

VARIA

– TISZTELGÉS WOLFGANG WALDSTEIN,
EGYETEMÜNK DÍSZDOKTORA ELŐTT –

LAUDATIO WOLFGANG WALDSTEIN PROFESSZOR
DÍSZDOKTORRÁ AVATÁSA ALKALMÁBÓL*

Wolfgang Waldstein 2010-ben jelentette meg eddig a napig utolsó, a természetjoggal foglalkozó könyvét *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja* címmel, amely most már magyar nyelven is rendelkezésre áll. A könyv a Sankt Ulrich kiadó felkérése nyomán készült el, célja pedig a természetjogi tannak a szélesebb közönség számára való megismerhetővé tétele volt. Waldstein professzor először nem volt biztos benne, belekezdjen-e ebbe az új feladatba, utóbb azonban úgy döntött, vállalja a megbízatást. A könyv végül nem várt sikert aratott. XVI. Benedek pápa a 2011. szeptember 22-én, a Német Szövetségi Gyűlés (Bundestag) előtt mondott, a jogállam alapjairól szóló beszédében Waldstein eme könyvéből származó, alapvető jelentőségű gondolataihoz nyúlt vissza. A pápa azt javasolta, hogy a jó és a rossz közötti különbségtétellel való foglalkozkodás során hagyatkozzunk a „nyugati jogi kultúrák[ra], melyek mindmáig döntő jelentőségűek az emberiség jogi kultúrájára nézve”. Az egyházfő rámutatott arra, hogy a kereszténység soha sem egy kinyilatkoztatott jogra alapozott; ehelyett inkább „a természetre és az értelemre mint igaz jogforrásokra”, és ezzel együtt felhívva a figyelmet „az objektív és szubjektív értelem összhangjára”. XVI. Benedek meglátása szerint mindkét szféra „Isten teremtménye” gyökerezik.¹ Mint azt az új magyar Alaptörvénnyel kapcsolatos viták is jól példázzák, eme nézet szélesebb körű elfogadását sohasem könnyű elérni. Ez a helyzet a természet és az értelem széles körben általánosan elfogadott felfogására vezethető vissza, amelynek leküzdése nem csekély nehézségekkel terhelt. Az objektív természetjognak, valamint az értelem önmagában felismerhető igazságra való törekvésének bemutatása már fél évszázada áll Waldstein professzor tudományos tevékenységének homlokterében. Munkájának mindenkor jelentős támogatójára talált feleségében, akivel több, mint öt évtizede házasodtak össze, és hat gyermekük van. Külön öröm számunkra, hogy a mai jeles alkalmon Waldstein asszonyt is körünkben üdvözölhetjük.

Wolfgang Waldstein 1963-ban, Innsbruck-ban habilitált Arnold Herdlitzkánál a római kegyelmezési jogról szóló munkájával. Két évvel később, a Salzburgi Egyetem újjá-

* A laudatio eredetileg német nyelven hangzott el. A folyóirat számára a fordítást Erdődy János készítette.

¹ XVI. Benedek pápa beszéde a Német Szövetségi Gyűlés (Bundestag) előtt, 2011. szeptember 22.

alapításának alkalmából meghívást kapott a Római Jogi Tanszékre, és a Jogi Kar első dékánja lett. Kutatási és oktatási tevékenysége során Wolfgang Waldstein kezdettől fogva különös figyelmet fordított az olyan tényezők jelentőségének, mint a dolog természete, a római *fides* – tisztesség értelemben –, az *aequitas*, és az igazságosság.² Az 1968–69. tanévben a Salzburgi Egyetem rektori tisztét töltötte be. 1969-től 1972-ig az Európai Rektori Konferencia Állandó Bizottságának, továbbá az Európa Tanács Felsőoktatási és Tudományos Bizottságának osztrák delegáltja volt. 1971-től 1972-ig az utóbbi Bizottság elnöke volt. Waldstein rektorsága, és a felsőoktatás szervezése körében végzett tevékenysége az egyetem történetének igen mozgalmas időszakára esett. Éppen folyt a Salzburgi Egyetem újjáépítése, továbbá az egész európai felsőoktatást is áthatotta a gyökeres reform iránti igény, egyetemi, társadalmi és politikai szinten egyaránt. Beiktatási beszédében Waldstein számot vetett mindeme célokkal. A beszédet a Waldsteinre olyannyira jellemző bátorság hatotta át: válaszolt a kor kihívásaira, nem kerülte meg az esetleges kritikát, nem riadva vissza egyszersmind a lehetséges félreértésektől sem. Már a beszéd bevezető szavaival az értelmiséginek az igazság keresésére irányuló kötelezettségére hívta fel a figyelmet, anélkül azonban, hogy megnyilatkozását olyan „sablonok határozták volna meg, mint konzervatív – haladó, bal – jobb, tekintélyelvű és demokratikus”.³ A beszéd fő mondanivalóját az egyetemi szabadság tartalma és keretei képezték. Waldstein több mint negyven évvel ezelőtti fejtegetései mind a mai napig igen aktuálisak. Az egyetemi szabadság akként fogható fel, mint „bizonyos jelenségek tudományos megismerésének lényege”. Waldstein egyebek mellett azt is hangsúlyozta, hogy a tanszabadság és a tanulás szabadsága lényegéből eredően az „igazság tudományos megismerésére és oktatására” irányul.⁴

Az igazság keresésére irányuló, a megismerésen alapuló igyekezet és a szabadságfogalom értelmezése között feszülő ellentmondások egy olyan téma alakjában jelentek meg újfent, amelybe Waldstein a hetvenes évek eleje óta a téma természetéből adódó szenvedéllyel és energiával vetette bele magát: ez pedig nem más, mint az élethez való jog kérdése. Az új osztrák Büntető Törvénykönyv 1974-es hatálybalépésével Ausztriában bevezetésre került az ún. Fristenlösung intézménye, amely által feladásra került az emberi élet feltétlen védelme a terhesség első három hónapjában. A Salzburgi Tartományi Kormány 1974 márciusában egy, az említett rendelkezés megsemmisítésére irányuló javaslatot terjesztett az osztrák Alkotmánybíróság elé. Az Alkotmánybíróság ugyanakkor arra az eredményre jutott, hogy az előterjesztésben megfogalmazott elgondolás nem állja meg a helyét. Waldstein, aki az előterjesztés megszövegezésében döntő szerepet játszott, az ítéletre tekintettel a Hans Kelsen-i *Tiszta jogtan* értelmezésméletét kritikai vizsgálat tárgyává tette, szembeállítva ezt az értelmezés ama elveivel, amelyek az európai jogi kultúrát az ókor óta meghatározzák.⁵ A még meg nem született gyermek római jogi helyzetével összefü-

² Vö. Wolfgang Waldstein első, nyilvános előadását, amely „*Vorpositive Ordnungsselemente im Römischen Recht*” (Prepozitív elemek a római jogban) címmel jelent meg (Salzburg–München, Pustet, 1966).

³ Vö. Wolfgang WALDSTEIN: *Akademische Freiheit und humane Ordnung*. (Egyetemi szabadság és emberi rend) A Salzburgi Egyetemen 1968. október 22-én tartott beiktatási beszéd. Salzburg–München, Pustet, 1969. 6.

⁴ Vö. WALDSTEIN (1969) i. m. 8.

⁵ Vö. *Rechtserkenntnis und Rechtssprechung, Bemerkungen zum Erkenntnis des VfGH über die Fristenlösung*. (Jogismeret és joggyakorlat. Megjegyzések az Alkotmánybíróságnak az abortusz bizonyos időn belüli megengedhetősége tárgyában hozott ítéletéhez) In: Wolfgang WALDSTEIN: *Das Menschenrecht zum Leben*. (Az élethez való jog) Berlin, Duncker & Humblot, 1982. 35sk.

gésben Waldstein ismételten felhívta a figyelmet a római jogász Ulpianus által egy konkrét jogeset taglalása kapcsán használt kifejezés fordításának végzetes következményeire. Az Ulpianus által a Kr. u. III. században használt megfogalmazás szerint a magzat *portio mulieris*, vagyis az anyatest részének tekintendő. Waldstein arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a kijelentés egy férj és az elvált felesége közötti jogvitában fordult elő, és nem jelent mást, mint azt, hogy a még meg nem született gyermek adott esetben az apa vagy az anya szférájába tartozik. Egyértelműen az anya szférájába tartozónak tekintendő a gyermek, amikor még nem vált el az anyaméhtől, hanem az anya testében található.

1975-től kezdve Waldstein gondozta a „*Römische Rechtsgeschichte*” (Római jogtörténet) című tankönyv kiadását, a hatodiktól az 1994-ben megjelent kilencedik kiadásig bezárólag. Mint ahogy azt a tizedik kiadás társszerzője, Michael Rainer írta, a könyv átfogó képet kínál a római jog történetéről a kezdetektől egészen Justinianus császár uralkodásáig bezárólag. Ebben a könyvbe Waldstein beleszötte azt a felismerést is, hogy a római jog alapjai a görög filozófiában keresendők. Lényegében ez a meggyőződés vezetett – a pandektisztika szisztematikus gyökereivel ellentétben – arra a törekvésre, hogy a forrásbizonyítékokat tényleges történeti eseményekre kell visszavezetni. Ez a törekvés a Waldstein-könyvet a jogtörténet és az ókortudományi szakemberek közötti kapcsolódási ponttá tette.

Szintén a hetvenes évekre tehető Waldstein Magyarországgal való kapcsolatának, különösen pedig Zlinszky Jánossal való barátságának kezdetei is. Mint azt Waldstein Zlinszky professzor 80. születésnapja alkalmából éppen ebben a teremben elmesélte, megbízták a 18. Német Jogtörténész Napok megszervezésével, amely eseményre 1970-ben Salzburgban került sor. Az ismert római jogász professzor, Wolfgang Kunkel tanácsára hívta meg Waldstein Zlinszkyt Salzburgba. Ekként a Jogtörténész Napok a két professzor közötti szoros barátság kezdetét jelentették. A későbbiekben Waldstein Egyetemünk jogi karának megalapítását és fejlesztését szóval és tettekkel egyaránt támogatta. Mindez azután számos, a Római Jogi Tanszék által szervezett rendezvényen tartott előadásban, valamint a Kar által kiadott tudományos folyóiratokban megjelent publikációkban jutott kifejezésre. Legutóbb Waldstein professzor nagyvonalúan tagságot vállalt a születőben lévő *Pázmány Law Review* című folyóirat tanácsadó testületében.

A nyolcvanas évekre tehető Waldstein „*Operae libertorum*” című monográfiájának munkálatai, amely a felszabadított rabszolgák szolgálatainak kérdését tárgyalja, és amely munka a témában rendelkezésre álló források teljes körű feldolgozását nyújtja. A munka eredményeként Waldstein arra a következtetésre jut, hogy a római jog a modern szociális jog alapjaként szolgál a felszabadítottat, a felszabadítást követően a patrónus irányába terhelő kötelezettségek szabályozása révén.

Wolfgang Waldstein római jogi tárgyú munkáiban újra meg újra olyan végkövetkeztetésre jutott, amely első tekintetre meglepő és olyan képet tár a római jogról az olvasó szeme elé, amely eltér a hagyományos szemlélettől. Emellett munkáit mindig az a törekvés fémjelzi, hogy a római jogtudomány minden olyan jelentős elemét kellő mértékben hangsúlyozza, amelyek tekintetbe vehetők az európai jogrend kialakulása során. Ez nem ritkán a közhelyek meghaladásával jár együtt. Ebben a vonatkozásban a hála római jogi aspektusaival foglalkozó fejtegetéseire,⁶ vagy a nő római jogi helyzetével

⁶ Wolfgang WALDSTEIN: „Ingrati accusatio” im Römischen Recht. („Ingrati accusatio” a római jogban) In: Josef SEIFERT: *Danken und Dankbarkeit, Eine universale Dimension des Menschseins*. Heidelberg, Carl Winter, 1992.

foglalkozó munkájára kell felhívni a figyelmet.⁷ Különösen érdekesek a tulajdon és a közjó római jogi szerepével foglalkozó tanulmányai.⁸ Waldstein ezzel a témával kapcsolatosan az Orosz Tudományos Akadémián tartott előadást 1992-ben Moszkvában. Mint arról maga is beszámolt, előadását követően az Akadémia egyik professzora, aki egyúttal a magántulajdon újbóli bevezetésének engedélyezésével foglalkozó parlamenti bizottságnak is a tagja volt, akként nyilatkozott, hogy az előadás egészét a bizottság elé viszi. El lehet képzelni, hogy mekkora öröme adott alapot az a tény, hogy Waldstein előadása Oroszországban a magántulajdon újbóli bevezetése kapcsán feldolgozásra került, annak ismeretében, hogy Waldstein édesapja, aki egy osztrák katonatiszt fiaként élt 1918-ban Szentpéterváron, a forradalom miatt arra kényszerült, hogy Finnországba meneküljön, és ezzel minden vagyonát elveszítette.

Waldstein mindig azon fáradozott, hogy mindezt a meggyőződést az oktatásba is beleszője. Örömünkre szolgál, hogy egyik első tanársegédje, Végh Zoltán is részt vesz a mai díszdoktorrá avatáson. Tanárként Waldstein arra törekedett, hogy az egyetemi oktatáson túl, tanítványaival baráti viszonyt ápoljon. Ezzel kapcsolatosan híresek a dachsteini hegymászások, valamint néhány sítúra.

1992-ben Waldstein búcsút mondott az egyetemi mindennapoknak. Egyéb tervei mellett figyelmét az ókori filozófiának a római jogra és a római jogtudományra gyakorolt hatásának vizsgálatára kívánta fordítani. Eme céljától 1996-ban a római Lateráni Egyetem meghívása térítette el. Római oktatási tevékenységének eredménye lett a *Teoria Generale del Diritto* című könyve, amellyel a római források több, mint harminc éven át tartó tanulmányozásának gyümölcseként önálló, római jogi alapú jogelméleti módszert fejlesztett ki. 1994 óta Waldstein a Pápai Életvédő Akadémia rendes tagja, ahol kitartóan küzd ezért a legalapvetőbb emberi jogért. Eme tevékenysége során is a római jogból nyerhető ismeretekre és módszerekre támaszkodik. Mindig arra törekszik, hogy a jog megfelelően *ars boni et aequi*-ként – a jó és méltányos művészeteként – felfogott fogalmának. A Lateráni Egyetemen folytatott tevékenysége végeztével Waldstein továbbra sem fordított hátat Olaszországnak, mint azt a paviai *Collegio di Diritto Romano* berkeiben folytatott közreműködése is mutatja. Emellett számos előadást is vállalt Európában és Amerikában egyaránt, amelyek sokszor fizikai megterhelést is jelentettek. Mindeme feladatoknak Waldstein professzor csodálatra méltó erővel tett eleget.

Mindezen érdemeire tekintettel örömömre szolgál, hogy Waldstein professzort a Katolikus Egyetem új díszdoktoraként köszönhetem, és felkérem az Egyetem Nagykancellárját, Őminenciáját Erdő Péter bíboros prímás urat, valamint Fötisztelendő Szuromi Anzelm rektor urat, hogy a díszdoktori címet szíveskedjenek átadni.

EL BEHEIRI NADJA – SCHANDA BALÁZS

⁷ Wolfgang WALDSTEIN: Zur Stellung der Frau im Römischen Recht. (A nő római jogi helyzetéhez). In: Paul HANDEL – Wolfgang MEID: *FS für Robert Muth*. Amoe, 1983.

⁸ Wolfgang WALDSTEIN: Eigentum und Gemeinwohl im Römischen Recht. (Tulajdon és közjó a római jogban). In: HENGSLÄGER: *Für Staat und Recht. FS für Herbert Schambeck*. Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

OLYAN ESETEKRŐL, AMIKOR A TERMÉSZETJOG GYŐZÖTT A HASZNOSSÁG FÖLÖTT¹

WOLFGANG WALDSTEIN

Eminenciás Bíboros Úr, Rektor Úr, Dékán Úr, tisztelt Kolléganők és Kollégák,
Hölgyeim és Uraim!*

Ma kissé zavarban vagyok Önök előtt. Keresem a megfelelő szavakat, hogy köszönetet mondhassak ezért az ünnepért. Mindenekelőtt szívből köszönetet kell mondanom természetesen a Pázmány Péter Katolikus Egyetemnek a díszdoktori cím adományozásáért, mely egészen váratlanul ért. Köszönetet kell azonban mondanom mindenkinek, aki ezen az ünnepségen részt vesz. Különösen Erdő Péter Eminenciás Bíboros Úrnak az ünnepség vezetéséért, és Dékán Úrnak, felettébb szívélyes szavaiért. Hálával tartozom azonban Zlinszky Jánosnak is, akihez az 1970-es salzburgi német jogtörténetész nap óta szoros barátság fűz. Ezáltal pedig ehhez az egyetemhez is alapításától kezdve szorosan kötődöm. Hálás köszönetem tehát mindenkinek!

Ami most már mai előadásom témáját illeti, vagyis „Olyan esetekről, amikor a természetjog győzött a hasznosság fölött”, két figyelemreméltó példát szeretnék kiragadni a Krisztus előtti római ókorból, melyek arra mutatnak rá, hogy az ember számára adott természetjog létezésének tudata nehéz helyzetekben hogyan tette lehetővé a helyes döntés meghozatalát. Számos másik példa mellett ezek a döntések azért olyan fontosak, mert ma gyakran azt a nézetet képviselik, miszerint a természetjog a Katolikus Egyház találmánya lenne, mellyel hatalmát kívánja megvédeni – ez pedig természetesen egészen abszurd gondolat.

Livius, a római történetíró, a Rómától mintegy 50 km-re északra fekvő Falerii városának ostromával kapcsolatban – amely Rómával szemben Veii-vel kötött szövetséget – Kr. e. 394-ből olyan eseményről számol be, melyben központi szerepet játszik egy *societas* [...] *quam ingeneravit natura*, vagyis egy olyan szövetség, melyet a természet alapított minden nép között. A minden nép számára közös jogra való e viszonylag korai hivatkozás olyan módon valósul meg, miszerint ez a jog az ember számára egészen magától értetődően felismerhető. E jog nem ismerése vagy figyelmen kívül hagyása, ahogy a Livius-szöveg mutatja, aljasságokhoz és gonoszítottakhoz vezethet.

Kr. e. 395-ben Róma a Falerii elleni háborújának vezetését M. Furius Camillus katonai tribunusra ruházták át. Az ő parancsnoksága alatt „megkezdődött az ostrom, a sáncok ásása.”¹ Livius először az ostrom nehézségeit ecseteli, mely a gyors megoldásra nem sok reménnyel kecsegtetett.² Egyenesen így fogalmaz: „Úgy látszott, éppen

* Az előadás szövegét fordította Radványi Anna.

¹ Liv. 5, 26, 9. A Livius-szövegek magyar fordítását TITUS LIVIUS: *A római nép története a város alapításától*. (Fordította: Muraközy Gyula, Kis Ferencné. Budapest, Európa, 1982.) c. műből idézzük.

² Liv. 5, 26, 3–10.

annyi veszkődés vár rájuk, mint Veiinél.” Amint erről Livius beszámol, Veii „tíz nyáron, tíz télen át volt egyfolytában körülzárva.”³ Képzeltethjük, micsoda félelmet jelenthetett Camillusnak, hogy Faleriinél ugyanilyen hosszan tarthat az ostrom. Majd Livius beszámol arról, hogy alapos volt ez a félelem: „ha a sors a római vezérnek nem nyújt alkalmat rá, hogy bizonyosságot tegyen a háborúból jól ismert nagyszerű jelleméről és gyors győzelmet arasson.”⁴

Az az esemény, amely a gyors gőzelemhez vezetett, a faliscusok egyik szokásával függ össze, mely szerint „ugyanaz a személy volt a gyermekek tanítója és felügyelője.” Ennek az embernek az oltalmára bíztak egyszerre több gyermeket, aki a legnagyobb tiszteletben álló családok gyermekeit tanította. „Békeidőben ki szokta vinni a gyerekeket játszani és mozogni a város elé, s ezzel a szokásával háború idején sem hagyott fel, legfeljebb csak hol kisebb, hol nagyobb távolságra vezette őket a kapuktól. Egyszer, amikor kellő alkalom adódott, játszadozás és változatos csevegés közben az ellenséges előőrsök között a római táborba, Camillus fővezér sátrához vitte őket.” Majd Livius így folytatja: „S elvetemült tettét itt [Camillus előtt] még elvetemültebb szavakkal tetézte: a rómaiak kezére adja Faleriit, mert kiszolgáltatja nekik a város vezetőinek gyermekeit.” Nyilvánvalóan magas jutalmat várt a rómaiaktól ezért a tettéért, amellyel megadta számukra a lehetőséget, hogy a város átadását ezekkel a túsokkal kényszerítsék ki.

Camillus azonban másképpen reagált. Így válaszolt: „Nem hozzád hasonlórú sem a nép, sem hadvezére, akihez te, bűnös, bűnös ajándékkal jössz. Köztünk és a faliscusok közt nincs emberséges megegyezésen alapuló kapcsolat, de mindkét felet most és mindenkor kötelezi az, amit a természet teremtett közöttünk.” Camillus erre a „bűnös ajándék[ra]” méltó választ adott: „Azután megparancsolta, vetköztessék le, kössék hátra a kezét, adják vissza a fiúknak, hogy vigyék vissza Faleriibe.”⁵

Ezután Livius beszámol arról, hogy Camillus eljárása milyen hatással volt a faliscusokra. Amint ezt a szöveg fordítása visszaadja, így fogalmaz: „E látványra először a nép szaladt össze, majd a rendkívüli esemény ügyében a vezetők összehívták a senatust. A közhangulat egy csapásra megváltozott, és az egész polgárság azoktól követelte a békekötést, akiket előzőleg annyira eltöltött a féktelen harag és gyűlölet, hogy szinte inkább választották volna az elpusztult Veii, mint a békét kötő capenaiak sorsát. A forumon és a curiában egyaránt a római becsületet, a fővezér igazságszeretétét magasztalták, s egyhangú határozattal követeket küldtek a táborba Camillushoz, majd az ő engedélyével a senatushoz Rómába, hogy bejelentsek: Faleriit feladják. Amikor a senatus elé bocsátották őket, a hagyomány szerint így beszéltek: »Összeírt atyák! Nincs az az ember vagy isten, aki irigykedhetne rátok a győzelemért, melyet ti és fővezéretek rajtunk arattatok, s amely minket megadásra kényszerített. Meggyőződésünk – s mi lehet a győztesre nagyobb dicsőség –, hogy jobb lesz az életünk a ti uralmatok, mint a mi saját törvényeink alatt. E viszálykodás befejezése két üdvös példával szolgált az emberi nemnek: Ti többre tartottátok a háborúban a becsületet, mint az azonnali győzelmet, s mi e becsületességre válaszul önként kezetekbe adtuk a győzelmet.«”⁶

³ Liv. 5, 22, 8.

⁴ Liv. 5, 26, 10.

⁵ Liv. 5, 27, 9.

⁶ Liv. 5, 27, 13.

Nem szükséges ehelyütt kifejtenem, hogy ez az ábrázolás mennyiben felel meg a történelmi tényeknek. Mindenesetre az a meggyőződés a fontos, amit ez a szöveg bizonyít, hogy az a cselekvés, amely a természetből fogva adott jognak ellentmond, és amely ezáltal tisztességtelen és bűnös, semmi esetre sem kerülhet szóba, még akkor sem, ha hasznos lenne. Ellenkezőleg, a becsületes viselkedés még a legnehezebb helyzetekben is sokkal jobb eredményhez vezethet, mint valamely bűnös eszköz bevetése a zsarolás lehetőségének útján, éppen azért, mert az ellenfelet a becsületességgel provokálja. Camillus számára a nehéz, időt és áldozatot kívánó ostrom alatt szerfelett hasznos lett volna a város átadásának tűszok útján való kikényszerítése. Azonban a minden népet kötelező természetes rendnek való alapvető ellentmondásnak akkoriban megvolt az az ereje, hogy általa e rend megsértését gyalázatosként ismerje fel, és mindez Camillus számára kizárta az e renddel ellentétes cselekvést. Camillus viselkedésének jelentőségét ezért a faliscusok feltétlenül helyesen méltatják, mikor így szólnak: „E viszálykodás befejezése két üdvös példával szolgált az emberi nemnek: Ti többre tartottátok a háborúban a becsületet, mint az azonnali győzelmet, s mi e becsületességre válaszul önként kezetekbe adtuk a győzelmet.”

Mennyi emberi szenvedéstől kímélhette volna meg magát az emberiség, ha követték volna minden időkben az egész „emberi nemre” hagyományozott gyógyító példákat. Ehelyett az egyéni gazdagodás céljából vagy politikai okokból megvalósított gyalázatos és bűnös rablások és zsarolások a mai napig hozzá tartoznak a mindennapokhoz. Maguk a manapság kodifikált emberi jogok sem rendelkeznek kellő erővel ahhoz, hogy megakadályozzák a leggyalázatosabb rablásokat és zsarolásokat. Ezért fontos az is, amiről Livius ezután beszámol: „Camillust sokkal nagyobb ünnepléssel fogadták most, amikor az ellenséget igazságszeretetével és becsületérvzésével legyőzve tért vissza Rómába, mint akkor, amikor diadalmenetben fehér lovak vontatták végig szekereát a Városon.”⁷

Livius beszámolójának folytatása azonban rögvést ellenpéldával szolgál. A római senatus haladéktalanul teljesíteni kívánta (a Veii elleni háború után) tett fogadalmát, miszerint egy arany vegyítőkorsót kellett „áldozati ajándékkul a veii zsákmányból Delphibe” vinni.⁸ „L. Valerius, L. Sergius és A. Manlius hadihajón útnak indították azzal a megbízatással, hogy az arany vegyítőkorsót vigyék el Delphibe Apollónak szánt fogadalmi ajándékkul, ám a szicíliai szorosban liparai kalózok elfogták, és Liparaeba vitték őket.” Amint Livius a továbbiakban fogalmaz, Liparai lakosságának körében szokás volt, hogy „a kalózkodást [...] állami megbízatásból üzték, és a zsákmányon a lakosság megosztott.” Ezzel úgy tűnt, hogy a természetjog be nem tartásával az erőszak újra győzedelmeskedett.

Azonban ezután olyasvalami történt, amely megfelelt Camillus példájának. Livius így folytatja: „Az állam élén ebben az évben történetesen egy bizonyos Timasitheus állt, aki jellemében sokkal inkább a rómaiakhoz, mint honfitársaihoz hasonlított. S mivel őt magát is tisztelettel töltötte el a követek neve, az ajándék, az isten, akinek küldték, s az ajándékozás oka, a tömeget is – amely legtöbbször olyan, mint uralkodója – kellő vallásos félelemre bírta. Ezért a követekkel úgy bánt, mint az állam vendégeivel,

⁷ Liv. 5, 28, 1.

⁸ Ehhez ld. H. G. GUNDEL: *Der Kleine Pauly*. 5 (1975) Sp. 839.

sőt hajókíséretet is adott melléjük a delphi útra és sértetlenül küldte őket vissza Rómába. A senatus határozatilag vendégjogot adományozott, s az állam nevében ajándékot küldött neki.”⁹ Liparae teljes lakosságának egyenesen az volt a szokása, hogy a kalózkodást állami megbízásban üzte, majd a zsákmányon megosztozott. Egy olyan ember azonban, aki ezzel a szokással ellentétben jogszerűen gondolkodott, képes volt arra, hogy a tengeri rablással kapcsolatos efféle látásmódot megtörje, és a természetjog értelmében jogszerűen cselekedjen.

A római jogtudomány a jogesetek igazságos megoldásáért való fáradozása során a Kr. e. II. századtól kezdve ilyen alapokon alkalmazta gyakorlatban a természetjogot. Könyvem célja az ezekre az alapokra felépülő európai jogfejlődés bemutatása volt. Most csupán remélhetem, hogy az ez idő tájt az Európai Unióban kialakuló természetjoggal ellentétes folyamatok Európában nem vezetnek a liberalizmus totalitarizmusához,¹⁰ melyet Magyarország éppen megtapasztalt. Ebben a helyzetben Európa emberhez méltó jövőjére nézve alapvető jelentősége van a természetjog újraértelmezésének. Igen nagy öröm számomra, hogy ez a könyv alkalmat adhat a mai ünnepre. Teljes szívemből köszönöm!

Wolfgang WALDSTEIN: *A szívébe írva.
A természetjog mint az emberi társadalom alapja*

Fordította: Erdődy János és Radványi Anna

Budapest, Szent István Társulat, 2012. 238 oldal

[Pázmány Könyvek Sorozat 7. • Szerzőszerkesztő: ERDŐ Péter]

Erdő Péter bíboros úr ajánlásával és El Beheiri Nadja tanszékvezető asszony előszavával jelent meg magyar nyelven egyetemünk új díszdoktorának, Wolfgang Waldstein római jogász professzor fenti munkája.

1. Waldstein műve lényegében két fő részből áll. Az első négy fejezet a természetjogi gondolkodás főbb állításait és történetét mutatja be. Az ezt követő hat fejezet pedig a természetjoghoz kötődő részproblémák eltérő mélységben történő tárgyalásából áll.

⁹ Liv. 5, 28, 1–5.

¹⁰ Vö. Stephan BAIER: Abtreibung als Menschenrecht? [Abortusz mint emberi jog?]. *Die Tagespost*, 2012. március 15., 2., mely beszámol az Európai Parlamentben zajló riasztó folyamatokról. Cikke végén mindent a következőképpen összegzi: „Ellen fog állni a vallásszabadság az agy és a törvények ‘liberális’ manipulációjának? Vagy hamarosan kemény pénz- sőt, talán börtönbüntetéssel kell számolnia annak, aki a házasságról, családról és az életvédelemről nyíltan kimondja, amit éppen a katolikusok vallanak és gondolnak?” Azt mondanám, ami a természetjognak megfelel, és ami mindenre érvényes. Az Osztrák Polgári Törvénykönyv (ABGB) 16. §-ában ma is így fogalmaz: „Minden ember rendelkezik olyan veleszületett jogokkal, melyek az értelem által mutatkoznak meg”. A 17. § „vele született természetes jogok[ról] beszél. Ezek ma Ausztriában is messzemenően figyelmen kívül maradnak.

Az összegzésben a római jog és a természetjogi gondolkodás összefüggéseire tér vissza még egyszer a szerző. A magyar olvasó végül XVI. Benedek pápa nevezetes, Waldstein jelen munkájára hivatkozó beszédét találja meg a kötetben.

A kissé bicebócára sikeredett cím¹ utalás a hozzáértő olvasó számára, hogy Waldstein a klasszikus értelemben vett természetjog-tan mellett kötelezi el magát, hiszen – az Új-szövetség nyomán² – a klasszikusok (így például Aquinói Szent Tamás) határozták meg úgy a természetjogot, mint az isteni értelem emberi szívbe helyezett lenyomatát. Érdekes megfigyelní ugyanakkor, hogy Waldstein mégsem Aquinóira hivatkozik a legtöbbször, hanem sokkal inkább a görögökre, Ciceróra és a római jogászokra. Szent Tamás szellemisége ezzel együtt nagyon is jelen van a könyvben: nem csak az idézett pápai enciklikákon keresztül, hanem a XX. század nagy neoskolasztikus gondolkodóira – például Johannes Messnerre – való hivatkozás révén is.³

A természetjog „szívbe írt törvényként” való felfogása mindenesetre a katolikus jogfilozófia egyik alapvető tétele; olyan definícióról van szó, amely az Egyház Társadalmi Tanításának igen fontos eleme, és ami vitathatatlanul benne van az európai, zsidó-keresztény hagyományban. A jogtörténész Waldstein nem véletlenül hangsúlyozza, hogy a természetjogi eszme már a kereszténység feltűnése előtt, az ókori görög gondolkodásban és a római jogászoknál is megjelent, vagyis e jogbölcseleti tan melletti elköteleződés nem igényli közvetlenül a hittételek elfogadását. Így az osztrák professzor többször is idézi az OPTK 16. §-át, amely kimondja, hogy „minden ember rendelkezik olyan veleszületett jogokkal, amelyek pusztán az értelem révén mutatkoznak meg”,⁴ mintegy bizonyítékként arra, hogy a természetjog-tan Európa laikus jogászainak gondolkodásmódjára is rányomta a bélyegét.

Nem hiszem, hogy a fenti állításokat sokan vitatnák. Még akkor sem, ha létezik a jogbölcseletben egy robusztus természetjog-ellenes irányzat. (A jogi pozitivizmus kérdésére hamarosan rátérek.) Ám az évszázadok során maguk a természetjog-tanok is igen sokféle alakot öltöttek; olyannyira, hogy „a” természetjog-tanról beszélni ma már alighanem félrevezető. Számomra úgy tűnik, hogy jelenleg a természetjogászok között a törésvonalak aszerint alakulnak, hogy míg némelyikük a természetjogot az erénytan keretei között helyezi el (mint az igazságosság erényének gyakorlását), mások viszont a természetes jogokra helyezik a hangsúlyt, és nemigen használják a természetjog törvény kifejezést (mint ismert, Aquinói Szent Tamásnál a *ius naturale* nem jelenti az „alanyi jogot”), és ismét mások a természetjogot továbbra is a természetjog törvényekből álló objektív rendnek tekintik. Mivel az első nézet – általában neoarisztotelianus – képviselői elhanyagolható kisebbségben vannak, a fő kérdés az, hogy a természetjogászok közötti törésvonal hogyan temethető be a két utóbbi irányzat között.

Aki keresztény gondolkodóként csupán Aquinói autoritását ismeri el, úgy tűnik, nehéz helyzetbe kerül. Az alanyi jogok eszméje pusztán a késő skolasztika gondolkodói

¹ Ld. a magyar fordításról általában a könyvismertetés 5. pontját.

² Vö. Róm 2, 14–15. Ld. még Wolfgang WALDSTEIN: *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 211skk.

³ Vö. WALDSTEIN i. m. 193–201.

⁴ WALDSTEIN i. m. 32., 85.

között vált széles körben ismertté, a felvilágosodás antropocentrikus humanizmusát tükröző „emberi jogászkodás” pedig már egyértelműen keresztényellenes jelleget öltött. A katolikus társadalmi tanításban a megoldást egyértelműen a II. Vatikáni Zsinat utáni enciklikák perszonalizmusa jelentette, ahol is a természetes jogok hangsúlyozása került előtérbe a korábbi enciklikák tisztán tomista felfogásával szemben. Mivel a római jog emberképe nem felel meg a perszonalizmus filozófiájának (pl. a *pater familias* korlátlan hatalma a családtagok felett nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen a személy abszolút értékének elvével), ezért Waldstein a természetjog és a természetes jog összehangolásakor az utóbbival összefüggésben az enciklikákat idézi, megjegyezve ugyanakkor, hogy a római jog és az ebben rejlő természetjogi gondolkodás a keresztény Európa történelmi hagyatéka, amelyből forrásoznak egyébként az egyes nemzeti alkotmányok és emberi jogi nyilatkozatok is.

A római jog és a természetjog tehát közös európai örökség, és erre az örökségre nem pusztán a vallásos gondolkodók jelenthetnek be igényt. Ámde Waldstein figyelme mintha elsiklana afelett, hogy a természetjogászokat – a fent említett és az általa nem is tárgyalt törésvonalakon túl – nem csak a hit kérdése osztja meg. Így nézeteltérés alakulhat ki nemcsak a vallásos,⁵ hanem a nem vallásos természetjog-tanok között is.⁶ Szerzőnk viszont egységes gondolati hagyománynak tekinti a természetjogot, ami önmagában nem is lenne teljesen védhetetlen álláspont, hiszen ha létezik, akkor a természetjog *per definitionem* örök. A probléma sokkal inkább az, hogy egyúttal egybemosza a természetjog (mint a természetben megjelenő normatív rend) és a természetjog-tan (mint a természetben megjelenő normatív rendre vonatkozó tanrendszer) fogalmait is. Pedig ha megtenné ezt az utóbbi distinkciót, könnyebben el tudná választani egymástól a konkoltyt és a bűzát, azaz a helyes és a helytelen természetjog-tanokat.

Igaz ugyanakkor, hogy a distinkció megtételével már nem tudná fenntartani azt az érvét, miszerint természetjog azért létezik, mert mindig is voltak természetjogászok (azaz: természetjog-tanok). Ha jól értem azt, amit ír, ezt a kritikát – ti. hogy önmagában a természetjogba vetett hit létezése nem igazolja a természetjog létezését –

⁵ Waldstein egyebek mellett nem csak a marxizmust bírálja erőteljesen – ami a könyvben ismertetett élettörténete fényében tökéletesen érthető (vö. WALDSTEIN i. m. 110skk.) – hanem Josef Fuchs jezsuita morálteológust is, aki olyan erkölcsfelfogást kívánt kidolgozni, amely mentes a naturalista hibától. (Ld. fent erről a 2. pontot.) Ez a Waldstein műve alapján nehezen rekonstruálható koncepció valami olyasféle igényt fejez ki, hogy a természetjog törvény kiméletlen objektivitásával szemben helyt kell adni a konkrét valóság által megrajzolt konkrét, erkölcsileg helyes válasz autonóm felfedezésének, vagyis az egyéni autonómiának. Ehhez az egyén valóságra nyitott megtérése ad lehetőséget. Gondoljunk bármit is Fuchs tanáról (amelyről Waldstein maga is bevallja, hogy hatott az Egyház felfogására), kissé meghökkentő és egyúttal fájó azt olvasni egy jezsuita erkölcsfilozófusról, hogy „intellektuális zavarkeltő” (vö. WALDSTEIN i. m. 51.), akinek „fogalma sincsen az ókor óta zajló jogfejlődésről” (vö. WALDSTEIN i. m. 50.).

⁶ Hadd adjak erre egy magyar vonatkozású példát: a magyar jogtörténészek tudják a legjobban, hogy a fent idézett osztrák polgári törvénykönyv jogszabályhelye – amely egyébként a Waldstein által máshol kritizált észjogi természetjogi felfogás egyik tipikus formulája – mennyire nem volt garancia arra, hogy itthon igazságos politikai berendezkedést alakítsanak ki a magyar forradalmat leverő osztrákok, akikkel szemben Deák majdhogynem Antigonéként hirdette meg a passzív ellenállást. (Az oktrojált osztrák polgári törvénykönyv nem is lett a magyar jogrend része.)

egykor Ota Weinberger szegezte Waldsteinnek. Weinbergerrel utólagosan vitázva Waldstein úgy hessegeti el ezt az ellenvetést, hogy azt állítja: a logikával foglalkozó tudós (mint például Weinberger), éppúgy hisz a logikai tételek igazságában, mint ahogy a természetjogász a természetjog létezésében. Vitathatatlanul érzékeny pontra tapint ezzel Waldstein, hiszen a logikában használt igazság-fogalom éppen annyira bonyolult kérdéseket vet fel, mint a természetjog létezése. Ám ezzel együtt a helyzet az, hogy egy konzisztens logikai rendszer jól működhet akár anélkül is, hogy kidolgozója az igazság feltételezésénél vagy axiomatikus meghatározásánál többre vállalkozna. A jogrendszert ezért is hasonlítják a természetjogászok legtöbbször a matematikához: ideálisan leírva mindkét rendszer létezése a tényektől alapvetően független; másképpen fogalmazva: érvényes. Megjegyzem, hogy a természetjog és a természetjog-tan, valamint a tény és érték egységét valló jogtörténetész számára nem a logika, hanem a történelem látszólagos „logikátlansága” kellene, hogy fölvesse az alapvető kérdéseket – akár abban a formában is, ahogyan azt Leo Strauss klasszikus műve bemutatta. Erről azonban nem olvasunk Waldstein e könyvben.

2. Maga a munka egy alapvető jogbölcseleti probléma, a „naturalista hiba” tárgyalásával kezdődik. Waldstein szerint a „naturalista hiba” létezésének tézise önmagában elhibázott, mivel a lét és legyen (vagy másképpen: tény és érték) elválasztásának igénye előfeltételezi, hogy a természetnek nem tulajdonítható semmiféle immateriális vagy szellemi tartalom,⁷ ami viszont a szűklátókörű, pozitivistá „természet”-konceptióra jellemző.

Ezt az állítást nyilván az olyan neokantiánus természetjogászok is vitatnák, mint Gustav Radbruch, Giorgio Del Vecchio, vagy akár Rudolf Stammler és a magyar Moór Gyula. Waldstein azonban nem is övelük száll szembe, hanem a pozitivisták közül azal, aki voltaképpen és a maga sajátos módján a legközelebb került egy feje tetejére állított természetjog-tanhoz. Ez pedig Hans Kelsen.⁸ Ő volt az, aki megpróbálta a végletekig elvinni a tények és értékek elválasztásának tézisét, és nem fogadta el, hogy a jogi normák tények lennének. Ez a „platonikus” pozitívizmus azonban egy idő után már tartathatatlannak bizonyult, hiszen lehetetlen egyszerre azt állítani, hogy létezik szigorú értelemben vett jogtudomány, ám annak semmi köze sincsen a tudományos (empirikus) eszközökkel megragadható tényekhez. Így tehát az ún. akarat-elméleti fordulata után maga Kelsen is úgy nyilatkozott, hogy a jogi normák végső forrása egy olyan tény (pl. a parlament többségének akarata), amelynek normatív jelentés tulajdonítható. Másfelől viszont kitartott amellett az álláspontja mellett, hogy a természetjog mint normarend csak akkor létezhet, ha a természetnek akaratot tulajdonítunk, azaz ha feltételezzük az akarattal rendelkező Isten létezését. Waldstein szerint azonban a természeti törvények felismerése ezt közvetlenül nem feltételezi, hiszen az ember saját értelmi képességeinek használata révén képes arra, hogy a természeti törvényeket megismerje. Waldstein joggal kritizálja Kelsent, és kritikájával nincsen egyedül: a kortárs természetjogászok – így Jacques Maritain, Lon Fuller, John Finnis – kivétel nélkül meghaladottnak tartják

⁷ WALDSTEIN i. m. 39.

⁸ WALDSTEIN i. m. 40skk.

a neokantianizmus két világ-elméletét. De ha a kortárs szakirodalmat áttekintjük, akkor azt is láthatjuk, hogy a jogi pozitivisták között is alig akad olyan, aki úgy közelítene a naturalista hibához, ahogyan azt Kelsen tette. (Vagyis Waldstein kritikája kissé elkésettnek tűnik.)⁹

3. A könyv második felében számtalan olyan probléma tárgyalásával találkozunk, amelyek összefüggésben a Tanítóhivatal is megnyilatkozott, vagyis az enciklikákat ismerő olvasót azért olyan nagy meglepetés nem érheti.

Ilyen kérdések a művi terhésség-megszakítás és az eutanázia,¹⁰ a homoszexualitás,¹¹ illetve a jóléti állam¹² problémái, amelyekre vonatkozóan az Egyház Társadalmi Tanításának főbb elvei közismertek. Waldstein könyvének e kérdéseket tárgyaló részei – Erdő Péter bíboros úr találó szavait idézve – a legszenvedélyesebbek, a recenzen számára pedig a legizgalmasabbak. Ezek a részek megmutatják, mire jó a probléma-orientált jogbölcselet! Sőt azt is, hogy ezekkel összefüggésben mennyire élővé tehető a római jog, amely valóban számtalan természetjogi elemet hordoz! Waldstein könyvének e fejezetei egyúttal arról is tanúskodnak, hogy a jogelmélet nehéz kérdései leginkább a szenvedélyeket kavargják fel, hiszen a jogbölcselet végső kérdései tekintetében valóban nincsen semleges álláspont. Az erre vonatkozó nézeteket ugyan be lehet mutatni semleges, el nem kötelezett nézőpontból (például az oktatás során), de maga az álláspont nem lehet semleges, hiszen még a semleges álláspont is egy meghatározott jogbölcseleti nézőpontot takar. Waldstein a nehéz esetek tárgyalása során arra törekszik, hogy bemutassa a természetjog alapján levonható helyes következtetéseket. A természetjog ugyanis kiegészíti és pontosítja azt, amit a Biblia nem tartalmazhat közvetlenül, hiszen a kortárs morális problémák – például a szervátültetés kérdése – *in concreto* nem merülhettek fel akkor, amikor a szent szövegek születtek. Római jogásként a Tanítóhivatal által

⁹ Itt szeretném gyorsan megjegyezni azt is, hogy bár a két szerző semmiben nem értene egyet, de amennyiben a marxizmusról van szó, mégiscsak egy hajóban eveznek. Ennek ellenére mégsem igaz az, amit El Beheiri Nadja ír a *Tiszta jogtan* magyar kiadását bevezető tanulmány alapján Kelsen magyar hatásáról. (WALDSTEIN i. m. 17–18.) Az ott állítottakkal ellentétben a *Tiszta jogtan* 1988-as újrakiadása semmilyen mértékben nem járult hozzá a kommunista rezsim bukásához, méghozzá azért nem, mert az akkori hatalom nem hivatkozott a természetjogra, amivel szemben adott esetben Kelsenre lehetett volna támaszkodni. A magyar akadémiai élet marxista jogászai Kelsent egyszerűen kisajátították maguknak és arra használták fel, hogy a kritikai bemutatás („meghaladás”) fegyverével élve a marxista jogelmélet tudományos felsőbbrendűségét bizonyítsák, s ez által – közvetett módon ugyan, de – igazolják a fennálló rezsimet.

¹⁰ WALDSTEIN i. m. 102skk.

¹¹ WALDSTEIN i. m. 146skk.

¹² WALDSTEIN i. m. 183skk. Ebben a fejezetben nem pusztán szociális kérdésekről van szó (pl. a munkabér nem szociális kérdés), ahogyan azt a cím sugallja („Szociális tanítás és szociális állam”), hanem az Egyház társadalmi tanításáról, azon belül is a jóléti állam által biztosítandó, a természetjog által előírt jogosultságokról. Azt gondolom, hogy az Egyház társadalmi tanításának helyes bemutatása során érdemes a „szociális” és a „társadalmi” jelző közti különbséget hangsúlyozni, mivel a tanítás mára a társadalomban élő embert foglalkoztató számtalan kérdésre – a munkabér problémájától kezdve az ökológia elméleti megalapozásáig – választ kínál, azaz, nem szűkül le a szociális juttatások helyzetének rendezésére vonatkozó javaslatokra.

adott, a keresztények számára kötelező állásfoglalások elemzésén túl Waldstein bemutatja azokat a szöveghelyeket is, amelyek az általa kutatott területen erősíthetik a keresztény álláspontot.

Érvelése a művi terhesség-megszakítás tárgyalásánál, a „Születendő gyermek élet-hez való joga” alcím alatt adott elemzésben válik a legszenvedélyesebbé és legkérlelhetetlenebbé.¹³ Pedig „mindössze” egy szó értelmezéséről van szó... vagy mégsem? Waldstein interpretációja szerint a római jogban nem csak az *uterus* kifejezés, hanem a *viscera* is utalhat a születendő gyermekre (és nem pusztán az anya belső szerveire), így deklarálva, hogy a magzat már a római jogban is önálló jogalanyisággal bírt. Waldstein ezt az álláspontját Celsus szisztematikus értelmezést előíró maximájára és párhuzamos bibliai szöveghely-fordításokra hivatkozással igazolja. Az érvelés nem pusztán antikvárius kutakodás, mivel a klasszikus (porosz, osztrák és német) polgári törvénykönyvek forrása a római jog volt, így az OPTK vonatkozó 22. §-a kifejezetten Modestinustól veszi át a méhmagzat feltétele (vagy a fordító által alkalmazott terminológia szerint: „részleges”¹⁴) jogképességére vonatkozó szabályt. A probléma az osztrák alkotmánybíróság nagy port kavarázó abortusz-határozatával összefüggésben merül fel, ahol a bírák – a jogtudósok jogbölcséleti pozíciótól független többségi álláspontja szerint – túlléptek az alkotmányon, és a fent idézett jogszabályhelyekre tekintettel magán a jogrendszer szellemén is; holott az alkotmányosság, a jogállamiság és maga a természetjog is korlátját képezi a jogalkalmazó és a jogalkotó hatalom tevékenységének.

A családjogban – így a családot megalapozó házasságkötéssel összefüggésben is – az egyetlen elfogadható jogalkotási mód egy természetjogász számára, ha a jogintézményeket a természetnek – azaz a jogintézmény sajátos természetének – megfelelően szabályozzák.¹⁵ Modestinus és Ulpianus a természetjogra alapozza a házasság intézményét, amennyiben azt olyan férfi és nő közötti, életre szóló szövetséggént határozzák meg, amelynek célja az utódnemzés és a gyermekek felnevelése.¹⁶ Waldsteinnek teljesen igaza van tehát abban, hogy a házasság nem definiálható önkényesen,¹⁷ és talán az sem vitatott természetjogi nézőpontból nézve, hogy a római jogászok házasság-meghatározása nem tekinthető önkényesnek.

A természetjog a *ratio* révén megismerhető, hiszen az emberi értelem képes felismerni a dolgok lényegét, máskülönben aligha lennének képesek arra, hogy a világban eligazodjunk. Mint Cicero is felhívja rá a figyelmet, az a jogalkotás, amely figyelmen kívül hagyja a természetjogot, igazságtalan. Waldstein Cicero-elemzése pedig arra mutat rá, hogy az igazságosság az ókori szerzőnél az állam fogalmi eleme volt. Ez az álláspont egyébként nem általános a szakirodalomban, tudniillik a többség szerint Cicero és később – az állam definiálásakor jelentős részben őrá támaszkodó – Szent Ágoston is elválasztotta egymástól az állam fogalmát és az igazságosság problémáját. A distinkció előnye az, hogy ilyen módon a zsarnok állam pontosan zsarnoki jellege

¹³ WALDSTEIN i. m. 132skk.

¹⁴ WALDSTEIN i. m. 139.

¹⁵ WALDSTEIN i. m. 152skk.

¹⁶ WALDSTEIN i. m. 139skk.

¹⁷ WALDSTEIN i. m. 158.

miatt kritizálható, míg államiságát – amennyiben az igazságosság nem fogalmi eleme az államnak – mégsem vonjuk kétségbe.¹⁸

4. A könyv utolsó fejezetei a kötelmi és dologi joggal, valamint az ezeket a legerőteljesebben szabályozó állammodellel, a jóléti állammal foglalkoznak.

A katolikus szerzők között az Egyház Társadalmi Tanításának a II. Vatikáni Zsinatot megelőző időszakában még erősen vitatott volt, hogy vajon a természetjog a magántulajdont igazolja, vagy épp ellenkezőleg, a közös tulajdont írja elő. A társadalmi tanítás szerint a magántulajdon természetes, de nem korlátozhatatlan jog, vagyis az állam a közjó érdekében korlátozhatja ezt a jogosultságot (például az igazságos adó révén, vagy a Munka Törvénykönyvébe foglalt kategorikus, a munkavállalókat védő szabályok útján). Ezt a nézetet ismétli meg Waldstein is, de forrásai ezúttal is a klasszikus hagyományt képező szerzők. Történeti elemzése még arra is tanúbizonyságot szolgál, hogy az amúgy rettenetesen igazságtalan (és ekként természetjog-ellenes) rabszolgáltatási intézmény keretei között is lehetséges volt viszonylag „emberi”, azaz humánus szabályozást alkotni.¹⁹

A magánjognak megvan a maga moralitása; és az emberi kapzsiságnak igenis útját állja a természetjog, ami egyúttal igazolja azt is, hogy például a jóhiszeműség és tisztesség polgári jogi elvének megfelelően a tulajdonszerzés korlátozható. A természetjog a kötelmi jog területén azonban leginkább a maga észrevétlen formájában van jelen: a jogügyletek egytől-egyig a népek jogából (*ius gentium*), ezen keresztül pedig a természetjogból vezethetők le.

5. Végül essen szó a magyar kiadásról is röviden! A kötetben feltüntetett adatok szerint a fordítói munka oroszlánrészét Erdődy János végezte el, akinek a munkáját Radványi Anna egészítette ki.²⁰ A fordítók munkáját két másik jogtörténész segítette: El Beheiri Nadja végezte a szakmai ellenőrzést – egyúttal ő biztosította a „szellemtörténeti és tudományelméleti háttérét, valamint a szakszókincset”²¹ –, Szabó István pedig a szakmai lektorálás feladatát vállalta.

A kalákában elvégzett munkáról nehéz lenne azt állítani, hogy szakmailag kifogásolhatatlan. Ami a fordítást illeti, még a kevésbé maliciózus olvasó is gyűjtögethet a könyvből magyartalan mondatokat és egyéb bosszantó példákat a figyelmetlenségre.²² (A legszembetűnőbb a könyv címének magyartalan fordítása.) Ami végképp érthetetlen

¹⁸ Egy példát idézve: szembe futna intuíciónkkal és a történelmi tényekkel, ha azt állítanánk, hogy Szovjetunió Sztálin alatt nem létezett, azért, mivel jogszabályainak igen nagy része igazságtalan volt. Ezzel szemben, ha azt állítjuk, hogy a Szovjetunió létezett és egy zsarnoki berendezkedést hozott létre (Szent Ágoston szavaival: „kiterjedt méretű rablóbanda” volt), akkor, amennyiben elfogadjuk, hogy létezik egy örök erkölcsi rend (természetjog), állíthatjuk egyszerre azt is, hogy a sztálini Szovjetunió létezett és azt is, hogy zsarnoki rendszer volt.

¹⁹ Vö. WALDSTEIN i. m. 189skk.

²⁰ Radványi Annának külön köszönet jár a jogállamiság alapjairól szóló pápai beszéd kiváló fordításáért.

²¹ WALDSTEIN i. m. 12.

²² Pl. „szexuáltan” nemi felvilágosítás helyett (WALDSTEIN i. m. 166.); „Plato” Platón helyett (WALDSTEIN i. m. 173.); „gráci” [professzor] grazi helyett (WALDSTEIN i. m. 213.), etc.

az az, hogy a jogtörténész csapat – amelynek tagjairól közismert, hogy csak aludni járnak haza a könyvtárból – miért nem hozza felszínre azt a sok-sok szellemi kincset, amelyet a könyv magában rejt. Egy ilyen fontos, ám a joghallgatók által mégsem feltétlenül ismert szerző jogbölcséleti tárgyú kötetének megjelentetésekor a kísérő tanulmánynak miért kell a „hordozó közeg által kialakított általános vélemény”²³ (?) problémájával vagy Kelsen *Tiszta jogtanának* magyar fogadtatásával²⁴ foglalkoznia? Nem lett volna esetleg célszerűbb Waldstein természetjog-tanát a természetjogi irányzatok mára igen népszerűvé vált családjában elhelyezni inkább?

A kérdések sorolása helyett szögezzük inkább le, hogy Waldstein, a természetjog – és általában a jogbölcsélet – kiérdemli a tiszteletet. Ha a magyar kiadáshoz Erdő Péter bíboros úr által írt lendületes, a szerző elméleti és gyakorlati munkásságát egyszerre méltató ajánlásban az a remény fogalmazódik meg, hogy a kötet majdan az egyetemi közösség lelki épülését szolgálja, úgy a recenzenz mindössze annyit tehet ehhez hozzá, hogy azt kívánja: a könyv szolgáljon causaként az egyetemi közösség tagjainak számító jogtörténészek és a jogbölcsélek közötti szakmai dialógus kialakulásához is.

PAKSY MÁTÉ

– AZ EURÓPAI UNIÓ KERESZTÉNY GYÖKEREI –

EURÓPAI IDENTITÁS ÉS A LISSZABONI SZERZŐDÉS

SZABÓ MARCEL
egyetemi docens (PPKE JÁK)

Európa keresi az identitását, több mint ötven évvel a Montánunió megalakítása után és jó fél évszázaddal az Európai Gazdasági Közösség, valamint az Euratom létrejöttét követően. Miért most? Miért van szükségünk európai identitásra? Az identitás önmeghatározást jelent, annak megfogalmazását, hogy mit vállalunk magunkból a világ felé, mi az, ami megkülönböztet a többiektől. Ily módon az európai identitás is azt jelenti, hogy Európa megtalálja azokat a közös pontokat, amelyeket valamennyi európai polgár elismer.

1. Az európai identitás alkotmányos jelentősége

A tanulmány központi kérdése, hogy miért a Lisszaboni Szerződés megalkotását követően kell megtalálnunk az európai identitást. Joseph Weiler megállapítása szerint „[A] demokráciában demokratikus alapelveket szokás megkívánni, vagyis a többség

²³ WALDSTEIN i. m. 25.

²⁴ WALDSTEIN i. m. 17–18.

hatalma a kisebbség fölött csak egy olyan politikai rendszerben fogadható el, amely egyetlen nép kifejeződési formája, bármely identitású legyen is. Ezzel szemben azt, amikor egy olyan kisebbség köteles engedelmeskedni a többségnek, amely nem tartozik magához a néphez, általában az alávetettség példajaként tartjuk számon.”¹

Ez tehát az európai identitás tékje: létezik-e vajon egy európai démosz, egy európai nép, amelynek tagjai hajlandók elfogadni, hogy egyes kérdésekben, amelyekről korábban a nemzet, mint politikai közösség volt jogosult dönteni, most közös döntés születik?

Az Európai Közösségeket hosszú időn keresztül úgy határozták meg, mint egy nemzetközi szervezetet, egy regionális integrációt. A Lisszaboni Szerződés megfogalmazása után az Európai Unió vonatkozásában helyesebb pre-föderációról beszélni. A Lisszaboni Szerződés megalkotásának legfontosabb, kvázi alkotmányjogi dimenziója, hogy a Lisszaboni Szerződés elfogadását követően meghatározó jelentőségű kérdésekben az Európai Unió jogosult dönteni. A bevezetett reformok a többségi döntéshozatalt tették meghatározóvá, a három pillér oly módon szűnt meg, hogy szupranacionálissá vált az Európai Unió, csupán néhány érzékeny területet leszámítva, mint az európai adójogi és társadalombiztosítási kérdéseket vagy a közös kül- és biztonságpolitikát. Az Európai Unió kibővítése látszólag teljesen indokolttá tette a többségi döntéshozatalt, ugyanakkor az Uniónak inkább a sokszínűsége, mint a többség diktátumára kellene törekednie. „Amikor az Unión belül növekednek a különbségek, akkor nem több – többségi döntéssel kialakított – állásfoglalásra, hanem több rugalmasságra van szükség”² – hangsúlyozza Roland Vaubel. Erre példaként hozható fel a megerősített együttműködés, amelynek keretei között a tagállamok egy csoportja – legalább kilenc tagállam kezdeményezése esetén³ – szorosabb együttműködést vezethet be, anélkül, hogy a résztvevő államok megpróbálnák akarataikat rákényszeríteni a többi tagállamra.

Sokan az európai politikai együttműködés kiemelkedő értékének tekintik a politikai kultúra magas fokát, amely tekintettel van a kisebbségekben maradtak jogaira is. Tegyei Gábor szerint „[A]rra, amit egyes államokban láthatunk, nevezetesen, hogy a kormányzópárt érdekeit gát lástalanul érvényesítheti, tekintet nélkül a kisebbségekre, Európa viszonylatában gondolkunk sem szabad.”⁴ A tagállamok növekvő száma azonban lassanként megváltoztatja a korábbi szemléletet, és elkerülhetetlenné válik, hogy az EU figyelmen kívül hagyja egyes tagállamai politikai érdekeit, érzékenységet az Unió érdekében.

2. Európa mint kulturális és vallási közösség

Európa építkezik, folyamatosan bővülnek hatáskörei és ezzel együtt a nemzetállamok folyamatosan veszítenek hatásköreikből. Ennek következtében az állampolgárok köz-

¹ Joseph H. H. WEILER: *The Constitution of Europe. 'Do the New Clothes Have an Emperor?' and Other Essays on European Integration*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 113.

² Roland VAUBEL: *Az unió árnyéka – Az európai intézmények gőgje*. Budapest, Allprint, 2004.

³ Ld. az Európai Unióról szóló Szerződés 20. cikkét.

⁴ TEGYEI Gábor: A keresztény társadalompolitikai elképzelések hatása az Európai Unió politikájára. *Európai szemmel* 1996/4. 49.

vetlen ellenőrzési lehetősége is csökken az európai döntések vonatkozásában. Sokan remélik, hogy az európai démosz tartóoszlopa, alkotmányos tényezője lesz az Európai Uniónak. Ennek azonban feltétele, hogy legyen olyan közös identitásunk, amely Európa polgárait összeköti. Ha nincsen európai identitás, ha csupán nemzetek közössége alkotja Európát, akkor az Európai Unióban hozott döntések, még ha jogosak is lesznek, mégsem tekinthetők teljes mértékben legitimnek.

„Sokan úgy érzik, hogy az EU csak akkor nyerhet demokratikus legitimitációt, ha az európai démosz alakul ki kollektív identitással”⁵ – állítja Dieter Fuchs és Hans-Dieter Klingemann. Természetesen az sem mellékes, hogy mire épülhet és mit foglalhat magában az európai identitás. A közös európai identitás lehetséges maximuma a közös kulturális és történelmi gyökereket tudatosan megélő európai nemzettudat kialakulása lehetne. Bár erre az esély jelenleg csekély, figyelemre méltó Ove Korsgaard tanulmánya, aki egy nemzetközi neveléstudományi szemlében összegezte elképzeléseit arról, hogyan lehetne az Unió tagállamaiban a közös identitást neveléssel kialakítani.⁶ Korsgaard felhívja a figyelmet a skandináv felnőttképzés, az ún. „folkeoplysning” hagyományaira, amely szintén politikai célok mentén szerveződött meg a 19. századtól kezdődően. A folkeoplysning célja az volt, hogy a civil társadalmat fejlessze, és a legegyszerűbb néprétegeket ráébressze közös hagyományaikra, történelmükre és kultúrájukra. Ez a folyamat vezetett el a dán, svéd és norvég nép politikai öntudatra ébredéséhez.

A nemzeti romantika idején társul a hazaszeretet mellé demokratikus politikai tartalom: az egyénnek a közösségért érzett felelőssége, a társadalmi szerződés gondolata és az emberek egyenlősége vezet el a népszuverenitás gondolatához. Bár a politikai nemzetté válás sok európai országban együtt járt a polgári demokráciáért folytatott küzdelemmel, a nemzetek kialakulását évszázados fejlődés előzte meg. Az Európai Unió története túl rövid ahhoz, hogy polgárai erős érzelmi kötődést alakíthattak volna ki magukban. Fuchs és Klingemann idézett tanulmányukban hangsúlyozzák, hogy közös identitás csak egy beazonosítható közösség tagjai között épülhet ki, az Európai Unió határai azonban bizonytalanok.

Huntington szerint a katolikus és protestáns nyugati kereszténység, az ortodoxia, illetve a muzulmán világ egymástól eltérő társadalmi-kulturális-politikai hagyományokat teremtettek.⁷ Ezek a tendenciák olyan alapvető módon befolyásolták az érintett nemzetek fejlődését, hogy az jelentősen szekularizált világunkban is összeköti az eltérő vallási hagyománnyal rendelkező országokat. Az „Egységet a sokféleségben” gondolatot jelmondattá emelő Európai Unióban azonban kirekesztőnek tűnik ez az álláspont, és csak Fuchs és Klingemann tettek kísérletet arra, hogy értekezzenek a Nyugat-és Közép-Kelet-Európát elválasztó kulturális szakadékról.⁸ A vallási hagyományok

⁵ Dieter FUCHS – Hans-Dieter KLINGEMANN: Eastward Enlargement of the European Union and the Identity of Europe. *West European Politics*, 25. 2002/2, 12., 19., 36.

⁶ Ove KORSGAARD: A European Demos? The Nordic adult education tradition – folkeoplysning – faces a challenge. *Comparative Education*, 38. 2002/1. 7–16.

⁷ Samuel P. HUNTINGTON: The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72. 1993/3. 22–28.

⁸ FUCHS–KLINGEMANN i. m. 19–52.

mellett a Habsburg Birodalom, Oroszország, valamint a Szovjetunó által teremtett politikai hagyományokkal magyarázták a társadalmi-kulturális különbségeket. Állításuk szerint empirikus kutatásaik igazolták, hogy a Kelet-Közép-Európában élők fontosabb szerepet tulajdonítanak az államnak az egyén életében, mint nyugati társaik, ugyanakkor nagyobb szolidaritással fordulnak a társadalom elesett tagjai felé.⁹ A civil társadalom szervezettsége és a társadalom tagjai közötti bizalom alacsonyabb fokú Kelet-Közép-Európában, mint Nyugat-Európában. A megközelítően azonos vagy hasonló demokratikus politikai felfogás nélkülözhetetlen az európai démosz kialakulásához, állítják a szerzők, akik szerint Nyugat- és Közép-Kelet-Európa polgárai nem állnak annyira távol egymástól, hogy ez áthidalhatatlan akadályt teremtsen. Nem tekintik azonban demokratikus társadalmaknak a volt Szovjetunió tagállamait a balti országok kivételével.¹⁰

Közismert, hogy az Alkotmányos Szerződéssel kapcsolatos társadalmi kezdeményezés a kereszténységet szerette volna megjeleníteni a Szerződésben. Az európai identitás egyik alapja a keresztény hagyomány lehetne. Itt idézhetjük Romano Prodi nyilatkozatát: „Nem kételkedhetünk abban, hogy a kereszténység hatalmas mértékben járult hozzá azon értékek, ideálok és remények létrehozásához, amelyek ma az európai kultúra részeit alkotják. Európa történelmének nincs értelme a kereszténység történelme nélkül, annak erejével és gyengéivel együtt.”¹¹ Jacques Delors megállapítása szerint: „Európának lélekre is szüksége van”.¹² Emellett utalhatunk az alapító atyákra is, elsősorban Robert Schumanra, aki az ‘Európáért’ című művében írta: „A demokrácia keresztény lesz, vagy nem is lesz.”¹³ Ezek tehát azok az elméleti alapok, ahonnan kiindulhatunk, hogy egy közös pontot találjunk, amelyben a leendő, létrehozandó vagy saját magát definiálandó európai démosz megtalálhatná a hagyományait, eredetét.

Mit mond ehhez képest a Lisszaboni Szerződés? Akár győzelemként is értékelhetnénk azt, hogy Európa vallási öröksége – az Alkotmányos Szerződésből átemelve – bekerült a Preambulumba: „öszöntőzést merítve Európa kulturális, vallási és humanista örökségéből [...]”. Ez a megfogalmazás azonban sajnálatosan leválasztotta a vallási örökséget a kulturális és humanista örökségtől, mintha közöttük semmiféle kapcsolatot nem fedezhetnénk fel. Érdemes megemlíteni, hogy a humanizmus alapértékeként az értelem tisztetét nevezzi meg a Preambulum, ugyanakkor a fogalmat megkülönbözteti a vallástól. Úgy tűnhet, mintha a Preambulum a vallást és az értelmet egymással szembeállítaná, aminek semmiképpen sem jó az üzenete a XXI. században.

Weiler ‘Keresztény Európa: felderítő esszé’ című művében hangsúlyozza, hogy az Alkotmányos Szerződés megfogalmazóinak a vallási örökség kapcsán is tekintettel

⁹ Uo. 51.

¹⁰ Uo.

¹¹ Romano PRODI: *Az intézmények Európája és a karizmák Európája együtt dolgoznak*. Az előadás 2004. május 8-án Stuttgartban, az „Együtt Európáért” nemzetközi találkozón hangzott el. <http://w3.externet.hu/~tavlatok/6501tanulm.htm> (Utolsó látogatás ideje: 2012. február 12.)

¹² ‘Summary of Addresses by President Delors to the Churches’. Az Európai bizottság közleménye. Hága, 1992. (Nr 704E/92).

¹³ Robert SCHUMAN: *Európáért*. Pécs, Pro Pannonia, 2004. 52–53.

kellett volna lenniük az európai alkotmányos hagyományokra.¹⁴ Így például a Dán Királyság alkotmányának I. rész 4. cikke leszögezi, hogy az evangéliumi lutheránus egyház Dánia államegyháza. Görögország alkotmánya értelmében: „Görögországban az uralkodó vallás Krisztus kelet-ortodox egyházának vallása. Elismerve fejének a mi urunk Jézus Krisztust, Görögország ortodox egyháza elválaszthatatlanul egyesül hit-tételeiben a konstantinápolyi Nagy Egyházzal, és Krisztusnak minden más, azonos hit-vallású egyházával, megtartva tántoríthatatlanul a szent apostoli, valamint a zsinatok által felállított kánonokat és a szent hagyományokat.”¹⁵

Írország alkotmányának preambuluma a következőket mondja ki: „Mi, Írország népe alázatosan elismerve kötelezettségeinket a mi Urunk Jézus Krisztus felé, aki átsegítette atyáinkat évszázados megpróbáltatásaikon [...]”; Málta alkotmánya szerint: „Málta vallása az apostoli római katolikus vallás”¹⁶ – itt is államvallásról van szó. A Német Szövetségi Köztársaság alkotmánya ezekkel a szavakkal kezdődik: „Isten és ember előtti felelőssége tudatában és attól az akarattól áthatva, hogy mint az egyesült Európa egyenjogú tagja, a világbékét szolgálja, a német nép meghatározza alaptörvényét.” Ez csupán néhány példa arra, hogy az európai alkotmányok egy részében létezik az az alkotmányos hagyomány, amely Európa keresztény gyökereire utal. A keresztények nem sajátíthatják ki maguknak Európát, évszázadok óta együtt élnek Európában muzulmánokkal és zsidókkal, az európai történelem emelt sok szempontból ellentmondásos. Amikor azonban elkezdjük keresni azokat a pontokat, amelyek összekötnek bennünket, akkor azt láthatjuk, hogy a keresztény gyökerekből ered a kultúra és a hagyomány jelentős része, amelyet Európában minden vallásos és nem vallásos ember átél. Erre a hagyományra való hivatkozás elmaradása önmagában is beszédes.

Megjegyzendő az is, hogy létezik olyan tudományos nézet, amely az Európai Unió egységének alapját éppen abban látja, hogy Nyugat-Európa országai egyformán szekularizáltak, és a hozzájuk csatlakozó és jelenleg vallásosabb társadalmi tendenciákat mutató Kelet-Közép Európa államai hamarosan felzárkóznak a globalizáció által elérhetővé vált trendhez.¹⁷

3. Az európai démosz mint politikai közösség

Úgy tűnik, hogy Európa népei között a közös kultúra, a vallási és történelmi hagyományok nem teremtenek olyan közös nevezőt, amelyre kollektív európai nemzettudat épülhetne. Érdekes alternatívát ajánl Habermas német filozófus, aki az alkotmányos hazafiság gondolatát ültette el az európai politikai filozófiában. Az alkotmányos hazafiság nem más, mint elkötelezettség az európai polgári demokratikus jogok iránt,

¹⁴ Joseph H. H. WEILER: *Keresztény Európa: felderítő esszé*. Ford. és szerk. Rihmer Zoltán. Budapest, Szent István Társulat, 2006.

¹⁵ Ld. a görög alkotmány II. fejezet 3. cikkét.

¹⁶ Uo. I. fejezet 2. cikk.

¹⁷ Olivier COSTA – François FORET: The European Consociational Model: An Exportable Institutional Design? *European Foreign Affairs Review*, 10. 2005/4. 501–516.

anélkül, hogy az Európai Unió népeit egyetlen kulturális közösségként próbálnánk értelmezni. Az európai polgárok jogközösségét uniós szinten szeretné megteremteni, érintetlenül hagyva azok nemzeti identitását. Az európai alkotmányos hazafiság megteremtése azonban csak abban az esetben lehetséges, ha az emberi jogok védelmét hangsúlyosan megjelenítő Lisszaboni Szerződés mellett megjelenik az európai pártrendszer és az európai dimenziójú civil szféra is.

Nikos Prentoulis tanulmányában felveti, hogy az európai szintű politikai közösség kiépítése felvetheti a nemzeti állampolgárságokhoz kapcsolódó jogok visszaszorulását.¹⁸ Bár jelenleg pusztán illúzióknak tűnik, mindazonáltal egyfelől az állam és az állampolgár közötti kapcsolat lazítása – a nemzeti identitás feladása nélkül –, másfelől az uniós polgárok politikai jogainak fokozatos erősödése szolgálná legjobban az Unió érdekeit.

Bauböck elméletében Habermas gondolatait a „csoportérzékeny alkotmányos hazafiság” fogalmával fejlesztette tovább, kiemelve, hogy Európa alapértékeként kellene felfognunk a sokszínűséget, lehetőséget adva a különböző etnikai, nemi és kulturális sajátosságot hordozó csoportok számára a képviselőre, illetve önrendelkezésre.¹⁹

Annak ellenére, hogy a legtöbb szerző az európai identitást politikai vagy kulturális kérdések fényében vizsgálja, fontos megjegyezni, hogy létezik olyan irányzat is, amely az európai identitást gazdaságpolitikai szempontból ragadja meg. Jan Hrich például az európai identitás fontos elemeként jelöli meg, hogy az Unió gazdasági lehetőségeket biztosít mind a nagyvárosok, mind a legkisebb települések lakóinak, arányosságot teremtve az életszínvonal tekintetében.²⁰

4. Összegzés

Az Európai Unió válaszüthöz érkezett, a szorosabb európai egység és a lassú dezintegráció között kell választania. Az Európai Uniót hosszú időn keresztül egyszerűen csak Közös Piacnak neveztük. A Közös Piacban a piaci szereplők együttműködésén volt a hangsúly, ennek következtében identitásra, értékekre, egymást összekapcsoló transzcendentális célokra és elvekre nem volt szükség. A huszonhét tagúra bővült Európai Unió működőképessége múlik a nagyobb fokú politikai egységen, amelyben fontos szerepet kapott a többségi döntéshozatal. A demokratikus elvek szerint azonban a kisebbség csak egy nemzeten belül kell, hogy elfogadja a többség akaratát. Szükség van tehát arra, hogy az Európai Unió az európai polgárok közös politikai akaratából nyerje el mind teljesebb mértékben demokratikus legitimitációját, egy politikai közösséggé formálva az Európai Unió népeit.

¹⁸ Nikos PRENTOULIS: On the Technology of Collective Identity: Normative Reconstructions of the Concept of EU Citizenship. *European Law Journal* 7. 2001/2. 196–218.

¹⁹ Rainer BAUBÖCK: Citizenship and National Identities in the European Union. *Harvard Jean Monnet Working Papers* 4/97. 1997.

²⁰ Jan HRICH: A Contribution to the Discussion on the Future Organization of the European Union. *Perspectives: The Central European Review of International Affairs*, 2002/18. 71.

Renan MCCREA: *Religion and the Public Order of the European Union*

Oxford, Oxford University Press, 2010. 314.

(Oxford Studies in European Law. • Szerkesztő: Paul CRAIG és Gráinne DE BÚRCA)

1. Legitim kérdésfeltevés – a vallás és az Európai Unió kapcsolata?

Ronan McCrea 2010-ben, az Oxford University Press gondozásában megjelent kötete kapcsán feltehetőleg némely olvasóban, de akár az európai uniós joggal mélyebben foglalkozó kutatókban is felmerül a kérdés, hogy vajon miként lehet ezt a – kényesnek ígérkező – témát tudományos igénnyel, az uniós jog szemszögéből tárgyalni. A felvetésre McCrea kimerítő válasz ad munkájával, aki ugyan az angolszász hagyományoktól nem tudja függetleníteni magát, de hét fejezetben, 285 oldalon, átfogó jelleggel tárgyalja a vallás és az Európai Unió közrendi berendezkedésének igen komplex összefüggéseit.

McCrea gondosan felépített munkája a London School of Economics doktori programjában megírt disszertációján alapul, amely kutatásban Damian Chalmers volt az első számú témavezetője. Chalmers közreműködik a New York University műhelye, a Total Law Team¹ munkájában, amely az európai jogot a kontextualizáció módszerén keresztül, azaz szélesebb társadalmi összefüggéseiben és valóságában kívánja vizsgálni.² Ez a megközelítés feltehetően hathatott McCrea munkájára, aki bár mereven ragaszkodik a jogirodalmi alapokhoz és bevett terminológiáihoz, szemben az uniós jogirodalomban uralkodó fő irányvonallal, nem elégszik meg azzal, hogy elemzéseiben az írott jog által kijelölt határköveknél felhagy a további kérdésfeltevésekkel, hanem felvállalja az új perspektívákból történő vizsgálódást. McCrea ezzel az eredeti művével kinyitja a kutatás horizontját, ezáltal a vallás és az európai jog kapcsolatának elemzését a diskurzus tárgyává teszi.³

2. Alapvetés: az EU a valláshoz való viszonyát az identitás szempontjából és egyensúlyra törekvő módon alakítja ki

McCrea értelmezése szerint az Európai Unió a vallás közrendjébe történő integrálásához abból a közös európai etikai örökségből (alkotmányos hagyományból) és napjainkat jellemző európai hozzáállásból indul ki, amely szerint az EU a vallásos, kulturális és humanista befolyások közzeférára gyakorolt hatásai közötti egyensúly fenntartására törekszik. Ez az egyensúlyra törekvés megjelenik egyfelől normatív szinten elérendő célként, valamint ez az egyensúly egyúttal az európai identitás része is. Ezen túlmenően a vallást önmagában is egyfajta identitásképző elemnek tekinti, amelynek megvan az egyéni és közösségi vonulata.

¹ <http://centers.law.nyu.edu/jeanmonnet/courses/totallaw/team.html>

² Hazai szakirodalomban hasonló megközelítés igényes példája KIRÁLY Miklós: *Egység és sokféleség*. Budapest, Új Ember Kiadó, 2007. 296.

³ Nem sokkal McCrea munkáját követően jelent meg hasonló témában Norman DOE: *Law and religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2011. 336.

Az EU ilyen vallásos, kulturális és humanista hagyományok közötti egyensúlyra törekvése lesz a mércéje annak, hogy miképpen kezeli az EU a közszféra befolyásolására vonatkozó vallásos igényeket. A kollektív vallásos identitás közösségi normákon keresztül történő elősegítése konkurálhat az egyén arra vonatkozó szabadságával (autonómiájával), hogy a saját személyes identitását kialakítsa (akár éppen a közösségi normák ellenében is). Mindazonáltal az EU egyensúlyra törekvése számos területen lehetőséget nyújt a kollektív kulturális identitás jogrendszer által történő megerősítéséhez, olyan fogalmakon keresztül is, mint a közerkölcs, bizonyos regionális-kulturális szokások elismerése (vasárnapi kereskedelem) és a kulturálisan beágyazott vallásos intézmények nemzeti jogokban meglévő státuszának a védelme. Azonban amellett, hogy az EU teret enged a kollektív identitás bizonyos fokú védelmének, McCrea meglátása szerint a közös európai identításban igen hangsúlyosan megjelenik egy önkorlátozó elem, amely a személyes autonómia védelmének igen erőteljes (humanista hagyományban gyökerező) tradíciójából fakad, és amely korlátját képezi a vallás közszférában betöltött szerepének.

A vallás alapvetően identitás-kérdésként történő kezelése egyben meghatározza azt is, hogy miként befolyásolhatja az EU közrendjét (milyen jogi kereteket ismer el az EU a vallásnak). Az identitás egyszerre egy leíró és választott, kétségkívül összetett tulajdonság.⁴ A vallás identitásként történő értelmezése egyúttal azt jelenti, hogy az EU a vallásra, mint – egy személyes, illetve közösségi szinten hozott – döntésre tekint, amely feltételezi, hogy többféle vallásos identitás létezik, így azt elszakítja az igazság meghatározására és annak a közéletben történő érvényesítésre vonatkozó jellemzőjétől. Az EU a vallásra elsősorban mint kulturális fogalomra, illetve meghatározott közösségi életmódra tekint, ami annak egyfajta depolitizálásához vezet, minthogy az alapvetően nem normatív igénnyel fellépő, egységes ideológiai rendszerként történő értelmezés semleges státuszt kölcsönöz számára. Mindazonáltal, érvel McCrea, a vallás az EU-ban – a nemzetállamokban elfoglalt státusa következtében – a kultúra egyik legjelentősebb forrása, és mivel a tagállamoknak joguk van sajátos berendezkedésük és nemzeti viszonyaik fenntartásához, az olyan vallási hagyományok, amelyek az egyes tagállamokban hangsúlyosabb szerephez jutottak (*insider faith*), nagyobb védelemben részesülnek az Unió közrendjében, mint azok, amelyek ilyen privilégiumokra nem tettek szert (*outsider*) – amellett, hogy fentiekben hivatkozott általános egyensúly és a személyes autonómia tiszteletben tartása nem sérülhet.

3. Szerkesztésbeli sajátosságok

A szerző a könyv megtervezése során különösen is nagy hangsúlyt fektetett a koherencia minél érzékletesebb megjelenítésére, amely egyrésztől nagyban segíti az olvasót abban, hogy a tartalom jól érthető és világos módon érthetővé váljon, azonban helyenként

⁴ A szerző nem vizsgálja az uniós polgárok vonatkozásában a vallás és az identitás összefüggéseit, illetve az uniós polgárok identitását, ez utóbbival kapcsolatban lásd J. H. H. WEILER: To be a european citizen: eros an civilization. In: J. H. H. WEILER: *The Constitution of Europe*. Cambridge, CUP, 2005. 324–356., valamint LÁNCOS Petra Lea: Európa népe vagy a népek Európája. *Iustum Aequum Salutare*, 2005/1. 174–181.

már zavaró is lehet a gondolati egységek visszatérő megjelenítése, illetve a vallásos, kulturális és humanista hagyományok közötti egyensúly mantraszerű ismétlése. A magunk részéről inkább díjazzuk a szerző akkurátus hozzáállását, amely abban is megnyilvánult, hogy a könyv öt tartalmi fejezete előtt egy igen átfogó bevezető és hasonlóan precíz következtetéseket tartalmazó fejezet is helyet kapott. Tekintettel arra, hogy a fentiekben igyekeztünk a bevezető részben foglalt, és a mű alapját képező gondolatíságot átadni, amelyet a további fejezetek meggyőzően támasztanak alá és távlatosan bontanak ki, a továbbiakban arra szorítkozunk, hogy néhány tartalmi hangsúlyt kiemeljünk, és helyenként észrevételt fűzzünk hozzájuk.

4. A könyv egyes fejezeteiről

Európa vallásos öröksége: vallás, jog és identitás a korabeli Európában

A könyv második fejezetben McCrea szemlélteti a vallás európai társadalmakban betöltött helyét és szerepét (annak változásait), hangsúlyozva a kereszténység történelmi jelentőségét Európa arculatának és kultúrájának kialakításában, bemutatva a felvilágosodás és a humanista hagyomány ideológiai hátterét és érzékeltetve a szekularizmus jelenségét és jelentőségét is. (McCrea szociológiai kutatások eredményeire hivatkozva bemutatja a szekularizáció Európában lezajlott példa nélküli volumenét más kontinensekkel történő összevetésben.) Ezen folyamatok eredményeképpen a vallás – elsősorban a keresztény egyházak – fokozatosan veszítettek azon képességükből, hogy a befolyásolják közzsféra bizonyos értékválasztásait (politikai szerepvállalás), azonban az életre vonatkozó (lifeworld) és bizonyos morális kérdésekben továbbra is igen fontos az egyházak hozzáállása. A vallás döntően identitásképző elemként van jelen az európai társadalmakban, amelynek egyaránt van egyéni és kollektív aspektusa, és amely mentén – ugyan csökkenő mértékben – de továbbra is befolyásolja a közzsféra alakulását. McCrea elemzi az európai államok alkotmányos hagyományaiban lezajlott szeparációt, valamint az egyes államokban az állam és egyház viszonyának alakulását,⁵ amellyel összefüggésben nem lehet egységes hozzáállást kimutatni az európai államok gyakorlatában.⁶ Az egyházi intézmények oktatásban betöltött szerepét és az egyházak elkötelezettségét az oktatás terén kiemeli, azonban az egyházi intézmények szociális funkcióját nem vizsgálja az állam–egyház viszonyának elemzése során. Az oktatással kapcsolatban kitér a vallásos jelképek iskolában történő elhelyezése megengedhetőségének kérdésére a Lautsi-ügy kapcsán,⁷ azonban a könyv megjelenésekor még nem volt ismeretes a Nagykamara döntése. Mint az feltehetőleg ismert, az első Lautsi-döntésben⁸ a strasbourgi fórum egyezménybe ükőzőnek minősítette azt az olaszországi jogszabályt, amely az állami iskolák falán kötelező jelleggel kifüggeszteni rendelte a feszületet, azonban a Nagykamara

⁵ SZUROMI Szabolcs Anzelm: Megjegyzések az egyház és az állam modern kori viszonyainak változásaihoz. *Jogtörténeti Szemle*, 2003/2. 7–13.

⁶ Vö.: SCHANDA Balázs: *Magyar állami egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 257–269.

⁷ Az első döntés elemzését lásd SCHANDA Balázs: Vallási jelképek az állami iskolában – jegyzetek a Lautsi kontra Olaszországítélet nyomán. *Acta Humana*, 2009/3. 27–32.

⁸ Lautsi v. Italy, application no. 30814/06, judgement of 3 November 2009.

(amely különösen jelentős ügyekben tárgyal ismételten valamely ügyet) megváltoztatta a Második Szekció döntését és megállapította, hogy nincs egységes európai mérce arra vonatkozóan, hogy a vallási jelképnek van-e helye a közéletben (közoktatásban), annak eldöntése a tagállami hatáskörbe tartozik, így nem állapítható meg az egyezményesértés.⁹ Az első Lautsi-döntés alapállása közvetett módon végighúzódik a mű gondolatiségében, és azt, hogy a második döntés mennyiben változtatott volna a szerző alapvető megítélésén – azon tehát, hogy az európai valláshoz való hozzáállás a vallási, kulturális és humanista hagyományok közötti egyensúlyra törekszik –, feltehetőleg megtudhatjuk a következő (kiadás alatt álló) művéből.¹⁰ (Az EU és az Európai Emberi Jogi Bíróság joggyakorlata közötti összefüggéseket a szerző a negyedik fejezetben elemzi részletesen.)

Egyensúly, hagyomány és vallás mint a jog alapjai az Európai Unió közrendjében

A könyv harmadik fejezetében McCrea a vallás szerepét az uniós jogrend forrásai közt tárgyalja, amely alapvetően három szinten jelenik meg. Egyrészt az etikai örökség, amely a vallásos, a kulturális és a humanista hagyományok egyensúlyát jelenti, miképpen került az uniós jogrend alkotmányos alapjaként elismerésre. Másodsorban a vallásos szervezetek jogalkotásban betöltött kiemelt szerepének elismerését vizsgálja, míg végül a vallás EU anyagi jogában megjelenő szerepét, amely következtében, úgy az egyes jogforrások szintjén, mint az Európai Bíróság joggyakorlatában felmerül annak lehetősége – amelyet példákon keresztül szemléltet a szerző –, hogy a vallás által meghatározott igények mentén eltérést engedjen az uniós jog bizonyos területeken. Ezek az eltérések a tágan értelmezett közkerkölcs fogalmából eredeztethetőek, amely következtében magának az Uniónak, illetve a tagállamoknak lehetőségük van bizonyos közösségi normák, illetve erkölcsi választások érvényesülésének elősegítésére, amennyiben azok tiszteletben tartanak olyan alapelveket, mint a pluralizmus, joguralom és az alapvető jogok tisztelete. McCrea nem tér ki az elől, hogy a vallás szerepét vizsgálja ezen utóbbi értékek kialakulásának vonatkozásában is, és – az ellentétes irányú vélemények ismertetése mellett – a megjelenteti azon gondolkodók meglátásait is, akik úgy látják, hogy Európában a vallás (ezen belül is döntően a kereszténység) immanens módon hozzájárult fenti értékek kialakulásához.

A vallásnak az uniós jogrend alkotmányos jelentőségű alapjaként történő elismerése körében kitér az alkotmányos szerződés preambulum-vitájára is,¹¹ illetve átvieszi MacCormik értékpluralizmusra (value pluralism) vonatkozó meglátásait, amely segítségével könnyebben el lehet helyezni a vallás által formált igényeket az Unió közrend-

⁹ Az ügy körületekintő ismertetését lásd Dominic McGOLDRICK: Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom? *Human Rights Law Review*, 2011/3. 451–502., valamint SCHANDA Balázs – KOLTAY András: A Lautsi-ügy a feszületről az állami iskola osztálytermében. *Jog-esetek Magyarázata*, 2011/4. 77–85.

¹⁰ Megjelenés alatt, Ronan MCCREA: De Facto Secularism in a Diversifying Religious Environment: The Changing Relationship between State and Religion in Europe. In: A. SAJÓ – R. UÍTZ (szerk.): *Religion in the Public Square*. Utrecht, Eleven International Publishing, 2011.

¹¹ A vitához egy erőteljes hozzászólás J. H. H. WEILER: *Keresztény Európa*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. (eredeti címen: Un'Europa christiana. Un saggio esplorativo).

jében, tekintve, hogy nem kizárólagosságra törekvő, hanem plurális hozzáállás fogadható el az Unió részéről. Mindazonáltal az Unió alapszerződés szintjén ismeri el mind a közrendi felépítményéhez való hozzájárulást, illetve a jogalkotásban betöltött közvetett szerepét.¹² A uniós jogalkotáshoz való hozzájárulás keretében a formális és informális csatornák, valamint a főbb szereplők áttekintése¹³ mellett elemzi annak metodikáját is,¹⁴ és ebben a fejezetben az EU-jog plurális közerkölcséről és annak korlátairól értekezik.

Vallás mint identitás és az EU alapjogvédelmi kötelezettségei

A negyedik fejezetben a vallás mint identitás és az EU alapjogvédelmi kötelezettségét vizsgálja a szerző, amelynek során az identitás-kérdés újfent, de ismételten más szempontból kerül tárgyalásra. A vallási identitás jogra gyakorolt hatása megjelenhet a civil társadalom elvárásain keresztül, illetve a közerkölcs egy meghatározó elemeként is. Mindezt McCrea az EU, illetve az arra közvetlenül is hatást gyakorló strasbourgi alapjogvédelmi gyakorlaton keresztül közelíti meg, amely vonatkozásban fontos kiindulópont a vallásszabadság kérdése, de hangsúlyosabban kerülnek tárgyalásra olyan fogalmak, mint az állam semlegessége, egyenlő bánásmód és közrend. Ebben a tekintetben sem kerülhető meg a (még csupán az első) Lautsi-döntés elemzése sem. A döntés a semleges állam koncepcióját szigorúan értelmezi¹⁵ és előrevetíti azt, hogy az EJEB gyakorlatát követve az Unió is nagyobb szigorúsággal közeledik az államok azon jogához, hogy a közéletben a vallásos befolyásoknak (szimbólumoknak) teret engedjen, tekintettel arra, hogy azok megjelenése kapcsán inkább a semleges állam koncepciójával kapcsolatos fenyegetést lát, mintsem a sokszínűség és kulturális identitás kiteljesedésének lehetőségét.¹⁶ McCrea hangsúlyozza, hogy a könyv írásakor az ügy a Nagykamara előtt van, így az előbbi következtetések helytállóságának kérdését nyitva hagyja. Az EU a vallásos sokszínűséghez való hozzáállásával kapcsolatban elhatárolja a vallás, mint nemzeti kulturális elem, illetve az igazság meghatározásával kapcsolatos aspektusait, amely elősegíti a vallás közrendbe történő integrálását. A fejezetben – az arányokat megtartva – szabatosan ismertetésre kerül az EU alapjogvédelemmel kapcsolatos fejlődése, a strasbourgi fórum vallásszabadságra vonatkozó joggyakorlata,¹⁷ illetve általában véve az EU és a strasbourgi fórum joggyakorlatának kapcsolata. A vallás és az EU alapjogvédel-

¹² EUMSZ 17. cikk (3) „Elismerve identitásukat és különleges hozzájárulásukat, az Unió nyílt, átlátható és rendszeres párbeszédet tart fenn ezekkel az egyházakkal és szervezetekkel.”

¹³ Az egyes szereplőkről részletesen lásd Lucian N. LEUSTEAN: Representing Religion in the European Union. A Typology of Actors. *Politics, Religion & Ideology*, 12. 2011/3. 295–315.

¹⁴ Ezzel kapcsolatban a szerző további kutatásokat végez, Ronan MCCREA: Does God Matter? Representing Religion in the European Union. In: L. LEUSTEAN (szerk): *Contributions to Law and Policy Making in a Secular Political Order: The Approach of European Institutions*. London, Routledge Press, 2012.

¹⁵ A Lautsi-döntés az állami semlegesség kontextusában VARSÁNYI Benedek: Az erősebb „nem” jogán? *Fundamentum*. 2010/4. 87–94.

¹⁶ Az állam semlegességéről, illetve az állam és vallás kapcsolatáról lásd KOLTAY András: Európa és a feszület jele. In: TATTAY Levente – POGÁCSÁS Anett – MOLNÁR Sarolta (szerk.): *Pro Vita et Scientia. Ünnepi kötet Jobbágyi Gábor 65. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 132–153.

¹⁷ Újabb szempontok a kérdésre vonatkozóan Javier MARTÍNEZ-TORRÓN: The (Un)protection of Individual Religious Identity in the Strasbourg Case Law. *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012/1. 1–25.

mi diskurzusát illetően talán további lehetőséget tartogatott volna a szerző számára a katolikus egyház és az emberi jogi doktrína relációjának vizsgálata.¹⁸

A vallás szabályozása a belső piac viszonylatában

A szerző az Európai Unió egyik legkeményebb struktúrája, a belső piaci felépítmény és a vallás viszonyának értelmezése kapcsán kétféle megközelítésből indul ki. Egyfelől, a vallás megjelenik egyfajta gazdasági választásként, másfelől egy olyan személyes, nem gazdasági jellegű jelenségként, amely védelemre szorul a gazdasági szabályok behatásai alól. McCrea nézete szerint a belső piac joga elősegíti (a piaci viszonyok közepette) az egyensúly kialakítását a személyes és a kollektív vallásos identitásból fakadó igények moderálása során. Ez különösen érzékletesen jelenik meg a diszkriminációtilalommal kapcsolatos szabályozásban,¹⁹ amely alapján az Unió az egyéni autonómia védelmében a munkavállalók vallási alapon történő diszkriminációjának megtiltásával kizárja azt, hogy valamely felekezet által befolyásolt piaci struktúra jöjjön létre, azonban a tilalom alól kivételt enged olyan kulturálisan beágyazott vallásos intézményeknek, amelyek éthosza fenntartásához szükséges a munkavállalók hite szerinti különbségtétel.²⁰ A szerző az Európai Bíróság gazdasági szabadságjogok és a vallás által érintett élethelyzetekkel kapcsolatos joggyakorlatának elemzését is a vallásos és a humanista (amely fogalmat a szerző összekapcsol a személyes autonómiával és liberalizmussal) befolyások közötti egyensúly szempontjából közelíti meg. A Bíróság esetenként az uniós jog hatályát kitágítva, vagy a jogi előírásokkal kapcsolatban derogációt engedélyezve védelmet nyújt bizonyos vallásos igények vonatkozásában, azonban jellemzően távol tartja magát vallásos-kulturális tartalmakkal kapcsolatos állásfoglalástól. McCrea rámutat, hogy a 'bevetett' vallások esetében az uniós jog könnyebben hajlik azok igényeinek elismerésre, míg azon vallások esetében, amelyek nem rendelkeznek tagállamok kultúrájában hagyományosan elismert pozíciókkal, esetleg a kulturális elemmel szemben sokkal hangsúlyosabban jelenik meg az igazság meghatározására (vagy más kizárólagosságra) való törekvés, ott ilyen privilégiumokat nem enged az uniós jog.

A versengő identitások vallásos befolyást csökkentő szerepe az EU jogi berendezkedésében

A szerző az Unió bővítési- és bevándorlási politikájával kapcsolatos elemzésében úgy látja, hogy a vallás jog és politika felett gyakorolt befolyásának korlátozása az uniós

¹⁸ Christopher McCrudden: Legal and Roman Catholic Conceptions of Human Rights: Covergence, divergence and Dialogue? *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012/2. 185–211.

¹⁹ Lásd a Tanács 2000/78/EK irányelvét (2000.november 27.) a foglalkoztatás és a munkvégezés során alkalmazott egyenlő bánásmód általános kereteinek létrehozásáról. HL L 303., 2000.12.2., 16–22. o. (magyar kiadása 5. fejezet 4. kötet 79–85.)

²⁰ Az Unió antidiszkriminációs szabályozás vallási vonatkozásával kapcsolatban SCHANDA Balázs: Vallási diszkrimináció – európai normák. In: GALIK Gábor – MATÓK Miklós (szerk.): *Vallási sokféleség és a vallási antidiszkrimináció jogi szabályozása a magyarországi és a határon túli vallási közösségek tapasztalatainak és teológiájának tükrében*. Oktatási és Kulturális Minisztérium, 2009. 115–118.

tagság előfeltételét képezi, és ennek a jelenségnek az elfogadása mintegy legitim feltételként jelenik meg azokkal a szemben, akik az Unióban kívánnak élni.

5. Záró gondolatok

McCrea igen gondolatgazdag könyve minden bizonnyal megkerülhetetlen vonatkoztatási alap lesz a jog, a vallás és az Európai Unió, de sok tekintetben a vallás és az állam viszonyáról értekező szerzők számára is. A korábbiakban már jelentős szakirodalma alakult ki a strasbourgi emberi jogi bírászkodás Unióra gyakorolt hatása vonatkozásában (ide értve a vallásszabadság és a liberális állam kérdését is), azonban a vallás és az Unió kapcsolatának ilyen komplex elemzése még nem látott napvilágot. A vallás és jog kapcsolatának európai szintéren történő vizsgálata kezd kiszabadulni a kalitkából, amelybe a preambulum-vita szorította és a vizsgálódások fő iránya feltehetően a semleges állam koncepciójának és a vallásos igények elismerésének konfliktusa, az emberi jogi doktrína és a keresztény hagyomány kontextusa, valamint az egyes vallások a közéletben eltérő súllyal történő megjelenése lehet.

McCrea megközelítésének kulcsa az „egyensúly”, figyelemmel arra, hogy az EU bizonyos kulturális-vallási igények közzsférában megjelenő érvényesítésére lehetőséget enged, az egyéni autonómia és annak biztosítása mellett, hogy a közzsférában nem kerülhet domináns helyzetbe semmilyen vallási irányzat. McCrea érzékelteti a kapcsolódási pontokat, hogy miként jelenik meg a vallásos befolyás – tagállami közvetítéssel – az uniós jogban, azonban a vallás és nemzeti (tagállami) jogok kölcsönhatása²¹ további elemzés lehetőségét kínálja. Ezzel a viszonytal kapcsolatban Habermas megjegyzi, hogy a vallás etikai jellegű tartalma a filozófia története során fokozatosan szekularizálódott és beépült az államiság elméletébe, így napjaink demokratikus alkotmányos államának mélyrétegében elválaszthatatlanul jelen van a tételes vallási tartalmak szekularizált formája.²² A Habermasszal folytatott beszélgetésében Joseph Ratzinger rámutat, hogy a jogról szóló diskurzus esetén rá kell kérdezni annak etikai alapjaira, ugyanis az etikai megalapozás teheti lehetővé, hogy a jog az igazság és az államiság legitimációjának hordozójává váljon.²³ Az uniós jog etikai alapjainak vizsgálata – amely vonatkozásban McCrea megállapításai nem megkerülhetőek és az Unió (bármilyen szintű) autoritásának értelmezéséhez nélkülözhetetlenek – e sorok szerzője érdeklődésének is középpontjában áll.

PÜNKÖSTY ANDRÁS

²¹ Történeti szempontból vizsgálja a kérdést HAMZA Gábor: Gondolatok az állam és az egyház(ak) kapcsolatának alakulásáról. *Jogtudományi Közöny*, 2012/3. 131–134., valamint különösen a modern kor változásaira tekintettel SZUROMI Szabolcs Anzelm: Comments to the Changes of modern Era Relation of Churcs and State in Europe. In: BÁNDI Gyula (szerk.): *Ünnepi kötet Boytha Györgyné tiszteletére*. Budapest, 2002. 295–305.

²² Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger beszélgetését idézi FEKETE Balázs: Túl a közhelyek Rubikonján. *Iustum Aequum Salutare*, 2005/1. 172.

²³ FEKETE i. m. 173.

Joseph H. H. WEILER: *Keresztény Európa*

Budapest, Szent István Társulat, 2007. 176.

(Pázmány Könyvek. Fordította Rihmer Zoltán.)

*„Ez a földrész a keresztény hit és keresztény etika forrása.
Az ókori és modern kultúra, a művészetek, filozófia
és tudományok szülőföldje. Ha Európa valaha egybeforrna,
hogy népei ezt a hatalmas örökséget közösen élvezhessék,
nem volna határa a boldogságnak, jólétnek és dicsőségnek.”*

(Winston CHURCHILL, Fulton, 1946.)

1. A második világháborút követő korszak egyik legbefolyásosabb politikusa, Winston Churchill híres fultoni beszédében az európai egység megteremtésére ösztönözve sorolja fel azokat az értékeket, melyek segítségével a véres konfliktusoktól tépázott kontinens népei újra egymásra találhatnak és melyekre közös jövőjüket alapozhatnak. Ezen értékek között első helyen említi a kereszténységet, mint vallást és a keresztény etikát, mint közös európai kultúrkincsünket. Ehhez képest az egyre szorosabb gazdasági együttműködésre alapozott európai integráció mintegy fél évszázadon keresztül száműzte a vallást integrációs eszköztárából; a keresztény vallás csupán szimbolikájában köszön viszsza a Szűz Mária koronáját idéző európai lobogón.

Az Unió „vallástalanságába” az Alkotmányszerződés preambuluma körüli viták hoztak fordulatot, mikor felmerült, hogy abban egyebek között Európa zsidó és keresztény gyökereire való utalás is szerepeljen. A kérdés óriási vitát kavart, melyben egyszerre kerültek felszínre a török csatlakozás tükrében a muzulmán lakosság jogai és érdekei, a váláshoz és a vallástalansághoz való jog, valamint a szekuláris állam kontra államegyházat intézményesítő tagállamok között feszülő ellentétek. A végső, több tagállam által is ratifikált szövegváltozat azonban már nem tartalmazott ilyen utalást; Howse azt sejteti, hogy ebben a szekuláris Franciaország korábbi államfőjének, az Alkotmányszerződést kidolgozó Konvent elnökének, Valéry Giscard D’Estaingnek meghatározó szerepe volt.¹

Ezek az események indították a litván származású rabbi fiát, a dél-afrikai születésű, világhírű amerikai jogászprofesszort, Joseph Weilert arra, hogy megírja a „Keresztény Európa” című könyvét. A szókimondásáról ismert, újító szemléletű európai jogász írása bombaként robbant a multikulturalizmusra átirányzott, a pluralizmus és liberalizmus eszméjére épített XXI. századi Európában.

Weiler kiindulópontja, hogy az Európai Alkotmánynak és szimbólumrendszerének a nemzeti alkotmányok, gyakorlatilag Európa népeinek egységét és sokszínűségét kell megjelenítenie. Márpedig Európa egységét, ami a „politikai kultúrát, eszméletörténetet és értékrendet” illeti, éppen a kereszténység öröksége, és „legújabbban, az ezen örökség elleni küzdelem határozta meg”. Éppen ezt az örökséget tükrözi vissza Európa: szerte az az épített környezet, tárgyi és szellemi kultúra, mely eredetében vallási, ke-

¹ Robert HOWSE: Piety and the Preamble. *Legal Affairs*, June 2004.

resztény ihletésű. Ennek ellenére Európa „tagadásban van”, kényszeresen elnyomva lényének alapvető elemét. A mai európai közbeszédben a kereszténység mint fogalom és érték szinte tabutémává vált, melynek következtében a „kereszténység” kiszorult a politikai szókészletből, sőt, a hívők a magánélet önkéntes száműzetésében élnek (ezt nevezi Weiler a „keresztény gettónak”).² Ezt a jelenséget Weiler azzal szemlélteti, hogy még a gyakorló keresztény szerzők tollából kikerült, európai integrációt leíró könyvek kilencven százaléka sem említi egyetlen szóval sem a kereszténységet.

Weiler szerint egy alkotmány nem csupán a hatalmi ágak elválasztásáról, a központi hatalom korlátairól szól, hanem egyben „a társadalom tükre, önértelmezésének lényegi eleme, és alapvető szerepet játszik azon nép nemzeti, kulturális és értékbeli identitásának meghatározásában, amely elfogadta.” Ahhoz, hogy megtaláljuk Európa népei identitásának lényegi elemét, Weiler a nemzeti alkotmányokhoz fordul és azt találja, bár a kép nagyon is sokszínű, a tagállamok alkotmányainak többsége tartalmaz utalást akár az államegyházra, akár egyszerűen „Istenre”. Ennek ellenére senki nem vonná kétségbe, hogy ezekben az államokban érvényesül az agnoszticizmus értéke, a valláshoz és a vallástól való szabadság elve. Amennyiben Európa alkotmánya valóban tiszteletben kívánja tartani valamennyi polgára világnézeti jogait, nem választhatja a vallásról való hallgatás csupán látszólag semleges megoldását. A hallgatás semlegességének álcája mögül ugyanis – akarva, akaratlanul – éppen a laicizmus iránti részrehajlás bontakozik ki, mely egyfelől sérti a hívők vallási identitáshoz való jogát, másfelől a szekuláris tagállamok elsőbbségét tükrözi vissza. Egy ilyen alkotmány pedig nem fejezheti ki Európa egységét és sokféleségét. Lehetséges megoldásként a szerző Lengyelország alkotmányának preambuluma idézi, mely egyszerre fogja össze a hívők és a laikusok tömegét az egységes lengyel társadalomban.³

Amennyiben a vallásról való hallgatás semlegességének tételét megcáfoltuk, nem lehet megkerülni azt a kérdést sem, hogy miért éppen a keresztény vallásra történjék utalás az Alkotmányszerződés preambulumaiban? Weiler rámutat arra, hogy az Alkotmányszerződés preambuluma az előremutató európai integrációt, az európai népek közös jövő formálására irányuló törekvését a történelmi múlt szövetébe ágyazza be, mikor az európai népek közös eredetére, történelmi megosztottságára és eszmétörténeti örökségére utal vissza. A kép nem lehet teljes a kereszténységre való utalás nélkül: annak kizárása olyan „beszédes hallgatás, amely igenis ideológiai töltettel bír”. Végül, az alapjogok megalapozásaként a preambulum utal a humanizmus hagyományára, mely az egyenlő emberi méltóság hirdetésével a laikusok számára valóban megfelelő alapul szolgál e jogok elismerésére és védelmére. A kereszténység kizárása azonban nem veszi figyelembe a hívők azon meggyőződését, hogy emberi egyenlőség és sza-

² Ld. részletesen: John L. ALLEN Jr.: Tackling taboos on Jews and Christians, the cross and the decide. <http://nronline.org/blogs/all-things-catholic/tackling-taboos-jews-and-christians-cross-and-decide>, Jan. 21, 2011. (Interjú Joseph H. H. Weilerrel).

³ „Figyelemmel hazánk jelenére és jövőjére, amely 1989-ben visszaszerezte annak lehetőségét, hogy saját sorsáról szuverén és demokratikus módon határozzon, mi, a lengyel nemzet – a köztársaság összes polgára, egyrészt azok, akik hisznek Istenben mint az igazság, az igazságosság, a jó és a szép forrásában, másrészt azok, akik nem osztoznak ebben a hitben, de tisztelik a más forrásból származó egyetemes értékeket –, egyenlőként a jogokban és a közös iránti kötelezettségekben – Lengyelország [...]”

badság forrása Isten teremő cselekedetében áll, mellyel saját képmására alkotta meg az embert, a méltóságában és szabadságában egyenlő nőt és férfit.⁴

Visszatérve a tagállami alkotmányos hagyományok sokszínűségéhez a szerző rámutat arra az ellentmondásra, hogy egy vallástól „megtisztított” közös alkotmány félrevezethetné az annak értelmezésére hivatott bírót. Kissé talán túl optimistán vonja le azt a következtetést, hogy „az európai bírő számára nem létezik az a luxus, amelyet egyes nemzeti kollégái élveznek, akik e ponton egységes alkotmányjogi szimbólumnyelvvel rendelkeznek; az európai bírónak [...] úgy kell értelmeznie az alkotmányt, hogy tiszteletben tartja a szimbólumnyelveket, amelyek bizonyos értelemben ellentmondásban állnak egymással. Bizony, ez volna a legnagyobb kihívás Európa számára! [...] Az európai bírónak az a nehéz (ám végső soron hálás) feladata, hogy megteremtse az alapjogok egyfajta szintézisét, amely különösen kifejezi az európai pluralizmust.”

2. Ennek fényében nem éppen öngazolásként érhetette a szerzőt az a hír, hogy a strasbourgi bíróság Kamarája – ugyan nem az Alkotmányszerződés értelmezése során, de mindenképpen a közös európai alapjogi minimumot szem előtt tartva – a 2009-ben eldöntött olasz feszület-ügyben a vallástól való szabadsághoz való jogot erősítette meg a valláshoz való joggal szemben.⁵ A *Lautsi és társai kontra Olaszország ügyben* a felperes sérelmezte, hogy gyermekei iskolájának osztálytermeiben feszület került elhelyezésre, mellyel sérült gyermekei vallásszabadsága, illetve az ő és gyermekei joga arra, hogy világnézeti meggyőződésének megfelelő szellemben nevelhesse őket, illetve ilyen szellemben nevelkedjenek.⁶ Míg az olasz állam – valamint I. Kirill moszkvai pátriárka⁷ és számos prominens politikus – arra hívta fel a figyelmet, hogy a kereszt Olaszország és a közös európai identitás fontos szimbóluma, a Kamara szerint a kereszt vallási, egyben katolikus szimbólum. Az állam a közoktatás terén köteles érvényre juttatni a világnézeti semlegességet mely mind a vallásos, mind az ateista szimbólumok oktatási intézményekben való mellőzésére köteles. Sőt, a vallásszabadság negatív oldala különös védelmet érdemel olyan esetekben, melyekben az állam valamely világnézetet preferál, ugyanakkor az eltérő világnézettel rendelkezők függenek az állami szolgáltatástól, például közoktatástól,⁸ az alól csak aránytalan teherrel tudnák kivonni magukat.⁹

Az ítélet tehát egészen más alapállásról tanúskodott, mint amit Weiler előirányzott és mint amilyen „európai bírói” hozzáállást könyvében előrevetített. De hogyan is került az ortodox zsidó vallású professzor a strasbourgi bíróság elé? „Mikor az eredeti ítélet kijött,

⁴ Ld. még: KOLTAY András: Európa és a feszület jele. In: TATTAY Levente – POGÁCSÁS Anett – MOLNÁR Sarolta (szerk.): *Pro Vita & Scientia. Ünnepi kötet Jobbágyi Gábor 65. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 129.

⁵ Lautsi v. Italy, Application no. 30814/06, Chamber judgment, 3 November 2009.

⁶ HALMAI Gábor: Lautsi Olaszország elleni ügye, halmaigabor.hu/dok/54_Lautsi_Krucifix.doc

⁷ „Európa nyilvános közterein jelen lévő keresztény vallási szimbólumok a közös európai identitás részét alkotják, és nélkülük mind a kontinens múltja, mind jelene, mind pedig jövője elképzelhetetlen.” I. Kirill levele Olaszország miniszterelnökének. <http://www.reformatus.hu/mutat/a-kereszt-ugy-ujabb-fejlemenye-a-moszkvai-patriarka-levelet-megirta/>

⁸ Uo.

⁹ KOLTAY i. m. 126.

sokként ért, hogy milyen gyenge lábakon áll az indokolás, milyen felületes. Írtam egy szerkesztői levelet a *European Journal of International Law*-ba, melyben kifejtettem, hogy mindegy, mi a véleményünk az eljárás végeredményéről, ez mégis egy szégyenteljes döntés. Azzal sem értettem egyet, ahogyan az olasz kormány érvelt az ügyben. Azt állították, hogy a kereszt nem vallási szimbólum, hanem nemzeti. Azonkívül, hogy ez őszintétlen állítás volt,¹⁰ egyben rossz stratégiát is jelentett, mert a kamara könnyűszerrel mondhatta, hogy ez egy nyilvánvalóan vallási szimbólum.”⁹ Mikor a fellebbviteli eljárás felperese, az olasz kormány és a későbbi beavatkozók összeültek, hogy megvitassák a stratégiájukat, Weiler professzort is meghívták, sőt, felkérték, hogy képviselje őket, mire a professzor – szigorúan ingyen – elvállalta az ügyet.

A felperes a Nagykamara előtt zajló eljárásban sajnálkozását fejezte ki, hogy a első fokon eljáró bíróság nem volt kellő tekintettel a vallási szimbólumok közoktatási intézményekben való elhelyezésének a részes államokban tapasztalható sokszínűségére és nem hagyott e tekintetben kellő mérlegelési szabadságot az olasz államnak. Emellett a felperes szerint a bíróság összekeverte a semlegesség és a szekularizmus fogalmait, így végeredményben az ateista szemléletet részesítette előnyben. A kereszt „passzív szimbólum”, mely vallási, de egyéb szimbólumként is értelmezhető, és nem keverendő össze olyan „aktív tevékenységekkel”, mint például a vallásos oktatás. A katolikus vallás az olasz lakosság többségének vallása, az állam, a társadalom és a katolicizmus szoros kapcsolata egy több évszázados fejlődés eredménye, így a kereszt e nemzeti hagyomány kifejeződése, elhelyezésével a gyermekek közelebb kerülnek saját történelmük és kultúrájuk megismeréséhez. Végül, a kereszt eltávolítása a hívő szülők jogaira volna sérelmes, és egyben a „kisebbségi pozícióval való visszaélést” valósítaná meg.¹⁰

2011. március 18-án hozott ítéletében a Nagykamara megerősítette, hogy az oktatás megszervezésében a részes államok nagyfokú mérlegelési szabadsággal rendelkeznek. Bár a kereszt egyértelműen vallási szimbólum, a kereszt oktatási intézményben való elhelyezéséből nem lehet arra következtetni, hogy az oktatási intézményben térítő tevékenységet folytatnának, emellett a szülő mindvégig gyakorolhatta a saját világnézete szerinti neveléshez való jogát. Mindezek alapján a Nagykamara úgy döntött, hogy Olaszország nem sértette meg az Egyezményt.¹¹

3. A multikulturalizmus és a gyakran egymással ellentétes alapjogok különös kihívás elé állítják a liberális európai értékrendszert, melyben a strasbourgi és a luxemburgi bíróság igyekszik valamilyen egyensúlyt létrehozni. Ám – amint az a kereszt-ügyben is jól látszik –, a pluralizmus és semlegesség értékeinek szolgálatában esetjoguk akár a közös identitás fokozatos kiüresítéséhez is vezethet, vagy éppen olyan visszatetsző eredményeket hoz, ahol a (sokak számára) a szeretet és megbocsátás ígérétét hordozó kereszt isko-

⁸ Talán ez a hivatkozás a „keresztény gettó” megnyilvánulásának is tekinthető egyben.

⁹ John L. ALLEN JR.: *Tackling taboos on Jews and Christians, the cross and the decide*. <http://ncronline.org/blogs/all-things-catholic/tackling-taboos-jews-and-christians-cross-and-deicide>, Jan. 21, 2011. (Interjú Joseph H. H. Weilerrel).

¹⁰ Az ítélet elérhető: http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi_and_others_v_italy.pdf

¹¹ KOLTAY i. m. 126.

lákban való elhelyezése jogsértőnek minősül, miközben az elnyomó diktatúrákat idéző vörös csillag viselése védelmet érdemel. Míg döntéseikkel az európai bírói fórumok éppen az alapjogvédelem közös minimumát kívánják garantálni, addig kevésbé örvendes módon muníciót szolgáltatnak szélsőséges politikai megnyilvánulásokhoz és teljes mértékben figyelmen kívül hagyják az egyes államokban kialakult kényes világnézeti egyensúlyt és történelmi tapasztalatokat. Mind a szekuláris, mind az államvallás intézményesítését választó államokra, továbbá mind a szocializmus gyakorlati megvalósításától megkímélt Nyugatra, mind pedig az annak feldolgozásával máig küzdő Keletre rákényszeríti a látszat-semlegesség alapjogi kényszerzubbonyát.

Weilert sokan támadták állásfoglalásáért, még saját vallásának közösségeiből is. Pedig Weiler alapvetően nem önmagában a keresztény vallás mellett, hanem a vallástalanság álsemlges erőltetése ellen állt ki. Mélyen vallásos emberként szót kér mind a vallástalanok, mind pedig a vallásos emberek jogainak tiszteletben tartásáért, az egyetemes európai értékek fenntartása érdekében.

LÁNCOS PETRA LEA