jogból (*ius divinum, ius aeterna*)

⁴ Gustav Radbruch: Gesetzliches Unrecht und übergeseztliches Recht. *Süddeutsche Juristenzeitung*, 1946. 105–108. Magyarul: Gustav Radbruch: Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog. In: Varga Csaba (szerk.): *Modern polgári jogelméleti tanulmányok*. Budapest, MTA-JTI, 1977. 129–139. Idézi: Ligeti Katalin: A jogállami büntetőjogról. In: Wiener A. Imre: *Büntetendőség – büntethetőség*. Budapest, KJK-MTA, 1997. 91.

az emberi értelemmel felismerhető elvek rendszere.⁵ Az elveknek ez a rendszere az emberek által alkotott jog (*ius humanum*) fölött állt, ezáltal korlátozta a jogalkotást, illetve az állami hatalomgyakorlást.⁶ A természetjog ilyenként magában foglalja mindazt, amit eddig levezettünk. A jog az ember által felismert, illetve az ember által alkotott szabályok megfogalmazott rendszere, ilyenként történeti mivel megalkotása, illetve fel- és elismerése előtt nem volt alkalmazható, vagy nem is létezett.⁷ Ugyanakkor a jog olyan értékekhez kötött, amelyek emberi döntéssel nem hagyhatók el anélkül, hogy ne veszne el az a *differentia specifica*, amely a jogot joggá teszi. Végül a jog nem csak értékek hordozója (azok kötelező és általános érvényű megfogalmazása), hanem magában is olyan érték, amely tiszteletet érdemel, amely megelőzi és köti a hatalmat, így az állami hatalmat is.

A keresztény természetjog, mint meghatározó jogelméleti alap térvesztésével az addig érvényes „válaszok” elvesztek, a kérdések azonban fennmaradtak. Ezeket pedig immár kizárólag a területi joghatóságon alapuló szuverenitásra támaszkodva lehetett megoldani, és ezt a megoldást hordozza a mai jogállam-paradigma. A természetjog tehát végső soron az adott államok jogi érvelésébe rejtve tovább élt.⁸ A jog kötelező erejét ugyanis vagy a jogban elvonhatatlanul benne-rejlő értéktartalmára vezetjük vissza, és ezáltal ismerjük el az állami főhatalom, a szuverenitás gyakorlását is megelőző és azt kötő erejét, vagy kizárólag a szuverenitásra alapozzuk a jog kötőerejét. Vagy a jog az elsődleges, vagy a hatalom, valamelyiknek meg kell határoznia a másikat. A természetjog és a mai jogállam-paradigma egyaránt a jog elsődlegességét követeli meg.⁹ Következésképpen egyet kell értenünk *Boda Lászlóval*, aki szerint

⁵ Tömör leírását ld. Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos: *Az ember útja*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 144–146. Bővebben pedig Frivaldszky János: *Természetjog – eszméletörténet*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 66–82., 113–147.

⁶ A természetjogról ld. Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 132–139.

⁷ Ld. Boda László: *Természetjog, erkölcs, humánium. A jogbölcselet etikai látóhatára*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 32., 47., 58., 104.

⁸ Ld. Jakab András: A szükségállapot alapvető dilemmája és jogi természete a német alkotmányjog és irodalma tükrében. *Jogtudományi Közöny*, 2007/2. 45., 48.

⁹ A természetjog és a pozitív jog szembeállításának kritikájáról ld. Paksy Máté: *A konstitucionalizmus archeológiája*. Budapest, Gondolat, 2014. 292.

„a természetjog és a pozitív jog nem állítható mereven szembe egymással a Kelsen által kifogásolt „dualizmussal”. A pozitív jog úgy viszonylik a természetjoghoz, mint technika a fizikához.”¹⁰

Megkerülhetetlenül érkeztünk el ezzel annak megválaszolásához, hogy honnan ered a jognak ez a kiemelt tekintélye, a mindenkori hatalom részéről is elvárt tisztelete. A keresztény természetjog adott erre egy tömör választ, amikor az emberi jogot az isteni joghoz mérte. A mai jogállam-paradigma mögötti ember- és társadalomkép, az aktuális jogfilozófia ezt az összefüggést nem használja (nem vesz tudomást a keresztény világképről), de valamilyen magyarázatot mégis kell adnia. Ehhez a válaszhoz pedig úgy jutott el, hogy hallgatólagosan tudomásul vette, hogy a jog racionálisan nem levezethető értékeken nyugszik, ezeknek az értékeknek az eredetét viszont nem firtatta.

Akár a jog absztrakt univerzális értéktartalmát vesszük, akár ennek egyes konkrét következményeit, például az emberek (mégpedig minden ember) egyenlő méltóságát, és ebből eredő törvény előtti egyenlőségének tételezését, adósak maradunk a racionális magyarázattal. Példaként nézzük meg az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának (a továbbiakban: Nyilatkozat) első mondatát:

„recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world”.

Magyar nyelven: „[...] az emberiség családja minden egyes tagja méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogainak elismerése alkotja a szabadság, az igazság és a béke alapját a világon”

A Nyilatkozat a preambulumba foglalt elismerésre alapozva jelenti ki első szakaszában, hogy

„Minden emberi lény szabadnak, méltóságában és jogaiban egyenlőnek születik. Az embereknek, ésszel és lelkiismerettel bírván, egymással szemben testvéri szellemben kell viseltetniük”

Az első mondatot a pontosság érdekében angolul is megismételjük:

¹⁰ Boda i. m. 11.

„All human beings are born free and equal in dignity and rights.”

Az egyenlőnek születés fordulat meghatározza az első szakasz lehetséges értelmezését: ha a méltóság a születésnél fogva kapcsolódik az emberhez mint személyhez, akkor a tételes jog minden további szabálya számára ez a méltóság érinthetetlen.¹¹ Az érinthetlensége nem jelenti azt, hogy a tételes jog ne szabályozhatná megnyilvánulását a különféle jogi helyzetekben, jogviszonyokban, van azonban egy biztos következménye: a méltóság bármiféle jogi értelmezése nem vezethet arra az eredményre, hogy különböző emberek eltérő szintű méltóságúak lennének. Az emberi lények tapasztalati különbségei, mint ténykérdésekkel szembeni érinthetetlen méltóság sem fizikai, sem társadalmi fogódzókkal nem rendelkezik. Racionálisan nem igazolható, mégis tudomásul vesszük. Ha úgy tetszik, ez a jogállam-paradigma, vagy még tágabban: a jog természetjogi dimenziója.¹²

Annak igazolására pedig, hogy nem csak a jog egyes alapértékeinek, így az emberi méltóságnak, hanem a jognak magának a tisztelete is történetileg kötött, mégpedig az európai jogfelfogás sajátja, két rövid levezetést tartunk szükségesnek.

Egyrészt rá kell mutatni arra, hogy a jog mint normarendszer *per se* (tartalmától elvonatkoztatott) tisztelete az európai jogfelfogást meghatározó római jog sajátja. Ennek érdekében támaszkodunk *H. M. Maine* megközelítésére. Maine szerint a római jogtisztelet természetjogi eredetű, és annak része az a „szigorúan jogi axióma”, amely az emberek természetüknél fogva egyenlők.¹³ A jog kiemelt tisztelet jelentette továbbá azt a lépést, amely meghatározta az európai civilizációt.¹⁴ Zlinszky János ezt azzal egészíti ki, hogy – még ha nem is a mai értelemben véve – Róma jogállam volt, mert a hatalomgyakorlást és a magán-

¹¹ Ld. Wolfgang Waldstein: *A szivébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 102–105.

¹² Ld. XVI. Benedek: *Caritas in Veritate*. Budapest, Szent István Társulat, 2009. 15., 18., 32., 43–44., 53.; Werner Heun: *Az emberi méltóság – A filozófiai koncepciótól a jogi garanciáig*. In: Hajas Barnabás – Szabó Máté (szerk.): *Emberi méltóság korlátok nélkül*. Budapest, OBH, 2009., 87–90. Ezek a teológiai konnotációk kívül esnek az általunk követett értelmezési kereten. Ez az önkorlátozás természetesen nem von le semmit a most mellőzött tudományterület értékéből sőt, tulajdonképpen sajnálatos, ha figyelembe vesszük, hogy az egyenlőséget nem a Nyilatkozat fedezte fel, hanem az már megjelent másfél évezreddel korábban, Nagy Szent Gergelynek a tanításában is, mely szerint természete szerint minden ember egyenlő. Ld. Babura László: *Nagy Szent Gergely élete*. Budapest, Szent István Társulat, 1927. 34–36. Elérhető: Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár, http://www.ppek.hu/konyvek/Babura_Laszlo_Nagy_Szent_Gergely_elete_1.pdf

¹³ Henry Sumner Maine: *Az ősi jog*. Budapest, Gondolat, 1988. 18., 20–21., 73.

¹⁴ Uo. 77.

szféra tiszteletét a jog szabályozta, ez a jog pedig – *sacrat*aként – önmagában feltétlen tiszteletet kapott.¹⁵ Sőt, a bíróság függetlensége és tiszteletre méltósága is ebből nőtt ki, amikor az egyén és közösség jogi vitájában a birodalom mérete miatt már nem tudott a jogot hordozó és őrző közösség döntené.¹⁶ Mindez – mint természetjogi tétel, „Róma öröksége” – biztosítékul szolgált arra is, hogy az egyén méltósága semmiképpen ne legyen alávetve az államnak.¹⁷

Másrészt arra kell felhívni a figyelmet, hogy a római jogi gyökértől eredetében függetlenül, de azt már a keresztény jogfelfogás másik forrásaként mégis különleges szintre emelve milyen szerepe volt a jogtiszteletben az ószövetségi Törvénynek. Mózes öt könyvének (*Pentateuchus*, *Tóra*) történeti és teológiai leírásait átszövik a különböző törvényszövegek. Ezek formája és eredete eltérő (a szöveg különböző redakciói következtében), egységes viszont annyiban, hogy „az izraelita jogalkotásnak isteni tekintélyt” tulajdonít, a jogrend tehát szakrális jellegű, mégpedig függetlenül attól, hogy teológiai, rituális vagy kifejezetten társadalmi tárgyú-e.¹⁸ Ebben a jogrendben szintén benne rejlett az ember (istenképességéből származónak tekintett) méltóságának tisztelete, a szabadság és igazságosság követelménye és a társadalmi felelősség (mint a szociális jogok előképe). Ezt vette át először erkölcsi-teológiai majd jogi formában is a kereszténység.¹⁹ Az államvallássá válást követően ez az állami cselekvést korlátozó-meghatározó jogfelfogás vált általánossá.²⁰

Azt látjuk tehát, hogy a két – történeti és univerzális – jogi érték-réteg, illetve az ezeket hordozó jog önmagában vett tisztelete elszakíthatatlan az európai jogi hagyománytól.²¹ Annak mindkét gyökerében (a római jogiban és az ószövetségiben) egyaránt felismerhető, és mint jogelv töretlenül került át a természetjogi felfogásba, majd az azt felváltó jogállam-paradigmába. Nincs tehát okunk kétkedni abban, hogy a jogállam-paradigma lényegében újrafogalmazott természetjog.²²

¹⁵ Zlinszky János: *Ius publicum*. Budapest, Osiris-Századvég, 1994. 32., 177–179.

¹⁶ Uo. 35.

¹⁷ Uo. 196–197.

¹⁸ Rózsa Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 156.

¹⁹ Beran–Lenhardt i. m. 29–42.

²⁰ Uo. 44–46.

²¹ Ld. Frivaldszky (2001) i. m. 50–60.

²² Vö. ennek bölcséleti levezetését, Horkay Hörcher Ferenc: *Konzervativizmus, természetjog, rendszerváltás*. Budapest, L'Harmattan, 2008. 110–113. Ld. még Frivaldszky (2001) i. m. 337–346.

3. Összegzés

Elemzésünk alapján a jogállam elméleti háttere, pozitív jogi fogalma egyaránt azt erősíti meg, hogy a jog megalkotásának és alkalmazásának szubsztantív értelemben nem lehet más, mint a természetjog.²³ Csakhogy a jelenlegi jogrendszerünk és jogalkalmazásunk a XIX. századi jogpozitivizmus terméke, amelyet ráadásul az objektív igazság tagadására épülő posztmodern dekonstrukció korszakában alkalmazunk. Ennek eredményeként a jogalkotó döntése könnyen lehet önkényes, mert nincs általános valóságkép mögötte, és a joggyakorlat szintén könnyedén válik önkényessé, mivel nincs általános érték-felfogás (csak a jogi értékek és azok narratívái állnak rendelkezésre).

Mi a helyzet ezután a jogi (pontosabban a jog mögött esetleg felismerhető) emberképpel? Önkényesen kialakított. Nincs ugyanis olyan fórum, amely a természetjog objektív emberképének tiszteletben tartását kikényszerítené (néhány eseti megoldástól eltekintve). Két intézményen nyugszik az önkényesség elkerülése a természetjogi felfogás érvényre juttatása által. Az egyik a jogalkotó, ezen belül is elsősorban az alkotmányozó hatalom, amely képes olyan értékeket visszatükröztetni (rosszabb esetben normatívvá tenni), amelyek valamelyest kötik a jogalkalmazót. A másik a felsőbíróságok rendszere, ezen belül is elsősorban az alkotmánybíróság, amely képes a természetjogi felfogást érvényre juttatni. Ha bármelyikük sikertelen, az ember a jog alkotójaként saját magát a jog önkényesen értelmezhető tárgyává redukálja.

²³ Vö. Boda i. m. 103.; ld. még XVI. Benedek: *A jogállam alapjai*. In: Waldstein i. m. 221.

AZ ÉPÍTETT KÖRNYEZET JOGVÉDELMENEK EMBERKÉPE

Völgyesi Levente*

Emberi méltóságunk részét képezi az az alapvető jog, hogy a méltó lakhatás feltételei és a közszolgáltatásokhoz való hozzáférés biztosítva legyen.¹ Bár ez nem mindig képezte az alapvető emberi jogok katalógusát, mégis műszaki és balesetvédelmi okokból adódóan a szabályozás – kezdetben inkább spontán módon – jelen volt a primitív társadalmakban is.

1. Az írott történelem előtti idők építészeti szabályozása

A történelem előtti idők jogi szabályozására analóg módszerekkel következtünk. Ebben nyújtanak segítséget a történelem segédtudományai. Kezdetben a megtelepedésnek inkább természetes, mint mesterséges szabályai voltak. Egy vándorló nemzetség vagy törzs szállásterületét nem teljesen szabadon választotta meg, több befolyásoló tényezővel kellett számolnia. Az egyik volt a környezeti tényező, tehát olyan hajlékot kellett találnia, amely a természeti elemektől megvédte. A téves kiválasztás komoly anyagi kárral járhatott, s így a tapasztalatszerzés nagyban fejlesztette a szálláshely-kiválasztás szabályrendszerének kialakítását. Lehettek természetesen olyan helyek is, amelyek – bár műszaki értelemben akár ideálisak is lehettek volna – mégis lélektanilag hatottak negatív módon a közösségre, ezért azt a területet elhagyták.² Tekintettel

* Egyetemi docens, Jogtörténeti Tanszék.

¹ Magyarország Alaptörvénye XXII. cikk (1) bek.

² Istvánffy Gyula: *Az építészet története. Őskor. Népi építészet.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1997. 8.

arra, hogy kezdetben a megélhetés biztosítása jelentős territóriumot követelt, a szomszédos törzsek közelsége is zavaróan hathatott, s a konfliktus elkerülése vagy felvállalása megválasztásától függött a lakóterület megválasztása.³ A szállás- és legelőterület biztos határokhoz volt kötve, így az egyes közösségek élettere szabályozást nyert, amelyet majd a letelepedés és államalapítás idején is haszonnal alkalmazhattak.⁴

A letelepedést követően sem tört meg az előbbi fejlődési ív. A régészeti le-
lőhelyek tanúsága szerint a korai, főleg prehisztorikus időkre visszanyúló te-
lepülések, amelyek már az állattartás mellett növénytermeléssel is foglalkoz-
tak, elsősorban szükségleti elemi építészeti elemeket vonultattak fel. A kezdeti
épületek könnyen összeszerelhető és szétbontható házakat jelentenek, amelyek
szinte kivétel nélkül egy teret tartalmaztak, a család abban gyakorolta az összes
életfunkcióját, így a családtagok együtt táplálkoztak, pihentek, benti munká-
kat végeztek, sokszor még a lábasjóságoknak is bejárása volt a lakóépületbe.
Legfeljebb közös raktárhelyiségekkel vagy szakrális helyekkel rendelkezett
egy-egy faluközösség, a közösségi döntéshozó funkcióját pedig nem külön, erre
a célra létrehozott épületben, hanem általában a törzsfő, nemzetségfő, falufő-
nök hajlékában vagy szabad ég alatt gyakorolták.⁵ Ezzel az emberi tevékenység
minden egyes meghatározó szeptét az egyéni, illetve a közösségi terekben vé-
geztek: a településkép megmutatta az adott közösség profilját, sajátos emberké-
pét. Ebben jelentős előrelépés a modern kor beköszöntéig nem történt.⁶

2. Kitekintés a korai kultúrák építésügyi szabályozásának emberképiségre

Az ókort társadalomtudományi értelemben attól az időszaktól számítjuk, ami-
kor megjelent a társadalomban a munkamegosztás. A kialakuló államhatalom a

³ Major Máté: *Az építészet dialektikája*. Budapest 1955.; Sigfried Giedion: *The Eternal Present II. The beginnings of Architecture*. London, 1964.

⁴ Szentkirályi Zoltán: A térművészet történeti kategóriái. *Építés- és Közlekedéstudományi Közlemények*, 1967/2. 263–313.

⁵ Istvánffy Gyula: Szíria építésze I. Óskor, ókor. *Építés – Építészettudomány*, 1984/3–4. 404–405.

⁶ Istvánffy Gyula: A tudatfejlődés és az építészet kialakulásának kezdetei. *Építés – Építészettudomány*, 1975/3–4. 303–321.

közösség működése érdekében szabályokat állított fel, így megjelentek az első építésügyi jogszabályok is.⁷

2.1. Babilónia

A Kr. e. XVIII. századból ki kell emelni az első, a jogtörténet szempontjából igen jelentős jogemléket, Hammurapi óbabiloni uralkodó törvényoszlopát. A szövegben több érdekes építészeti előírással is találkozhatunk.⁸ Az építőmester a ház alapterülete szerint kapta járandóságát. Ebből a szabályból arra következtethetünk, hogy már ebben az időszakban is jellemző a nagyvárosokra, hogy igyekeznek egy adott telket minél inkább beépíteni, hogy a lehető legnagyobb hasznos területet lehessen kisajtolni belőle. A túlzásfolttság viszont rengeteg negatív következménnyel járt, amely miatt az államnak célja volt mindezeket elkerülni. Ez a szabály tehát beleszólt a szerződési szabadságba, s az építőmestert nem tette érdekeltté abban, hogy az optimális beépítésen túl munkát végezzen, immáron díjazás nélkül. A szabályozás védte az ember egészséges lakhatáshoz való jogát.

A második óbabiloni szabály, hogy ha az épített ház összedőlt és valaki meghalt, a kivitelező az életével fizetett. A tálió-elv érvényesülésével találkozunk itt is, mint az oszlop más helyein, ahol a szemet szemért, fogat fogért elv volt az uralkodó. Így az építő büntetőjogi felelőssége megalapozást nyert, védte az embert a tervezési és kivitelezési tevékenység káros anomáliáitól.

A törvényszövegnek fel kellett lépnie a telekspekulációk ellen is. Ezekben a korai nagyvárosokban is nagy úr volt a telekínség, így az azzal való manipuláció, tehát telek-felvásárlás, majd a kínálati hiány miatt keletkezett fokozott kereslet kihasználásával az árak felverésével történő erkölcstelen nyereszkeedés tilos volt. Itt nemcsak egyes személyek indokolatlan meggazdagodása elleni fellépés volt az ok, hanem az is, hogy a méregdrága telkekhez nem tudott hozzájutni a közember, így a nagyvárosok – lakhatás híján – munkaerő nélkül maradtak, így az uralkodó és gazdasági elit érdeke is az volt, hogy ezekben a városokban megfelelő számú és összetételű szolgáltató közszabad lakjon.⁹

⁷ Hajnóczy J. Gyula: *Az építészet története. Ókor I. Keleti és átmeneti kultúrák*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1991. 11-14.

⁸ Susan Pollock: *Ancient Mesopotamia: The Eden that Never was*. Cambridge University Press, 1999. 259.

⁹ Hajnóczy Gyula: Az ókori építészet elmélete. *Építés – Építészettudomány*, 1996–1997/ 3–4. 217.

2.2. Görög poliszrendszer

A görög terület a demokrácia bölcsője, s a tudományos élet fellegvára. Az építészeti igazgatás fejlődését az előbbi tényezők nagyban segítették. A görögök előírták, hogy fixált napi bért kapjanak az építómunkások társadalmi állástól függetlenül, így nem a származás, hanem az elvégzett munka lett a bérezés alapja. A munka összehangolását megkönnyítendő, építésvezetőket, építőmestereket alkalmaztak. Aprólékos írásbeli szerződések és elszámolások maradtak fent ránk, tehát a kötelmi jogi viszonyok fejlett voltára következtethetünk.¹⁰ Ekkorra a tervezői és a kivitelezői szerep kettévált, más-más személy készítette a terveket és – annak alapján – az épületet, annak fizikai valójában.¹¹

Nemcsak az épületek terén, hanem a településtervezés vonatkozásában is történtek előrelépések. A tudomány Miletosi Hippodamos (Kr.e. V.sz.) nevéhez köti a derékszögű utcahálózat megjelenését, amely abban az értelemben számít forradalmi találmánynak, mert ezáltal a város könnyebben átlátható, egyszerűbb a tájékozódás, kisebb az eltévedés esélye, s a lakosság – veszély esetén – könnyebben átcsoportosítható vagy menekíthető.¹²

2.3. Az ókori Róma

A görög poliszokhoz képest Róma a világtörténelem főszereplőjeként hatalmas világvárossá nőtte ki magát. Köz- és magánépületek sokasága emelkedett, amelyek megtervezése és kivitelezése komoly, összehangolt munkát igényelt.¹³ A lakosság száma eddig el nem képzelhető méreteket öltött, így a város számára fontos volt, hogy a magánépítkezések kiszámítható rendben és elfogadható minőségben épüljenek. A lakosság terheinek csökkentése és a városkép védelme érdekében jelentek meg az építészeti típustervek. Így az egyszerűbb embereknek nem kellett építész fogadniuk drága pénzen, hanem csak egy típustervet

¹⁰ Déry Attila: *Történeti szerkezettan*. Terc, Budapest 2002. 9.

¹¹ John Boardman – Jose Dorig – Werner Fuchs – Max Hirmer: *The Art and Architecture of Ancient Greece*. London, Thames and Hudson, 1967

¹² Fonyódi Mariann: Az ortogonális városháló mint városi attribútum. *Építés – Építészettudomány*, 2005/3–4. 369.

¹³ Bardon Alfréd: Etruszk építőművészet. *Építés – Építészettudomány*, 1981/3–4. 470.

kellett kiválasztaniuk egy csekély összeg lefizetése mellett, amely alapján az építés-kivitelezés meg is kezdődhetett.¹⁴

Az építőmunkások sem egyénileg kerestek munkalehetőséget, hanem az ókori céhes keretben, az ún. *corporatio*-k útján vállalkoztak, amely nem csupán gazdasági társaság, hanem szolidaritási szervezetük is volt. Az építési vállalkozók által foglalkoztatott alkalmazottak, építőmunkások károkozásáért a vállalkozó felelt. Ez a felelősségi alakzat – későbbi európai továbbélését tekintve – a francia *Code Civil* és a német BGB megoldása között a félúton helyezkedett el, így ez a jogintézmény fontos alapja volt a későbbi jogfejlődésnek.¹⁵ Septimius Severus császár (Kr.u. 193–211) a minőségi építészet megvalósítása érdekében építészképző iskolát nyitott.¹⁶

A tudományos alaposágú építészet megszervezésében elévülhetetlen érdemeket szerzett és megkerülhetetlen Marcus Vitruvius Pollio (Kr. e. kb. 80–15) építész személye, valamint a nevéhez köthető *Tíz könyv az építészeztől* című munkája.¹⁷ A könyvet 1414-ben egy svájci kolostorban fedezték fel, így a reneszánsz építészetre is nagy hatással lehetett. A mű tíz kötetre oszlik, az ókori építészet történetének egyik legbiztosabb alapja.¹⁸ A mű komplex képet nyújtott az ókori építészeztől, ahol még a nevelés állott az első helyen, csak aztán foglalkozott a műszaki-technikai ismeretekkel. Szemléletében kimutatható, hogy a tárgyi tudásnál többre becsülte a megbízható, erényes építész személyét, akire a megbízó fenntartás nélkül számíthatott.¹⁹

A Kr. u. III. század elején Ulpianus megkülönböztette a közjog és a magánjog intézményrendszerét.²⁰ Az építési jog területén ez azzal a következménnyel járt, hogy a településrendezés és a hatósági eljárások szabályai immáron elkülönültek az építés-vállalkozás jogintézményeitől, bár a középkor első évszá-

¹⁴ David Watkin: *A History of Western Architecture*. London–Mebourne–Auckland–Johannesburg, Barrie & Jenkins, 1986. 65–69.; Jean-Pierre Adam: *Roman Building: Materials and Techniques*. Routledge, 2005.; Lynne C. Lancaster: *Concrete Vaulted Construction in Imperial Rome: Innovations in Context*. Cambridge University Press, 2005.; William Lloyd MacDonald: *The Architecture of the Roman Empire: An introductory study*. Yale University Press, 1982.; William Lloyd MacDonald: *The Architecture of the Roman Empire: An urban appraisal*. Yale University Press, 1986.; Frank Sear: *Roman Architecture*. Routledge, 2002.

¹⁵ Földi András: *A másért való felelősség a római jogban*. Rejtjel, Budapest 2004. 359.

¹⁶ Hajnóczy (1996–1997) i. m. 220., 224.

¹⁷ Déry Attila: *Történeti szerkezetben*. Budapest, Terc, 2002. 9.

¹⁸ Indra Kagis McEwen: *Vitruvius: Writing the Body of Architecture*. Cambridge, MIT Press, 2004.; Ingrid D. Rowland – Thomas Noble Howe (szerk.): *Vitruvius: ten books on architecture*. New York, Cambridge University Press, 1999.

¹⁹ Hajnóczy (1996–1997) i. m. 228.

²⁰ Földi András: *Antik közjog*. Budapest, ELTE JTI, 1997. 5.

zadaiban – tekintettel Európa hatalmi decentralizációjára – ennek hatása még kevésbé lelhető fel.

3. A középkori ember és az épített környezet viszonya

A Római Birodalom bukását követően a városok hanyatlani kezdtek, s az építészetben is jelentkezett egy átmeneti dekadens korszak.²¹ Az érett középkorban viszont erőteljesen elvált az építészet és annak szabályozása, annak függvényében, hogy milyen jellegű településekről beszélünk. Mint már említésre került, a középkori apróbb falvak állapota nem sokban változott az évszázadok folyamán,²² amíg egyes városok társadalmi vagy gazdasági okokból felemelkedtek, s a minőségi építészet elemeinek felhasználásával is reprezentálták tudományos, kulturális vagy gazdasági különbözöségüket. Ugyanígy egy uralkodói vagy földesúri központ is a reprezentativitás példáját nyújthatta, amely más módon is a jog forrásává válhatott úgy, hogy az uralkodók, földesurak, városi tanácsok vagy a falvak tekintélyes vénei maguk is bocsátottak ki építésügyi előírásokat. Ilyen jogforrások a következők: királyi dekrétumok, királyi privilégiumok, vármegyei statútumok, földesúri regulációk, úrbéri szerződések, városi statútumok, községi határozatok.

3.1. Falvak, uradalmak

A középkori uradalmak betelepülése nem spontán módon történt, hanem a földesúri igazgatás tudatos tevékenysége volt. Tekintettel arra, hogy a középkori mezőgazdasági technika fejlődése még sok esetben igen kezdetleges volt, fontossá vált a termelés tudatos és hatékony megtervezése, nehogy éhínség, s ezáltal járvány üsse fel a fejét, amely a lakosságot megtizedelte, s az uradalmat termelő rétegétől megfosztotta, a környéket elnéptelenítette. A középkorra egyébként is jellemző volt az állandó munkaerő-hiány.

A földesúr úrbéri szerződés keretében fogadta be jobbágyait. A lakosság falvakban élt, meghatározott helyen, nagyjából azonos kiosztású telekkel ren-

²¹ Póczy Klára: Mit használhatott fel Aquincum település szerkezetéből a középkori Óbuda? *Építés – Építészettudomány*, 1983/1–4. 335–352.

²² Erdélyi Balázs: A kora középkori és kora Árpád-kori félig földbe ásott falusi lakóépületek feldolgozásának szegélylyukkartonra alkalmazott kódrendszere. *Építés – Építészettudomány*, 1979/1–2. 49–54.

delkeztek. A jobbágycsalád birtokához tartozott a továbbiakban a szántóföld, ahol a gabona és takarmány megtermelése történt. Itt viszont nem szabadon alakította ki mezőgazdasági koncepcióját, hanem az uradalom elképzelése szerint, így volt őszi és tavaszi veteményes, parlagon hagyott, az adott évben pihentetett föld. Az egyéni művelés mellett megtalálható volt a közös használatú terület, ilyen a tó, a malom, kemence, legelő, kaszáló, erdő, továbbá a szakrális tevékenységek kielégítésére szolgáló templom és a paplak. Jelentősebb területen udvarház is megtalálható volt, ahol a földesúr vagy tisztii személyzete tartózkodott, s irányította a helyi gazdálkodást.²³

3.2. Városok

A városok élete jellegében tért el a falvakétól. Természetesen egy városnak is lehetett földesura, de az is lehetséges volt, hogy szabályzataikat maguk állapították meg. A városi létforma mindig is vonzó volt, ezért a városok nagyon hamar elkezdtek védekezni a beáramló jövevények hada ellen. A természetes szaporulat és a kényszerű befogadás következtében – dacára az adminisztratív nehezítéseknek – a város túlnépesedése és zsúfoltsága elkerülhetetlen volt, hiszen a városfal adott helyen épült, azon túl pedig építkezni nem lehetett. A sűrű beépítés következtében sikátorok, zsákutcák alakultak ki, a tudatos várostervezés hiányában a városszövet átláthatatlanná vált, hiányoztak a terek és a városrészeket elválasztó főutak.

Bár a városi tanácsok igyekeztek szabályokat alkotni, azokat betartatni, illetve a kényszerű építkezéseket (pl. a család növekedése miatt a ház bővítését) megakadályozni nem tudta. Egy földesúri város esetén pedig a földesúr közvetlenül nem avatkozott bele a város életébe, a korlátozott autonómiával bíró közösségre bízta a belső ügyek intézését, így a városi építészetre nem gyakorolt jelentős hatást. A középkori bénító városszövet meglazítására még a legjelentősebb európai városok esetében is a XIX. század közepéig kellett várni.²⁴

²³ Hugh Braun: *An Introduction to English Mediaeval Architecture*. London, Faber and Faber, 1951.

²⁴ M. Georges Bonnin: *Vocabulaire de l'architecture I*. Paris, 1972. 132.; Kenneth J. CONANT: *Carolingian and Romanesque Architecture: 800 to 1200*. Yale University Press, 1993.; Tadhg O'Keefe: *Archeology and the Pan-European Romanesque*. Duckworth Publishers, 2007.

4. Kora-újkori építésügyi rendelkezések az emberhez méltó környezet kialakítására

Figyelmünket leginkább az egyes városok arculatának a tudatos meghatározása felé fordíthatjuk. Az esztétikai igényeken kívül az arculattervezésnek jelentősége volt tűzrendészeti, közbiztonsági és szomszédos jogi szempontból is. Kezdetben kevés városszabályozási elképzeléssel találkozunk, de a túlnépesedéssel és túlépítkezésekkel egyidőben ezek a szabályok is megjelentek a városokban. Lassanként kialakultak az építési engedélyezési eljárás részletes előírásai, valamint idővel – főleg a XIX. századra – megjelennek a nagyobb városokban a városvédő- és szépítő bizottságok és szabályozások. Egyes városainkban már a XVI. században megtaláljuk az építésrendészet nyomait.²⁵

Az egyén mellett a közösség érdekeit is védték például olyan esetben, amikor városi státútumban megtiltották, hogy valaki a háza mellé másik házat foglaljon. Erre a városkép miatt volt szükség, mert akinek két háza lenne, az az egyiket biztosan lebontaná és helyén gazdálkodásba kezdene, amely a városias kialakításnak nem tesz jót.²⁶ De olyan szabályozással is találkozunk, hogy ha valaki elhagyta a házát és az lepusztult, a város elvette és másnak adta.²⁷

Kezdetekben a városoknál rendészetileg csak azt határozták meg, hogy mi a közterület és a magánterület, ezen belül azt, hogy a telkére ki mit épített, különösebben nem foglalkoztak a város vezetői. Eleinte a települések nem fordítottak nagy gondot, hogy szabályrendeleteikben szabályozzák a városi építkezéseket. A török kort követő betelepítések már némi tervszerűséget igényeltek, valamint az utcák vízelvezetési, csatornázási gondjai, az utcákon való zavartalan közlekedés és a tűzvéstől való félelem mégis arra indította a városi tanácsot, hogy lépéseket tegyenek, akár olyan szabályokat is hozva, amelyek be nem tartását büntető rendelkezésekkel is szankcionálták. Az urbáriumok hatására az alföldön megszűnt a szabad határfoglalás, így a településeket földrajzi korlátok közé szorították. A korszak végén végre tehát megjelent az esztétikai szempont is, ekkor kezdték el szabályozni az utcai homlokzatok magasságát, kiegyenesítését, színvilágát.²⁸

Az emberiséghez nem csupán az élők élettere kapcsolódott, hanem a kegyeleti jogok is. Volt, ahol a temető állapota miatt a városi tanács úgy dönt,

²⁵ Corpus Statutorum Hungariae Municipalium II/2. 361. Kassa 1709.; IV/2. 122, 151. Nagyszombat 1561, 1571.

²⁶ CSHM III. 692. Debrecen, 1692. július 9. (v.lt. 1685-1692. 818. lap).

²⁷ CSHM V/2. 151. Szombathely, 1619. október 6. (v.lt. prot. ex 1618-1620. pag. 154.).

²⁸ CSHM III. 722. Debrecen, 1719. (v.lt. 1717-1719. 689. lap).

hogyan felosztja a városlakók között a temetőben végzendő közmunkát, így mindenki köteles volt részt venni a temető rendbetételében, árkának kitisztításában és ahol kell, ásásában.²⁹

A városiasodással együtt járt, hogy törekedtek reprezentatív főtereket kialakítani oly módon, hogy megszerezték a leendő főter környéki telkeket, majd lerombolták az útban lévő házakat, s alakították ki a tér elrendezését, fontosabb épületek elhelyezésével: Pápa (templom és kollégium), Esztergom (bazilika és az előtte lévő tér), Vác (püspöki székesegyház, a város árkának feltöltését és a környező házak lebontását követően).

Pest 1798-ban nevezett ki városszépészeti biztost. Nem egyszerű mérnököt kerestek, hanem olyan embert, aki az engedély nélküli építkezéseket is meg tudja gátolni. A biztos minősítette a város közterületeit és szabályozási elveket fogalmazott meg. Ennek a feladatnak lett a jogutódja a Szépítő Bizottmány (1804–1861). Az építési kérelmeket és az utcanyitási kérelmeket is ide kellett benyújtani. De ez a szerv már túlmutatott az egyszerű engedélyezési eljáráson, mert komoly szakmai és esztétikai követelményeket is támasztott. Budán a *Baucommissio* (1811–1850) a magánépítkezéseket ellenőrizte és kisebb telekalakítások ügyében foglalt állást. Hasonló bizottság jött létre 1828-ban Sopronban és 1838-ban Szombathelyen.³⁰

A török kiűzése után a visszafoglalt városok építkezése szabadon, minden korlátozás nélkül folyt, hiszen hiányában voltak elegendő lakosságnak. Az előbbi példák már arra engednek következtetni, hogy a XVIII. század folyamán megjelent az építésügyi szabályozás. A tudatos városvédő tevékenység viszont csak a XIX. században indult meg. Ezt az időpontot nem tarthatjuk megkésettnek, ha arra gondolunk, hogy Magyarországon a tudatos műemlékvédelmi gondolat csak a reformkorban jelent meg, s az első műemlékvédelmi törvényünk a dualizmus korszakában keletkezett.³¹ József nádor 1801-ben tett a királynak javaslatot Pest és Buda szépítésére, majd 1803-ban neki is látott ennek a feladatnak Hild János tervei szerint.³² József nádor 1805-ben Hild Pestre vonatkozó városrendészeti terveit fel is terjesztette Bécsbe. Ennek megfelelően 1808 októberében megalakult Pesten a Szépítő Bizottmány (*Verschönerungs Commission*

²⁹ CSHM III. 704. Nagybánya, 1699. március 7. (v.lt. prot. IV. ex 1699. a 23–25. l.).

³⁰ Körner Zsuzsa – Nagy Márta: *A városrendezési szabályozások története Magyarországon*. Budapest, 2004. 7., 10., 11., 12., 15., 16., 20., 26., 42–47.

³¹ Cs. Plank Ibolya – Csengel Péter: *A Magyar Orvosok és Természetvizsgálók Társasága és a magyar műemlékvédelem kezdetei*. In: Bordoly István – Haris Andrea (szerk.): *A magyar műemlékvédelem kezdetei (tanulmánykötet)*. Budapest, 1996.

³² Faragó Éva: *A reformkori Buda-Pest*. Budapest, 1995. 5.

zu *Pesth, Commissio Decoratoria*), Szentiványi Bonaventura elnöklete alatt. A bizottsmány a tervfelülvizsgáló albizottság előterjesztése alapján döntött a benyújtott tervekről. A bizottság 1839-ben új építészeti szabályzatot dolgozott ki. Budán 1810-ben alakult meg az Építési Bizottság (*Bau-Kommission*).³³ Pesten a városkép egységes kialakítása és fejlesztése érdekében a Lipótváros már tervszerűen épült ki. Buda és Pest többi külvárosa viszont sokáig még egyértelműen falusias jelleget öltött.³⁴ A Pesten és Budán működő Építő- és Szépítőbizottsmány jogkörét tekintve az építési terveket előzetesen jóváhagyta, de az engedélyt továbbra is a városi tanács adta ki.³⁵

5. A 18. századi változások hatása az emberies városszabályozás területén

Hosszú ideig a városi lakosság növekedése még nem vonta magával a meglévő beépített városszövet területi növekedését, a népesség elhelyezéséhez a városok igyekeztek kihasználni belső lehetőségeiket: a védett területen belül még rendelkezésre álló üres területeket beépítették, a török háborúk után maradt romos területeket megtisztították, a mély fekvésű belsősegeket építésre alkalmassá tették. A telkek aprózódása – amely már a török időkben is folyt – a XVIII. században felgyorsult a középkori hagyományokkal rendelkező városokban, és nem kerülte el a kétbeltelkes és kertes településeket sem. A kiváltó ok az volt, hogy a beköltöző családok egy része nem tudott a tanácsok segítségével új házhelyhez jutni, emellett az új családot alapító fiatalok közül is sokan arra kényszerültek, hogy szüleik telkein építkezzenek. A rokonsági szálak megszakadásával, a tulajdonosi helyzet átalakulásával továbbra is több család élt együtt egy telken elkerítetlen vagy közökkel felszabdalt környezetben. A tüzeseteket követően egyes városokban vizsgálóbizottságok keresték a katasztrófák megismétlődésének elhárítási lehetőségeit, de enélkül is közmegegyezés alakult ki abban, hogy a legnagyobb veszélyt – a gyúlékony anyagok használatán kívül – a sűrű beépítés, a rendezetlenség, a zugok és sikátorok nagy száma jelentette. Egerben a földesúr kötelezte az építetöket az építési szándék bejelentésére, hogy a helyszíni szemle alapján az esetleg szükséges utcavonal-korrekció

³³ Tóth Endréné (szerk.): *Budapest Enciklopédia*. Budapest, 1981. 366–367.

³⁴ Bácskai Vera: *Források Buda, Pest és Óbuda történetéhez 1686-1873*. Budapest, 1971. 22.

³⁵ Nagy István – Nagy Lajos – Wellmann Imre: *Budapesti 1. sz. Állami Levéltár, Buda sz. kir. főváros, Pest sz. kir. város, Óbuda mezőváros levéltárai*. Budapest, 1959. 37., 220.

az építés megkezdése előtt végrehajtható legyen.³⁶ A tanácsok arra törekedtek, hogy az utcák keresztmetszete ne változzon, vonalvezetésüket a hosszú egyenesek jellemezzék. A kecskeméti tanács több esetben hozott szabályozási rendeleteket, így 1796-ban előírták a túl sűrűn beépített területek lazítását is a telkek átosztását.³⁷

A meginduló városiasodás mindig együtt járt a városszépítéssel. Számos város igyekezett belső utcáit rendezni, a sártól megszabadítani, kövezni és fásítani. A barokk idők jellegzetes feladata volt a főterek rendezése, reprezentatív külső kialakítása, a templomok méltó környezetének megformálása. Ezekkel még a XIX. századi városrendezés is foglalkozott. Egyes városainkban csak átalakították a meglévő terek térfalait, másutt a főterek, piacterek teljesen új elemként jelentek meg a városszövetben.

A Duna-part teremtette meg Pest polgárainak jó anyagi helyzetét, de ezzel függött össze az is, hogy a falakon belüli város területe a XVIII. század második felében megtelt. A további beköltözők már csak a határban találtak helyet maguknak, ahol az 1720-as években még mindenki korlátlanul igényelhetett magának szántót, kertet és szőlőt. A külváros népességének növekedésében számos tényező játszott szerepet: a belvárosi beépíthető telkek csökkenésével párhuzamosan megnőtt a háznélküliekként nyilvántartottak száma, emellett rendezetlen volt a kertekben és a majorokban dolgozó zsellérek, napszámosok helyzete. A házhelyhez juttatás ügyével az udvari kamara is foglalkozott, 1764-ben rendeletet hozott a külvárosok építésének támogatására, bár ennek azonnali következményei nemigen voltak.³⁸

Ahogy Pest esetében, úgy városaink nagy része már a XVIII. században kinötte falakkal és árkokkal körbevett területeit, újabb lakóterületek kialakítására csak a határvonalakon kívül adódott lehetőség. Míg a külvárosok zömében egyéni kezdeményezésű – rendezési tervet nélkülöző – telekfelosztások révén növekedtek, a beépített városterületek közvetlen közelében a települések és a földesurak is kezdeményeztek területbővítéseket, és mérnökökkel készítették kisebb-nagyobb szabályozási terveket. A számtalan bővítési akció eredményeképpen folytonos és tagolt városszövet is létrejöhetett. Folytonos szövet formálódott rendszerint a várfalak és védműrendszerek bontása, illetve a történeti várostest szélén megvalósított parcellázások révén. Tagolt városszövet jött létre

³⁶ Gerő László: *Eger*. Budapest, 1954. 32.

³⁷ Juhász István: *Kecskemét város építéstörténete*. (Kecskeméti Füzetek 8.) Kecskemét, 1998. 158.

³⁸ Nagy Lajos: A Terézváros kialakulása. In: *Tanulmányok Budapest múltjából (TBM) XI*. Budapest, 1956. 103.

azokban a településekben, ahol a fejlesztésre kijelölt terület általában nem volt közvetlen kapcsolatban a város már beépített területével (szőlődombi parcellázások, legelőparcellázások stb.).³⁹

A XIX. század elején városaink többsége nem rendelkezett átfogó szabályozási tervvel, ennek híján a bizottsági tagok fejében fogalmazódtak meg a jövőre vonatkozó elképzelések és fejlesztési prioritások. Ezeket és a végrehajtással kapcsolatos teendőket a bizottsági üléseken egyeztették. Sopronban az 1828-as építési szabályzat rendelte el egy szépítő bizottság felállítását, egyben munkakörét is részletesen körülírta: állást kellett foglalnia a város területén a beépítések módjának, szintszámának kérdésében, ki kellett jelölnie a fejlesztések irányát, a szabályozást igénylő utcákat. Hatásköre nemcsak az új építkezések elbírálására szorítkozott, hanem elrendelhetette a szabálytalanságok megszüntetését is. A testületnek saját pénztára (alapja) volt, ebből fedezte – a városi tanács segítségével – a közterületek kiépítéséhez szükséges telekrészek tulajdonosainak kártalanítását.⁴⁰

A Kamarának a városi telkek értékesítésénél, a város által eldöntött szabályozási munkák költségeinek jóváhagyásánál volt szerepe. A szabad királyi városok saját beépítetlen telkeik felosztását is csak kamarai hozzájárulással kezdték el. A XVIII. század elejétől a szabad királyi városokhoz királyi biztosokat rendeltek, akik az uralkodó képviselőjében bármilyen (közigazgatási, műszaki stb.) probléma esetében határozathozatalra utasíthatták a tanácsot, szabályozási és városfejlesztési munkákat kezdeményezhettek. A városok kötelessége volt tájékoztatni őket a település általános helyzetéről.

A XVIII. század első felében egyes vidéki városainkban a tanácsok még nemigen irányították és ellenőrizték az építkezéseket, de a század második felében kisebb utcanyitások, utcavonal-korrekciók esetén általában már *helyszíni szemle* alapján alakították ki álláspontjukat, és minden telekre kiterjedően részletes előírásokat hoztak (kerítések elbontása, telkek mélységének csökkentése stb.). Ugyancsak helyszíni szemle döntött az utcarendezési perekben, amikor – terv hiányában – egyesek számukra előnyt jelentő módon új házuk építésénél nem az utcában lévő, etalonnak kijelölt ház, hanem a szomszéd épület építési vonalához alkalmazkodtak.⁴¹

A XVIII. században minden polgár maga világított magának. Ha sötétben az utcán ment, lámpát kellett vinnie, hogy megismerjék, mint igaz járatbeli

³⁹ Szepes Béla: *Hatvan története*. Budapest, 1940. 32.

⁴⁰ Winkler Gábor: *Sopron építészete a XIX. században*. Budapest, 1988. 22.

⁴¹ Breznay Imre *Eger a XVIII. században*. I. k. Eger, 1933. 38.

embert.⁴² A közvilágítás gondolata a városi élet fellendülésével és az ebben az irányban ható igénnyel jelentkezett, lassanként országshatárta.

6. A hosszú 19. század szabályozási területei

A XIX. században, annak ellenére, hogy a mezőgazdasági tevékenység továbbra is domináns maradt a térségben, megindult a városok látványos fejlődése, az ipari jellegű termelés megjelenése és terjeszkedése. Tekintettel arra, hogy a belvárosi területek hamarosan kezdtek túlszűfoltta válni és a külterületek bevonásával a külvárosok megjelenését nem lehetett elodázni, a nagyobb települések számára szükségessé vált a tudatos városstervezés megjelenése és komoly megfontolt lépéseinek megfogalmazása. A belváros túlnépesedése miatt tehát előbb-utóbb megoldást kellett keresnie a városvezetésnek. Növelte a gondot a telek- és háznélküli lakosság magas száma, akik ennek okán legtöbbször városi polgárjoggal sem rendelkeztek, egzisztenciális esetlegességük pedig sem nekik, sem a városnak nem volt kedvező. Így megindultak az eddigi városhatáron kívüli parcellázások, amelyek tudatos és engedélyezett telepítéssel párosultak. Ennek ellenére sokszor spontán utcahálózat hálózat jött létre, amelyet a telkek későbbi aprózódása tovább bonyolított. Ez az új utcahálózat kialakulása természetesen évtizedeket vett igénybe, de a városvezetésnek folyamatos ellenőrzés alatt kellett tartania, nehogy később drasztikus beavatkozást igényeljen egy optimális utcahálózat kialakítása vagy helyreállítása, amely nagyobb kárral járt volna, mint a folyamatos kiigazítás. A telkek aprózódásából így is keletkeztek magánutcák, amelyet idővel a városvezetés közöttá nyilvánított, sokszor a tulajdonos kérésére, aki nem kívánta anyagi ráfordítások árán fenntartani azt, amelyet már egyébként is a közösség használt.⁴³

Mindenesetre az újonnan kialakított utcahálózatok esetében már különösen ügyelt arra az adott település, hogy szabályzatot adjon ki arról, hogy az új területre építkezők zárt térfal kialakítására törekedjenek, a homlokzati nyílások (ajtók, ablakok stb.) egyenletes kiosztása meglegyen, szabályos, merőleges utcahálózat jöjjön létre. A nagyvárosi arculat preferálása volt e jellemző, a mezőgazdasági funkciók száműzésével (pl. élőállat-piacok, kofák napi piaca). Ekkor

⁴² Csizmadia Andor: *Magyar városi jog*. Kolozsvár, 1940. 76.

⁴³ Szieben Rita: A Haris örökség. Látogatóban Haris Masirevich Fedoránál. *Barátság*, 2005/5. 4758.

még nem szabályozták az épületek homlokzatmagasságát, ami több városon erősen meglátszik akár a mai napig is.⁴⁴

Országos szintű szabályból viszonylag kevés született a korszakban. Az Országgyűlés 1807. évi XVII. törvénycikke értelmében magánföldesurak egy adott területen koncesszionális vízrendezési társulatot hozhattak létre, amelyben a szabályozási munkákat elvégezték, a nem csatlakozott, így a költséget nem viselő földbirtokosok a vízszabályozással előidézett gazdagodásukat a társulatnak meg kellett téríteniük. Az 1836. évi XXV. tc. a csatornák, vasútvonalak és hidak építésekor már kisajátítást engedélyezett, illetve magánvállalkozókkal az állam koncessziós szerződéseket kötött.

Az 1848-as átalakulást követően Magyarország gazdasági, technikai, tudományos fejlődése felgyorsult. Az urbanizáció ebben az időszakban a leglátványosabb. A felgyorsuló városfejlődés szinten tartásához a településeknek készen kellett állniuk. Az intézményhálózat növelése elengedhetlenné vált. Nem lehetett lakónegyedet építeni, ha abból hiányzott az iskola, orvosi rendelő, rendőrség vagy az előjáróság hivatalos ügyfélfogadó irodája. Lakóterületeket immáron külterületek bevonásával lehetett megvalósítani. A településnek a városias karakterét kellett erősítenie, így az emeletes lakó- és irodaházak létesítésével, mezőgazdasági jellegű épületek csökkentésével. Nagy vonzerő volt az ipari létesítmények fogadása, az ahhoz szükséges telek, infrastruktúra és közművek biztosítása. Egy gyár több energiát fogyasztott, esetleg vasúti összekötetésre is szüksége volt a nyersanyagok és késztermékek fuvarozásához, bekötő utakat kellett létesíteni, amelyek megtérülő beruházások voltak tekintettel arra, hogy a feltárulkozó munkalehetőségekre és a vállalat helyi adófizetésére.

A városba érkező munkaerőt el kellett tudni helyezni. Erre a munkásszállások csak rövidtávú megoldással szolgáltak, mert a családalapítást és a letelepedést nem segítették. Ezért a városnak újabb áldozatot kellett hoznia, szociális bérlakás program kidolgozásával.

A város nem volt képzelhető továbbá közlekedésfejlesztés, közművesítés nélkül. Megfelelő utak, városi és távolsági tömegközlekedés elengedhetetlen volt. Ugyanígy egy városi ingatlannak víz, villany, gáz csatlakozással rendelkeznie kellett, s a csatornázás is hosszabb távon elkerülhetlenné vált.

A városi karaktert adta továbbá a kulturált környezet, amely a pszichére is hatott, márpedig a városlakók regenerálódására is szükség volt. Főleg az újonnan beépült területeken a munkagépek elvonulása után fásítani és parkosítani kellett, majd azokat gondozni. A szabadidő igényes eltöltését a városban kel-

⁴⁴ Déry Attila: *Történeti szerkezettan*. Budapest, Terc, 2002. 12.

lett biztosítani, mert ha ezt egy másik, esetleg konkurens település biztosította, hosszú távon a városi elit migrációjára kellett számítani.

A városfejlődés területén Nyugat-Európa is jelentős terhet hordozott a vállán. Az ipari forradalom lendületét az urbanizáció nem tudta felvenni. A városokba özönlő hatalmas tömeget a város talán még csak-csak felszívta, de méltó életminőséget nem tudott biztosítani. Megjelentek a nyomornegyedek, a szűkös és komfort nélküli bérlakások, amelyek elviselhetetlen életkörülményeket biztosítottak. Az urbanisták a jelentősebb városok esetében is csupán a XIX. században kezdték el keresni a megoldást, így Párizs (1853) sugárutak vágásával és parkok kialakításával, Bécs (1859–1872) körút létesítésével, arra felfűzve középületeit, Barcelona (1859) pedig merőleges és átlós utcabevágásokkal szabadult meg zsúfoltságától.⁴⁵ Az átlátható városszerkezet és a széles utak levegőhöz engedték a városokat, de sokat kellett még áldoznia a városoknak ahhoz, hogy a vállalhatatlan épületek lebontásra kerüljenek, helyükben megjelenjenek a minőségi építészet alkotásai, valamint még ennél is nagyobb feladat volt a felduzzadt lakosságszám közműigényének zavartalan szolgáltatása. Az állandó éjszakai közvilágítás is ebben az időben vált általánossá. Ezzel egyidőben került sor a városi bűnözés megzabolázására, így a városokban már éjszaka is lehetett közlekedni, közterületen tartózkodni. Ezek az intézkedések nagyban emelték a komfortérzetet.

A nyugati példák Magyarországon is követésre találtak. A legégetőbb kérdés Budapest világvárosi színvonalra való emelése. Pest 1872-ben gyűrűs-sugaras városszerkezetet kapott, Buda (1876) viszont domborzati viszonyainak köszönhetően nem tudott lépést tartani a pesti városszerkezeti fejlődéssel.⁴⁶ Szeged (1879) esetében a nagy árvíz után két körutat építettek ki, s ezeket szelik át a sugárutak, követve Bécs és Pest példáját.⁴⁷

Az építési vállalkozási tevékenységnek immáron a jogszabályi környezet is kedvezett. A magánjog területén a legjelentősebb lépés a kereskedelmi törvény 1875. évi megszületése volt, amely pontos dogmatikájával megerősítette a kereskedelmi ügylet fogalmát, miszerint a hivatásszerűen, saját számlára, gazdasági tartalmú ügylet megkötése és teljesítése a kereskedelmi törvény hatálya alá

⁴⁵ Román András: *Műemlék, építészeti örökség, város*. Budapest, OMVH, 1996. 14.

⁴⁶ Bonta János: Magyar építészet a XX. században. *Építés – Építészettudomány*, 1982/3–4. 503.

⁴⁷ Tóth Béla (szerk.): *A szegedi nagyárvíz képeskönyve*. Szeged Megyei Városi Tanács V. B., 1979. 223.

tartozott. Ez a szabályozás az 1840. évi XVI – XVIII. törvénycikkek hagyományainak hű folytatása és pontosítása.⁴⁸

A századforduló túllépett a liberalizmusnak a mindent a fejlődés mögé szorító nézetén, s a jóléti, gondoskodó állam doktrínájának terjedésével a településfejlesztésben is egyre inkább az emberközpontúságot helyezte előtérbe. A racionalitás helyébe ismételt az esztétika és az ember lelkivilágának tetszetős alkotások kerültek. Így merült fel a következő kérdés is: a követendő várostervezési elv továbbra is a szabályosság és átláthatóság maradjon? Camillo Sitte *Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen* (1889) művében⁴⁹ ezt erőteljesen megcáfolta, s utat nyitott az urbánus forradalomnak. Harcot kezdeményezett a lélektelenség és fantáziátlanság ellen, amelyet a racionális elvek követése követelt meg eddig. Meghirdette a tervezési szabadságot, a mérnöki munka elébe helyezte a művészi alkotás korlátozhatatlanságát.⁵⁰

A mű nem esett viszont túlzásokba. Az építési övezetek differenciálását javasolta, így ortogonális elrendezésű gyár- és mezőgazdasági területeket, viszont fantáziadús lakónegyedeket javasolt. A XX. század elején hatása érzékelhető, több, még meg nem valósult területrendezés aktualizálásakor, felülvizsgálatakor az új elvek érvényesítése tapasztalható.⁵¹

Magyarországon a Dualizmus időszakában a településrendezések területén komoly eredmények jelentkeztek. A folyószabályozások és árterületek megszüntetésének következtében a kiépített védművek környékének hasznosítása megkezdődhetett. A városi szöveten sebet ejtő egykori vásárterek is beépítése kerülhettek immáron. A rendezési koncepciók hatására reprezentatív főtereket alakítottak ki, ezzel szellősebbé váltak a városok, élhetőbbé és impozáns távlatok nyílhattak meg a horizonton. A szociális parcellázások tovább folytatódtak, ahol kertvárosi tisztviselő- és munkástelepek épültek.⁵²

Születtek viszont más típusú városrészek is. A belvárosi területek egyre inkább a munka és a pezsgő élet központjaivá váltak, így a társadalmi elit körei-

⁴⁸ Földi András: *Kereskedelmi jogintézmények a római jogban*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997. 15–16.

⁴⁹ Új kiadása: *Der Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen*. Basel, Birkhäuser, 2002.

⁵⁰ Szabó Julianna: A városrendezés építészeti – esztétikai hagyománya. *Építés – Építészettudomány*, 2009/1–2. 165.

⁵¹ Charles Bohl – Jean-François Lejeune (szerk.): *Sitte, Hegemann and the Metropolis: Modern Civic Art and International Exchanges*. London, Routledge, 2009.; Michael Mönninger: *Vom Ornament zum Nationalkunstwerk. Zur Kunst- und Architekturtheorie Camillo Sittes*. Wiesbaden, Vieweg, 1998.

⁵² F. Körner Zsuzsa: A telepszerű építkezések története Magyarországon 1870 és 1945 között. *Építés – Építészettudomány*, 2003/1–2. 105–132.

ben igény támadt villanegyedek kialakítására. Így jöttek létre olyan kertvárosi jellegű villaövezetek, ahol az épületek építészeti-műszaki igényessége a legmodernebb formában luxus igényeket is ki tudtak elégíteni, s emellett az itt lakók kiszakadtak a város forgatagából, zajából, s mégsem kellett vidékies jellegű övezetbe költözniük, feladva a megszokott nívót.⁵³

Amint a temetőhelyekkel, úgy idővel a dinamikusan fejlődő városok lakónegyedei találkoztak a gyárakkal is.⁵⁴ Tekintettel arra, hogy ez kibékíthetetlen ellentétet szított, mivel a lakhatást zavarta a gyáripar, erre a városoknak megoldást kellett találnia. Megoldásként a külterületen ipari övezeteket jelöltek ki, mégpedig úgy, hogy a belterületi ipartelepeket kitelepítették kisajátítással, cseretelek biztosításával. Tekintettel arra, hogy ez a városi költségvetést kellően megerhelte, ezt követően a telepengedélyek kiadását a városok sokkal körültekintőbben intézték.

Bár ebben az időszakban még nem született törvény, nagyjából hasonló tartalommal jelentek meg mindenütt az önkormányzati szabályrendeletek. Időrendben először nagyléptékű szabályozási terv, majd ennek alapján, ennek végrehajtása érdekében részletes rendezési terv készült. Ez tartalmazta a mellékutcák nyomvonalát, a beépítési arányok meghatározását. Sok esetben a rendezési terven már kész épület-alaprajzok szerepeltek, amivel elsősorban azt érte el a kidolgozó mérnök, hogy a későbbiekben ezen középületek megtervezését is rá bízta a város. A közigazgatási iratok között már szerepeltek a közterületek koncepcionális megvalósulási tervei is, a homlokzat- és párkánymagasságok meghatározása és az övezeti besorolások.

7. Összefoglalás

Ez a rövid tanulmány lehetőséget adott arra, hogy betekintést nyerjünk az építési igazgatás azon területébe, amikor még a jóléti gondoskodó állam doktrínáját megelőző időben szinte spontán módon igyekeztek a joghatósággal bíró közösségek választ adni arra, hogy miként tudják élhetővé tenni a közvetlen környezetüket mindazon szabályozási eszközökkel, amelyben az emberhez méltó életet képesek minél több személy számára biztosítani. Tették ezt olyan korban, amikor az egyes generációs alapjogok deklarálása még csak részben

⁵³ Példa a külterületi villanegyed kiépülésére egy monografikus igényességű feldolgozással: Siklóssy László: *Svábhegy*. Budapest, Athenaeum, 1929.

⁵⁴ Bonta János: A modern építészet ébredése. *Építés – Építészettudomány*, 2011/3–4. 281.

történt meg. A természetes érzék fényénél viszont minden egyes közösség törekedett olyan szabályokat hozni, amelyek – kimondatlanul is – visszatükrözték az adott közösség értékrendjét, különösen az emberkép vonatkozásában, hogy mily mértékben tekintik az ember életét és személyét kiemelkedő értéknek. Bár a fejlődés hosszú utat járt be, minden egyes állomáson megfigyelhettük azon értékmozzanatokot, amelynek központjában az Isten által megálmodott és megteremtett ember mint értékhordozó állt.