

Böckenförde emlékezete

Ernst-Wolfgang Böckenförde: Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyamata

Immáron egy éve, hogy elhunyt a 20. századi német konzervatív jogfilozófia és politikai gondolkodás legmeghatározóbb személyisége. A konzervatív jelző talán nem is a legalkalmasabb arra, hogy meghatározzuk Ernst-Wolfgang Böckenförde gondolkodásának irányát. A leghitelesebb, ha mint keresztény-katolikus gondolkodóra hivatkozunk, hiszen munkásságának esszenciális eleme az a megfontolás, hogy az államnak és az államról való gondolkodásnak nyitottnak kell lennie a vallásra és a vallás által kínált morális kötőerőre.

Halálának első évfordulója alkalmat ad arra, hogy emlékezzünk, de az emlékezés lehetetlen kihívás, ha nem rendelkezünk az emlékképek sorával, amely megrajzolná számunkra az „alkotmányjog Einsteinjének”¹ alakját. Ehhez kívánunk most segítő kezet nyújtani, hiszen nagy adóssága a rendszerváltás utáni magyar jogi és politikai gondolkodásnak, hogy nem tette lehetővé a szélesebb olvasóközönség számára Böckenförde munkásságának megismerését. Így nem is csoda, hogy halálakor mindössze a Magyar Kurírban jelent meg Görfföl Tibor emlékezése. A magyar politikai gondolkodásban² méltánytalanul ritkán idézett Böckenförde munkásságának legfontosabb írását közöljük most magyar nyelven, amelynek aktualitása túlmutat a szerző halálának évfordulóján. [Böckenförde írását álló betűvel szedve olvashatják, míg a kurzivált részek a szerzők gondolatait, kiegészítéseit a fordításhoz. – a szerk.]

Böckenförde 1930. szeptember 19-én született Kasselben, 1956-ban szerezte meg Münsterben jogi, majd 1960-ban Münchenben történelem PhD-ját. 1964-ben habilitált és ugyanebben az évben a Heidelbergi Egyetem professzora lett. 1957-től részt vett a híres heidelbergi alkotmány- és közigazgatási jog professzor Ernst Forsthoff által szervezett ún. Erbacheri előadásokon, ahol 1964-ben Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyamata címmel tartott előadást. Ez az előadása három évvel később, 1967-ben Forsthoff 65. születésnapjának alkalmából jelent meg a Säkularisation und Utopia: Erbacher Studien című ünnepi tanulmánykötetben. Oktatói tevékenysége mellett 1983 és 1996 között, 13 éven keresztül a Német Szövetségi Alkotmánybíróság bírájaként tevékenykedett.

Több mint ötven éve tehát, hogy megfogalmazta a Böckenförde-paradoxon néven ismertté vált és azóta már önálló karriert befutó tézisét, miszerint „a szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga sem tud garantálni”. Ezt a megállapítást szinte minden kurrens politikafilozófiai- és társadalmi gondolkodó előszeretettel idézi, így eredeti kontextusától megfosztva számtalan jelentésmódosulás is megfigyelhető a dilemma recepciótörténetében. A szintén már elhunyt Karl Lehmann – a Német Püspöki Konferencia korábbi elnöke – egy 2002-ben megjelent tanulmánykötetben hívja fel a figyelmet a tézis erodálódásának veszélyére: „ismételten kételkedtem abban, hogy a Böckenförde-tézist megfelelően megértették-e és használják-e” (Lehmann 2002, 27.).

Aggodalma abból fakad, hogy „nem ritkán az érvelést úgy értelmezik, mintha a vallási-világnézeti semlegesség és a társadalmi pluralizmus miatt az állam teljes mértékében lemondana az erkölcsi viszonyokról való gondolkodásról” (uo.). Lehmann megállapítása szerint – amely összhangban van Böckenförde felfogásával –, bár az állam valóban nem

tudja garantálni a szükséges alapfeltételeket, „de természetesen ápolhatja és elősegítheti őket” (uo.). Ezzel a kiegészítéssel válik a Böckenförde-paradoxon teljessé, ugyanis esélyt ad arra, hogy az állam működése mögött megjelenjenek a közösség értékei.

A paradoxon körüli félreértésekre világít rá, hogy egyes német recepciókban a dilemma előzményeként Hegel nevesítik, ugyanis már 1820-ban A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatára című művében a modern államot egy olyan lőporos hordóhoz hasonlította, amelyhez csak a gyújtószinorra van szükség (Hegel 1983, 342.). Azonban ügyelni kell rá, hogy míg Böckenförde egyértelműen a szabadelvű, szekuláris állam kritikáját fogalmazza meg, addig Hegel egész egyszerűen nem használja ezt a kifejezést.

Ugyan Francis Fukuyama közismert munkájában egy olyan vulgarizált Hegel-interpretációt alkot (Fukuyama 1994, 289–303), amelyben Hegel egyfajta liberális demokrata színében tűnik fel, azonban a német filozófus a francia forradalom tapasztalataiból kiindulva a képviseleti demokráciát teljes mértékben elutasította (Brunner–Conze–Koselleck 1999, 119.). A „liberális” szó bár létezett a korban, de homályos értelemben használták bizonyos szabadságjogok híveire. A „demokrácia” pedig inkább negatív jelentést hordozott, szemben a „republikánizmussal” (Ua., 116–121.). Hegel sokkal óvatosabban fogalmaz – az államfelfogása olyan autonóm vonásokat tartalmaz, amelyek inkább a hobbes-i és rousseau-i államfelfogáshoz közelítenek. Tehát, bár az állam kritikájának megfogalmazása évszázadok óta visszatérő témája a filozófiatörténetnek, mégis Böckenförde tézise egy olyan minőségi nóvumot tartalmaz, ami később olyan mérőkövet jelentő vita kiindulópontjává tudott válni, mint a 2004-es Ratzinger–Habermas dialógus.

Generációnk tudományos alapvetései közé tartozik, hogy az állam fogalma nem univerzális fogalom, hanem annak a politikai rendformának a megnevezésére és leírására szolgál, amely Európában a 13. és a 18. század vége, részben a 19. század eleje között jött létre az európai történelem sajátos előfeltételeiből és mozzatöreiből, azóta pedig, bizonyos tekintetben leválva konkrét keletkezési körülményeiről, az egész civilizált világban elterjedt. Ma már nem lehetséges úgy beszélni a „görögök államáról”, a „középkor államáról”, az „inkák államáról” vagy Platón, Arisztotelész és Aquinói Tamás „államáról”, ahogyan azt a 19. század tudósgenerációja tette, magától értetődően és öntudatosan. Mindenekelőtt Otto Brunner korszakalkotó könyve, a *Land und Herrschaft*³ óta tudjuk, hogy az állam hogyan fejlődött ki lassan a középkor nem-állami módon strukturált uralmi viszonyaiból és társadalmi rendjéből; ismerjük a többlépcsős folyamatot, amelynek során a tartományi uralomtól (Landesherrschaft), a különböző uralmi köröknek a fejedelem személyében összefutó, területileg még nem lehatárolt összességétől⁴ a tartományi uralmon (Landeshoheit)⁵ mint a tartományi herceg lényegében területi alapon meghatározott, a különböző uralmi címeket összefogó és uraló tartományi herceg hatalmán (jus territorii)⁶ végül – a felvilágosodott abszolútizmusban, a francia forradalomban és azt követően – létrejött az egységes, kifelé szuverén, befelé legmagasabb és szokásjogon alapuló, felelősségében potenciálisan mindenre kiterjedő államhatalom, vele szemben pedig a (jog előtt egyenlő) alattvalók illetve állampolgárok uralmilag-politikailag kiegyenlített társadalma.

Ahhoz, hogy rámutathassunk Böckenförde aktualitására, mindenekelőtt szükséges röviden összefoglalni az 1964-es előadásának főbb megállapításait. Böckenförde az európai államok fejlődését vizsgálja, úgy véli, hogy egy pusztán alkotmánytörténeti leírás – amely a felvilágosult abszolútizmusban, majd a francia forradalomban látja az egységes, szuverén,

szokásjogon alapuló, mindenre kiterjedő államhatalom és a jog előtt egyenlő állampolgárok politikailag kiegyenlített rendszerének kialakulását –, csak a történelmi folyamat egyik szegmensét veszi figyelembe és nem helyez kellő hangsúlyt arra a jelenségre, amelynek során az állam elvilágiasodik. Böckenförde felfogása szerint a szekularizáció folyamata nélkül nem érthető meg az állam keletkezése és mai állapota, ebből fakadóan az alkotmánytörténet és a szekularizáció dualizmusában látja az európai államok fejlődésének hiteles bemutatását.

Ez az állam keletkezésének alkotmánytörténeti leírása. Mindazonáltal ez csak a történelmi folyamat egyik oldala. Mellette éppolyan lényeges a másik oldal: hogy a politikai rend mint olyan leválik vallási meghatározottságáról és megformáltságáról, és „elvilágiasodik”, amennyiben kilép az előre adott egységes vallásos-politikai világból és létrehozza saját, világian elgondolt („politikai”) célkitűzését és legitimációját, végül pedig szakít az alapként és motorként felfogott vallással, legyen az keresztény vagy bármilyen más vallás. Ez az átalakulás is hozzátartozik az állam keletkezéséhez. A folyamat ezen oldala nélkül az államot – keletkezését és mai állapotát – nem érthetjük meg, mint ahogy nem tudjuk megragadni azokat a fundamentális politikai rendproblémákat sem, amelyek a jelenkori államot meghatározzák.

Fontos rögzíteni azonban, hogy Böckenförde a szekularizáció fogalmát elhatárolja a kurrens és sokszor egymásnak is ellentmondó politikai-eszmetörténeti asszociációktól. Tomka Miklós is felhívja rá a figyelmet, hogy a mai német nyelv három szót különböztet meg: „Säkularisation”, „Säkularisierung” és „Säkularismus” formában, amelyek jelentése a történelem folyamán keveredett és csak mára vált egyértelművé a különbségtétel.

„Säkularisation” szóval jelölik az egyházi vagyon világi kézbe juttatását. A „Säkularisierung” társadalmi átalakulási folyamatot jelöl [...]. A „Säkularismus” pedig az előbbi kettőhöz tartozó ideológia és program, aminek célja a vallás és az egyház társadalmi szerepének csökkentése, megszüntetése [...]. Más világnyelvekben a történeti-jogi és szociológiai értelmezés terminológiai megkülönböztetése nem létezik. A „szekularizáció” jelenségét/folyamatát és a szekularizáció politikai-ideológiai programmá tevő „szekularizmus”-t minden nyelv megkülönböztet. (Tomka 2011, 78.)

Böckenförde – Hermann Lübbe nyomán – a szekularizáció fogalmát az „eredeti jelentése” alapján kívánja használni. Lübbe a szekularizációt a 19. század történelemfilozófiai koncepciójának termékének tekinti, és úgy véli, hogy a szekularizáció első jelentése egy összetett történelmi és politikai-jogi szerkezetre utal. A kifejezést – Lübbe szerint – először Longueville francia nagykövet használta Münsterben a vesztfáliai béke tárgyalásai során, amellyel az egyházi vagyon felszámolását írta le (Lübbe 1965, 23.). Vizsgálódásában arra jut, hogy a szekularizáció elsődleges fogalma a jogszerűség és az illegitimitás megítélésére szolgált. Amikor Böckenförde a lübbeli értelemben „eredeti jelentés” szerint értelmezi a szekularizáció fogalmát, akkor a jogszerűség vagy jogszerűtlenség, legitimitás vagy illegitimitás fogalompárokkal dolgozik. Ebben az értelemben a szekularizáció „egy dolog, egy terület vagy egy intézmény kivonása vagy felszabadítása az egyházi-lelki parancskövetés és uralom alól” (uo.).

Az efféle folyamatokat szekularizációnak szokás nevezni. Eljárhatunk így, és a megnevezés találó is, ha elhatároljuk magunkat a sokféle politikai eszmetörténeti asszociációtól, amelyek összekapcsolódnak a szekularizáció fogalmával, és a fogalmat az eredeti, jogszerűség vagy jogszerűtlenség, legitimitás vagy illegitimitás felé nyitott jelentése

szerint értjük.⁷ Ebben az értelemben a szekularizáció röviden annyit tesz, mint „egy dolog, egy terület vagy egy intézmény kivonása vagy felszabadítása az egyházi-lelki parancskövetés és uralom alól”.⁸

I.

Böckenförde álláspontja szerint a 16. és 17. században lezajló felekezeti háborúk tapasztalataiból megfogalmazott semlegességi nyilatkozatok kiemelik ugyan a politikát a vallás előre meghatározott keretrendszeréből, ami biztosítja majd a polgári tolerancia és a vallásszabadság elismerésének alapját, azonban nem tekinthetőek a szekularizáció kezdetének, hanem csak egy folyamaton belüli szakaszként értelmezhetőek. Böckenförde három periódust különböztet meg a szekularizáció folyamatán belül: az investitúra-vita, a vallásháborúk kora és a francia forradalom.

Ha a szekularizációról az állam keletkezésével összefüggésben beszélünk, általában a vallási igazság kérdése kapcsán kifejtett ún. semlegességi nyilatkozatra gondolunk, amelyet sok államférfi és politikai gondolkodó kinyilvánított és képviselt, hogy – tekintettel a véget érni nem akaró felekezeti háborúkra, amelyek a 16. és 17. században megrendítették Európát – új és egyetemes alapot találjon a politikai rend számára, a valláson túl és függetlenül tőle. Ez a semlegességi nyilatkozat a legáltalában a francia királyi kancellár, Michel de L’Hopital szavaiban jut kifejezésre, aki korát megelőzve, 1562-ben, a hugenotta háborúk előestéjén így fogalmazott a királyi tanácsban: „Nem azon múlik, hogy melyik az igaz vallás, hanem hogy hogyan tudunk együtt élni.”⁹ A politika itt kinyilvánított kiemelése a vallás előre adott kötelékéből és célirányultságából, ami az alapot nyújtotta a polgári tolerancia fokozatos biztosításához, valamint a vallásszabadságnak mint a polgárok első alapjogának állami elismeréséhez, azonban nem a kezdete volt a szekularizáció folyamatának, hanem csak egy szakasz a folyamaton belül. Az alapvető szekularizáció, amely a vallásnak és politikának a L’Hopital által hangsúlyozott elválasztását egyáltalán lehetővé tette, egyúttal pedig történelmi folyamatosságra ágyazta, már jóval korábban elkezdődött. A szekularizáció kezdetét az investitúraharcban (1057–1122) kell keresnünk, abban a pápai és császári oldalról egyaránt a legnagyobb határozottsággal folytatott szellemi-politikai vitában, amelynek tétje a nyugati kereszténység rendformája volt. A vita alapjaiban rázta meg az orbis christianus régi, vallásilag és politikailag egységes világát, egyúttal itt született meg a „lelki” és a „világi” elkülönítése és szétválasztása, ami azóta is az európai történelem örök témája.¹⁰

A szekularizáció kezdetét jelentő investitúraharc jelentőségét a res publica christiana egységének felbomlásában látja, ugyanis ebben a formában a politikai rend nem pusztán keresztény meghatározottsággal bírt, hanem szubsztanciálisan szakrális és vallási formálságú volt, „olyan szent rend, amely magában foglalta az élet minden területét, még nem szétválasztva a „lelki”-t és a „világi”-t, az „egyház”-at és az „állam”-ot” (Böckenförde 1967). Tehát a politikai cselekvések és események eleve a keresztény történelemfelfogásba ágyazódtak, és ebből kapták legitimációjukat és irányukat. Ez nem ragadt meg az általánosság szintjén, hanem az életvitel, a jogi eljárásokat is tekintve vallásilag és politikailag egységes világról beszélhetünk.

Az investitúraharcot megalapozó „lelki” és világi” szétválasztás elve alapvetően az egyházi hivatal hordozóinak igényéből fakadt, amely során minden szakrálisra igényt formáltak, ezzel pedig „az ecclesia önálló, alkotmányozó, szakramentális-hierarchikus

intézményként vált ki az orbis christianus átfogó egységéből” (uo.). A világi uralkodó, a császár laicizálásával megjelenő új rend testesül meg a Dictatis papae-ban, de ez többet jelent a császár deszakralizálásánál: „a politikai rendet mint olyat is kiutasították a szakrális és szakramentális szférából” (uo.).

Hogy milyen jelentős szerephez jut az investitúraharc a szekularizáció folyamatában, a res publica christiana egységéből látszik igazán, amelyet ez bomlasztott fel. Ez a rend nemcsak oly módon volt „keresztény” meghatározottságú, hogy benne a kereszténység volt a politikai rend elismert alapja, hanem önmagában, szubsztanciájában szakrális és vallásos formáltságú volt, olyan szent rend, amely magában foglalta az élet minden területét, még nem szétválasztva a „jelki”-t és a „világi”-t, az „egyház”-at és az „állam”-ot.¹¹ A „birodalom” nem a római császári örökségből élt, még ha kötődött is hozzá, hanem keresztény történelemteológiából és a végítélet várásából, a populus christianus birodalma volt, az ecclesia megjelenési formája, és mint ilyen, egészen elkötelezte magát a küldetésnek, hogy megvalósítsa a „Regnum Dei”-t a földön, és feltartóztassa a gonosz támadását a jelen örökkévalóságában (kat-echon).¹² A császár és a pápa nem egyrészt az egyházi, másrészt a világi rend reprezentánsai voltak, mindketten sokkal inkább az egy ecclesián belül álltak, mint különböző hivatalok (ordines) birtokosai, a császár helytartóként és oltalmazóként éppúgy felszentelt, szent személy volt (Novus Salamon), mint a pápa: mindkettőjükben élt a res publica christiana mint vallási-politikai egység.¹³ A politikai események így már eleve a keresztény történelemkép részei voltak, belőle kapták irányukat és legitimációjukat.

De nemcsak általánosságban, hanem a konkrét intézményeket, jogi eljárásokat és az életvitelt tekintve is vallásilag és politikailag egységes világról volt szó. A kereszténység nem sokkal a Konstantin császár általi emancipációja után átvette az antik polisz-vallás funkcióját és helyét, a birodalom nyilvános, az élet rendjét meghatározó vallásává vált; másrészt sok elemet olvasztott magába a germánok mágikus természeti vallásosságából: mindkettő megszilárdította és megerősítette az egész létezés vallási-kultikus formáltságát. Maga a hit így a teljhatalmú Isten-Király Krisztushoz való vallási-politikai és egyszerre jogi hűség formáját öltötte magára; valódi tartalma a hívő embernek mint Isten hű szolgájának és követőjének a „fides”-e volt, „belső” és „külső” szétválasztása teljesen idegen volt számára.

Böckenförde rámutat, hogy az investitúraharcokat követően a pápaság folyamatosan próbálta elérni az egyház felsőbbrendűségét, azonban ez elsősorban a világi hatalom számára mutatott rá a politikai önállóság és az intézményesülés előnyére, ami a fokozatos átalakulás ellenére is csak a régi szakrális egység tradíciójában volt értelmezhető. Így „a szekularizáció ebben az első szakaszban még csak a szakrális és a megszentelt, a közvetlen (eszkatológiai vagy inkarnációs) túlvilági orientáció birodalmából való elbocsátást foglalta magába, nem a vallásos megalapozottságból mint olyanból való elbocsátást” (uo.).

Ezt erősíti meg, hogy az investitúra-vita lezárását jelentő 1122-es wormszi konkordátum – mely rögzítette, hogy az uralkodó lemond az investitúra jogáról és ezzel elfogadja a kánoni választást és a szabad püspökszentelést – a gyakorlatban nem tudott valós megoldást jelenteni az egyház és a világi hatalom szétválasztásának igényére. Ugyanis a pápa ezzel párhuzamosan hozzájárult, hogy az uralkodó adományozza az ún. regáliát, amelyet hűbéri eskü követett a felszentelést megelőzőn, ami tulajdonképpen „aláásta az egyház szabadságának alapelvét” (Canning, 2002, 156.).

Mi idézte elő az investitúraharcot e vallásilag és politikailag egységes világban?

„Lelki” és „világi” szétválása volt az az elv, amely belsőleg lehetővé tette ezt a harcot, mert lelki megalapozást adott neki, és amely hatalmi vitához vezetett. A fiatal teológiai tudomány szerint ez a szétválás lett a valódi lelki fegyver az investitúraharcokban. Ennek a fegyvernek az alkalmazása azt jelentette azonban – ezt kellett jelentenie –, hogy „birodalomegyházi világegész”-t (Mirgeler), amely egészen addig fennállt, és amelyben az emberek éltek, legbelsőbb magvából kiindulva oszlatták fel. Az egyházi hivatal hordozói minden lelkire, szakrálisra, szentre saját maguk és saját magukból alakított „ecclesia”-juk számára tartottak igényt. Ez az ecclesia önálló, alkotmányozó, szakramentális-hierarchikus intézményként vált ki az orbis christianus átfogó egységéből – a régi ecclesiából; a „libertas ecclesiae” csatakiáltásában már benne volt ez a szakítás.¹⁴ A császár, illetve egyáltalán az uralkodói hivatal ebből az új ecclesiából került ki, elvesztette lelki helyét, és a világiságba bocsátották. A császár nem volt többé felszentelt személy, hanem laikus, éppúgy, mint minden más hívő; keresztényi kötelességei teljesítésének tekintetében ő is, mint bárki más, a lelki hatóság ítélete alá tartozott, amely a maga részéről nem volt alávetve világi hatóság ítéletének. Ez az új „ordo”, amely kifejezésre juttatja a Dictatus papae-t.¹⁵

A forradalom, amely itt végbement, többet jelentett a császár deszakralizálásánál. Vele együtt egyúttal a politikai rendet mint olyat is kiutasították a szakrális és szakramentális szférából; szó szerint de-szakralizálták és szekularizálták, és ezzel saját kibontakozásának útjára bocsátották mint világi ügyet. Amit értéktelenítésnek szántak, hogy lefegyverezzék az ecclesia területén fellépő császári uralmi igényeket, az a történelmi folyamat elkerülhetetlen dialektikájában emancipációvá vált: az investitúraharc a politikát önálló, önmagában álló területté alakítja; többé már nem lelki, hanem világi, vagyis természetjogi megalapozásra képes és szorul.

A régi rend megtörése, amint arra P. E. Hübigert legújabban felhívta a figyelmet,¹⁶ VII. Gergely tetteiben világosan felismerhetően jut kifejezésre. Amikor Gergely a császárt több intés és túlkapasók sorozata után végül kiátkozta, és ezzel a régi rend keretei szerint a királyi hivatalra is méltatlannak nyilvánította, alapvetően még a régi egységes világban mozgott, még ha eljárása sutrii III. Henrikével analóg módon rendkívüli is volt, és csak kivételes helyzetnek felelt meg. Amikor aztán azonban a vezeklő királyt Canossában feloldotta az átok alól, a vallásos, lelki aktusra korlátozta magát, az „egyház”-zal való megbékülésre; a kiátkozás politikai következményeinek feloldása, vagyis a királyi hivatalba történő újbóli beiktatás pápáként már nem érdekelte, az a király egyéni dolga volt: a vallásos és világi elválása nyilvánvaló volt.

Az egyházi uralmi (hierokratikus) rendszer kezdete, amely ebben a szétválásban benne volt, szemmel látható; a lelki és világi közti viszony meghatározásában, amelytől most minden függött, egy még magától értetődően keresztény társadalomban egyértelműen a lelkit nyilvánították felsőbbrendűnek: a világi uralkodó keresztény, és mint ilyen, keresztény parancsok alatt áll, amelyeket magyarázni és betartatni racione salutis az egyházi hatalom feladata. A pápák és a szentszéki kánonjogászok – hogy a messzebb menő, közvetlenül politikai igényeket, például VIII. Bonifác részéről, itt most figyelmen kívül hagyjuk – ezt a logikát újra és újra érvényesítették, és megpróbálták a politikai gyakorlatban alkalmazni. H. Barion W. Kempf W. Ullmannal folytatott vitájával szemben kifejtette, hogy a lelki hatalom felsőbbrendűsége épp abban a korlátozásban bontakozik ki, amely szerint az egyház csak racione peccuti illetve salutis ítél és dönt.¹⁷ Mert ez a döntés, eltekintve minden politikai-jogi következménytől, amellyel ez egy keresztény társadalomban közvetlenül összefonódik, teljes mértékadó-voltot igényel.

A ratio peccati az az egyedül mértékadó maxima, a ratio ordinis politici ennek kell, hogy alárendelődjön, jóllehet a „res”, amelynek megítéléséről szó van, szükségszerűen mindkét területhez tartozik. Az egyház intézményesülésben szerzett előnyével együtt járt az is,¹⁸ hogy uralkodó voltának érvényt tudott szerezni.

Ezek a tények azonban nem feledtethetik, hogy e felsőbbrendűség érvényesítésének a feltétele éppen hogy a világiság elismerése, a politika alapvető szekularizációja volt. Ez azonban azt is jelentette, hogy a viszony meg is fordulhatott, mégpedig mihelyst a politikai szférának sikerült tudatosítania a rászabott világiságot, és az egyházi hatalommal szemben érvényre juttatnia a politikai ratióját és felsőbbrendűségét. Ugyanazzal a logikával, amellyel a világi cselekvés ratione peccati a lelki hatalom felelőségének uralma alá került, a lelki cselekvés is ratione ordinis politici válhatott függővé a világi hatalom felelőségétől. Thomas Hobbes, a politikai teológia nagy témájához nyúlva, ezt a logikát később szemléletesen mutatta be.¹⁹ Ha a világi hatalommal szembeni egyházi felsőbbrendűség állt az egyik oldalon, az állami egyháziság pedig a másikon, az már nem a különböző rendszer kérdése volt, hanem alapvetően ugyanannak a dolognak a két oldala: a szétválásban „lelkiként” és „világiként” meghatározott lehetőségeknek az ebbe vagy abba az irányba történő realizálása. Azzal, hogy a pápaság az investitúraharc óta évszázadokon át próbálta elérni az egyházi felsőbbrendűséget, jelentős mértékben járult hozzá ahhoz, hogy a világi hatalom viselői rájöttek a politika önállóságára és világiságára, és az intézményesülés előnyét, amelyben az egyház előttük járt, állami uralmi formák létrehozásával egyre inkább behozták. A szuverenitás gondolatának kezdeti formái és az uralmi tér földrajzi lehatárolása, ahogy többek között egyrészt a Staufok, másrészt a francia királyok példái mutatják, pont a pápaság felsőbbrendűségi törekvéseivel való vitából alakultak ki.

Az investitúraharc lelki szempontból azonban többet nyomott a latban annál, ami történelmileg és politikailag közvetlenül realizálódott. Amint arra Albert Mirgeler²⁰ utalt, a lelki – világi megkülönböztetéssel beálló szekularizációt elfedte, hogy az új, önmagában meghasonlott kereszténység a köztudatban egyszerűen a régi birodalmi egyházi egység folytatója volt, és továbbra is a birodalom és az egyház régi szakrális egységének tradíciójában értelmezte önmagát. Az alapvető átalakulás ellenére így, főleg a birodalom területén, a gyakorlatban továbbra is átfedésben maradt a birodalom és az ecclesia. A világ régi felépítésének külső formái még sokáig fennálltak, azonban egyre inkább puszta öntőformákká váltak, amelyekben forma és tartalom sehogyan sem fedte egymást. A császár és a világi uralkodó számára sem volt reális lehetőség, hogy ne legyen és maradjon keresztény az egész nép és a világi vezetés is. A szekularizáció ebben az első szakaszban még csak a szakrális és a megszentelt, a közvetlen (eszkatológiai vagy inkarnációs) túlvilági orientáció birodalmából való elbocsátást foglalta magába, nem a vallásos megalapozottságból mint olyanból való elbocsátást. A tartományi uralmak és királyi birodalmak, az investitúraharc után szabadon lépve a világi politika útjára, továbbra is keresztény uralmak maradtak. A keresztény vallás volt a kétségbe nem vont alap, a közös, a homogenitást biztosító talaj uralkodók és alattvalók között. Még az államhá alakulás és a hatalom kiépítésére törekvő politikától való elszakadás is ezen keretek között ment végbe a 15. és a korai 16. században.²¹ Az új helyzet és krízis, ami a szekularizáció második szakaszához vezetett, a hitszakadással lépett életbe.

II.

Böckenförde a szekularizáció folyamatának második szakaszát a felekezeti háborúk²² eredményének látja, amelynek során létrejött „a magát tisztán világian és politikailag felépítő és legitimáló állam”, amely során végérvényesen szétvált a vallás és politika.

Tulajdonképpen az investitúraharc során az egyház felsőbbrendűségét biztosító „lelki” és „világi” megkülönböztetés biztosította a politika primátusát, ugyanis a hitszakadásból következő konfliktusok az egyház és az állam között alapvetően világi és politikai meghatározottsággal bírtak. A felekezeti háborúk során kialakult szekularizált államot Hobbes államkonstrukciója írja le a legpontosabban, amelyben az állam tisztán szekuláris, földi orientációjú, és célkitűzése – a polgári élet feltételeinek biztosítása és az egyéni létszükségletek kielégítése – független a vallástól. Hobbes elgondolását pedig a francia forradalom fogja kiteljesíteni, amely során a semleges állam emancipálódik a vallástól és azt a társadalom területére utalja.

Az európai kereszténység a hitszakadás megvalósulásával szembetalálta magát azzal a kérdéssel, hogy miképp lehetséges különböző felekezetek együttélése egy közös politikai rendben. A jelentőség alapján, amelyet a politikai rend a keresztény vallásból nyert, a konfliktus nem pusztán vallási, hanem egyúttal politikai természetű is volt. A két, később három felekezet számára ez az igaz hit, a tiszta evangélium körüli konfliktus volt; mint az igazságért vívott harc, nem tűrt kompromisszumokat. A lelki és a világi hatalom viszonyának tisztázását követően, amit a teológusok és a kánonjogászok dolgoztak ki, a világi hatalom feladata volt, hogy eszközeikkel nyilvánosan fékezzék meg a téves gondolkodást, az eretnekeket büntessék meg. A katolikusok, lutheránusok és evangélikusok ebben alapvetően egyetértettek.²³ Ez nemcsak a lázadó eretnekekre vonatkozott, akik egyúttal politikai nyugtalanságot is szítottak; a hatalom álláspontja szerint a nem-lázadó eretnekeket is büntetni kellett, mert istenkáromlók voltak.²⁴ A hitnek a jogi hűségi viszonyhoz hasonló módon való felfogása és a polisz-vallás továbbra is ható hagyománya elzárták a polgári tolerancia felé vezető utat.

Ezzel elkerülhetetlenné vált, hogy a vallási kérdés teljes kiterjedtségében politikai ügy legyen. Európán a 16–17. században szörnyű felekezeti háborúk hulláma söpört végig; politikai és vallási érdekek, az igaz hitért vívott harc, valamint a hatalom kiterjesztésére és megtartására irányuló törekvések kereszteztek egymást és vegyültek egymással szakadatlanul.²⁵ Európában három helyen vívták meg ezt a vallási-politikai harcot példaértékűen és különböző eredményekkel: Spanyolországban II. Fülöp alatt, a birodalomban a császár és a birodalmi rendek vitájában és Franciaországban a hugenotta háborúban. Ezeknek a felekezeti háborúknak az eredményeként – eltekintve most a spanyolországi fejleményektől – lépett második szakaszába a szekularizáció, a magát tisztán világi és politikailag felépítő és legitimáló állammal; ennek létrejötté egyúttal alapvetően döntött vallás és politika szétválásáról.

Kérdéses, hogy ez a fejlemény mennyiben állt a folyamat egykori résztvevőinek szándékában, mindenesetre egyenesen következett az adott történelmi helyzet és cselekvés körülményeinek logikájából. A lelki és a világi elkülönítése, amit először a pápák használtak az egyházi felsőbbrendűség indoklására, most a politika primátusának és felsőbbrendűségének irányába fejtette ki erejét. Az egyházi hatalomnak a világi hatalommal szemben támasztott elvárásai, amelyek a hitszakadásból következtek, permanens politikai konfliktus hordozói voltak; önmagukból fakadóan voltak közvetlen módon világiak és politikaiak. Nem csoda hát, hogy a világi hatalom, a királyok és a hercegek, ha nem akartak saját felekezetük végrehajtó hivatalaivá válni, a politikai rend kedvéért maguk vették kézbe a lelki dolgokat, vagyis felügyeletük és döntésük alá rendelték őket, és a politika primátusát juttatták érvényre a vallással szemben. Csak azáltal, hogy a politika a vitatkozó vallások követeléseitől állította magát és emancipálta magát tőlük, állhatott újra elő egy békés politikai rend, nyugalom és biztonság a népek és az egyes ember

számára. Szem előtt kell tartanunk ezt az alapvető problémafelvetést, ha helyesen akarjuk érteni a királyi hatalom kiépülését Franciaországban, a „cuius regio, eius religio”-t a birodalomban, a protestáns egyházi jogi tanoknak a már a 16–17. század fordulóján beálló territorializmusát és erasztianizmusát,²⁶ végül pedig Thomas Hobbes államtanának politikai teológiáját.

Leopold von Ranke francia történelemről szóló könyvében leírta a franciaországi felekezeti polgárháborút. Aki azt gondolja, hogy ezeknek az évtizedeknek a kilátástalan helyzetét ma szándékosan túlértékeljük, hogy a modern állam igazolásához ideológiát teremtsünk, az ehhez a magyarázathoz nyúlhat, és rájöhet belőle, hogyan is volt valójában: véget nem érő háborús összetűzések a hugenottákat érintő békeegyezmények engedélyezéséért, megszüntetéséért, megújításáért, kibővítéséért és korlátozásáért, állandóan összekapcsolódva a királyság és az ellenszegülő nemesség között folyó hatalmi harccal, amely harminc éven át változó következményekkel szinte az egész országot a polgárháború csatamezejévé változtatta.²⁷ Ezekre a háborúkra és szakaszaikra most itt nem térünk ki; ami a mi összefüggésünkben érdekes, az a specifikusan állami gondolkodás kialakulása az ún. politique-ok, a francia állami jogászok elméleteiben, és az állami hatalom ezekre alapozódó stabilizálása és koncentrációja.

Ezek a politique-ek saját, a skolasztikus természetjog tradíciójával szembenálló újszerű, specifikusan politikai érvelést fejlesztettek ki.²⁸ Felállították a béke *formális* fogalmát, amely nem a valódi életből, hanem a polgárháborúval való szembeállításból hoztak létre. A béke e formális fogalmának, vagyis a fegyverek hallgatásának, az élet külső békéjének és biztonságának ítélik az elsőbbséget a vallási igazság vitájával szemben. A polgárháború nem hoz győzelmet vagy az eretnokség leigázását, hanem csak gyűlöletet, nyomort és ellenségeskedést; a fegyverek nem alkalmas eszközök, hogy legyőzzék a hitben való szakadást. A formális béke a politique-ok számára a polgárháború borzalmaival és szenvedéseivel szembeni önálló, *saját magában igazolt jó*. Csak az ország egysége által előállítható; az országnak ez az egysége pedig csak a király mint legfelsőbb törvény parancsainak figyelembe vételével lehetséges; a király a semleges instancia, amely a vitázó felekezetek és a polgárok között áll, csak ő mozdíthatja elő és tarthatja meg a békét.²⁹ A felekezetek különbözősége a politique-ok számára már nem állami, hanem egyházi ügy. A királynak arra kell ügyelnie, hogy alattvalói ne akarják megsemmisíteni magukat véres és alattomos makacsságban; az igazság kérdését ő maga nem tudja eldönteni és nem is kell eldöntenie.³⁰ A politika vallástól való elválasztása, autonómiájának megtartása itt nagyobb feltűnés nélkül, de hangsúlyosan jut érvényre. Mit ad a király az alattvalóinak, ha azzal a feltétellel, hogy azok lojálisan viselkednek a törvényeivel szemben, meghagyja lelkiismeretük szabadságát, kérdezi Michel de L'Hopital 1568-ban a királyhoz intézett emlékiratában. „Lelkiismereti szabadságot ad nekik, vagy sokkal inkább szabadságban hagyja a lelkiismeretüket.” Majd így folytatja: „Ezt kapitulációnak nevezitek? Kapituláció az, ha egy alattvaló megegyezik veletek, hogy elismeri a hercegét és alattvalója marad?”³¹ Ebben az érvelésben már megvalósult a politikai uralmi viszonyok tisztán világi szemlélete. A vallás nem szükséges alkotórésze többé a politikai rendnek.

Amikor Navarrai IV. Henrik végül áttért a katolikus hitre, hogy érvényesítse a loi salique szerint fennálló jogát a trónra, az már nem az „igaz vallás” győzelme volt, ahogyan az kívülről látszódnak, hanem a politika győzelme. Henriket a politikai érzék és a politikai ész határozta el erre a lépésére:³² azért lett katolikussá, hogy az országnak végre megadja a békét, amely csak így volt elérhető, hogy biztosítsa a királyi uralmat. IV. Henriknek, miután külsőleg biztosította az ország békéjét, első dolga volt, hogy a

nantes-i ediktumban (1598) törvényes egzisztenciát alapítson a hugenották számára.³³ Az egyes ember lehetett a birodalom polgára, élvezhetett minden polgári jogot, anélkül, hogy az igaz valláshoz tartozott volna. Ezzel valósággá vált az egyház és az állam első, szubsztanciális szétválása. A nantes-i ediktum vitte véghez először azt a kísérletet, hogy két vallást engedélyezzen egy államban.

Hasonlítsuk össze IV. Henriket IV. Henrikkel: IV. Henriket, a császárt, aki Canossában azért vezekelt, hogy egy vallásilag-politikailag egységes világon belül a pápai feloldozáson keresztül megteremtse a királyi hivatalba való visszatérésének lehetőségét; és a franciaországi IV. Henriket, aki áttért a katolikus hitre és megtagadta az eretnekséget, hogy uralmának biztonságát, az országnak békét és nyugalmat adjon: a történések külső hasonlóságai ellenére győző és legyőzött szerepet cserélt.

Még ha Európában szinte mindenhol, beleértve Franciaországot is, hosszú ideig az államvallás elve volt az uralkodó, úgy ez nem zárja ki a fenti megállapítást; mert az állami vallás mellett való döntés nem az igazság megvalósításának és keresztülvitelének, hanem a politikának a kérdése volt. „Egy államban nem állhat fenn két vallás”, ez az érv újra és újra sokaktól hangzott el, teológusoktól és politikusoktól egyaránt, a tolerancia és a vallásszabadság ellen.³⁴ Ha ez valóban igaz is lehetett az akkori viszonyokra sok helyen – hiszen az évszázadokon át a nyilvános kultuszvallás formái szerint élő embereknek is meg kellett érniük és képessé kellett válniuk a toleranciára –, ez nem vallási, hanem politikai érv volt, amely az állam biztonságára és rendjére vonatkozott. Ezzel az egész kérdést elbocsátották az igazsághoz való kötődés feltétel nélküliségéből, és a politika lehetőségei és feltételei alá utalták. Ezzel pedig – és igazán csak ezzel – a kérdés nyitottá vált a szabadság tereinek mérlegelése, kirekesztése, így a tolerancia útja számára is. A vallás már nem de jure, hanem de facto volt garantálva; a politikai hatalom döntése alapján. Ebből logikusan következett, hogy a „tartományúri egyházi vezetés” és az állami kereszténység gyámsága alá került. Hogy az uralkodók nem gondoltak arra, hogy önmagukat a létrejövő államukat a kereszténység alapjain kívül helyezték, hogy ők maguk is keresztények voltak és akartak lenni, semmit nem változtat a hitszakadás előtti idővel szembeni alapvető különbségen. A meghirdetendő rend számára ez adott és feltételezett volt, ám többé már nem volt szükségszerű.

Hogy milyen mértékben határozta meg innentől kezdve ebben az értelemben a szekularizáció az államot és a politikát, azt Richelieu politikai végrendelete mutatja. A római egyház bíborosa ebben arról beszél – a végrendelet egy nagyon jámbor és egyházhű módon nevelt hercegnek szól –, hogy az „isten kormányja” egy állam boldogságának első alapja: minden hercegnek ezt kéne érvényre juttatnia.³⁵ De miben is áll ez? Richelieu ezt köztudottként bocsátja előre, nincsenek részletek a jó és példaképszerű életre való buzdításon kívül. Az „Isten kormányja” a morál területére van szorítva, a politika számára tartalmilag megragadhatatlan tartalom nélkül marad. A politikai cselekvés számára a „raison” lesz a legfelsőbb zsinórmértékké nyilvánítva. A természetes belátás mindenki felismerteti, hogy, mivel az ember raisonnable-nek lett teremtve, mindent csak raison-ból szabad tennie, mert különben a természete ellen cselekedne, és ennek következményeként saját lényé alapjai ellen.³⁶ A vallásos vonatkozás már csak indirekt módon jelenik meg, amennyiben az emberi raison Isten által teremtett, de az aktualizálásban saját magának ad törvényt.

Ami így a kontinentális Európában, mindenekelőtt Franciaországban, a vallási és világi hatalom, vallás és politika viszonyában alapvető megoldásként jelentkezik, az a legtisztább elméleti kifejeződését Thomas Hobbes államtanában találta meg. Ez az elmélet a problémánk számára különös módon tanulságos. Hobbes az államot mint szuverén

döntési egységet alapozza meg, amely külső békét és biztonságot nyújt. Kiindulópontját ebben egyedül az emberi természet szükségai jelentik, vagyis az elemi, a külső egzisztenciára irányuló életjavak megtartása és biztosítása; az ember vallási meghatározottsága, a vallás mint emberi életjő, ebbe nem tartozik bele. *Salus publica in quo consistit?* kérdezi Hobbes a *De cive* 13. fejezetében, az uralkodó kötelességeinek tárgyalásakor. A válasz klasszikus nyomatakú: „1. ut ab hostibus externis defendantur; 2. ut pax interna conservetur; 3. ut quantum cum securitate publica consistere potest, locupletentur; 4. ut libertate innoxia perfruantur”.³⁷ Az állam tisztán szekuláris, földi orientációjú és vallástól független célkitűzése ebben egyértelműen megnyilvánul: a polgári élet megtartási feltételeinek biztosítása és az egyéni létszükségletek kielégítése a polgárok által. Ennek a célnak a kedvéért alapul meg az állam, ennek a célnak a kedvéért lesz felszerelve a „*summum imperium*”-mal, vagyis a legmagasabb, az utolsó döntésre hivatott és ezért szuverén uralkodói hatalommal, mert csak egy ilyen szuverén, utolsó döntő instancia által, amellyel szemben senki nem támaszkodhat a „privát” ítéletére, lehet elérni a békét és biztonságot, biztosan megkülönböztetni a jogot és a jogtalanságot. Ebben az értelemben az állam a béke és biztonság „*minimum condition*”-ja.

A „*recta ratio*”, amely Hobbes számára az állam alapításának módszertani vezérfonalaként szolgál, már nem a hit által meghatározott és orientált ész, hanem az önmagára irányuló, egyéni és célorientált ész.³⁸ Ez nem azt jelenti, hogy Hobbes ateista lett volna, vagy hogy rendszerét csak ateista módon lehetne felfogni, ahogyan azt Leo Strauß gondolta.³⁹ Hobbes az uralkodót mint az állami hatalom hordozóját keresztényként tételezi, és a keresztény hitet *mint olyat* megdönthetetlen állítás formájában építi be az államba, miszerint „*the Jesus is the Christ*”.⁴⁰ Hobbes államkonstrukciójának azonban ennek ellenére is alapvetése a szekularizáció. Államát nem a keresztény hitből kiindulva alapozza meg, a hittől az állam alapja és célja szerint független, és az emberi természet tiszta szükségai és a célirányos, önmagában való egyéni ész talaján áll. Amit Hobbes államának kereszténysége kapcsán kifejt, az annak az ellentmondásnak a kiküszöbölésére hivatott bizonyíték, hogy ez az észre épülő állam, amelynek uralkodója keresztény, maga is keresztény; sem az evangélium, sem az egyes isteni parancsok nem fogalmaznak meg ellenvetést sem az uralkodó hatalmával és az alattvalók feltétlen engedelmességi kötelességével, sem pedig az uralkodó lelki dolgokban való illetékességével szemben.⁴¹ Ez állításként megfogalmazva azt jelenti, hogy állam és a kereszténység közösen állhatnak fenn, és a döntéseket meghozó szuverén állami hatalmat elismerni még nem hittagadás; az állam tisztán világi, utilitarista módon való megalapozása és céljának ily módon történő meghatározása ezáltal sem megszüntetve nem lesz, sem logikájában megkérdőjelezve.

A szekularizációnak ennek a második szakaszára is érvényes, hogy az elviekben eldöntött kérdés valóságba való átvezetése nem egyszeri történés, hanem történelmi folyamat volt. A politikai-szociális rend szekularizáló átalakítása fokozatosan ment végre, és a régi és új építőelemek hosszú időn keresztül hevertek összevissza egymáson.

A francia forradalom a politikai államot, ahogyan az a felekezeti háborúkban létrejött és ahogyan azt Hobbes elgondolta, kiteljesítette. Az 1789-es emberi és polgári jogok nyilatkozata, az „új társadalom első alaptörvénye”, ahogyan Lorenz von Stein fogalmaz, az államról mint „*corps social*”-ról beszél. Az állam politikai uralmi szervezet, amely az egyes ember természetes és állam előtti jogainak és szabadságainak biztosítására jött létre. Keletkezési oka és legitimitációja nem történelmi eredetében vagy isteni alapításában van, nem az igazság szolgálatában, hanem a szabad, önmagát meghatározó egyes személyiség, az individuum vonatkozásában. Alapja az ember *mint ember*. Az ember

azonban, amint az észjog természeti fogalmába és onnan a declaration elveibe kerül, profán, a szükségszerűen vallásos meghatározottságtól emancipálódott lényvé válik. A szabadságokhoz, amelyek biztosítására és megtartására az állam fennáll, az 1791-es alkotmány óta hozzátartozik a hit és a vallás szabadsága.⁴² Ezzel az állam mint olyan semleges álláspontot képvisel a vallással szemben, államként emancipálódik a vallástól. A vallást a társadalom területére utalják, az egyes ember vagy több polgár érdeklődésének és nagyrabecsülésének tárgyaként, anélkül azonban, hogy alkotórésze lenne az állami rendnek mint olyannak. A vallást szabadon hozzáférhetővé teszik, egyúttal szabadon is engedik. Karl Marx világosan látta ezt a strukturális összefüggést: „A vallás”, mondja, „nem szelleme többé az államnak..., a vallás a polgári társadalomnak [...] szellemévé vált... Nem a közösség lényege többé, hanem a különbsége... A közből, mint a közhöz tartozó kizárva.”⁴³ Mindenütt érvényesek ezek a megállapítások, ahol az állam polgárai számára alapjogként biztosítja a vallásszabadságot – és hogy így járjon el, az a kezdetektől része volt a „küldetésének”, még ha csak később realizálódott is. A vallásszabadság mint szabadságjog nemcsak egy vallás privát és nyilvános megvallásának jogát foglalja magába, hanem éppúgy jogot ad egy vallás nem-megvallására is, anélkül, hogy ez érintené az állampolgári jogállást.⁴⁴ Az általánosnak a szubsztanciáját, amelyet az államnak meg kell testesítenie és biztosítania kell, ennek következtében már nem kereshetjük a vallásban, egy meghatározott vallásban, hanem csakis a vallástól függetlenül, világi célokban és hasonlóságokban találhatjuk meg. A vallásszabadság megvalósulásának mértéke ezért az állam világiasságának mértékét jelöli.

A 19. század sokáig próbálta megkerülni ezeket a következményeket. Az állam vallástól való emancipációja ellen, amely a vallásszabadság biztosításában állt, a restauráció jegyében a „keresztény állam” eszméjét állították. A „keresztény államnak” kellett a mindinkább láthatóvá váló alapvető szekularizációt feltartóztatni vagy visszafordítani. De mi lett az eredmény? Semmi több, mint a valóságnak a nem-szekularizált látszattal való elfedése, anélkül, hogy bármiképpen hátráltatták volna az állameszme fennállását vagy terjedését és ezzel a szekularizáció politikai elvét. Az eredmény az volt, hogy pót-lékok jöttek létre: Isten kegyelmének királysága, trón és oltár szövetsége, a szent szövetség...⁴⁵ A kereszténység a legvilágibb ügyek dekorációjául szolgált, hatalmi helyzetek megszilárdítására és aktuálisan fennálló politikai-társadalmi viszonyok szankcionálására használták, hogy konzerválják azokat egy változó hozzáféréssel szemben. Marx itt is tisztán felismerte a folyamat alapvető oldalát: „Nem az úgynevezett keresztény állam, mely a kereszténységet alapjának, államvallásnak ismeri el s ennél fogva más vallásokkal szemben elutasító magatartást tanúsít, a befejezett keresztény állam.”⁴⁶ Mindegyik kísérlet megbukott azonban, amely arra irányult, hogy ily módon megőrizzék vagy újra létrehozzák az állam állítólag intézményi-keresztény karakterét a struktúrát igénylő világiassága és semlegessége ellenében. Nemcsak a 19. században, a német államiság 1945 utáni újraalapításánál is, amikor a szekularizált állam helyett újra keresztény államot kellett volna felállítani, a vallási szabadság mondta ki az utolsó szót.⁴⁷ Neki kellett, ha az állam nem akarta feladni saját magát.

III.

A szekularizáció – Böckenförde által felvázolt – folyamata felveti a szerző számára is azt a kérdést, hogy mi a tényleges jelentése a szekularizációnak. Ugyanis nem válik egyértelművé, hogy a politikai rend deszakralizációja, tehát a vallási területek „elvilágiasítása” és a világiak „elvallástalanítása” mennyiben jelenti egyúttal az állam keresztényietlenedését is. Ebből fakad központi kérdése is, miszerint miből él az állam

és miben találja meg azt őt hordozó, homogenitást biztosító erőt és a szabadság belső szabályozó erőit, amelyekre az államnak – Böckenförde felfogása szerint – szüksége van. Ugyanis az állam deszakralizációjával a vallásból származó „kötőerő” az állam számára már nem bír lényegi tartalommal.

Ha végigtekintünk az itt ismertetett alakuláson, mindeneelőtt felmerül a kérdés, mi is volt a szekularizációs folyamat tényleges jelentése. Vajon az állammá fejlődés a kereszténység világformáló hatásának mellőzését hordozta magában, és ennek következtében az államot specifikus értelemben nem keresztény vagy keresztényietlen politikai rendformaként kell felfognunk? Vagy az állam keletkezésében a politikai-társadalmi rend olyan elve valósult meg, amely valójában megfelelt a keresztény kinyilatkoztatás tartalmának, önmagát mindazonáltal a kereszténység intézményesült hatalmai ellen kellett érvényre juttatnia?

Ez a kérdés arra irányul, mennyiben jelent egyúttal *keresztényietlenedést* is a politikai rend deszakralizációja, a vallási területek „elvilágiasítása” és a világiak „elvallástalanítása” (H. Krüger),⁴⁸ ami az állam keletkezésében és keletkezésével végbement. Kérdéses, hogy ez a kérdés megválaszolható-e egyáltalán az egyik vagy a másik irányban. Mert a válasz lényegesen függ attól, milyen teológiai és történetfilozófiai értelmezést adunk a szekularizációs folyamatnak, ami pedig átvezet a keresztény hit változó önértelmezésének és önképének kérdéséhez. Vajon a keresztény vallás ugyanolyan-e belső struktúrája szerint, mint a többi vallás, és ezért érvényes megjelenési formája-e a nyilvános (polisz-)kultusz formája, vagy a keresztény hit transzcendálja az eddigi vallásokat, és hatékonysága és megvalósulása éppen abban áll, hogy leépíti a vallás szakrális formáit és a nyilvános kultusz uralmát, és az embereket a világ ész által meghatározott, „világi” rendjéhez, szabadságuk öntudatához vezeti? Nem csekélyebb személy, mint Hegel interpretálta keresztény szemmel nézve pozitívan az európai újkor szekularizációs mozgalmát, nem negációként, hanem mint a Jézus Krisztussal a világba eljövő kinyilatkoztatás tartalmának megvalósulását.⁴⁹ És Karl Marx saját álláspontjából kritikával utalt arra, hogy az állam vallástól való emancipációja nem szünteti meg az ember valódi vallásosságát, és nem is törekszik erre.⁵⁰ A keresztény hit mint az egyes ember személyes vallása és mint a polgárok vallásos meggyőződése által közvetített társadalmi (és ennyiben egyúttal politikai) erő a „világi” államban is, és pont hogy ott, működhet hatékonyan, hiszen a vallás ebben az államban éppen ilyen hatékonyságra áll rendelkezésre: a vallásszabadság a polgárok nemcsak „negatív”, hanem éppúgy „pozitív” felekezeti szabadsága. Tiltott mindazonáltal a vallásnak az intézményi-közéleti létforma és az állam általánosságában való szükséges részvétel. Mondhatjuk, hogy a keresztény hit már ezáltal világi hatékonyságának elvesztésére és esetleges történelmi hatalmasságra van ítélve? Ezt a kérdést nemcsak retorikusan értjük.

Böckenförde a feltett kérdésre fogalmazza meg a már idézett tézisé, miszerint „a szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga sem tud garantálni”. Megállapítása szerint a szabadelvű állam csak akkor képes fennállni, ha biztosított a polgárai számára a szabadság, amelyet az egyes ember morális szubsztanciája és a társadalom homogenitása szabályoz. Azonban Böckenförde álláspontja szerint a szabadelvű állam ezeket a belső szabályozó erőket önmagából – a jogkényszer és az autoriter parancsok eszközeivel – tudja csak garantálni, ami a szabadelvűség feladását vonja maga után. Böckenförde válaszában felveti annak lehetőségét, hogy az állam kikerüli az általa vázolt problémát, azonban ez oda vezet, hogy „a belső kötőerőkben már nem bízva vagy általuk kifosztva, arra lesz kényszerítve, hogy a szociális utópia

megvalósítását emelje programjává. Ebből fakadóan a megoldást abban látja, hogy a szekularizált világi államnak is szüksége van a vallásos hit által közvetített belső „mozgató- és kötőerőkre”. Itt érdemes utalni a heidelbergi egyetem professzorának, Michael Hausnak a kritikájára, aki elutasítja Böckenförde tézisét. Haus megalapozatlannak tartja Böckenförde azon megállapítását, miszerint abból, hogy a modern demokratikus állam a keresztény vallás hatására jött létre, az következik, hogy napjaink társadalmá is a vallástól függ (vö. Haus 2003, 49.).

Hörcher Ferenc ezzel szemben úgy fogalmaz, hogy e paradoxon lényege „az a belátás, hogy a liberális demokrácia nem képes garantálni azoknak az értékeknek a társadalmi újratermelődését, amelyeknek működése alapul” (Hörcher 2016, 824.). Böckenförde olyan transzcendentális tézist alkot, ahol a liberális államot biztosító jogrend a társadalom kohézióján alapul. Ez a kohézió azonban nem jogi természetű, hanem morális, illetve vallási alapokon nyugszik, a „premodernnek” vagy „irracionálisnak” nevezett szférába nyúlik vissza. Geréby György megállapítása szerint „Böckenförde szemléletének fontos következménye, hogy a társadalmi intézmények változhatnak: jobba és rosszabbá válhatnak, sőt adott esetben szét is eshetnek” (Geréby 2005, 1386.). Tehát Böckenförde felvállalja az elméletéből következő pesszimizmust, de egyúttal cselekvésre készítet. A szabadelvű állam a társadalom energiabefektetése nélkül nem képes fennmaradni. Azaz a kohéziós elemek: a jogrend morális, illetve vallási alapelveinek folyamatos fenntartása és továbbörökítése, a közösség felelőssége.

Még aktuálisabb egy másik kérdés. Miből él az állam, miben találja meg az őt hordozó, homogenitást szavatoló erőt és a szabadság belső szabályozó erőit, amelyekre szüksége van, miután a vallásból származó kötőerő számára már nem lényegi, és nem is lehet az? Hiszen a 19. századig, egy mindenekelőtt szakrális, aztán vallásosan értelmezett világban a vallás mindig a legmélyebb kötőerő volt a politikai rend és az állami élet számára. Meg lehet-e alapozni és meg lehet-e tartani az erkölcsiséget a világiságon belül, szekularisan, épülhet-e az állam valamiféle „természetes morálra”? Ha nem, tud-e – mindentől függetlenül – polgárainak eudaimonista életre vonatkozó elvárásainak teljesítéséből élni? Ezek a kérdések egy mélyre nyúló, alapvető kérdéshez vezetnek vissza: mennyiben tudnak államilag egyesített népek egyedül az egyes ember szabadságának biztosításából élni, olyan egyesítő kötés nélkül, amely ezt a szabadságot megelözi?

A szekularizáció folyamata egyúttal az emancipáció nagy folyamata is volt, a világi rend emancipációja az örökölt vallásos autoritásoktól és kötésektől. Kiteljesedését az emberi és polgári jogok nyilatkozatában találta meg, amely az egyes embert saját magára és szabadságára bízta. Ezzel azonban tulajdonképpen szükségszerűen kellett felmerülnie az újbóli integráció problémájának: az emancipált egyes embereknek újra vissza kellett találniuk a közösséghez és homogenitáshoz, ha az állam nem akart áldozatul esni a belső meghasonlottságnak, ami aztán a teljes külső irányításhoz vezet. Ez a probléma azonban rejtve maradt, mert a 19. században új egységképző erő lépett a régi helyére: a nemzet eszméje. A nemzet egysége a vallás egységét követte, és új, mindazonáltal sokkal inkább külső és politikai irányú homogenitást teremtett,⁵¹ amelyen belül az emberek még messze a keresztény morál tradíciójából éltek. Ez a nemzeti homogenitás a nemzetállamban kereste és találta meg kifejeződését. Eközben a nemzet eszméje elvesztette formálóerejét, és nemcsak az európai államokban. Ázsia és Afrika fiatal államaiban is csak átmenetileg lesz meghatározó a formálóereje: az emberi jogok csúcsra járatott individualizmusa nemcsak a vallástól emancipálódik, hanem egy következő szakaszban a (népi) nemzetől mint homogenitásképző erőttől is. 1945 után, mindenekelőtt Németországban,

arra törekedtek, hogy új homogén alapot találjanak az előre adott értékmeggyőződések mentén. De ez az „értékekre”, azok közölhető tartalmára való hivatkozás felettébb silány, sőt veszélyes pótlék; megnyitja az utat a napi értékelések szubjektívizmusa és pozitívizmusa előtt, amelyek, mindegyik objektív érvényt követelve magának, a szabadságot inkább szétrombolja, mint megalapozza.⁵²

Így merül fel a kötőerőkre irányuló kérdés újra és saját voltaképpen magvában: *a szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga sem tud garantálni*. Ez az a nagy kockázat, amelyet a szabadság kedvéért vállalt. Mint szabadelvű állam egyrészt csak akkor állhat fenn, amikor a polgárai számára biztosított szabadság belülről, az egyes ember morális szubsztanciájából és a társadalom homogenitásából szabályoz. Másrészt nem tudja ezeket a belső szabályozó erőket önmagából, a jogkényszer és az autoritatív parancsok eszközeivel garantálni, anélkül, hogy szabadelvűségét fel ne adná és – szekularizált szinten – vissza ne esne abba az egyetemességre való törekvésbe, amelyből a felekezeti polgárháborúk során kivezetett. Az előírt állami ideológia éppúgy, mint az arisztotelészi polisz-tradíció újjáélesztése vagy egy „objektív értékrendszer” meghirdetése éppen azt a kétéhasadást szünteti meg, amelynek talaján az állami szabadság létrejött.⁵³ Nem vezet út az 1789-es küszöbön át, anélkül, hogy az államot mint a szabadság rendjét szét ne rombolnánk.

Ez mutat rá Böckenförde aktualitására, hiszen nem pusztán a szabadelvű, szekuláris állam kritikájáról van szó, nem a demokráciából való menekülést fogalmazza meg olyan homályos képződményekben, mint az illiberális demokrácia vagy a konzervatív forradalom, hanem implicit módon a kölcsönös függésben rejlő lehetőségre utal. Az államnak szüksége van a vallás által közvetített morális kötőerőre, de ehhez a vallásnak is szüksége van hívei hitvallására. A kereszténydemokrácia álcája mögé bújt farizeusi hozzáállás a vallást is csak kiüresíti, ami által az állam számára szükséges morális kötőerő végleg eltűnni látszik.

Az állam kísérletet tehet a probléma kikerülésére, ha önmagát úgy állítja be, mint ami garantálja a polgárok eudaimonisztikus életre vonatkozó elvárásainak beteljesedését, és ebből próbál erőt nyerni. Mindazonáltal a terület, amelyre ily módon utat nyit, határtalan. Mert akkor már nem arról van szó, hogy az állam gondoskodó, szociális politikát űz, amely biztosítja polgárainak ottlétét – ez a feladat elengedhetetlen számára –, hanem hogy ebben próbálja megtalálni keletkezési okát, az őt legitimáló alapot. Az állam, a belső kötőerőkben már nem bízva vagy általuk kifosztva, arra lesz kényszerítve, hogy a szociális utópia megvalósítását emelje programjává. Lehetnek kétségeink, vajon az alapvető probléma, amelyet ily módon ki akar kerülni, ezáltal megoldódik-e. Mire támaszkodhat ez az állam a krízis napján?

Így megkérdézhetnénk – Hegellel együtt –⁵⁴ még egyszer, vajon végeredményben nem abból a belső mozgató- és kötőerőkből kell-e élnie a szekularizált világi államnak is, amelyeket a vallásos hit közvetít a polgárainak. Persze nem úgy, hogy visszaalakul „keresztény” állammá, hanem azt elérve, hogy a keresztények erre az államra világiasságában ne idegenként tekintsenek, benne ne hitük ellenségét lássák, hanem a szabadság esélyét, amelynek megőrzése és realizálása az ő feladatuk is.

Böckenförde hatástörténete önmagában megérdemelne egy mélyreható elemzést, jelen keretek között azonban egyetlen pályatársára fókuszálunk. Görföl Tibor nekrológiájában kiemelte Robert Spaemann-nal és Szent II. János Pál pápával való kapcsolatát, de kitérhetnénk Carl Schmittre is, akivel 1953-as első találkozásukat követően aktív kapcsolatban

voltak. Azonban még izgalmasabb az a szellemi kötetlenség, amely Joseph Ratzingerrel, a későbbi XVI. Benedek pápával állt fenn. Böckenförde, Spaemann és Ratzinger között nem pusztán katolicizmusuk és szellemi nagyságuk a kapcsolat, hanem a münsteri egyetem, amely a Joachim Ritter által szervezett Collegium Philosophicum által a korszak meghatározó szellemi műhelyévé vált (vö. Hacke 2006). Ratzinger 1963-tól 1965-ig oktat a münsteri egyetemen, Böckenförde itt végzi jogi tanulmányait, valamint 1959 és 1964 között az egyetem kutatói asszisztense, Spaemann pedig Ritter mellett az egyetem tudományos segédmunkatársa volt.

Már utaltunk a 2004-ben a Bajor Katolikus Akadémián megrendezett Habermas–Ratzinger vitára, amelynek témája a szabadelvű állam politikai előtti morális alapjainak problémája volt. A téma kijelölése a „vallási értelemben botfüllű” Habermas számára is Böckenförde tézisét idézte föl: „a vitatéma arra a kérdésre emlékeztet, melyet a hatvanas évek közepén Ernst-Wolfgang Böckenförde [...] fogalmazott meg” (Habermas 2007, 17.). Ratzinger számára azonban nem ebben a vitában jelentette először Böckenförde a kiindulópontot. Már az 1987-es Keresztény orientáció a pluralista demokráciában? című írásában csatlakozik Böckenförde tételéhez és „radikalizálja” azt.

Ratzinger a pluralista demokrácia fenyegetettségét vizsgálja, ennek során idézi Böckenförde megállapítását, majd rögzíti: „beigazolódott Böckenförde tézise, miszerint a modern állam *societas imperfecta* – nem csak abban az értelemben tökéletlen, hogy intézményei mindig olyan tökéletlenek maradnak, mint lakosa, hanem más értelemben is: rajta kívüli erőkre van szüksége, hogy maga fennállhasson” (Ratzinger 2008, 268.) Ratzinger „radikalizációja” abban áll, hogy egyértelművé teszi azt a – társadalom és vallás közötti – kölcsönös függést, ami a Böckenförde-paradoxonból csak implicit módon következik, de a tézis lényegét jelenti: „saját meggyőződés-nélküliségünkkel megfosztjuk a társadalmat attól, ami objektíve nélkülözhetetlen számára: emberségének és szabadságának szellemi alapjaitól” (Ua., 279.).

Ratzinger így már nem csak cselekvésre kész, hanem programot kínál a böckeförde gondolatosság alapján, ez pedig a kereszténység belső igazságából fakadó meggyőződés nyilvános megvallása. Fontos látni azonban, hogy a ratzingeri kíváncsúság elhatárolja magát mindennemű teokratikus igényétől, és a hit nyilvánosságát a plurális állam keretein belül kívánja elérni, ragaszkodva a vallási tolerancia elvéhez. Ez azonban nem jelentheti Ratzinger szerint az állam értéksemlegességét, hanem „meg kell tanulnia, hogy létezik az igazságnak egy olyan állománya, ami nincs alávetve a konszenzusnak, hanem megelőzi és lehetővé teszi azt” (Ua., 278.).

Joseph Ratzinger pápaként is sürgette a szekuláris állam kritikája során a keresztény ihletettségű morál restitúálását, amellyel végtére is Böckenförde megállapításához csatlakozott, „hogy létezik valami »elengedhetetlenül szükséges« a pluralista demokráciában, ami nem a politika területén helyezkedik el” (Twomey 2008, 254.). Böckenförde magyar fordítása így nemcsak magának a szerzőnek a hazai recepcióját segítheti, hanem XVI. Benedek pápa politikai gondolkodásának mélyebb megértését is szolgálhatja, hiszen rajta keresztül Böckenförde hatástörténetének egy részlete is megismerhetővé válik.

Böckenförde írását fordította: Pálffy Eszter és Jancsó András; a fordítást kommentárokkal és jegyzetekkel ellátta: Jancsó András

IRODALOMJEGYZÉK

- Böckenförde, E.-W. 1967: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. Ford.: Pálffy E. – Jancsó A. In: *Säkularisation und Utopia: Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 75–94.
- Brunner, O. – Conze, W. – Koselleck, R. Szerk. (1999). *A demokrácia*. Ford.: Telegdi Csetri Á. – Balogh B. Budapest: Józsefvég.
- Canning, J. 2002: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Ford.: Nemerkenyi E. Budapest: Osiris.
- Fukuyama, F. 1994: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford.: M. Nagy M. – Somogyi P. Budapest: Európa.
- Geréby G. 2005: *Jospeh Ratzinger és Jürgen Habermas vitája*. Holmi, XVII. évf. (11), 1383–1392.
- Görföl T. 2019: *Egy mondat az örökkévalóságnak – Ernst-Wolfgang Böckenförde halálára*. <https://www.magyarokurir.hu/nezopont/egy-mondat-az-orokkevalosagnak-ernst-wolfgang-bockenforde-halalara> Utolsó letöltés: 2020. 01. 02.
- Habermas, J. 2007: *A demokratikus jogállam politika előtti alapjai*. In: Habermas, J. – Ratzinger, J.: *A szabadelvű állam morális alapjai – A szekularizálódás dialektikája az észről és a vallásról*. Ford.: Horváth K. Budapest: Brankovics István Alapítvány – Gondolat, 35–48.
- Hacke, J. 2006: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberaldemokratische Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen.
- Haus, M. 2003: *Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie*. In: Michael M. (szerk.): *Politik und Religion*. Wiesbaden.
- Hegel, G. W. F. 1983: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja*. Ford. Szemere S. Budapest: Akadémiai.
- Hörcher F. 2016: *Értékközösség(ek) és értékkonfliktus(ok) a magyar politikai közösségben*. In: Jakab A. – Gajduschek Gy. (szerk.): *A magyar jogrendszer állapota*. Budapest: MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Jogtudomány Intézet, 823–836.
- Lehmann, K. 2002: *Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte*. In: Schmidt, S. – Wedell, M. (szerk.): „Um der Freiheit willen...”, *Kirche und Staat im 21. Jahrhundert*. Verlag Herder: Freiburg, 24–30.
- Lübbe, R. 1965: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes*. Freiburg – München: Karl Alber.
- Ratzinger, J. 2007: *Ami a világot összetartja*. In: Habermas, J. – Ratzinger, J.: *A szabadelvű állam morális alapjai – A szekularizálódás dialektikája az észről és a vallásról*. Ford.: Horváth K. Budapest: Brankovics István Alapítvány – Gondolat, 35–48.
- Ratzinger, J. 2008: *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában?* In: uő: *A közép újrafelfedezése – Alapvető tájékoztatók*. Ford.: Bors K. – Janka F. – Krizsanyik R. – Puskás A. – Szikora T. – Szopkó M. – Trautwein É. Budapest: Szent István Társulat, 260–279.
- Tomka M. 2011: *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában*. Budapest: Párbeszéd (Dialógus) Alapítvány.
- Twomey, V. 2008: *A politika teológiája*. In: Ratzinger, J.: *A közép újrafelfedezése – Alapvető tájékoztatók*. Ford.: Bors K. – Janka F. – Krizsanyik R. – Puskás A. – Szikora T. – Szopkó M. – Trautwein É. Budapest: Szent István Társulat, 245–258.

JEGYZETEK

- Heribert Prantl, a Züddeutsche Zeitung-ban közölt nekrológiájában úgy fogalmazott, hogy a Böckenförde-paradoxon az alkotmányjog E = mc² képlete. <https://www.sueddeutsche.de/politik/nachruf-der-grundgesetzliche-1.4345184>
- Fontos kiemelni a magyarországi recepcióból Hörcher Ferenc angol nyelvű írását: Hörcher F. 2014: *Prepolitical Values? Böckenförde, Habermas and Ratzinger and the use of the Humanities in Constitutional Interpretation*. In: Uő: *A bölcsészettudományok hasznáról/Of the Usefulness of the Humanities*. Budapest: L'Harmattan, 87–101.
- Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundlagen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*. 3. Aufl., Brunn, München, Wien 1943. Korábban: Hermann Heller, *Staatslehre*, Leiden 1934, 125.

- 4 Jellemzését lásd: Otto Brunner, i. m., 414.
- 5 *A Landesherrschaft és a Landeshoheit jelentése hasonló, az előbbi a középkori, az utóbbit a 17–18. századi tartományi uralkalmak megnevezésére használják. A magyar fordításban ezt a különbséget nem tudtuk érzékelteini.* – Ford.
- 6 A Landeshoheit birodalmi jogi körülírása „jus territorii”-ként ill. droit de souveraineté-ként a veszfáliai békében – IPO – Art. VIII § 1, vö. Zeumer, Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung, 2. Aufl., Tübingen, 1913, 416.
- 7 Vö. Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg–München, 1965, 24.
- 8 H. Lübke, i. m., 23.
- 9 Leopold v. Ranke, Französische Geschichte. Ausg. Andreas, Wiesbaden, 1957, I. kötet, 157.
- 10 Albert Mergeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz, 1961, 109.
- 11 Ehhez és a továbbiakhoz, sok forrással: Friedrich Heer, Aufgang Europas, Wien–Zürich 1951.
- 12 A birodalom mint kat-echon: Carl Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europäum, Köln, 1950, 29–30.
- 13 Eugen Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter, in: Das Königstum, Konstanz–Lindau 1964, 71.; Eduard Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland, I. kötet, Würzburg, 1942, 105–108., 109–125.
- 14 Ehhez Mergeler, i. m., 122.
- 15 Dictatus papae Gregorii VII., különösen These XVIII: Quod [Romanus pontifex] a nemine ipse iudicari debeat, és These XII: Quod illi liceat imperatores deponere.
- 16 Előadás Gregor VII-ről Münsterben 1964 tavaszán, publikálatlan.
- 17 Hans Barion, Sav. Zs., Kan. Abt. XLVI. kötet (1960), 485, különösen 493 (Besprechung von F. Kempf, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt, in: Saggi storici intorno al Papato die Professori della Facoltà di Storia Ceelastica, Roma, 1959, 117–169.
- 18 Margeler, i. m., 127.
- 19 Ehhez legújabbán Carl Schmitt, Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: Der Staat 4 (1965), 64.
- 20 I. m., 129. és 122.
- 21 W. Dilthey, Ges. Schriften, 2. kötet, Berlin és Leipzig, 1914, 246.; Georg Dahm, Deutsches Recht, Stuttgart, 1951, 266.
- 22 Az, hogy mit ért Böckenfröde felekezeti háborúk vagy vallásháború alatt, problematikus, hiszen a vallásháború fogalma nem kellően tisztázott és nehezen mentesíthető a vallással szembeni általános elfogultságtól, azonban jelen esszében erre a problémára csak utalni kívánunk. Erről lásd bővebben:
- Nyirkos T. 2014: *Vallásháború: egy kifejezés keletkezéstörténetéhez.* [Religious war: the origins of a term] In Szántó V. (szerk.): *A szabadság iskolája.* Budapest: l’Harmattan, 51–62.; Cavanaugh, W. T. 2009: *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict.* Oxford: Oxford University Press.
- 23 Darstellung und Quellen bei J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 1. kötet, Stuttgart, 1965, 148., 240–252., 439., 456.
- 24 Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar IV, d. 13, qu. 2, ad 3; Luther: lásd Lecler, i. m., 1. kötet, 249., Melancthon: Corpus Reformatorum IV, c. 737–740.
- 25 Jó áttekintést nyújt J. Lecler, i. m., 1. és 2. kötet.
- 26 Ehhez lásd Johannes Hecker, Cura religionis, Jus in sacra. Neudruck Darmstadt, 1962, 44., 53., 67. Az egyházpolitikai territorializmus elutasító megítélésével (Lecler, i. m., 2. kötet, 381., 530.) ebben az összefüggésben nem számolunk.
- 27 Französische Geschichte, 4–6. könyv, i. m., 1. kötet, 117–275.
- 28 Roman Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg, Berlin 1962, különösen 16–23.; valamint Lecler, i. m., 2. kötet, 109.
- 29 Schnur, i. m., 21–23.
- 30 Michel de L’Hopital a királyhoz címzett 1568-as emlékiratában, vö. Lecler, i. m., 2. kötet, 111.
- 31 Oeuvres, 2. kötet, 199., idézi Lecler, i. m., 2. kötet, 112.
- 32 Ranke, Französische Geschichte, i. m., 1. kötet, 265.
- 33 „Ez volt a legrosszabb a világtól” – mondta állítólag a pápa az ediktummal létrejött lelkiismereti szabadságra, amikor a francia küldött beszámolt róla; vö. Lecler, i. m., 2. kötet, 183. Vallás és politika korábbi viszonya ezzel az ediktummal lényegében véget ért.
- 34 Vö. Lecler, i. m., 1. kötet, 367., 549., 2. kötet, 63/64, 137., 143., 385.
- 35 Richelieu, Politisches Testament, II. rész, 1. fejezet, Ausg. Mommsen (Klassiker der Politik), Berlin, 1926, 164.
- 36 Uo., 2. fejezet, i. m., 167.
- 37 Thomas Hobbes, Elementa philosophica de cive, 13. fejezet, 7.
- 38 Jellemző erre a „természeti törvény” definíciója: Hobbes, De cive, c. 2, 1: „Dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem quantum diuturum fieri potest.” Itt végbement az átmenet az önmagát megismerő, a célok univerzális rendjére orientált észről a célszerű-funkcionális észhez.
- 39 Leo Strauß, Hobbes politische Philosophie, Neuwied, 1966, 78.
- 40 Ezt a legújabb Hobbes-kutatás is megerősítette, vö. legutóbb Th. Hood, The Divine Politics of Thomas Hobbes, Oxford 1964; ehhez lásd Carl Schmitt, Die vollendete Reformation, i. m.,

- 51.; Bernard Willms, Von der Vermessung der Leviathan, Aspekte neuerer Hobbes-Literatur, in: Der Staat 6 (1967), 225., 230.
- 41 Vö. De cive, 15. fejezet: Leviathan, 3. rész, 32., 40., 42. fejezet. Ennyiben eltértek a B. Willms által adott értelmezéstől, B. Willms, i. m.
- 42 1791-es alkotmány, Tit. I.; az 1789. 4. 8.-as az emberi és polgári jogok nyilatkozata csak a választási vélemény szabadság garanciáját tartalmazta a törvényes közrend határáiban.
- 43 Karl Marx, Zur Judenfrage = Karl Marx, Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, 183.; továbbá Eric Weil, Die Säkularisierung der Politik und des politischen Ansehens in der Neuzeit, in: Marxismusstudien, 4. Folge, Tübingen, 1962 (Marxot a következő magyar fordításból idézem: Marx Károly, A zsidókérdésről, in Huszadik Század, 1. szám, 1903, 386–396., 395. – Ford.)
- 44 Gerhard Anshütz, Die Religionsfreiheit, in: Handbuch des Deutschen Staatsrechts, hrsg. v. Anshütz und Thoma, 2. kötet, Tübingen 1932, § 106.
- 45 Isten kegyelmének királyságához: Otto Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip, in: Das Königtum, Konstanz–Lindau, 1954, 279. (291.) Amikor franciaországi X. Károly a koronázási ceremónián a királyok isteni gyógyítóerejének hatásaként előírt kézrátételt leprás betegeknek alkalmazta, kesztyűt viselt.
- 46 Frühschriften, i. m., 183. (Itt is az idézett magyar fordítás részletét közlöm, noha a Böckenförde által idézett rész inkább így szól (saját fordítás): „Az úgynevezett keresztény állam az állam keresztény tagadása, de semmiképp sem a kereszténység állami megvalósítása.” – Ford.)
- 47 Az 1945 utáni első nyugatnémet tartományi alkotmányok egy „keresztény” állam számos ideológiai restaurációs kísérletét tartalmazták, amelyek érdemesek a közelebbi vizsgálatra. A vallásszabadság „utolsó szava”: Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, 19. kötet, 206., 226., és ehhez A. Hollerbach, Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Archiv des öffentlichen Rechts, 92. kötet (1967), 99.
- 48 Herbert Krüger, Staatslehre, Stuttgart, 1963, 43.
- 49 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ausg. Gaus, § 185; ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, § 552.
- 50 Karl Marx, i. m., 183.
- 51 Lásd Eugen Lemberg alapvető történelmi-rendszeres vizsgálatát, Geschichte des Nationalismus in Europa, Stuttgart 1950; ders., Nationalismus, I. és II. rde, Hamburg, 1964.
- 52 Vö. Carl Schmitt, Die Tyrannei der Werte, ebben a kötetben, 37.
- 53 Az antik polisz-tradíció fogadtatását áttekinti munkájában W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963; lásd továbbá Bernard Willms, Ein Phoenix zu viel, in: Der Staat 3 (1964), 488. Alapvetően a kettéhasadás problémájához Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution, Köln–Opladen, 1957. Encyklopädie der philos. Wissenschaften 1830, § 552. Állam és vallás viszonyának problémája itt a szellemi reflexió oly magaslatán kerül tárgyalásra, amelynek elérésére azóta sem volt példa.