

EGYHÁZAK ÉS TOLERANCIA
MAGYARORSZÁGON

*Tudományos konferencia
az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének
60. évfordulója alkalmából*

EGYHÁZAK ÉS TOLERANCIA MAGYARORSZÁGON

*Tudományos konferencia
az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének
60. évfordulója alkalmából
2007. december 5.*

Oktatási és Kulturális Minisztérium
Egyházi Kapcsolatok Titkársága
Budapest, 2008

A konferenciát az Oktatási és Kulturális Minisztérium
Egyházi Kapcsolatok Titkársága
és a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara
közös rendezte
A kötet szerkesztője Dr. Köbel Szilvia

Kiadja az Oktatási és Kulturális Minisztérium
Egyházi Kapcsolatok Titkársága
1055 Budapest, Szalay u. 10–14.
Telefon: 473-7060
egyhaz@okm.gov.hu
Felelős kiadó: Dr. Csepregi András
Nyomtatás: Reménység Alapítvány, Nágocs
ISBN 978-963-87399-9-5

TARTALOM

EGYHÁZAK ÉS TOLERANCIA MAGYARORSZÁGON	7
CSEPREGI ANDRÁS	
<i>A tolerancia lehetőségének teológiai alapjai</i>	9
RUZSA FERENC	
<i>Buddhizmus és tolerancia</i>	31
GÁBOR GYÖRGY	
<i>Leszerelési teológia</i>	37
FAZEKAS CSABA	
<i>Az állam és az egyházak kapcsolata Magyarországon – egykor és ma (vázlat)</i>	53
SZABÓ CSABA	
<i>A korszak, amelyben az 1947. évi XXXIII. törvény született</i>	63
RAJKI ZOLTÁN	
<i>A kisegyházak és az 1947. évi XXXIII. törvény</i>	83
FEKETE SÁNDOR	
<i>Beksics és Bibó; egyházpolitikai változatok változó korokban</i>	109
SCHWEITZER GÁBOR	
<i>Szemponatok az egyházak egyenjogúsága kérdéséhez</i>	117
KÖBEL SZILVIA	
<i>Az állam és az egyházak közötti megállapodások – a pártállamban és a jogállamban</i>	131

SZATHMÁRY BÉLA

A református egyház és a felekezeti egyenjogúság
– Az 1947. évi XXXIII. törvény értékelése
reformátusszemmel 151

FEDOR TIBOR

Hozzászólás az állam és az egyház kapcsolatának
jogi kérdéseiről elhangzott előadásokhoz 167

SAJÓ ANDRÁS

Vallási tolerancia és felekezeti egyenjogúság
a nemzetközi jogban 175

BRAGYOVA ANDRÁS

A konkordátum mint nemzetközi szerződés és jogforrás
– *a nemzeti jogban* 183

BUDA PÉTER

A vallások, egyházak és a tolerancia globális összefüggései
napjainkban 189

SZENT-IVÁNYI ILONA

„*A tolerancia egy erkölcsi magatartás*” 217

RÖVID ÉLETRAJZOK 229

EGYHÁZAK ÉS TOLERANCIA MAGYARORSZÁGON

Az 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének 60. évfordulója alkalmából az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága, valamint a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara tudományos konferenciát rendezett 2007. december 5-én a Magyar Tudományos Akadémia Társadalomkutató Központjának Jakobinus Termében.

1947. ÉVI XXXIII. TÖRVÉNY

a bevett és az elismert vallásfelekezetek között az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennálló különbségek megszüntetéséről

1. § *A törvényből vagy más jogszabályból eredő mindazokat a különbségeket, amelyek a bevett és a törvényesen elismert vallásfelekezetek jogállása között az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennállanak, meg kell szüntetni.*

2. § *Az 1895. évi XLIII. törvénycikknek a törvényesen elismert vallásfelekezetté alakulás feltételeire vonatkozó 7., 8. és 18. §-a továbbra is hatályban marad.*

3. § *Ez a törvény kihirdetése napján lép hatályba; végrehajtásáról a vallás- és közoktatásügyi miniszter gondoskodik.*

Az állam és az egyházak kapcsolatának magyarországi történetében kevésbé ismert, ám annál nagyobb jelentősége van a bevett és elismert vallásfelekezetek között az elismert vallás-

felekezetek hátrányára fennálló különbségek megszüntetéséről szóló 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének. Nem sokkal a második világháború után keletkezett ez a jogszabály, mely merőben új helyzetet teremtett a magyarországi egyházak, vallásfelekezetek jogállását illetően. Az egyházakra vonatkozó addigi jogszabályok értelmében a Magyarországon létező vallásfelekezetek jogi státusz szerint három kategóriába voltak sorolva: bevett, elismert és túrt felekezetek. Ez a koordinációs rendszer a második világháborút követően nem volt fenntartható, hiszen a vallás szabad gyakorlásához fűződő állampolgári jog tekintetében különbséget eredményezett polgár és polgár között azáltal, hogy bizonyos felekezeteknek többletjogaik voltak, míg mások hátrányos helyzetbe kerültek.

Az 1947. évi XXXIII. törvény azáltal, hogy a bevett és az elismert felekezetek jogi státusza közötti különbségeket megszüntette, fontos szerepet játszott abban a folyamatban, amely az egyházaknak Magyarországon az 1990. évi IV. törvény által deklarált és megvalósított teljes egyenjogúsághoz vezetett. Annak ellenére igaz ez, hogy az 1947. évi XXXIII. törvény igen ellentmondásos időszakban keletkezett, és a történelem megakadályozta, hogy polgári demokratikus közegben fejtsse ki hatását.

2007-ben időszerűnek tartottuk, hogy az egyenjogúság, a törvény előtti egyenlőség, a tolerancia gondolatát népszerűsítsük az egyházak, vallások vonatkozásában is, és erre kiváló alkalmat nyújtott a Magyarország jog-, egyház- és köztörténetében is szerepet játszó 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének évfordulója.

Dr. Csepregi András, Dr. Köbel Szilvia, Dr. Fazekas Csaba

Csepregi András

A TOLERANCIA LEHETŐSÉGÉNEK TEOLÓGIAI ALAPJAI¹

A toleranciáról, a tolerancia lehetőségéről hangsúlyozottan teológusként kívánok szólni a mai konferencián. A teológiai perspektíva egyszerre jelent széles horizontot és behatároltságot, amely egyfelől magától értetődő, másfelől mégis tükrözi a mi sajátos kulturális szituációinkat. Magától értetődő, hiszen a teológia több ezer éves kérdésfeltevései korokat kötnek össze egy jól meghatározott tematikus mederben. A mi kultúránkban ez mégis különösként hathat, hiszen a teológia még mindig furcsa vendégként jelenik meg a meghatározó tudományágak között, jobb esetben az idegennek kijáró érdeklődést kelt, rosszabb esetben elutasítással találkozik. Ez az elszigeteltség nem új keletű, nem a kommunista diktatúrának az egyházi életet és a teológia tudományát a társadalmi közéletből erővel kizárni kívánó törekvésével kezdődött, hanem jóval korábbi fejleményekre megy vissza. Németh G. Bélánál találkozunk azzal a nyilván szélesebb körben is osztott nézettel, hogy Magyarországon nem alakulhatott ki igazán vallásos mélykultúra.² Ezt a helyzetet ő a reformáció és az ellenreformáció pártharcaiban erodálódott lényeglátásnak, a vallási érzékenység általános lepusztulásának tulajdonítja, s akár igaza van ebben, akár nincs, tapasztalatból tudhatjuk, hogy mind a német, mind az angol nyelvű kulturális közélet-

tel szemben a magyar kultúrát máig jellemzi a teológia elszigeteltsége, ami természetesen ugyanúgy káros a teológia, mint a kultúra egésze számára. Előadással ezen az idegenségen is szeretnék, ha csak egy lehetnyit is, oldani.

Mondanivalómat négy tétel köré csoportosítom.

Első tétel: *Így szól: A monoteista vallás – mint vallás – szerkezete szerint intoleráns.*

Második tétel: *Ugyanez a monoteista vallás tere annak a kinyilatkoztatásnak is, amely megalapozza a másik ember értékét, ezzel pedig a toleráns gondolkodást és a toleráns magatartást.*

A harmadik tézisondat így szól: *A tolerancia eszméje – mint politika-filozófiai gondolat – a keresztény kinyilatkoztatás gyümölcse, a 16. századtól kezdve ebből a forrásból táplálkozva lett az észak-atlanti világ uralkodó normájává.*

Végül a negyedik tézis: *A tolerancia, hosszú története ellenére, még mindig igen törekeny lehetőség; a deklarációk csak akkor érvényesülhetnek, ha a szerkezete szerint intoleráns vallást újra meg újra megkérdőjelezi, korrigálja a kinyilatkoztatás.*

Ez tehát a négy tézisem, kezdjük az elsővel.

A monoteista vallás – mint vallás – szerkezete szerint intoleráns. A monoteizmusban formálisan megfogalmazódik az az állítás, hogy *nekem* Istenem van, *nekünk*, többes számban, Istenünk van. Az *én Istenem*, a *mi Istenünk* kijelentés megalapozza az *én-te*, illetve a *mi-ők* különbséget, ezek a különbségek pedig elvezethetnek a személyek és csoportok rivalizálásához. A rivalizálás ritkán marad ártalmatlan, igen könnyen eljuthat az ellenségeskedéshez. A rivális Isten-tapasztalatokat a rivális Isten-fogalmak követik akkor, amikor a vallás már egy reflexív szakaszba lép, rivális szenthelyek állnak egymással szemben, rivális értékek fogalmazódnak meg, rivális tradíciók alakulnak

ki, sőt még arra is találunk példát, mégpedig nagyon előkelő helyen a Bibliában, hogy a rivalizáló módon megélt Istennel való kapcsolat is ellenségeskedéshez vezet, ami halálos gyűlöletté nőheti ki magát.

Káin és Ábel történetére gondolok: történetük ebben az összefüggésben úgy is leírható, mint az elutasított és elfogadott áldozat tapasztalatából születő rivalizálás, ami féltékenységgé lett, és végül gyilkosságba torkolt. Ez a történet elemi módon tükrözi a vallás intoleráns alaptermészetét, de ugyanaz a történet megszólaltatja az intoleráns vallást korrigáló kinyilatkoztatást is. Nagyon lényegesnek tartom, hogy a bibliai elbeszélésben már itt, a bűnbe esett emberiségről szóló legelső történetben megjelenik az áldozatbemutatás gyakorlata, mégpedig az áldozat minden eredetmagyarázata nélkül, ami azt érzékelteti, hogy az áldozat mint az Istennel való kapcsolattartás módja egyidős a maga egyediségére ráébredt emberiséggel. Fontos az is, hogy a történet, számos későbbi értelmezésével szemben, semmiféle magyarázatot nem ad arra, hogy az Úr miért fogadta el Ábel áldozatát, és miért nem fogadta el Káinét. Nem arról szól, hogy az Úr számára eleve kedves lett volna az egyik és eleve utálatos lett volna a másik, hanem arról szól, hogy az az ősi mód, ahogyan az ember Istent keresi és meg akarja alapozni a vele való kapcsolatát, magában hordozza a másik elutasításának, akár az iránta való halálos gyűlöletnek a veszélyét.

Erre a veszélyre hívja fel a figyelmet a történetben megszólaló Úr, szavai egyben – a fent bevezetett terminológia szerint – az intoleráns vallást korrigáló kinyilatkoztatást hordozzák. Az Úr ugyanis még a gyilkosság előtt így szól Káinhoz: „Miért gerjedtél haragra, és miért horgasztod le a fejed?

Hiszen ha jót cselekszel, emelt fővel járhatsz. Ha pedig nem jót cselekszel, a bűn az ajtó előtt leselkedik, és rád vágyódik, de te uralkodjál rajta.” (1Móz 4,6–7) A mondatot az új protestáns Biblia-fordítás szerint idéztem, amelyben az „uralkodjál” kifejezés külön figyelmet érdemel. Akik olvasták John Steinbeck *Édentől keletre* című regényét és emlékeznek a regény alapmotívumára, amely egy Káin–Ábel-konfliktus áttétele észak-amerikai körülmények közé, emlékezhetnek arra a hihetetlenül izgalmas teológiai kérdésfeltevésre is, ami ezen a regényen végighalad. A kérdés az ember szabadságát, képességeit, lehetőségeit kutatja, s egyetlen szóra koncentrál, a fenti mondat „uralkodjál” kifejezésére. A héber Biblia eredeti szövege csak a mássalhangzókat tüntette fel, a magánhangzók ismerete sokáig csak a személyes tanítványi láncolatban öröklődött tovább, és viszonylag későn tüntették fel a szövegben a magánhangzókat jelző pontokat. Az „uralkodjál” helyén álló négy mássalhangzó, a „tmsl” a pontozástól függően jelenthette azt, a regényben megjelenő dilemma szerint, hogy „uralkodsz”, „uralkodni fogsz”, „uralkodhatsz”, vagy „uralkodjál”. A bevett Biblia-fordítások majdnem ilyen színes képet mutatnak (a Károli, az új katolikus fordítás és az 1990-ben revideált új protestáns fordítás szerint: „uralkodjál”; az 1977-ben revideált új protestáns fordítás szerint: „uralkodhatsz”), sőt ismerünk olyan passzív alakot is, amely a regényben nem szerepel, ráadásul, véleményem szerint, visszájára fordítja a mondat üzenetét is: „uralkodni fog rajtad”, „you will be mastered by it”, a The New English Bible szerint. A lényeg az, hogy az *édentől keletre* élő emberiséghez szóló első isteni szó – a fordítások túlnyomó többsége szerint – azt a lehetőséget kínálja a másikkal vallási okból szembeforduló

embernek, hogy ellenállhat a bűnnek, megzabolázhatja gyilkos indulatait.

A vallásos intolerancia tehát a kinyilatkoztatás korrekciójával találkozik, és még inkább találkozik ezzel a korrekcióval abban a mondatban, amelyet már a gyilkosság után mond Káinnak az Úr: „Hol van Ábel, a testvéred?” Testvérének nevezi azt az Ábelt, akit Káin nem tekintett testvérének és meggyilkolt; az Úr utólag testvérévé teszi azt a valakit, akit Káin féltékenységében és kifejezetten vallásos indíttatású türelmetlenségében megfosztott attól, hogy a testvére lehessen.

Az a paradoxon, amely az első és a második tétel között feszül, jelentkezik tehát már Káin és Ábel történetében, és újra megjelenik számos alkalommal a bibliai elbeszélés csomópontjaiban. Más monoteista vallás belső vizsgálatához nem érzem magamat felkészültnek, maradok ezért, mint eddig is, a zsidó-keresztény tradíció körén belül. A zsidóság szent irataiban a paradoxon többek között úgy jelentkezik, hogy az idegen népekkel folytatott, gyakran igen véres küzdelem, és az Úr által elrendelt totális háború mellett megjelenik az idegen iránti cselekvő figyelmesség parancsa is. Külön figyelemre méltó, hogy mindkét magatartást meglapozó érvelésben megszólal az egyiptomi fogságra való hivatkozás, de egészen más értelemben.

A senkit sem kímélő háborúra felszólító isteni parancs gyakran idézett példája Aj város elpusztításának története. A történet előzménye a felszólítás Jerikó elpusztítására, annak előzménye pedig a Jordánon való átkelés után az első körülmétkedés és páskaünnep Kánaán földjén. Miután mindenki meghalt, aki a pusztai vándorlás során engedetlennek bizonyult, s a harcosok seregét csak azok a férfiak alkották, akik

a vándorlás alatt születtek és ott nem metélték őket körül, Józsué az egész férfínepet körülmetélte, amit az Úr ezekkel a szavakkal nyugtázott: „Ma hártottam el rólatok az egyiptomi gyalázatot.” (Józs 5,9) Az ígélet földjének birtokbavétele szigorú szabályok szerint történt. Józsué Jerikó ostroma előtt ezt a parancsot adta: „Átok terhe alatt ki kell irtani a várost, az Úré az mindenestül!” (Józs 6,17); a zsákmányt pedig maradéktalanul az Úr kincstárának kellett átadni. Egy harcos viszont, Ákán, nem engedelmeskedett a parancsnak, és elrejtett valamit a zsákmányból. A következő város, Aj ostrománál ezért Izráel kudarcot vallott, amit az Úr ezekkel a szavakkal okolt meg Józsuénak: „Azért nem tudtak megállni Izráel fiai ellenségeikkel szemben és azért hátráltak meg ellenségeik előtt, mert utolérte őket az átok. Nem leszek többé veletek, ha nem pusztítjátok ki magatok közül a kiirtani valót.” (Józs 7,12) Józsué sorsvetés révén rátalált Ákánra, aki bűnvallást tett: megkövezték és elégették őt egész családjával és háztartásával együtt. Az ekképpen megtisztult nép Aj város következő ostrománál már sikeresnek bizonyult. Miután a város lakóit az utolsó szálíig kiirtották, Józsué oltárt épített az Úrnak az Ébál hegyen, összegyűjtötte körülötte az egész népet, áldozatokat mutattak be: minden úgy történt, „ahogy Mózes, az Úr szolgája megparancsolta, hogy így áldják meg Izráel népét első ízben. Azután fölolvasta Józsué a törvényt minden ígését, az áldást és az átkot, pontosan úgy, ahogy van írva a törvénykönyvben” (Józs 8,33b–34).

A hivatkozott törvénykönyv, azaz a Tóra viszont az egyiptomi fogságra utalva egészen más emberi viszony megalapozásához is ad kiindulópontokat. „Ha jövevény tartózkodik nálatok az országban, ne legyetek hozzá kegyetlenek! Olyan

legyen a köztetek tartózkodó jövevény, mint a közületek való bennszülött! Szeressétek, mint magatokat, mert jövevények voltatok Egyiptomban! Én, az Úr vagyok a ti Istenetek!” (3Móz 19,33–34) Nyilvánvaló, hogy míg Aj városa meghódításának története a területfoglalás kíméletlen törvényeit jeleníti meg, addig ez a parancs a megállapodott nép és a veszélyt már nem jelentő, inkább szájalmat ébresztő jövevény (menekült?) lehetséges jó kapcsolatát reflektálja. Mégis fontos az egyiptomi fogságra való hivatkozás mint a másikkal – akár csak a történelmi emlékezet révén – megélhető sorsközösség végső alapja. A totális háborúra felszólító, vagy bármiféle vallási türelmetlenséget megalapozó érvelésből ugyanis éppen ez hiányzik: a másikkal szemben azért lehetek elutasító, mert az más, vagy saját döntése révén az, vagy egyenesen Isten tette őt egészen mássá. Ezzel fordul szembe az egyiptomi fogságra mint sorsközösségre utaló érv: Isten a kiszolgáltatottság élményén keresztül hasonlóvá tett benneteket.

Lehet, hogy a nagy birodalmak gátlástalanságának és az ebből fakadó egyéni-közösségi szenvedésnek az egyre intenzívebb megtapasztalása is szerepet játszott abban, hogy a zsidóság későbbi évszázadai során egyre világosabban és sürgetőbben szólalt meg az erőszak legyőzésére felszólító prófétai hang. „Kardjaikból kapákat kovácsolnak, lándzsáikból metszőkéseket. Nép a népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul.” (Ézs 2,4) „Mert minden dübörögve menetelő csizma és véráztatta köpönyeg elég, és a tűz martaléka lesz. Mert egy gyermek születik nekünk, fiú adatik nekünk.” (Ézs 9,4–5) Jól emlékszünk még arra, hogy ezek a Messiás által teremtendő békét prófétáló erőteljes mondatok milyen nagy szerepet játszottak a hidegháborúban egymással szembefor-

dított egykori két Németország békemozgalmainak a magukra találásában is.

Az intoleranciának és a toleranciának ez a zsidó tradícióban megmutatkozó kettőssége tovább él a keresztény szent iratokban is. A másik elfogadásának a lehetősége a Názáreti Jézus üzenetében jelenik meg, a másik elutasításának parancsát pedig azok a szövegek hordozzák, amelyek a korai kereszténység közösségeinek a határait akarták megvonni, akár azon az áron, hogy szembe fordultak Jézus üzenetével. A két érvelés szerkezete nagyon egyszerű. Jézus szerint azért fogadhatom el a másikat, mert a mennyei Atya feltétel nélkül elfogad engem; az ellenkező álláspont pedig azon a hiten alapul, hogy Isten feltételeket szab azok számára, akik éltető kapcsolatba szeretnének kerülni vele. Aki tehát hasonló módon feltételeket állít a másik emberrel szemben – amelyeket az vagy tud teljesíteni, vagy nem, vagy akar teljesíteni, vagy nem –, az nem saját akaratából elutasító, hanem Isten iránt engedelmes, isteni parancsot teljesít. A jézusi feltétel nélküli elfogadás természetesen nem olcsó, elvtelen és tartalmatlan, hiszen komoly következménye van: a megtérés, az élet és a gondolkodás megváltoztatása, ami abban is megmutatkozik, hogy az elfogadott ember is kész lesz arra, hogy lebontsa a saját, őt a másiktól elválasztó falait, akár örökölte azokat, akár maga emelte őket kényelme és önérdeke védelmében. A jézusi indítással szemben álló felfogás szerint pedig fontosabbak a határok és a szabályok, mint a másik ember, végső soron fontosabb vagyok én, fontosabbak vagyunk mi, akik a határokat és a szabályokat őrizzük – nyilvánvalóan nem pusztán a hagyományok vagy az elvek tisztelete miatt, hanem a magunk érdekében is. A másikkal megélhető sorsközösség ezen az egyszerű választáson bukik el.

A keresztény szent iratok, az újszövetségi kánon huszonzét könyvének értelmezése azért nagy intellektuális és spirituális kihívás, mert a két üzenet, a jézusi elfogadó és a másikat hátrókat mögé utasító indítás szinte minden bibliai íronál és minden könyvben összegabalyodik, nem ritkán úgy, hogy Jézus szavaiként olvassuk az ő üzenetét kioltani akaró mondatokat. Az írásmagyarázat problematikájának részletezésére itt nincs lehetőségünk,³ azt viszont nyugodtan kijelenthetjük, hogy az írásmagyarázat minden bizonytalansága és a tisztázás kísérletét kísérő ádáz vita ellenére (a vita hevessége is jelzi, hogy milyen nagy a tét!) „aki keres, az talál”, azaz nem reménytelen kihámozni a szövegből a jézusi üzenet lényegét. Hadd foglaljam ezt három mondatban össze. Az első mondat így szól: Istennel az ember személyes, közvetlen, bizalmas kapcsolatban lehet: „Amikor imádkozol, menj be a belső szobádba (...) tudja a ti Atyátok, mire van szükségetek, mielőtt még kérnétek tőle.” (Mt 6,6.8) A második mondatom: olyan Istennel kapcsolódik ezen a módon az ember, aki „felhossa a napját gonoszokra és jókra, és esőt ad igazaknak és hamisaknak” (Mt 5,45), aki „nem személyválogató” (ApCsel 10,34), aki „nincs is messzire egyikünkötől sem; mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,27b–28). Ez az Istennel való kapcsolat pedig, harmadikként, megalapozza a másik embert feltétel nélkül elfogadó személyes kapcsolatot: „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas.” (Lk 6,36)

Számos evangéliumi történet és példázat hordozza ezt a szerkezetet, közülük most csak egyet emelek ki, a görnyedt asszony meggyógyításának a történetét (Lk 13,10–17). A beteg asszony testtartása életének központi sebére-görcsére utal, ami nemcsak egyszerűen kiszolgáltatottá tette, hanem

szinte magába zárta, elszigetelte a környezetétől. Jézus minden előzmény és feltétel nélkül feloldozta betegségéből a zsinagógában egy szombati napon, az asszony pedig már első gesztusával jelezte, hogy visszanyerte kapcsolatképességét Isten és ember felé egyaránt: „felegyenesedett és dicsőítette az Istent”. A zsinagógai előjárónak nem tetszett ez a hirtelen határátlépés, de jellemző módon nem Jézust korholta, őt szóra sem méltatta, hanem a sokaságot: „Hat nap van, amelyen munkálkodni kell; azon jöjjetek gyógyíttatni magatokat, nem pedig szombaton.” Jézus – visszautasítva, hogy az előjáró levegőnek néztesse – a sokaság helyett válaszolt neki, s a híres válaszban talán a legfontosabb üzenetet az hordozza, hogy az asszonyt Ábrahám leányának nevezte: a kiválasztott nép korabeli felfogása szerint ugyanis Ábrahámnak lányai nem lehetek, csak fiai, a nők pedig apjukon, férjükön, esetleg fiukon keresztül kapcsolódhattak az ősatyához. Nemcsak a Sátán által megkötözött asszonyt rehabilitálta tehát Jézus, hanem rajta keresztül általában a nőt is, helyreállítva Istentől kapott, de a társadalomban gyakran megcsönkített méltóságát. Fontos még a történet befejezése: Jézus ellenfelei megszegyenültek, „de az egész sokaság örült mindazoknak a csodáknak, amelyeket ő vitt véghez” – átélhető, kézzelfogható volt számukra az, ahogyan Jézus Isten nevében szólt és cselekedett.

A határait biztosítani akaró korai keresztény közösség ezzel szemben elutasította azokat a kortársakat, akikben nem fedezte fel az isteni ige iránti fogékonyságot (a magvető példázatának magyarázata, Mk 4,13–20); halálosan megfenyegette a szerencsétlen ügyeskedőket (Anániás és Szafira története, ApCsel 5,1–11); megtiltotta a tanítást a nőknek (1Tim 2,12–15); és bár Pál apostol még teljes határozottsággal hir-

dette, hogy a zsidóság Jézus halála és feltámadása után is Isten választott népe maradt (Róm 11), valamivel később János evangélista már Jézus szájába adta a Jézust nem követő zsidóságra vonatkozó kategorikus ítéletet: „ti atyátoktól, az ördögtől származtok” (Jn 8,44). Számos hasonló helyet felsorolhatnánk még, amelyek kétezer év óta máig „szent” hivatkozási alapul szolgálnak mindazoknak, akik türelmetlenségük, esetleg egész közösségeket sújtó kirekesztő indulatuk számára vallási igazolást keresnek. A tolerancia eszméje a zsidó-keresztény tradícióból fakad, de távolról sem minden bibliai szakasz szolgálja a tolerancia eszméjét és gyakorlatát.

Eljutottunk a harmadik tételmondatig, amely így szól: *A tolerancia eszméje – mint politika-filozófiai gondolat – a keresztény kinyilatkoztatás gyümölcse, a 16. századtól kezdve ebből a forrásból táplálkozva lett az észak-atlanti világ uralkodó normájává.* Egy hosszú és nagyon rögs útról kellene beszámolnom, amit természetesen most nem tehetek, csak néhány fontos állomásra utalok, egészen jelzésszerűen. Evangélikus teológusként nem tehetek másképp – de ha nem lennék evangélikus teológus, akkor sem tenném másképp –, mint hogy Lutherrel kezdem ezt a gondolatsort. Luther a hit szabadságáért küzdött, és ebben a küzdelemben vált számára fontossá a keresztény ember szabadsága. Luther teológiájának sok, korának és lelki alkatának megfelelő bonyolult részlete között is világos, hogy amit a hit ingyenességén és azon ért, hogy az embert Isten előtt nem a cselekedetei minősítik, hanem Isten Krisztusért igaznak tekintti őt, megfelel annak, amit Jézus a feltétlenül elfogadó isteni szeretetről és az ebből fakadó méltóságról mondott. Luther számára így az ember méltóságának kinyilvánítása mintegy mellékes gyümölcse a hit, azaz az Istennel való személyes

és bizalmas kapcsolat szabadsága nagy ügyének: olyan gyümölcse, amelynek a jelentőségét majd csak a 19. században érzékelik igazán. A teológiailag megalapozott méltóság fogalmából ugyanis Luther gondolkodásában nem fejlődött ki az ember mint *homo politicus* méltóságának fogalma. A szűkebb-tágabb közösség életére nézve Luther gondolatai igazodtak a patriarchális módon igazgatott német tartományi fejedelemség kimondott és hallgatólagos szabályaihoz, melyek szerint a fejedelem mint patrónus járt el alattvalói vallási ügyeiben is. Ezt a viszonyrendszert szentesítette széles körben az augsburgi vallásbékében kimondott *cuius regio, eius religio* elve is. A politikai élet lehetőségeire nézve a Luthernél valamivel fiatalabb Kálvin nyitottabb volt, főleg strasbourgi évei alatt megismerhette az önmagát szervező polgárság igényeit, ezt pedig teológiája itt-ott tükrözi is; de teológiájának egészében, Luther teológiájához hasonlóan, számos olyan elem található, amely alapul szolgálhat autoriter, a másikat – és különösen a marginális embertársat – könnyedén negligáló politikai rendszerek számára. A 20. század mélypontjai is tanúsítottak erről: Luther teológiájából náci ideológusok, Kálvin teológiájából pedig a dél-afrikai apartheid ideológusai meríthettek.

A teológiai értelemben vett szabadságnak és méltóságnak a politika világába való átültetése végül nem a két nagy reformátor vagy közvetlen utódaik munkájának gyümölcse, hanem a 16. századtól kezdve a kontinensen jelentkező úgynevezett radikális reformátoroké. Az újrakeresztelők eleinte erőszakos utópiát képviseltek, de Thomas Münzer bukása után ebben a tekintetben teljes fordulatot vettek, s következetes erőszakmentességet és türelmet hirdettek. Mivel ebbe a programba

értelemszerűen beletartozott a fegyveres szolgálat elutasítása és a világi hatalommal szembeni csupán szelektív engedelmesség, ezeket a csoportokat hosszú évtizedeken keresztül üldözték a kontinensen, katolikus és protestáns területen egyaránt. Jellemzően ők azok, akik átkerültek Amerikába, hogy szabadon megélhessék hitüket, de a szellemi-teológiai örökség paradoxona náluk is jelentkezett: a szabadság és a türelem eszméjét hirdető közösségek az Újvilágban jellegzetesen intoleráns vallási csoportokká váltak, amelyek sokáig pontosan azt gyakorolták, amit elszenvedtek a kontinensen. Az amerikai társadalom hosszú és küzdelmes utat járt be onnan kezdve, hogy csak a vagyonos protestáns fehér férfiak kaphattak választójogot, a tolerancia pedig másokra vonatkozóan csak súlytalan elvi deklarációt jelentett. A jogok fokozatos kiterjesztése révén (először a vagyontalan férfiakra, majd a nőkre, később az egykori rabszolgákra és az őslakosokra) a tolerancia egyre szélesebb körben tapasztalattá is vált, bár az egykori kirekesztő előjogok informális továbbélése is tapasztalat, ahogyan arra az „uralkodó kasztot” jelző betűszó, a WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant) is utal.

Az európai kontinensen a vallási türelem minden korábbinál határozottabb kifejezésére a 17. század véres vallásháborúinak ellenhatásaként került sor. „Szentlélek égi lángja, / Békeesség lelke vagy, / Ki nem örül, ha látja, / Hogy forr viszály, harag. / Ó, add, szent Szeretet, / Bárhol háború dúlna, / Békeljenek meg újra, / A harcoló felek.”⁴ Paul Gerhardtnak, a korszak talán legnagyobb hatású német evangélikus énekköltőjének vágyát a filozófiai-teológiai diskurzus nyelvén végül John Locke fogalmazta meg *Levél a vallási türelemről* című írásában. Itt jelenik meg először az a gondolat, amelyet később az

állam és az egyházak elválasztása elveként tartunk számon. Nem szabad elfelejtenünk az elv születésének eredeti okát: Locke megkérdőjelezi az államnak azt a jogát, hogy beavatkozzék a vallási életbe, és ezzel nemcsak a vallási közösség szabadságát védi, hanem az államot is távol kívánja tartani attól, hogy a beavatkozás révén elköteleződjék valamelyik vallási közösség mellett és a másik ellen, s így a végrehajtó hatalom erejével részt vegyen a vallási konfliktusban is. Azt se felejtsük el, hogy az állam és az egyház elválasztásával párhuzamosan ugyancsak Locke-nál jelenik meg a hatalmi ágak elválasztásának csírájaként az uralkodó hatalmától független bírói hatalom igénye is, annak az érvnek az alapján, hogy egy uralkodótól sem várható el, hogy a saját ügyében elfogulatlanul döntsön. Nem nehéz észrevenni, hogy a két elv hasonló problémákra keresi a választ: míg az első a vallási érdek túlterjeszkedésétől, a második a személyes érdek túlterjeszkedésétől igyekszik védelmezni az államot, rajta keresztül pedig a nagyobb közösséget. Végül hadd említsem meg még a kérdés két – talán meglepő, és egymástól igencsak távoli – magyar vonatkozását. Szent István királynak Imre herceghez írott intelmeiben ugyanezzel az érveléssel szerepel az uralkodói és a bírói szerep elválasztásának elve. Az 1970-es években pedig Bibó István, a Kádár-rendszerben érvényesülő hatalomkoncentrációra reagálva, így ír: „A szabadságjogok kialakult, polgárinak bélyegzett, de valójában egyetemes nyugati technikája; a parlamentarizmus, többpártrendszer, sajtószabadság, bírói jogvédelem, független bíróság, a közigazgatással szemben való bírói jogvédelem együttes rendszere az egész nyugati kultúrkör egyik legnagyobb, legmaradandóbb és legsikeresebb társadalomszervezési teljesítménye, és egyben a maga távoli

keresztény gyökereivel tulajdonképpen az egyetlen reális és tartósan eredményes társadalomszervezési lecsapódása a keresztény erőszakmentesség programjának.”⁵

Amilyen hosszú volt az út a tolerancia eszméje számára a teológiai gyökerektől a politika-filozófiai diskurzusig és valószínűleg türelmes államig, olyan soká tartott a politikai tartalmú türelemértelmezés számára, hogy polgárjogot nyerjen a teológiai diskurzusban. Az európai kontinensen a második világháború sokkja is kellett ahhoz, hogy az áttörés széles körben megtörténjen. Dietrich Bonhoeffer, a német protestáns teológia tipikus képviselője, aki élete utolsó éveiben egy Hitlerrel szemben ellenálló, jogászokból, katonákból, főhivatalnokokból és természettudósokból álló kör tagjaként reflektált a saját és egyháza teológiai gondolkodására, így írt: „Az értelem, a kultúra, az emberiség, a tolerancia és az örendelkezés kifejezései, amelyek egészen máig az egyházzal, a kereszténységgel, sőt magával Jézus Krisztussal szemben álló erők csatakiáltásaiként szolgáltak, hirtelen és meglepő módon egészen közel kerültek a keresztény állásponthoz.”⁶ Ez az összetartozás azóta is újra meg újra megerősítésre szorul, erről szól negyedik tételtem: *A tolerancia, hosszú története ellenére, még mindig igen törekeny lehetőség; a deklarációk csak akkor érvényesülhetnek, ha a szerkezete szerint intoleráns vallást újra meg újra megkérdőjelezi, korrigálja a kinyilatkoztatás.*

A fentiek fényében természetesen nem a Szentírás pusztá betűiről, hanem értelmezett kinyilatkoztatásról beszélünk. A „törekeny lehetőség”-et két fogalompár révén igyekszem megmutatni, amelyek az Írás értelmezésével is kapcsolatba hozhatók, úgy is mint az értelmezés gyümölcsei, de úgy is mint a további értelmezés kulcsai. A „törekeny lehetőség”

mindkét fogalompár esetében megközelíthető optimista és pesszimista módon egyaránt: míg a tolerancia ügyét pesszimistán szemlélők a törekenységre tehetik a hangsúlyt, az optimisták azt hangsúlyozzák, csupa nagybetűvel, hogy LEHE-TŐSÉG. Az első fogalompár szerint a tolerancia törekeny lehetőség mint a *személyes kapcsolatok világa* a *dolgok világához* képest; a második fogalompár szerint pedig a törekeny lehetőséget az *ajándék* fejezi ki a *birtokhoz* képest.

A személyes kapcsolat és a dologi világgal való kapcsolat különbségét feltáró alapmű Martin Buber 1923-ban megjelent *Én és Te* című esszéje. Amíg az Én-Az kapcsolatban a világot időbeli és térbeli összefüggéseiben, történelmében, vallási és kulturális tagoltságában ismerem meg, addig az Én-Te kapcsolatban a másik személye teljességében tárul fel előttem. „A Te kegyelem által találkozik velem – hiába keresném, hogy megtaláljam. (...) Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember. (...) A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet – találkozás.”⁷ A személyes találkozás viszont nem az egyetlen létmódunk, szükségünk van a strukturált világra is, annak minden belső ellentmondásával együtt. „Tiszta jelenlétben nem lehet élni, felemésztené az embert. (...) Az nélkül nem élhet az ember. De aki csak Az-zal él, nem ember.”⁸ A vallási-kulturális ellentéteken felülemelő, személyes kapcsolaton alapuló tolerancia tehát olyan – ismételjük meg Buber szavát – kegyelmi lehetőség, amely az ellentéteket a maguk szintjén nem oldja, nem oldhatja fel, de a teljesebb emberség dimenzióját megnyitva létrehozza a találkozást ott, ahol a játékszabályok szerint nem történhetne találkozás. Ennek a találkozásnak a tapasztalata pedig nem kevésbé valóságos, mint a szabályok

tapasztalata. Különösen fontos ezt hangsúlyozni egy olyan világban, ahol megkerülhetetlen szabályként tűnik fel, hogy emberek indentitáseselemeik (vallásuk, etnikumuk, ideológiai-politikai választásaik, személyes vagy közösségi múltjuk stb.) alapján választják vagy utasítják el egymást, találkoznak vagy nem találkoznak egymással. Az Én-Te kapcsolat lehetősége azt hirdeti, hogy több az ember, mint akár a legbővebben értelmezett identitása, és azt is, hogy – visszatérve alaptörténetünkhöz – az identitáskonfliktusba bonyolódott Káin a testvére, a Te-re koncentráva uralkodhat gyilkos indulatán.

A megajándékozottság és a birtoklás különbségének témánkhoz kapcsolódó értelmezését Helmut Thielicke fejti ki. Thielicke a már említett Bonhoeffer tanítványa volt a Hitlerrel szemben álló Hitvalló Egyház illegális lelkészképző szemináriumában, majd – Konrad Adenauer jó barátjaként és politikailag konzervatív gondolkodóként – a második világháború utáni német evangélikus teológiai megújulás egyik legfontosabb szereplője lett. Dogmatikájának a toleranciával foglalkozó fejezetében⁹ kijelöli a tolerancia határát (a másik emberi méltóságát vagy testi épségét fenyegető magatartás), és tisztázza, hogy bár a tolerancia fakadhat a személyes meggyőződés hiányából, kifejezheti ennek a szöges ellentétét is, azt, hogy nem akarunk pusztán egymás mellett élni, hanem igényeljük a találkozást, s ennek gyümölcseként a kritikus önreflexiónak és az álláspontok tisztázódásának a lehetőségét is. Luthernek a már korábban ismertetett tételére utal, miszerint a hit szabad, és arra senkit nem lehet kényszeríteni, s kijelenti, hogy a kényszer és a másikkal szembeni türelmetlenség megfosztja a hitet a valódi természetétől. Luther eredeti hangsúlyait megőrizve a hitről mint a Szentlélek ajándékáról

beszél, amely nem lehet birtokunk, amelyről nem feltételezhetjük, hogy mások magától értetődő módon rendelkeznek vele, s amely éppen ezért másoktól el nem várható, és rajtuk számon nem kérhető. A kényszer alatt álló, vagy bármilyen külső szempont érdekében motivált hit – legyen az a szempont önmagában bármilyen nemes, mint például a nemzet belső egysége – pszeudokeresztény ideológiává silányul. Erre a lehetőségre figyelmeztetve Thielicke helyet adott a klasszikus marxi kritikának is: a vallás lehet a nép ópiuma. A tolerancia és a vallásszabadság, amely az államnak a hit világához forduló helyes viszonyát alapozza meg, éppen a hit hamisításának a veszélyét segíthet elhárítani. A keresztény hit éppen abszolút igénye fenntartása érdekében nem kapcsolódhat sem politikai, sem klerikális uralmi szempontokhoz (ma talán hozzátennénk: kulturális és gazdasági uralmi szempontokhoz sem). Paradox módon – fejezi be gondolatmenetét Thielicke – a keresztény hitnek éppen abszolút igénye miatt, és nem annak ellenére kell ragaszkodnia a hit és a vallási meggyőződés, a más vallási meggyőződés, vagy éppen a vallási meggyőződés hiánya teljes szabadságához. Thielicke világos, a hatvanas-hetvenes évek folyamán kialakított álláspontjában több évszázad tapasztalata összegződött, és sokak – a maguk korában reménytelennek tűnő – magvetése szökkent szárba.

Martin Buber és Helmut Thielicke után vegyük kézbe a II. Vatikáni Zsinat *Dignitatis Humanae* című, a vallásszabadságról szóló nyilatkozatát is. A nyilatkozat fontos előzménye volt az ENSZ 1948-ban kiadott állásfoglalása a vallás- és lelkiismereti szabadságról, valamint az ökumenikus mozgalom, amely a katolikus egyházat sem hagyta érintetlenül. Az 1965-ben elfogadott nyilatkozat 12. pontját idézem: „Az egyház tehát

az evangéliumi igazsághoz marad hűséges, Krisztus és az apostolok útját követi, amikor a vallásszabadság elvét elismeri és érte síkraszáll, mert az összhangban áll az ember méltóságával és Isten kinyilatkoztatásával. Az isteni Mestertől és az apostoloktól kapott tanítást az idők során megőrizte és továbbadta. Bár Isten népének életében – ez a nép pedig a történelem viszontagságai között zarándokol – előfordult az evangéliumi szellemnek kevésbé megfelelő, sőt azzal ellenkező cselekvésmód is, de mindenkor megmaradt az egyház tanítása, hogy a hitre senkit sem szabad kényszeríteni. Ez az evangélium, mint kovász, már régóta hat az emberek gondolkodásmódjára, és jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az emberek az idők folyamán egyre több vonatkozásban ismerjék fel személyük méltóságát, és kialakuljon a meggyőződés: a társadalomban a vallás területén távol kell tartani a személytől a kényszer minden formáját.”¹⁰ És még néhány mondat a 14. pontból: „Krisztus hívei lelkiismeretük alakításánál gondosan vegyék figyelembe az egyház szent és biztos tanítását. Mert Krisztus akaratából a katolikus egyház az igazság tanítója: az a feladata, hogy hirdesse és hitelesen tanítsa az igazságot, aki Krisztus, és hogy tekintélyével rámutasson az erkölcsi rendnek magában az emberi természetben gyökerező alapelveire és igazolja azokat. A keresztények pedig arra törekedjenek, hogy az élet világosságát terjesszék, akár a vértanúságot is vállalva, teljes bizalommal és apostoli erővel, de ugyanakkor bölcsen viselkedjenek a kívülállókkal szemben, megmaradva »a Szentlélekben és az őszinte szeretetben s az igazság hirdetésében« (2Kor 6,6–7).”¹¹

A 12. pontban elmondottak lényegi összhangban állnak gondolatmenetem fő pontjaival, a 14. pontból idézett mon-

datok viszont, ha nem vigyázunk, leronthatják, amit a nyilatkozat felépített. A dilemmát le lehet egyszerűsíteni arra a két egyszerű kérdésre, hogy amikor az egyház tanításáról beszélünk, akkor az igazságról beszélünk vagy pedig Krisztusról beszélünk, és hogy „a katolikus egyház az igazság tanítója” szerkezetben a katolikus egyházat mint az igazság birtokosát értjük, vagy mint az igazsággal megajándékozott közösséget. A szöveg egymás mellé rendeli az igazságot és Krisztust, Martin Buber szemléletét alkalmazva: az Az világot és a Te világot. Ugyanígy Thielicke nyomán jól látjuk, hogy mi következik abból, ha az igazságot birtokunknak tekintjük, s mi a következménye annak, ha ajándékként fogadjuk el. Ha az igazságra koncentrálunk, valamint a katolikus egyházra mint az igazság tanítójára – akinek küldetése, hogy tekintélyével rámutasson az erkölcsi rendnek az emberi természetben gyökerező elveire, s hogy igazolja azokat –, akkor könnyen visszacsúszhatunk a hagyományos viták világába, ahol nemcsak a másik iránt érdeklődő toleranciának nincs helye, de – megragadható hatalmi eszközök rendelkezésre állása esetén – a vallásszabadságnak sem. Ha viszont Krisztus jelenlétére teszszük a hangsúlyt, akinek az eredeti szándékaira a Szentlélek emlékeztet bennünket, és aki a katolikus egyháznak is ajándékba adja az ő igazságát, akkor a tolerancia forrása nyitva marad, a vallásszabadság pedig lehetővé válik.

Hadd zárjam előadásomat azzal, hogy korunk egy sajnálatos jelenségére utalok: emberek a vallásukra, vallásos érzékenységükre hivatkozva megsértődnek, és a sértésért elégtételt kívánnak venni. Ezzel nem csak az iszlám világ felszínén találkozunk, a keresztény kultúrában is gyakran előfordul. A nyilvános megsértődés és elégtétel-követelés nem más, mint a

türelmetlenség megnyilvánulása és a másik vallási meggyőződésére vonatkozó szabadságának korlátozása a mediatisált pszichikai hadviselés révén. A tárgyilagos vitától abban különbözik, hogy főszerepet visz benne az állítólagos sértővel szemben megfogalmazott vád, amely ellen szinte lehetetlen védekezni. Az előbb elmondottakból véleményem szerint az következik, hogy a keresztény ember Krisztus követőjeként nincs abban a helyzetben, hogy megsérthessék. Megsérthetik személyében, akár emberi méltóságában, de éppen vallásában nem – mégpedig azért nem, mert Krisztus, akit követni igyekszik, olyan mélyen gyökerezett az Istennel való kapcsolatban, hogy ezt az egységet semmiféle sértő szándék nem támadhatta meg. Ugyanezt látjuk néhány híres Krisztus-követő életében is, akiknek az életéből mint mély kútból meríthetünk, mint nyitott könyvből tanulhatunk. A már említett Dietrich Bonhoeffer több kötetre rúgó teológiai-spirituális önreflexiójában sértettségek nem találjuk nyomát, pedig a Hitlerrel szembeni ellenállás mártírját számtalan támadás érte. S hogy más 20. századi, sértődést nem ismerő vértanúkat is magunk elé idézzünk: gondoljunk a latin-amerikai Oscar Romero érsekre, vagy a nemrégiben boldoggá avatott Salkaházi Sárára.

Hadd foglaljam össze mindezt karácsony küszöbén a keresztény liturgia egyik legerőteljesebb mondatával, azzal, amelyet Lukács evangélista szerint az angyalok énekeltek Betlehem mezeje felett. A mondat Károli Gáspár fordítása nyomán a bevett protestáns fordítás szerint így hangzik: „Dicsőség a magasságban Istennek, és a földön békesség, és az emberekhez jóakarát!” (Lk 2,14) Jóakarát, mindenkihez, feltétel és válogatás nélkül. Ez az isteni jóakarát a végső gyökere an-

nak, hogy a másik iránt türelemmel lehetünk, és a szabadságát tiszteletben tarthatjuk.

Jegyzetek

1 Az előadás kéziratát 2008 novemberében zártam le, utána találkoztam egy, a téma szempontjából jelentős tanulmánnyal. Insa Meyer: Monoteizmus, kereszténység és erőszak. A kereszténység mint a vallási erőszak felszámolásának paradigmája. In *Mérleg*, 2008/1–2., 89. skk.

2 Veres András: Németh G. Béla 1925–2008. In *Kritika*, 2008. október, 18. sk.

3 Csepregi András: A Szentíráshoz kötötten, a Lélek szabadságában. In Béres Tamás–Kodácsy-Simon Eszter–Orosz Gábor Viktor (szerk.): *Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára*. Budapest, 2008, Luther Kiadó, 95. skk.

4 *Evangélikus énekeskönyv*, 466. ének.

5 Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. III. Budapest, 1986, Magvető, 59. o.

6 Dietrich Bonhoeffer: *The Church and the World*. In Dietrich Bonhoeffer: *Ethics*. New York, 1965, Macmillan, 55. o.

7 Martin Buber: *Én és Te*. Budapest, 1994, Európa Könyvkiadó, 15. o.

8 Uo., 43. o.

9 Helmut Thielicke: *The Evangelical Faith*. III. Edinburgh, 1982, T&T Clark, 370. skk.

10 Dr. Cserháti József–dr. Fábián Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinat döntéseinek magyarázata és okmányai*. Budapest, 1986, Szent István Társulat, 379. o.

11 Uo., 380. o.

Ruzsa Ferenc

BUDDHIZMUS ÉS TOLERANCIA

Az általános vélekedés szerint a buddhizmus rendkívül toleráns vallás. Nos, ez a legkevésbé sem tévedés ugyan, de – egyáltalán nem igaz.

Tolerálni, eltűrni azt lehet, amivel valami bajunk van, ami kellemetlen nekünk, kifogásunk van ellene. A buddhizmusnak meg nincs baja a más hitűekkel. Nem gondolja, hogy a világ akkor lenne rendben, ha mindenki buddhista lenne. Nem tartja erkölcsileg helytelennek a másfajta nézeteket. Egy buddhistának nem dolga másokat meggyőzni a buddhizmus igazságáról. A buddhizmusnak nem része az a vélekedés, hogy más hittek hamisak vagy tévesek; annyira nem, hogy semmi furcsa nincs abban, ha egy buddhista keresztény vagy muszlim – pontosabban, *buddhista oldalról* semmi furcsa nincsen benne.

Egy keleti vallásnál általában sem kell csodálkozni a tolerancián; a világnézeti intolerancia ugyanis nem univerzálé. Nekem úgy tűnik, hogy csak a zsidó eredetű monoteizmusokban természetes. Úgy gondolom, hogy az egész zsidó népet sújtó csapások értelmezésére alakult ki a féltékeny és büntető Isten fogalma. Hiszen ha nem a mi istenünk okozta volna a bajt, akkor más isten erősebb volna nála. Tehát a mi Istenünk okozta, mert haragszik, mert vétettünk ellene. Az egész népét bünteti, mert néhányan vétkeztek; mindenkinek meg *kell* tehát tartania a parancsolatokat, különben bajt hoz az egész

népre. A vallási parancsolatok követése így lesz kötelező, a társadalom által jogosan kikövetelhető, a vallási eltérés pedig büntethető.

Amikor az Isten már nemcsak Ábrahámnak és Jákóbnak istene, hanem minden népé (tehát a kereszténységben és az iszlámban), akkor a pogányság és eretnecség a világ legtávolabbi sarkában is veszélyes és üldözendő lesz, a hittérítés áldásos kötelesség – tűzzel-vassal is akár. Egyszeri találmánynak látszik tehát, de nagyon sikeres mém: egy egyébként is erős, agresszíven terjeszkedő, hódító, imperialista állam vagy kultúra eszközeként a világi hatalommal együtt terjed a vallás és vele az intolerancia.

Más vallásokból hiányzik e függő keletkezési sor első lépése, így az intolerancia sem nagyon jelenik meg. Az isteneket ugyan nem jó dolog sértegetni, és segítségüket érdemes biztosítani, de ez önérdek és nem kötelesség; persze ha valakinek a hübrisze az egész közösségre bajt hoz, azt esetleg kivetik, mint Jónást a hajósok. Más nép vallási gyakorlata meg legfeljebb rájuk hozhat bajt, és kimondottan kedvező, ha nem ismerik az erősebb istenek segítségül hívásának módját. A vallást nem terjeszteni kell, hanem éppenséggel bölcs dolog a titkait szigorúan őrizni; a fontosabb rítusoknál ezért csak a törzs vagy nép felnőtt, beavatott tagjai lehetnek jelen.

A buddhizmus szülőföldjén, Indiában a hinduizmus kidolgozott egy speciális érvet is, amelynek alapján mindenfajta tértítő tevékenység kimondottan kerülendő. Nevezetesen a karma törvénye szerint mindenki oda születik újjá, ami neki megfelelő; részint erkölcsi értelemben – tehát egy bűnös élet után szenvedésteli reinkarnációra számíthatunk –, de szellemi értelemben is, azaz például olyan vallási közegbe kerülünk,

amely spirituálisan az előrehaladásunkat szolgálja. Ebből ki-mozdítani valakit körülbelül ugyanannyira kegyes és ésszerű dolog, mint mondjuk egy rinocéroszt jégtáncra szorítani. A Bhagavad-Gítá híres tanítása (III.35) szerint „Jobb, ha saját kötelességedet eredménytelenül végzed, mint ha más kötelességét sikeresen”,¹ ahol a *kötelesség* (*dharma*) egyúttal a *vallás* értelmét is hordozza.

Ugyanez a gondolat buddhista megfogalmazásban: „...szá-momra a buddhizmus a legmegfelelőbb. [... De ha] azt hin-ném, hogy a buddhizmus mindenki számára a legjobb, az os-tobaság lenne, hiszen a különböző embereknek nagyon eltérő szellemi beállítottságuk is van. Tehát az emberek különböző-sége miatt a vallásoknak is különbözőeknek kell lenniük. [...] Azt hiszem, meg kell tanulnunk örülni a vallások válto-zatosságának, meg kell tanulnunk értékelni ezt a változatos-ságot.”²

Sokfelé ismeretes a vallások összeegyeztetésének az a mód-ja, hogy különböző isteneket azonosítanak egymással. Indiá-ban ezt is magasabb szintre emelték. Szintén a Gítában (IX.23) mondja Krisna, a legfőbb úr, hogy „Akik más istene-ket imádnak, s azoknak áldoznak hittel, azok is nekem áldoz-nak”. Modernebb megfogalmazásban: Isten egy, de ezer út ve-zet hozzá.

Indiában a vallások együttélése ősidőktől természetes, fo-lyamatos gyakorlat. A hinduizmus számtalan formája között is sokszorosán nagyobb a távolság, mint például az iszlám és a kereszténység között; követői mégis mind az Örök Dharma útján járnak, és szívesen térnek be egymás templomaiba.

A buddhizmus még ebben a közegben is kiemelkedően el-fogadó, és ennek számos oka van.

A buddhizmus isten nélküli vallás. Nem istentagadó, csak nincsen buddhista tanítás az istenekről. Míg egy Siva- és egy Visnu-hívő mégiscsak összekaphat azon, hogy melyikük istene a hatalmasabb, egy buddhista nem rangsorolja az isteneiket. Maga a Buddha végső soron emberi személy volt csupán. Egyébként sok buddhista szövegben szerepelnek különféle istenek, többnyire maguk is jámbor buddhisták.

Mivel nincs istene, a buddhizmusban nem is lehetségesek isteni parancsolatok, akár a más hitűek ellen, akár a jámbor hívőt megóvando az eltévelyedéstől.

Tulajdonképpen nincsenek is hívek: a buddhizmus szerzetesi vallás. A nemes Gyülekezetnek csak a szerzetesek a tagjai, a világi emberek legfeljebb csak *upászakák*, „tisztelők” lehetnek, és ez semmilyen kötelmet nem ró rájuk.

Így aztán klasszikus formájában a buddhizmusban nincsenek sem templomok, sem papok, sem rítusok, s ezért az együtt élő vallások közötti súrlódások egyik fontos forrása alig jelentkezik.

A buddhizmusból eredetileg mindenféle hatalom hiányzik: sem isteni, sem egyházi hatalom nincsen, még magának a Buddhának sem volt – ő csupán teljesen megvilágosodottként a Tant tökéletesen értő nagy tanító volt. Így hatalmi konfliktusok sem jelentkezhetnek akár a világi hatalmasságokkal, akár más vallások igényeivel szemben.

A legfontosabbat utoljára hagytam. A buddhisták nem valamiféle külső célt vagy parancsolatot követnek, akármily magasztos volna is az, hanem önmaguk tökéletesítésén dolgoznak. Elsősorban meditációs gyakorlatokkal a lelküket fejlesztik a teljes nyugalom eléréséig, bár a buddhista ortodoxiában persze nem lélekről beszélnek, hanem tudatról. A buddhista

tehát, amennyiben vallásos, semmilyen külső dologgal nem foglalkozik, így más vallásokkal sem.

A buddhizmus azért sem lehet ellenséges más vallásokkal, mert a különféle vallási nézetektől való elkülönülés-elhatárolódás nem csupán hiányzik belőle, hanem kimondottan és hangsúlyosan dogmatikailag ki van zárva. A Buddha sokszor határozottan visszautasította, hogy számos világnézetileg alapvető metafizikai kérdésről véleményt nyilvánítson; a buddhizmus nem kínál ezekre választ, hatóköre szűken gyakorlati-antropológiai. Egy értelmes, spekulatív hajlamú szerzetes követelőzésére így reagált a Magasztos:

„Mondtam-e neked valaha is: »Jöjj, Málunkjáputta, maradj nálam szerzetesként, és én kifejtem neked, hogy a világ örökkévaló vagy nem örökkévaló, végtelen vagy véges; hogy a lélek azonos a testtel, vagy más a lélek és más a test; hogy a Beérkezett létezni fog-e a halál után?«

Akár az a tétel áll fenn, hogy a világ örökkévaló, akár az a tétel áll fenn, hogy a világ nem örökkévaló, egy bizonyos: van születés, van öregség, van halál, van szomorúság, fájdalom, szenvedés, bánat, gyötrelem, és én csak azt hirdetem, hogy mindezeknek már ebben az életben végét lehet vetni.”³

E kérdésköröket nevezi a hagyomány *avjākata dhammāni*-nak, azaz „a ki nem fejtett tényezők”-nek.

Mindezzel látszólag szemben áll, hogy a buddhizmus miszsiós vallás, nem úgy, mint a hinduizmus vagy a konfucianizmus; éspedig igen sikeresen terjeszkedő vallás, hiszen az ókorban Irántól Japánig elterjedt, ma pedig az európai kultúrkörben is helyet keres magának. Ám eközben nem térít, csak tanít, nem hív el, csak felajánl egy utat, a Középső Utat, és aki ezen elindul, annak nem kell megtagadnia ősei hitét. Meg-

jelenési formáiban éppen fordítva, a buddhizmus szívta magába a helyi tradíciókat: Tibetben a bön, Kínában a tao, Japánban a sinto hagyományával dúsult.

Mostani, magyarországi útkeresése is ebben a szellemben történik, a szemünk előtt. A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán nem csak a különböző buddhista tradíciók kapnak helyet (théraváda, mahájána, tantra vagy zen, továbbá a különböző újítók), de a tanítók között megvan a helye kereszténynek, agnosztikusnak és materialistának egyaránt. A diákok között volt már Krisna-tudatú és felszentelt görögkeleti pap is.

És ha ez a befogadó attitűd a buddhizmus részéről nem is tolerancia, hiszen nincsen semmiféle konfliktus, de a törekvők és keresők számára – akik nem megvilágosodottak, csak esendő emberek – mégiscsak mindennapi gyakorlóterepe a sokféleség meglátásának, tudomásulvételének, elviselésének, majd a párbeszédnek és a más megközelítésmódok megértésének; végül pedig megszeretésének. És ez már megint túl van a pusztán tolerancián.

Jegyzetek

1 Vekerdi József fordítása.

2 Őszentsége a Dalai Láma és dr. Howard C. Cutler: *A boldogság művészete*. Budapest, 2000, Trivium, 229. o.

3 Vekerdi József fordítása.

Gábor György

LESZERELÉSI TEOLÓGIA

„Ha egy férfi az úton találkozik egy másik férfival,
egyiküknél gereblye, másikuknál ásó van, vajon árthatnak-e
egymásnak?”

(Kierkegaard: Naplójegyzetek DD:123,
1838. augusztus I.
A kereszténység és a filozófia viszonyáról)

Nem kimondottan a vallási tolerancia, avagy a vallások közötti párbeszéd jegyében, pusztán a történelmi fantáziánkat megmozgatandó képzeljünk el két nagy máglyát Róma manapság legszínesebb és leghangulatosabb, ám négy évszázaddal ezelőtt meglehetősen komornak ható terén, a Campo de' Fiorin. Éppen ott, ahol ma Giordano Bruno magas piedesztálra emelt szobra néz alá a tarka forgatagra, s ahol egykoron a szent inkvizíció – a mai Hittani Kongregáció szellemi és jogelődje – példás gondoskodással hajtotta végre jámbor feladatát, s mentette meg a dominikánus szerzetes – amúgy civilben: természetfilozófus – halhatatlan lelkét az örök kárhozattól. Két máglya, ám nem holmi praktikus előrelátás okán, teszem azt azért, hogy ha az egyik idő előtt, a bűnös lélek megtisztulását megelőzően netán kihunyna, legyen egy tartalék is, nehogy Isten üdvtörténeti terve egy kelekótya

hóhérlégény gondatlanságának rendelődjön alá. Hangsúlyozzuk tehát: történelmi fantáziáról van szó, arról, hogy az eltűnt idő nyomába szegődve, s egy-két évtizedről nagyvonalúan nem tudomást véve – az isteni üdvrendet szakmaszerűen firtató teológus, lelkész vagy vallásfilozófus számára ez professzionálisan minden további nélkül abszolválható, nos hát, sub specie aeternitatis – tételezzük fel, hogy a két máglya két bűnös lélekre vár – manapság ezt kettős rangadónak mondja az autodaféktól a futball világába átszokott nagyérdemű –, jelesül Giordano Brunóra és Galileo Galileire. Még akár sportfogadást is lehetne kötni a teret övező kiskocsmák és vendégfogadók egynémelyikében, ki bírja majd tovább a lángnyelveket, 1, x, 2, melyikük fizikumának és állóképességének vált nagyobb hasznára a válogatott tortúrára alapozó edzőtábor, vagy ki lesz az, aki hamarabb feladja a megtisztító lángokkal való küzdelmet, hogy lelke a Dante által csilingelő tercinákban megénekelte purgatóriumba költözzön mihamarabb.

Csakhogy képzeletbeli Galileink megúszták volna az iszonyatos máglyahalált, épp úgy, ahogy a valóságban is sikerült elkerülnie végül az izzó farönköket. Korántsem gyávaságból, s még csak nem is azért, mert eladta volna a meccset a főinkvizítornak, s a biztos x-re játszott. Sokkal lényegesebbnek tűnő oka lehetett erre, amint arra Karl Jaspers éles aggyal rávilágított.

Jaspers találó összevetésben, Giordano Bruno és Galilei attitűdjén keresztül mutatja be a hitre, illetve a tudásra apelláló emberi magatartás eltérő jellegét. Bruno – Jaspers szerint – hitt, Galilei viszont tudott, s csak látszólag kerültek az inkvizíciós bíróság előtt ugyanabba a helyzetbe. A különbség meghatározó: „Bruno hajlandó volt arra, hogy visszavonjon

néhány tételt, a számára döntő tételek visszavonására azonban már nem; ezért mártírhálált halt. Galilei visszavonta a Föld Nap körüli forgásáról szóló tanát... S itt a különbség: van igazság, amelyet ha visszavonnak, kárt szenved, s van igazság, melynek visszavonása az igazságra nézve nem sérelmes. Ők mindketten olyasvalamit tettek, amely az általuk képviselt igazság értelmének felelt meg. Az az igazság, amelyből élek, csak általam igazság, hogy azonosulok vele; ez az igazság... nem általános érvényű, ugyanakkor feltétlen. Az az igazság viszont, melynek helyességét be tudom bizonyítani, fennáll nélkülem is; általános érvényű, nem történeti jellegű, hanem időtlen, viszont nem feltétlen... Nem lenne helyénvaló, ha olyasvalamiért akarnánk meghalni, aminek a helyessége bizonyítható. Ám az a gondolkodó, aki úgy véli, hogy a dolgok ősalapjának van tudatában, saját tételeit nem vonhatja vissza anélkül, hogy ezzel ne esne csorba magán az igazságon is – ez már az ő személyes misztériumának része. Semmilyen általános belátás nem követelheti meg tőle, hogy mártír legyen. De ha mégis mártír lesz – mégpedig úgy, mint Bruno, vagyis nem elvakult lelkesedésből... hanem hosszú és gyötrelmes vívódás után –, akkor ez már a valódi hitnek a jele, vagyis egy olyan igazság bizonyosságának, melyet nem tudunk olyan módon bebizonyítani, mint ahogy ezt megtehetjük a véges dolgokról való tudományos ismerettel.”¹

Galilei minden további nélkül megtehetette, hogy a Föld Nap körüli forgásáról szóló tanát visszavonja, hiszen a felismert természeti jelenség tőle, azaz saját hitétől és meggyőződésétől függetlenül is megváltoztathatatlan tény maradt, aminek a megmásításához az ítélező kongregáció valamennyi tagja, így Bellarmin bíboros, de még Krisztus földi helytartója, a pápa

is kevésnek bizonyult. Galilei – ha igaz az anekdota – ezért is üzenhette vissza elégedett kajánsággal azt, hogy „és mégis mozog a Föld”, hiszen a tényről szóló állítás visszavonása nem a tényt szüntette meg, csupán egy kijelentést helyezett ideiglenesen zárójelek közé. Bruno nem vonta, nem vonhatta vissza a Naprendszerhez hasonló világok sokaságáról vallott felfogását, s azt, hogy ezeket a világokat hozzánk hasonló lények lakják. Ezen állítást ugyanis meggyőződéses tudás nem támogatta meg, egyedül hite bizonyossága tartotta életben a tanítását. Ám az életben tartott tanításhoz a filozófusnak a halálba kellett mennie, mártíriumával pecsételve meg annak igazát, amihez hite szolgáltatta a bizonyosságot, s amivel a többi mártírhálált szenvedett filozófus szent gyülekezetében, Szókratész és Boëthius társaságában elfoglalhatta méltó, intellektuális kihívásokban bizonyára bővelkedő égi helyét.

A tudás tárgya a tudás hordozóján túl mutat: nem pusztán az igazság bizonyossága, sokkal inkább kikezdzhetetlen jellege miatt. A tudás tárgyának nincs szüksége hordozójára, hiszen nélküle is fennáll, nélküle is az, ami. Ha valamit kirekeszt, legfeljebb a vele ellentétes nem igazat ($A \neq \text{non-}A$), de azt is csak logikailag, s nem létében. Ám a hit annak hordozójától, azaz tőlem függ: belőlem táplálkozik, s minden erejét, állhatatosságát és eltökéltségét belőlem nyeri. Megrendülése, elbizonytalanodása, kétségessége saját megrendülésemnek, elbizonytalanodásomnak és kétségeimnek visszfénye. Egzisztenciálisan függő viszonyunkat más egzisztenciális függőségek – más hitek, más eszmények – csak gyengítik, hovatovább ellehetetlenítik.

A racionalizmus – avagy Karl Popper nyomán a kritikai racionalizmus – a hangsúlyt a logikus érvelésre helyezi: az igaz-

ságot nem tekinti szükségszerűnek és feltétlennek, s eleve többféle, egymással semmilyen hierarchikus viszonyban nem álló érték meglétét vallja, vagyis azt, hogy a különböző értékek természetes módon összeütközhetnek. Popper mindennek a vezérelvét az alábbi módon láttatja: „Lehet, hogy tévedek, és talán neked van igazad, közös erőfeszítés révén viszont közelebb kerülhetünk az igazsághoz”, ezért a racionalizmus „azt a felfogást tükrözi, hogy joga van a másiknak is arra, hogy meghallgassák és hogy érveit védelmezze. Ezért magában foglalja a tolerancia szükségességének a felismerését is, legalábbis mindazokkal szemben, akik nem intoleránsak.”²

A vallásos hit legalapvetőbb paradoxona az az ontológiai és gnoszeológiai szituáltság, amelyben – Kierkegaard pontos és találó megállapításával élve – „az egyes mint egyes abszolút viszonyban áll az abszolúttal”,³ s ahol „a tudás előzetes alapja”,⁴ úgy is mondhatnánk, a létről való előzetes tudás maga a hit. Az az alapvető és átfogó bizalom, amely akár az Akédajelenetben („Ábrahám hitt, és nem kételkedett, hitt a képtelenségben”⁵), akár az ima szövegében („Legyen meg a Te akaratod”⁶), megragadható, s amely még minden megismerésre irányuló aktust megelőzően vagy azon kívül a tudás rentabilitásáról biztosítja az egyes személyt. A hit tehát paradox módon, s éppen a transzcendentális megismerés által a legfőbb és legalapvetőbb bizonyossághoz, a tudáson alapuló kognitivitáshoz vezet el az egyes hívőt (a hit a láthatatlan dolgok *elegkbosza*, bizonyossága), aki önnön hitét ennél fogva teljes joggal és semmiképpen sem megkérdőjelezhető módon mint legvégső igazságot, „az *Igazságot*” fogja megélni. Pontosan úgy, ahogy más vallások képviselői az övékét, miközben mindegyik számára a másik vallása az igazság valamilyen, tu-

datlanságból, vakságból és süketségből, megveszekedett nyakasságból vagy eredendő gonoszságból fakadó megtagadása. A vallások felől belülről tekintve a vallási kijelentések igaz vagy hamis *ténykijelentések*, és csak egy külső, kívülről ráírányuló szemlélet érzékelheti a vallási kijelentéseket *lehetséges* igaz vagy hamis *mitológiai kijelentéseknek*. Minthogy „a hit nem akarja és nem is tudja skizofrén módon kettészakítani a tudat logikai és egzisztenciális egységét”,⁷ a vallásos személy logikai és pragmatikus ésszerűség-fogalma révén egyszerre tekint racionálisan ésszerűnek saját tapasztalatait és hagyományának egész láncolatát, amelyekből kívül rekedt (vagy kirekesztődött) minden más, minden idegen, tehát nem igaz, azaz hamis vallási állítás. A vallási igazságfogalom éppen a vallás lényegéből fakadóan nem is lehet más, mint exkluzivista, ugyanakkor – mint abszolút igazság – univerzalizisztikus.

Isaiah Berlin a vallásnak épp ezt a kizárólagos és univerzalizisztikus igazságésszméjét hozza szóba egy helyen. „Kálvin és Luther olyan teológiai kérdéseket tettek fel, amelyek hasonlítottak, mondjuk, Loyola vagy Bellarmin kérdéseéhez; mint-hogy a válaszaik különböztek, elkeseredett küzdelmet vívtak egymással. Egyik fél sem tisztelte vagy tisztelhetne volna a másik álláspontját, ellenkezőleg, minél konokabban és erőszakosabban harcolt az ellenség, annál kárhuzatosabbá vált az igaz hívő szemében, aki tudta, hogy ő és nem a másik birtokolja az igazságot... Amikor a pápa máglyára küldte Brunót vagy Kálvin Szervét Mihályt, azt gondolták, hogy áldozataik fellázadtak az igazság világossága ellen.”⁸ Azaz „az irracionális erők felülkerekednek a racionálisakon, mert amit nem lehet bírálni, ami ellen nincs fellebbezés, sokkal kényszerítőbbnek látszik, mint az, amit az értelem elemezni képes; a művé-

szet, a vallás, a nacionalizmus mély és sötét forrásait; épp azért, mert sötétek, és ellenállnak a tárgyilagos vizsgálatnak, és mert semmivé foszlatja őket az intellektuális elemzés, transzcendensként, sérthetetlenként, abszolútként védik és imádják.”⁹

Vallási toleranciáról kétféle aspektusból szólhatunk – valóságok iránti toleranciáról, illetve a vallások közötti toleranciáról –, ám az egyik a kettő közül ab ovo értelmetlenség. De vajon melyik?

A műfaj klasszikusának, John Locke-nak szokás felróni, hogy a toleranciával összefüggésben meglehetősen behatárolt módon gondolkodott: valójában nem általában a vallási toleranciáról szólt, azaz arról a társadalmi gyakorlatról, amelynek más élethelyzetekben is manifesztálódnia kell (politikai, szólás- és véleménynyilvánítás, etnikai, szexuális orientációk stb.), hanem értelmezése jóval szűkebbnek bizonyult, mondhatni behatároltnak, s voltaképpen a lelkiismereti összefüggésekben gyakorolt kényszer elutasításával a lelkiismereti szabadság és az állam felekezeti semlegességének elvére fókuszált. „Az elmélkedés és a vallásgyakorlat terén minden ember teljes és korlátlan szabadsággal rendelkezik”¹⁰ – mondja Locke, s minthogy az emberi értelmet „semmiféle külső erőszak nem kényszerítheti”, „a polgári hatalomnak nem szabad polgári törvények által előírnia a hitelveket, dogmákat vagy az istentisztelet módjait”.¹¹ Locke alapvetően a vallási toleranciát mint külső, a vallások felé irányuló, s a politikai társadalom szerződéselméletéből fakadó racionális szükségszerűséget tartotta szem előtt: a vallási magatartás egésze semmilyen tekintetben sem képezheti hatósági kényszer tárgyát, mint-hogy a lelkiismereti ügyekben gyakorolt kényszer irracionális

és elfogadhatatlan. Másrészt az egyházaknak, „egyiknek a másik fölött nincsen semmiféle joghatósága, még akkor sem, ha... a polgári előjáró egyik vagy másik pártján van, noha az állam semmiféle új jogot nem adhat az egyháznak, s viszont az egyház sem adhat ilyet az államnak.”¹² Locke ennél fogva helyesen szögezi le, hogy „nem a vélemények különbözősége – amit nem lehet elkerülni –, hanem a különbözőképp vélekedőktől megtagadott türelem – amit meg lehetett volna engedni – termelte ki a keresztény világban született legtöbb vallási civakodást és háborút.”¹³ A tolerancia tehát csak és kizárólag az állam részéről képzelhető el, s abból a felismerésből ered, hogy a kikényszerített vallási összhang értéktelen, s csak az a vallásos hit lehet érték, amelyet szabadon fogadunk el. Ám a tolerancia a vallások felől, avagy a vallásokból kiindulva, mintegy az egymás közötti párbeszéd elősegítését megcélözva értelmetlen, fölösleges és kizárt próbálkozás. Locke jól érzékeli, hogy az egyes vallások „hajlamosak arra, hogy minden más vallás gyakorlását a maguké elleni merényletnek ítéljenek, és másokat a bálványozás, a babonáság... undok vádjával illetnek, mások személyére és tetteire egyaránt úgy tekintve, mintha azokat Isten eleve elítélte volna, saját buzgalmukból felhatalmazást merítve arra, hogy azok hóhéraivá legyenek...”¹⁴ A nyitott társadalom pluralizmusát, így a vallási sokszínűségét is a vélemények, elméletek, ideológiák, politikai irányultságok és világnézetek sokféleségének toleranciája rögzíti. Ám az egymás szellemi-spirituális konkurenciájaként létező, univerzalisztikus tudattal rendelkező és a hívek felől kizárólagos igazságtartalommal bíró vallások esetében a szellemi-spirituális toleranciát aligha érdemes számon kérni.

S ezzel el is érkeztem mondanivalóm leglényegesebbnek szánt állításához: ahhoz tudniillik, hogy a kinyilatkoztatás transzcendens élményére alapozó vallások közötti – interreligiózus – tolerancia vallásfenomenológiai értelemben kizárt, fából vaskarika. A tolerancia racionális diskurzust igénylő magatartás, ám a kinyilatkoztatásról nem folyhat dialógus. A párbeszéd a kognitív szféra része, a racionális argumentáció terepe: érvek és ellenérvek csatája, a verifikálhatóság és a falszifikálhatóság elengedhetetlen elemeivel, s ennek megfelelően az elfogadhatóság és elutasíthatóság lehetőségével. A kinyilatkoztatásnak nincs köze az érvekhez, tudniillik ezt vagy elfogadom (hiszem), vagy meg sem hallom (akinek van füle, hallja...). „A tudomány elenyészik” – mondja Pál apostol (I. Kor 13,8), hiszen „tanításom és igehirdetésem nem a bölcsesség szavaiból állt, hanem a lélek és az erő bizonyosságából, hogy hiteteknek ne emberi bölcsesség, hanem Isten ereje legyen az alapja” (I. Kor 2,4–5). A kinyilatkoztatás nem a történelem racionális része, hanem a történelmen és racionalitáson túli, időtlen, örök, világot fenntartó szó, a „fül nem hallotta, és szem nem látta” (Jesája 64,3) világból való. Azaz – hitemen keresztül – maga az Igazság, avagy Kierkegaard szóhasználatát idézve, maga az abszurd bizonyosság.¹⁵ A hívő ember hitének tárgyát abszolút igazságként éli meg, s ez így is van rendjén. A hit tárggyául szolgáló vallásbölcseleti-teológiai tanítások aligha tematizálhatnak racionális megfontolásokat és kontroverziákat: itt nem jöhet létre kompromisszum, nem lehet olyan közbülső megoldás, amely máskülönben minden valamirevaló párbeszédnek és a tolerancia gyakorlásának az alapfeltétele kell hogy legyen. A zsidóság még várja a messiást, a kereszténység számára azonban már elérke-

zett. Színfalak mögötti csendes megegyezésre nincs mód, a mégoly tapintatos messiásdiplomácia sem hozhat a tárgyalóasztal mellett mindenkinek tetsző megoldást, a messiás eljövételével kapcsolatos leszerelési vagy stratégiai béketárgyalás aligha lehetséges, továbbá egy messiási atomsorompó életre hívása, avagy a messiás vallásközi területeit anektáló békediktátum sem tűnik járható útnak. Tertium non datur. A „teológia kopernikuszi fordulata”,¹⁶ amelyet manapság John Hick pluralisztikus vallásfilozófiája és teológiája nyomán¹⁷ sokat emlegetnek, jöllehet Hick tisztességességét nem áll szándékomban megkérdőjelezni, ám az exkluzivista pozíció feloldására való törekvését eleve elhibázottnak, némileg naivnak, de mindenképpen dilettánsnak tartom. Hiszen az exkluzivista igazságfogalom a vallások lényegét jelenti, kizárólag a híveknek – a körülmételés vagy a keresztség etc. által beavatottaknak – megadatott különleges pozíciót és irányultságot, amelynek feladása egyenlő lenne a saját tradíciónak mint „esetlegesnek” a deklarálásával, s a vallási hagyomány (ön)felszámolásával. A vallásokból fakadó tolerancia a vallások teljes önfelszámolásához, s egyfajta teológiai leszereléshez, azaz utópisztikus vallásközi béketárgyalásokhoz vezethetnének el csupán, ahol megállapodás születhetne arról, hogy az én eszkatológiai hadosztályom visszavonásával párhuzamosan a te mariológiai hadosztályodat csökkented, s az én kegyelem-tani csapattestemet a te krisztológiai hadtested ellenőrzése alá vonod, ennek fejében te a mindenkori szótériológiai bevetéseidet korlátozod. A békefenntartó kéksisakosok pedig a sablesz bejövetelekor keresztet vetnek, s „Allah akbar!” felkiáltással kötelékbe rendeződve a védikus írások tanulmányozásába fognak.

Ne kergessünk hát illúziókat: az egyes vallások között nincs átjárás. Az eltérő vallási hagyományok nem komplexenter hagyományok, nem egymásba átfolyó vagy valamiféle alapvallásból gondos adagolás útján előállítható valláskeverékek, még ha történetileg egyiket vagy másikat a szinkretizmus jelensége tette olyanná, amilyenné. A modernitás hiú reményeivel ellentétben be kell látnunk: ahogy nincs közös történelem, csak történetileg adott narratívák léteznek, ugyanúgy vallási kompatibilitásról sem lehet szó. Ahogy nem jöhet létre békés megegyezésen nyugvó kompromisszumos narratíva ott, ahol az egyik elbeszélés 1956-ot ellenforradalomnak, a csőcselék és a börtönből kiszabadult bűnözők fegyveres randalírozásának tartja, a másik történelemformáló, dicsőséges forradalomnak – jóllehet egy politikai koalícióban megférhet a kettő egymással –, ugyanúgy nincs kompromisszum, kiegyezés vagy kerekasztal-megállapodás a vallások tanítása között. A romantikus mezbe bújtatott posztmodern érvelés a hit lényege iránt marad teljesen érzéketlen, amikor azt állítja, hogy a sokszorosán rétegződött és tagolt igazsághoz, az *Igazság*hoz sok különböző út vezethet el. A hívó ember nem választ tetszés szerinti útvonalat, hanem elindul azon, amelyet saját hagyományából és önfelfogásából – *hitéből* – következően az egyedüli célba érő útnak *tud*.

A kérdés immár az – Locke rendkívüli érzékenységgel ezt is felvetette –, hogy mi a teendő a társadalmi toleranciával, a törvényekben biztosított szabadsággal, a közrenddel és közbiztonsággal szemben fellépők vonatkozásában? A filozófus álláspontja egyértelmű a mások szabadságát veszélyeztetőket illetően, illetve azok vonatkozásában, akik – mint írja – „Isten ügyét karddal a kezükben” védelmezik, s akik – Locke pél-

datárában történelmileg érthető okokból a katolikusok szerepelnek – történetesen nem az állam törvényeit tekintik magukra nézve kötelezőnek és elsőrangúnak, hanem egy más szuverénnek, jelesen a római pápának az alattvalóiként határozzák meg önmagukat. Locke így ír: „Mivel az emberek vallásukat általában mindenestül vállalják, s pártjuk összes nézetét egyetlen nyalábban magukénak vallják, gyakran megesik, hogy vallásgyakorlatukba vagy spekulatív véleményeikbe más, saját társadalmukra módfelett ártalmas tanok keverednek, amint az nyilvánvaló a római katolikusoknál, akik nem alattvalói egyetlen uralkodónak sem, csak a pápának.”¹⁸

Locke felvetése – s ehhez aligha szükségeltetik nagy fantázia – napjaink szekuláris demokráciáinak egyik nagy kihívásában válik gyötrően valóságossá. Ott, ahol egy-egy csoport hátrányos törvényi megkülönböztetése anakronizmusnak számít, de ahol egy-egy uralkodó doktriner álláspont rettentő veszélyforrásként fenyeget. Legyünk konkrétak. Amíg a zsidóság és a kereszténység egyöntetűen és saját tradíciójából következően vallja, hogy az állam törvénye kötelező („dina de-malkhuta dina”, illetve „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré...”¹⁹), addig a saría olyan vallás- és alkotmányjog, politikai filozófia és büntető törvénykönyv, amelyet Allah mindenekfölött való hatalma legitimál, s amelyet – az iszlám önfelfogása szerint – egyetlen ország törvénykezése sem relativizálhat.

Önmagában nem az a baj – mondhatni ez a természetes –, ha egy egyház vagy felekezet híve úgy gondolja, hogy ő a helyes úton jár, ám a többi egyház és felekezet tagjai letértek arról, vagy rá sem találtak (ez a vallási attitűd szubsztanciális részét képezi), hanem az, amikor az intolerancia maga is hit-

kérdéssé válik, s „a szabadság elnyomása hittudományi elvek-re vagy hitkérdésekre épül”.²⁰ Rawls *Az igazságosság elméletében* a vallási toleranciáról szóló fejezetet követően külön kitér az intolerancia eltűrésének kérdésére, s annak ad hangot, hogy a lelkiismereti szabadságnak „a közrendhez és a közbiztonsághoz fűződő közös érdek határt szab”.²¹ Az „igazságosság elveiből az következik, hogy a kormányzatnak nem lehet sem joga, sem kötelessége erkölcs vagy vallás kérdésében dönteni..., kötelessége arra korlátozódik, hogy garantálja az egyenlő erkölcsi és vallási szabadság feltételeit”.²² Ám – folytatja Rawls – „a lelkiismereti szabadságot csak akkor kell korlátozni, ha ésszerűen várható, hogy amennyiben nem ten-nénk, akkor sérelem érné a közrendet”.²³ Azaz „a körülmé-nyektől függ, hogy mikor kell korlátozni az intoleráns maga-tartást annak érdekében, hogy megőrizzük az igazságos al-kotmányban biztosított szabadságot”, s „noha egy intoleráns szektának nincs joga panaszkodni az intolerancia miatt, a többiek csak akkor korlátozhatják szabadságát, ha őszintén és megalapozottan úgy gondolják, veszélyben forog saját biz-tonságuk és a szabadság egész intézményes rendje”.²⁴

Márpedig a dzsiháddoktrína erőszakos és radikális értel-mezése mentén alapvetően két részre oszlik a világ: az iszlám világra (dár al-izlám), vagyis a „béke világra”, illetve az el-lenség fennhatósága alá tartozó területre, azaz a háború vilá-gára (dár al-harb), melyet még hitetlenek laknak, de amely-nek muszlim hitre való térítése csak idő kérdése, s a dzsihád-ban részt vevő muszlim harcos kötelessége.

Még az abszolút jó szándékú megközelítések számára sem érzékelhető egészen világosan ebben a pillanatban mindaz, ami az iszlám fentiekben jelzett sajátos jellegéből következik

(tehát állam és egyház teljes és szerves szimbiózisából adódóan a szeparáció lehetetlensége), amely jelleg viszont alapvetően állítja szembe az iszlám világot a nyugati, avagy zsidó-keresztény hagyománnyal. Ha mindennek okát nem értjük, akkor az iszlám világot nem önálló entitásnak, csupán az európai vagy nyugati világ karikatúrájának, a zsidó-keresztény tradíció pervertált mutánsának fogjuk tekinteni, ami nemcsak súlyos elméleti félreértésekhez, hanem katasztrófákba torkoló gyakorlathoz is elvezethet.

Márpedig, ha Európa pusztá geográfiai fogalomnál több kíván maradni az elkövetkezendőkben, szembe kell néznie a társadalmi és politikai tolerancia iránti vallási intolerancia kérdésével. Mert toronyépületek lerombolása, metrók felrobantása, banlieue-k lángba borítása, avagy akár egy Mohamedről elnevezett kismackó keresztanyjának dühödt elítélése annak a jogi, kulturális és szokásrendnek a megkérdőjelezése, amelyhez itt Európában évszázadok rettentő tragédiáinak, véres vallási összecsapásainak, kirekesztéseinek, üldözéseinek és pogromjainak szörnyű állomásain keresztül vezetett az út. S ahogy tudomásul kell venni, hogy a vallási tolerancia csak az állam szerepvállalásából eredhet, s nem valamilyenfajta vallásközi megértésből, ugyanúgy az intoleranciával szembeni intolerancia is csak állami-társadalmi és semmiképpen sem vallási érdekek mentén fogalmazódhat meg.

A Campo de' Fiori maradjon meg annak, amiért ma szeretjük: a virágok terének, kiülős vendéglőkkel körülvett piacnak, örökzöld itáliai dalokat játszó utcai muzsikussal, s Giordano Bruno magasról figyelmeztető tekintetével.

Jegyzetek

- 1 Karl Jaspers: *A filozófiai hit*. Máriabesnyő–Gödöllő, 2004, Attraktor, 7–8. o.
- 2 Karl R. Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, 2001, Balassi Kiadó, 409–410.
- 3 Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Budapest, 1986, Európa Könyvkiadó, 95. o.
- 4 Karl Rahner: *Az ige hallgatója*. Budapest, 1991, Gondolat Kiadó, 46. o.
- 5 Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. I. m., 32. o.
- 6 Máté 6,10; Lukács 11,2.
- 7 Karl Rahner: Intellektuális becsületesség és keresztény hit. In uő.: *Isten: rejtelem*. Budapest, 1994, Egyházforum, 4–5. o.
- 8 Isaiah Berlin: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszének történetéből*. Budapest, 1996, Európa Könyvkiadó, 257. o.
- 9 I. m., 269. o.
- 10 John Locke: Tanulmány a vallási türelemről. In uő.: *A vallási türelemről*. Budapest, 2003, Stencil Kulturális Alapítvány, 165. o.
- 11 John Locke: Levél a vallási türelemről. In i. m., 200–201. o.
- 12 Uo., 207. o.
- 13 Uo., 245. o.
- 14 John Locke: Első traktátus a kormányzatról. In i. m., 108–109. o.
- 15 Leibnizcel szöges ellentétben, aki nem győzte hangsúlyozni, hogy „a kinyilatkoztatás nem lehet ellentétes egy világos, az ész számára nyilvánvaló dologgal, mert még amikor a kinyilatkoztatás közvetlen és eredeti is, akkor is teljes nyilvánvalósággal tudunk kell, hogy nem tévedünk, midőn azt Istennek tulajdonítjuk, s hogy értelmét megértettük... Következésképp egyetlen kijelentést sem fogadhatunk el isteni kinyilatkoztatásként, ha az közvetlen ismereteinkkel ellentétes, máskülönben nem maradna a világban különbség igazság és valótlanosság közt, nem volna mihez mérni a hihetőt s a hihetlent.” (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Budapest, 2005, L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszék, 490. o.
- 16 Vö. ehhez egybeként John Hick: *The Copernican Revolution in Theology*. In uő.: *God and the Universe of Faiths: Essays into the Philosophy of Religion*. Houndmills–London, 1973, Macmillan.
- 17 Lásd ehhez elsősorban John Hick: *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Houndmills–London, 1989, Macmillan.

18 John Locke: Tanulmány a vallási türelelről. In i. m., 174. o.

19 Nedarim 28a; Gittin 10b; Baba Kamma 113a; Baba Batra 54b–55a, illetve Máté 22,21; Márk 12,17; Lukács 20,25.

20 John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, 1997, Osiris Kiadó, 263. o.

21 Uo., 259. o.

22 Uo.

23 I. m., 260. o.

24 I. m., 267–268. o.

Fazekas Csaba

AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZAK KAPCSOLATA MAGYARORSZÁGON – EGYKOR ÉS MA (VÁZLAT)

Előadásom célja, hogy vázlatos történeti áttekintést adjon az állam-egyház viszonyának sajátos aspektusáról. Úgy gondolom, hogy az állam egyházakhoz való viszonyát jellemezve gyakran keveredik két szempont: az egyéni vallásszabadság biztosítása lehetőségeinek, valamint az utóbbival élni kívánók közösségeinek (új felekezeteknek) a létrehozására irányuló szándékoké, és az utóbbiak állami kezelésének bemutatásáé. Ezúttal az utóbbi szempontot szeretném előtérbe helyezni, vagyis azt a folyamatot felvázolni, amely a különböző felekezetek együttélésének jogi kereteit igyekezett kialakítani és a gyakorlatban megvalósítani.

ELŐZMÉNYEK

Magyarország társadalma – az európai államok többségétől eltérően – a 18. századra felekezetileg rendkívül tagolt képet mutatott, melynek fő okát a 16–17. században az ország középső részének török megszállásában jelölhetjük meg. Az ország nyugati részén, a Habsburg-uralkodók fennhatósága alatt erőteljes ellenreformáció bontakozott ki, míg keleten az Erdélyi Fejedelemség nemcsak a protestáns vallásszabadság, ha-

nem a felekezeti tolerancia egyik fellegvárának is számított, de a kálvini és lutheri tanok a török területen is akadálytalanul terjedhettek. A magyar királyság politikai egységét a török kiűzése után, a 18. század első évtizedeiben az osztrák Habsburgok teremtették meg, amely egyet jelentett az ellenreformáció – politikai szinten való – kibontakozásával. Bár a nem katolikusok erőszakos áttérítése, elűzése továbbra is gyakori jelenség maradt, a protestantizmus visszaszorítását elsősorban vallásgyakorlatuk radikális korlátozásával kívánták elérni. A 18. században a vallásgyakorlatot elsősorban a III. Károly király által 1731-ben kiadott *Carolina Resolutio* című rendelet szabályozta. Ez vármegyénként csak egy-két településen engedélyezte a protestáns gyülekezeteket, kötelezte őket a katolikus ünnepeken való részvételre, hivatalt csak akkor vállalhattak, ha hitelveikkel ellentétes esküt tettek Szűz Máriára és a szentekre stb.

A III. Károlyt követő Mária Terézia uralkodása (1740–1780) idején meghatározóvá vált a „Regnum Marianum”-ideológia, amely jól jellemezte az állam egyházpolitikájának irányát. Abból indultak ki, hogy Szent István halálós ágyán országát Szűz Máriának ajánlotta, aki ezáltal a magyarság „igazi” pártfogója lett, így a hozzá való hűség vagy hűtlenség alakítja a magyarság sorsát is. A protestánsok, illetve a görögkeletiek mindeközben vallásgyakorlatuk helyzetének törvényes rendezését és biztosítását várták az uralkodótól. Mária Terézia fia és utóda, II. József a felvilágosult abszolutizmus szellemében kormányzott, egyik első intézkedése a türelmi rendelet, az *Edictum Tolerantiale* (1781) kibocsátása volt. Ebben felszámolt számos, a protestáns vallásgyakorlatot korlátozó intézkedést, elsőként ismerte el, hogy az ország feleke-

zetileg tagolt, és a homogén katolikus állam megteremtése Magyarországon nem kivitelezhető.

A 18. század végén Magyarország lakosságának mintegy 61 százaléka tartozott a római és a görög katolikus egyházakhoz, a reformátusok és evangélikusok összesen mintegy 26 százalékot tettek ki. Jelentős volt a görögkeletiek aránya (11 százalék), a zsidóság pedig az összlakossághoz képest ekkor még nem számottevő (a 20. század elejére azonban 5 százalék körüli értékre növekszik, és elsősorban a városokra koncentrálódik). Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy az egyes egyházak távról sem egyenletesen helyezkedtek el az országban, míg Nyugat-Magyarország többségében katolikus, a keleti rész református volt, a Felvidéken a szlovák népesség részben katolikus, részben evangélikus hitet követett, a görögkeletiek túlnyomó többségét a délvidéki szerbek alkották. Erdélyben a lakosság többsége görögkeleti vallást követő, román ajkú jobbágy volt, a magyar földesurak a 10 százalékos részesedéssel katolikus, illetve a kétszer akkora református egyház hívei voltak, a szász polgárság pedig evangélikus hitet vallott.

A JOZEFINIZMUS ÖRÖKSÉGE

(AZ 1791. ÉVI VALLÁSÜGYI TÖRVÉNYEK
ÉS KÖVETKEZMÉNYEIK)

II. József halálát követően a magyar országgyűlés elfogadta a híres 1791/26. törvénycikket, amely egészen 1848-ig alapvetően határozta meg az egyházpolitika alakulását. A törvény elismerte a két nagy protestáns egyház (evangélikus és református) létezését, biztosította azok belső autonómiáját, ugyanakkor fenntartotta a katolikus államvallás koncepcióját,

vagyis a római katolikus egyház törvényfelettségét és meghatározó jellegét. Logikus tehát, hogy a reformkorban a polgári átalakulás programjába bekerült a felekezeti egyenjogúság megteremtése iránti követelés is. A magyar liberálisok az 1830-as évek elejétől követelték a szabad vallásgyakorlatot biztosító törvények elfogadtatását is, elsősorban a vegyes házasságok, illetve az áttérések kapcsán kibontakozott országgyűlési viták során. Az egyéni vallásszabadságért folytatott küzdelmet egyre gyakrabban szötte át a felekezeti jogegyenlőséggel (vagyis az állam semlegességével, az egyházakkal való azonos távolságtartásával) kapcsolatos igény.

Fontos jellemző, hogy a protestánsok jogiért folyt egyházpolitikai vita (melynek során egyébként először indítványozták Magyarországon a polgári házasság bevezetését, az egyházi javak szekularizációját, a zsidóság emancipációját stb. is) egyáltalán nem a felekezeti érdekeiket védő katolikusok és nem katolikusok, hanem a konzervatív főpapság és a liberális ellenzék között folyt, utóbbiak soraiban is számos katolikus közéleti személyiséggel (például Deák Ferenc, Eötvös József, Széchenyi István stb.). Az 1844-ben elfogadott 3. tc. törvénytelennek minősítette az áldást megtagadó egyházi gyakorlatot, és egy időre lezárta a vitát. A katolikus egyház előtt világossá vált, hogy a polgári átalakulás alapjaiban fogja átrendezni az állam-egyház viszonyt, így minden korábbinál körültekintőbb politikai mozgalomba kezdett a kiváltságai védelmében.

A POLGÁROSODÁS ÚTJÁN (AZ 1848. ÉVI TÖRVÉNYEK)

Az 1848-as forradalmi hullám, illetve az ekkor bekövetkező fordulat azonban Magyarországon is az alkotmányos szabad-

ságjogok törvényes kimondását eredményezte. Az 1848/20. tc. felszámolta a katolikus egyház kiváltságos helyzetét, teljesen egyenjogúnak deklarálva a két nagy protestáns egyházat, Magyarországon bevettnek minősítette az unitáriusokat stb. Ugyanakkor – kárpótlás nélkül – megszűnt az egyházi tized is. Érdeemes felidézni az 1848/20. tc. megfogalmazását: „E hazában törvényesen bevett minden vallásfelekezetekre nézve különbség nélkül tökéletes egyenlőség és viszonyosság állapítatik meg.” Az „egyenlőség és viszonyosság” az első és máig meghatározó jelentőségű talpköve az állam-egyház viszonyának, kimondja, hogy a törvény előtt minden bevett vallásfelekezet egyenlő – bár ennek tételes felsorolásától eltekintett, magától értetődőnek gondolta azt, és még nem merült fel igényként, hogy a majdan megalakuló vallásfelekezetek jogi háttérét megteremtse.

Az 1848-as fordulatot a katolikus egyház először tartózkodóan, majd az együttműködés készségével fogadta. 1848 őszétől azonban, amikor a szabadságharc a Habsburgokkal szemben a fegyveres önvédelem útjára lépett, a főpapság egy része az uralkodóházhoz maradt hű. A polgári fordulat ugyanakkor polarizálta az egyházi közvéleményt is, sok egyszerű pap csatlakozott a szabadságharchoz, és radikális egyházreformot követelő nézetek is megfogalmazódtak a soraikban. Szólnunk kell még a 19. század első fele kapcsán a magyar zsidóságról is, amely folyamatosan növekvő aránya révén ekkortól játszott meghatározó szerepet az ország gazdasági és társadalmi életében. A magyar liberálisok kezdettől a zsidóság jogfosztott helyzetének enyhítéséért, illetve az emancipációért küzdöttek, ennek törvényes biztosítására azonban ekkor még nem került sor.

A POLGÁROSODÁS BETETŐZÉSE
(AZ 1894–1895. ÉVI TÖRVÉNYEK)

A magyar szabadságharc 1849-es leverését követően a Habsburg-ház potenciális szövetségeseként kezelte a katolikus egyházat, ám az önkényuralom korában (1849–1860) a magyar katolikusok is bizalmatlanul szemlélték a birodalmi törekvéseket, például az 1855. évi konkordátum megkötését is. A protestánsok autonómiáját az udvar igyekezett minél inkább korlátozni, de a többi felekezet sem volt sokkal könnyebb helyzetben. A következő fontos, egyházpolitikai változásokat is eredményező periódus 1867-től a dualizmus időszaka volt. A Habsburg-király uralkodása alatt az ország visszanyerte önállóságát, s ott folytathatta a polgári átalakulást, ahol sok vonatkozásban 1848-ban abba kellett hagynia. 1868-ban a parlament törvénybe iktatta a „törvényesen bevett keresztyén felekezetek viszonzosságáról” ... , ami egyértelműen az 1848/20. tc. kiterjesztése, a felekezeti egyenjogúság deklarálása volt – egyelőre csak a keresztyén egyházak tekintetében. (Ugyanebben az évben fogadták el a zsidók egyenjogúságáról szóló törvényt is, és megkezdődhetett az izraelita hitközségek szervezése, országos szintű összefogása.)

Az ország élén egészen a 20. század első évtizedéig liberális kormányok váltották egymást, melyek azonban sokáig nem mertek egyházpolitikai természetű döntéseket hozni, elsősorban azért, hogy elkerüljék az ország belső stabilitását veszélyeztető újabb társadalmi feszültségek keletkezését. Az 1890-es évekre azonban nem lehetett tovább halogatni az állam és az egyház viszonyának – a kor követelményeihez igazodó – újraszabályozását, amire nemcsak a laicizálódó közvélemény nyomása (például a vegyes házasságok kapcsán),

hanem a korabeli külföldi események (például a német „Kulturkampf”) is figyelmeztettek. Az egyházpolitikai vita ekkor is a gyermekek vallása körüli nézeteltéréssel kezdődött, és elvezetett a felekezetalapítás, illetve a felekezeti egyenjogúság kérdésének első átfogó törvényi szabályozásához. Az 1890-es évek egyházpolitikai törvényeinek sorában a házasság megállapításának jogán kívül az állam feladata lett a gyermekek vallásának szabályozása, illetve az anyakönyvezés (1894/31–33. tc.). Az egyházpolitikai törvényt a következő évben betetőzte az izraelita felekezet egyenjogúsításáról, valamint a vallás szabad gyakorlásáról szóló paragrafusok megalkotása (1895/42–43. tc.). Utóbbi törvény rögzítette az állami egyházpolitika – máig érvényes – alapelvét, miszerint „mindenki szabadon követheti vallási meggyőződését, ha ezzel a magyar állam törvényeit, a közrendet és a közérkölcset nem sérti”. Az egyházak szerveződése kapcsán három kategóriát különböztetett meg. A bevett felekezetek (római és görög katolikusok, görögkeletiek, reformátusok, evangélikusok, unitáriusok és az izraeliták) szabadon szerveződhetnek, az államtól anyagi támogatást és bizonyos előjogokat kaptak, például vezetőik megjelenhettek a törvényhozás felsőházában. A törvényesen elismert felekezetek szintén szabadon működhetnek az említett anyagi támogatás és előjogok nélkül, ezt a kategóriát lényegében az új vallásfelekezetek törvényes működésének biztosítására hozták létre. 1905-ben a baptista felekezet, 1916-ban a mohamedánok – inkább az első világháborúban Magyarország szövetségesévé lett Törökország irányába tett gesztusként – kaptak ilyen jogi státuszt. (Megjegyzem, fontos különbség, hogy utóbbi esetben nem vallásfelekezet, hanem maga az iszlám vallás kapott törvénye-

sen elismert besorolást, annak hangsúlyozásával, hogy amint megalakul a mohamedánok első hitközsége, rájuk automatikusan kiterjesztik a szervezett vallási közösséget megillető jogot.) A harmadik kategóriát az el nem ismert felekezetek (szekták) jelentették.

Összességében azt is mondhatjuk, hogy a felvilágosodás korának felismerése az egyéni vallásszabadság jogi biztosítékainak követelése volt, ami a 19. század második felében terjedt ki a közösségek (vallásfelekezetek) szabadságainak biztosítására is.

A VISSZAÚT KÍSÉRTÉSE (A HORTHY-KORSZAK)

Az 1919 után berendezkedő, Horthy Miklós kormányzó nevével fémjelzett rendszer radikális fordulatot hozott az egyházak társadalmi-közéleti szerepvállalását illetően. A trianoni békekötés a felekezeti összetételben is mutatkozott. (A lakosság majdnem kétharmada római katolikus, 21 százaléka református, alig 6 százaléka evangélikus, szinte teljesen „eltűntek” viszont a görögkeletiek és az unitáriusok. A zsidóság aránya 5-6 százalék között mozgott.) A Horthy-korszak jellegét meghatározó eszmei irányzatot már a kortársak is „keresztény-nemzeti” ideológiának nevezték, melynek lényege, hogy megtagadták nemcsak az 1918–1919-es forradalmakat, hanem az azt megelőző (érvelésük szerint a magyarság tragédiájához vezető) liberális korszak egészét is. A „keresztény-nemzeti” ideológia a magyarságot nemcsak etnikai-nyelvi, hanem egyfajta szellemi közösségnek is értelmezte, mely szerint a nemzet megmaradása a történelmi keresztény egyházak (katolikus, református, evangélikus) hitelveivel szoros kapcsolat-

ban áll. Horthy az egyházaktól a „nemzet lelki helyreállításának” megvalósítását, a rendszer stabilitásának segítését várta, cserébe az egyházak beépülhettek az államhatalom rendszerébe, vagyis állam és egyház sajátos összefonódását valósították meg. A rendszer névleg fenntartotta az 1895/43. tc.-t, annak azonban meglehetősen sarkított, korlátozó értelmezését nyújtotta. Például nem is került sor új vallásfelekezet törvényesítésére 1945-ig, és az állam hatalmi eszközöket biztosított a történelmi egyházak hitéletének folytatásához. (Mind ezt például Kozma Miklós belügyminiszter 1936-ban nyíltan meg is fogalmazta: „A vallás gyakorlatának szabadsága nem terjedhet annyira, hogy annak alapján a Magyarországon bevett vagy törvényesen elismert vallásfelekezetek hitelvi felfogását sértő tanokat lehessen hirdetni.”) Az egyházak kimondva-kimondatlanul a liberális egyházpolitikai törvények következtében lecsökkent befolyásuk visszaszerzését várták Horthytól, és ebben nem is csalódtak. Az említett törvények visszavonására csak részben került sor (1942-ben az izraelita felekezettől megvonták a bevett státuszt, és csupán „törvényesen elismertté” nyilvánították), s bár 1934-ben a kormány elutasította Serédi Jusztinián esztergomi érsek kérését a polgári helyett újra a kötelező egyházi házasságkötés bevezetéséről, az állam következetesen igyekezett az egyházak kedvében járni. Az 1930-as években az egyre inkább jobbra tolódó magyar közélet hatása alól az egyházak sem tudták kivonni magukat, a történelmi keresztény egyházak vezetői például a felsőházban támogatták a zsidóság jogfosztása irányában tett első törvények meghozatalát 1938–39-ben. (1941-ben a házasságról szóló, faji szemléletű törvényt már elutasították, de a törvényhozás megszavazta.)

A DEMOKRÁCIA KÍSÉRLETE

(AZ 1947. ÉVI TÖRVÉNY) ÉS BUKÁSA

Az 1947/33. tc.-ben sor került még a felekezeti jogegyenlőség deklarálására, a szovjet érdekszférába kerülő Magyarországon azonban az egyházak nem sok jóra számíthattak. Az 1948-ig tartó rövid és számos ellentmondást is hordozó demokratikus periódusnak a kommunista hatalomátvétel és az egypártrendszer vetett véget. A kommunista államhatalom által felállított Állami Egyházügyi Hivatal a felekezeti egyenjóság sajátos értelmezését nyújtotta: az egyenlő jogfosztását. A felekezetalapítást ettől kezdve egészen 1989-ig nem a törvényes működés megállapítása, hanem a megalakulni, illetve működni kívánó vallásfelekezeteknek a pártállam szerveivel való különalkui határozta meg. A napjainkba nyúló történet az 1990/4. tc. elfogadásával lépett új fejezetébe.

* * *

Az érdeklődőknek ajánlom még egy korszakra vonatkozó tanulmányomat: A felekezetalapítás kérdése a két világháború közötti Magyarországon. In Döbör András–Kiss Gábor Ferenc (szerk.): *Magyarország és Európa, 1919–1939*. Szeged, 2001 (Belvedere kiskönyvtár, 14.), 81–106. o.

Szabó Csaba

A KORSZAK, AMELYBEN AZ 1947. ÉVI XXXIII. TÖRVÉNY SZÜLETETT

A második világháború Magyarország számára óriási megrázkódtatást jelentett még úgy is, hogy az ország csak négy évig vett részt a háborúban, hadi események pedig magyar földön jószerével alig egy évig zajlottak. A háború apokalipszisét az egész nemzet csak a frontvonal közeledésével ismerte meg. Az elsötétítések, légógyakorlatok még csak előrevetítették a lakosság számára a későbbi szenvedéseket, borzalmakat. A szövetségesek bombázásai 1944-től állandósultak, a német megszállást (1944. március 19.) követően felerősödtek. A totális háború mindennapi valósága ekkorra érte el az országot. A front fél év alatt vonult keresztül Magyarországon, ahol közben tombolt a nyilas rémuralom, zajlott a főváros ostroma, majd a harcoló alakulatokat szovjet megszálló csapatok követték.

Az 1938. évi nemzeti jövedelemnek mintegy ötszöröse, a teljes nemzeti vagyonnak körülbelül 40 százaléka elpusztult a háború végére. Magyarország háborús embervesztesége – az 1938 utáni országterületre, mintegy 14,4 millió lakosra vetítve – körülbelül 900 ezer főre, a lakosság 6,2 százalékára tehető. Ebből mintegy 340–360 ezer a katonák és körülbelül 480 ezer a zsidók száma. Ha az adatsorokat nézzük, a háborúban részt vevő országok közül az egyik legnagyobb veszteség

Magyarországot érte (Lengyelország 15, a Szovjetunió 8,4, Németország 6,4 százalék). Az elhaltakon kívül 1945 tavaszán hiányoztak az országból a megsemmisítőtáborokban felszabadított, de még nem hazatért zsidók, akik testi sebeik mellett a nehezebben gyógyuló lelkieket egy életen át viselték, akárcsak a Vörös Hadsereg alakulatai által 1944 októbere és 1945. március vége között fogságba ejtett háromszázezer ember, és a „málenkij robotra” elhurcolt hozzávetőleg százezer fő.

A polgári lakosság megszenvedte az ország területén átvonuló katonák erőszakoskodásait, fosztogatásait. Mire továbbgördült a front, a települések utcáit temetetlen holttestek borították, és járványok tizedelték a lakosságot. Nem volt megfelelő az áruellátás, zűrzavaros állapotok uralkodtak a gazdaságban. Ugyanakkor menekültek százezrei érkeztek az országba Csehszlovákiából, Romániából és Jugoszláviából, akik a háború borzalmaitól elrettenve a szomszéd államok bosszúra szomjas partizánjai és hatóságai elől kerestek menedéket az anyaországban.

A II. világháború végén az antifasiszta koalíciót alkotó nagyhatalmak (Amerikai Egyesült Államok, Szovjetunió, Nagy-Britannia) lényegében egyetértettek abban, hogy az új Európának demokratikus berendezkedésű, független államokból kell állnia. Ugyanakkor a nyugati hatalmak hallgatólagosan elismerték a Szovjetunió katonai és biztonságpolitikai igényeit. A Sztálin által alakított szovjet külpolitikát két fő tényező határozta meg: a határok biztonsága és a világforradalmi küldetéstudat. 1944-ben, tartva a szövetségi rendszer közeli felbomlásától és egy új világháború veszélyétől, feltétlenül a határok biztonsága élvezett prioritást. A sztálini külpolitika Kelet-Közép-Európában a Szovjetunióval baráti, sőt katonai és gazdasági szempontból alávetett rendszerek kialakítására törekedett, illetve

mindennek a Nyugattal való elfogadtatását tartotta szem előtt. Magyarország ugyanakkor az érintett terület periferiáján helyezkedett el, tehát nem volt elsősorban fontos Moszkva számára. „Baráti”, koalíciós kormányt szerettek volna látni Budapesten, amely szovjetbarát külpolitikát folytat.

Az új magyar politikai berendezkedést előkészítő tárgyalásorozat Moszkvában zajlott, formailag Horthy Miklós kormányzó fegyverszüneti tárgyalásainak folytatásaképpen, 1944 októbere és decembere között.

A Szovjetunió nem ismerte el a korábbi magyar állam legitimitását, helyette új jogforrást teremtett. A szovjet megszállás alá került tiszántúli és Duna–Tisza közti részeken a jobbra kommunisták szervezte nemzeti bizottságok és néhol népgyűlések „választották meg” (valójában jelölték ki) az 1944. december 21-én Debrecenben összeült Ideiglenes Nemzetgyűlés képviselőit, akik a magyar ellenállásban részt vevő pártok és szervezetek (Magyar Kommunista Párt – MKP, Szociáldemokrata Párt – SZDP, Független Kisgazdapárt – FKgP, Nemzeti Parasztpárt – NPP, Polgári Demokrata Párt – PDP, szakszervezetek stb.) sorából kerültek ki. Az első négy párt képviselői a koalíciós kormányban is részt vettek. Az adott pillanatban tevékenykedő csaknem valamennyi politikai erőt magába foglaló, úgynevezett „széles” vagy nagykoalíció jött létre. Ez a berendezkedés egyébként a korabeli Kelet-Közép-Európa országaiban általánosnak mondható. Magyarországon a legyőzött Romániához és Bulgáriához, valamint a formailag győztes Lengyelországhoz hasonló „új demokrácia” jött létre – ezeket később „népi demokráciáknak” nevezték.

A „népi demokrácia” olyan politikai struktúra, amely egyszerre felel meg a szovjet biztonsági igényeknek és a jaltai fel-

hívás követelményeinek. Az előbbit a helyi kommunista pártok Moszkvában megtervezett parlamenti és kormányzati túlsúlya, valamint egyes fontos pozíciók (elsősorban a belügy és a közigazgatás) kommunista kézben tartása biztosította. A másodikat az egyelőre csak ideiglenesen létrehozott koalíciók, amelyek reprezentálták valamennyi demokratikus párt részvételét a politikai életben. A Magyarországon 1944. december 21-én létrejött és az 1945. november 4-i választásokig fennálló rendszer teljes mértékben megfelelt ennek a követelménynek. A „népi demokrácia” ugyanakkor lehetőséget teremtett a szovjet típusú rendszerre való áttérésre, Magyarországon azonban ezt egyelőre a bizonytalan jövőbe utalták.

Az Ideiglenes Nemzetgyűlés a kormány megválasztásán, a (megismételt) fegyverszüneti kérelem jóváhagyásán túl érdemi munkát nem végzett. Széles körű felhatalmazása alapján az Ideiglenes Nemzeti Kormány rendeleti úton kormányzott. Ez a törvényhozó testület nem reprezentatív volta (a kommunista és szociáldemokrata képviselők még Gerő Ernő által is túlzónak talált túlsúlya) és kérdéses legitimitása (választása nem volt szabályos) miatt, valamint a rendkívüli, háborús helyzetben „természetesnek” tűnt.

A koalíciós kormányzást megkönnyítette, hogy nem volt lényeges véleménykülönbség a pártok között a legszükségesebb tennivalók és döntések tekintetében. A pártépítést a szovjet hadsereg hathatós támogatásával leggyorsabban elkezdő kommunisták által kidolgozott politikai program („Magyarország újjáépítésének és felemelkedésének hároméves terve”) belpolitikai téren polgári demokratikus, parlamentáris berendezkedést, a szabadságjogok tiszteletben tartását, a diszkriminációk (zsidótörvények) megszüntetését ígérte. Külpolitikai téren a

náci Németországgal való szembe fordulást, a szövetséges országokhoz való csatlakozást, megbékélést a szomszédokkal, baráti viszonyt a Szovjetunióval. Gazdasági tekintetben széles körű, de kártalanítás mellett (!) elvégzett földreformot, egyekben a magántulajdon és a magánkezdeményezés szabadságát, sőt támogatását tűzte ki célul, jelentős fogyasztóvédelmi intézkedésekkel, modern szociálpolitikával. Ezeket az elképzeléseket nemcsak a kisgazdák, a szociáldemokraták és a parasztpártiak fogadták el, de a nyilasrendszer fanatikus híveit leszámítva minden politizáló ember is.

A kormány nevében Gyöngyösi János külügyminiszter 1945. január 20-án Moszkvában aláírta a magyar fegyverszüneti egyezményt. Ennek értelmében a magyar közigazgatást és fegyveres erőt vissza kellett vonni az első bécsi döntést (1938. november 2.) megelőző határok mögé. Ezzel a trianoni békediktátum megváltoztatására irányuló célok, a Horthy-korszak „országgyarapításai” elvesztek. A legyőzött Magyarország nemzeti szuverenitásának elismerését lényegében a fegyverszüneti megállapodás jelentette. A megállapodás több ponton is korlátozta az ország szuverenitását. Az új kormány intézkedései felett az amerikai, angol és szovjet tagokból álló Szövetséges Ellenőrző Bizottság (SZEB) gyakorolta a felügyeletet. A SZEB az ország belpolitikai életébe való nagyhatalmi – elsősorban szovjet – beavatkozás eszközévé vált (a Szovjetunió készítette elő a SZEB alapszabályát, amely rögzítette tevékenységi körét, jogosítványait és felépítését). A bizottság szovjet elnökének, Vorosilov marsallnak a szava döntött minden lényeges kérdésben.

Magyarországot a fegyverszüneti egyezmény 300 millió dolláros jóvátétel megfizetésére kötelezte, amely a háború utáni helyzetben hatalmas gazdasági megterhelést jelentett. A kor-

mány a háború következtében teljesen megbénult nemzetgazdaság és közigazgatás újraindítását tekintette fő feladatának. Nagymértékben nehezítette helyzetét, hogy a háborús pusztítás és a német-nyilas kiűrités után folytatódott az ország kirablása: a szovjetek az országban található német javakat mint hadizsákmányt elszállították, tízezrrel hurcolták el a polgári lakosságot hadifogságba és kényszermunkára, a működő termelőberendezéseket a szovjet hadigépezet igényei szerint működtették. A közellátás rendkívüli nehézségekkel küzdött, különösen a városokban. Hamarosan elkezdődött a pénz elértéktelenedése, az infláció.

1945. március 17-én rendeletet alkottak a földreformról a Nemzeti Parasztpárt és a kommunisták közösen kidolgozott tervei alapján. Néhány hét alatt – jól szervezett központi kampány és a helyi földigénylők közreműködése nyomán – elkobozták és felosztották a hazaárulónak nyilvánított személyek, nyilas párttagok, Volksbund-tagok összes földjét, igénybe vették (kártalanítás ígéretével) a 100 katasztrális holdon felüli nagy- és középbirtokokat és a 200 holdon felüli parasztbirtokokat. 650 ezer igénylő között mintegy 3,3 millió katasztrális holdat osztottak szét.

A politikai pártok tagjainak összlétszáma milliós nagyságrendű volt (1945 nyarán a Kisgazdapárt 900 ezer, az SZDP 350 ezer, az MKP 300 ezer, a NPP közel 200 ezer, a PDP 50 ezer tagot számlált).

Az önkormányzatok szintjén a helyi képviselő-testületek „újjáavasztását” a koalíció pártjaiból alakult nemzeti bizottságok végezték. Ezek a testületek – hasonlóan a földigénylő bizottságokhoz és az üzemi bizottságokhoz – elvileg a közvetlen demokrácia érvényesülését garantálták volna, de jelen-

tős részük nem egészséges önszerveződés útján, hanem hatalmi szóra alakult.

A végrehajtó hatalom kiépítésében meghatározó szerep jutott a rendőrségnek, amely a következő években a legfontosabb fegyveres erő maradt az országban. Az államrendőrség megszervezéséről az 1690/1945. M.E. kormányrendelet intézkedett 1945. május 10-én. Feladatkörébe tartozott a közbiztonság fenntartása mellett a rendőri büntetőbíráskodás, a hatáskörébe utalt közigazgatási ügyek intézése, valamint az államrendészet. Az MKP azonnal elfoglalta a rendőrség – elsősorban a politikai osztályok – kulcspozícióit, és a szervezést is majdhogynem belső pártügynek tekintette. Már az Ideiglenes Nemzeti Kormány debreceni működése idején megszerveződött az államrendőrség Politikai Rendészeti Osztálya (PRO). Ugyanakkor a fővárosban létrejött a Budapesti Főkapitányság Politikai Rendészeti Osztálya (az Andrássy út 60.-ban), amelyet Péter Gábor irányított. A két szervezet kompetenciaharcából az utóbbi került ki győztesen. A budapesti politikai rendőrséget az 533.900/1946. BM számú rendelet önállósította a Magyar Államrendőrség Államvédelmi Osztálya néven 1946 októberében.

Magyarországon nem került sor a háborús bűnösökkel szemben olyan spontán népítéletekre, mint a szomszédos országokban, és lényegében a számonkérést is jogi szabályok közé szorították. Az 1945 elején felállított népbíróóságok, népügyészségek áttételesen jogilag mégis a népítéleteket legalizálták. A háborús bűnösökkel szembeni számonkérés céljára létrehozott igazságszolgáltatási intézményekben a kommunista párt kezdettől erős pozíciókat szerzett, később pedig a társadalmi és politikai ellenfelekkel történő leszámolás

eszközeivé váltak. A következő években a népbíróságok több mint 27 ezer személyt ítéltek kisebb-nagyobb büntetésekre; ebből mintegy 190-et kivégeztek.

Az ugyancsak újonnan szervezett igazolóbizottságok felülvizsgálták a közszféra valamennyi alkalmazottjának háború előtti és alatti politikai magatartását.

További felhatalmazást adott a kommunista kézben összpontosított végrehajtó hatalom számára a fiatal köztársaság parlamentje által 1946. március 12-én elfogadott 1946. évi VII. törvény a demokratikus államrend és a köztársaság büntetőjogi védelméről. Szigorúan büntette a köztársaság-ellenes szervezkedést és propagandát. A törvényt is az MKP „reakció elleni küzdelmének” szolgálatába állították. Segítségével számolták fel előbb a hitbuzgalmi, társadalmi egyesületeket, majd a polgári pártokat is. A Sulyok Dezső által találóan „hóhértörvény”-ként illetett rendelkezés ugyanazt a szerepet töltötte be Magyarországon a kommunista rendszer kiépülésében, mint Adolf Hitler Harmadik Birodalmában, a berlini Reichstag felgyújtása után, 1933. február 28-án elfogadott törvény „zum Schutz von Volk und Staat”. Segítségével nálunk is hamarosan megkezdődött a társadalom „gleichschaltolása”.

Az önálló magyar államiság legfontosabb kérdésének számított a háborút követően, hogy a parlamenti és helyhatósági választásokat mielőbb lebonyolítsák, hiszen sem a törvényhozás, sem az önkormányzatiság nem teljesen szabályos, demokratikus választások eredményeképpen alakult ki 1944–45-ben.

Rákosi Mátyás már 1945 májusában sürgette a választások kiírását: „Ha jól megcsináljuk, az kolosszális kommunista-szociáldemokrata sikert fog mutatni.” A nyár végén a várható eredmények-

kel kapcsolatban azt jósolta, hogy a szociáldemokratákkal együtt Budapesten „70 százalék lesz, talán több, talán kevesebb”.

1945 októberében megtartották a nagy-budapesti helyhatósági választásokat, a parlamenti választások „főpróbáját”. A Kisgazdapárt 50 százalék felett teljesített, a „kommunista-szociáldemokrata egységfront” alig 43 százalékot kapott. Vorosilov marsall, a SZEB szovjet elnöke azonnal közbelépett, és javasolta, hogy a négy kormányzó koalíciós párt a parlamenti választáson közös listán induljon, és előre osszák el a mandátumokat. Az erőteljes nyugati tiltakozás mellett a Kisgazdapárt vezetői is határozottan felléptek Vorosilov terve ellen, és ezzel megakadályozták a választási szövetség létrejöttét. Ugyanakkor előre megállapodtak a széles koalíciós kormányzás fenntartásában, de külön indultak az 1945. november 4-i nemzetgyűlési választásokon. Az Ideiglenes Nemzetgyűlés által alkotott választójogi törvény (1945. évi VIII. tc.) értelmében minden 20. életévét betöltött magyar állampolgár – kivéve a feloszlott jobboldali pártok vezetőit, az SS tagjait, az internáltakat és a népbírói eljárás alatt állókat – választó és választható lett. A törvény értelmében a választójogosultak összlakosságához viszonyított számaránya az 1939. évi 30-ról 60 százalékra emelkedett. Magyarországon az addigi legdemokratikusabb választáson 90 százalék feletti részvétel mellett a szavazatok megoszlása a következőképpen alakult: FKgP 57,0; SZDP 17,4; MKP 16,9; NPP 6,9; PDP 1,6 százalék.

Abszolút többsége birtokában formailag a Kisgazdapárt egyedül alakíthatott volna kormányt. Az említett megállapodás eredményeképpen azonban meg kellett elégednie a kormányfői tisztséggel: a párt elnöke, Tildy Zoltán lett a miniszterelnök. Rákosi Mátyás és Szakasits Árpád (a kommunisták-

hoz húzó kispazda Dobi István társaságában) államminiszterként a kormány tagjai lettek. A miniszteri tárcák többségét ugyan kispazda politikusok töltötték be, de az MKP megszerezte a kulcsfontosságú – a közigazgatást és a rendőrséget felügyelő – belügyminisztériumot (a miniszter Nagy Imre, korábbi földművelésügyi miniszter lett).

1946. február 1-jén a Nemzetgyűlés elfogadta a köztársaság kikiáltásáról szóló törvényt. A politikai pártok körében szinte közmegegyezés uralkodott a kérdésben. Mindszenty József esztergomi érsek a kérdés elnapolását javasolta, vagy ha ez nem lehetséges, az államforma kérdéséről népszavazás kiírását. Erre azonban nem került sor. A kispazdapárt erős köztársasági elnöki rendszert szeretett volna bevezetni, ezt azonban a többi – elsősorban a kommunista – párt sikeresen megakadályozta. Magyarország köztársasági elnökévé a parlament Tildy Zoltánt választotta, akitől Nagy Ferenc vette át a kormányfői tiszteletet. Amíg Tildy a kommunistákkal kapcsolatosan rendkívül óvatos, a magyar demokrácia jövőjét illetően szkeptikus volt, addig Nagy Ferenc a nyugati típusú demokrácia hívének számított, és őszintén hitt abban, hogy a békeszerződés után a szovjet csapatok kivonulása megteremti a feltételeket a demokrácia kiépítéséhez.

Magyarország 1946–47-ben, ha nem is minden vonatkozásban, de jelentős sikereket könyvelhetett el gazdasági téren: az újjáépítés erőfeszítései nyomán növekedésnek indult a gazdaság, javult az ellátás, és 1946. augusztus 1-jén a forint kibocsátása véget vetett a rekordméretű inflációnak. A stabilizációról szóló kommunista, illetve szociáldemokrata–kispazda elképzelések között jelentős különbség volt. Előbbiek nélkülözhetetlennek tartották a külső segítséget (hitelt), utóbbiak

kizárólag belső erőforrásból kívánták megteremteni az értékálló pénzt. Az értelemszerűen nyugati (amerikai) hitelfelvétel a Szovjetunió élesen ellenezte, így maradt a kommunista út. Ez viszont a lakosság igen erőteljes megsarcolásával, egyidejűleg a meglévő készletek és eszközök erőteljes állami koncentrációjával járt együtt.

Az a (politikai) demokrácia, amely az 1945-ös választások eredményeképpen létrejött, nem volt hosszú életű. Először is megszületése pillanatában (a kormányalakítás során) „visszaépítették” bele a „népi demokrácia” sarkalatos elemeit, a kizárólag kommunista, így lényegében törvényen felül álló belügyminisztériumot, és a színpalak mögötti pártközi egyeztetést. A köztársaság kikiáltása, a köztársasági elnökről és az emberi-politikai jogokról szóló törvények így is a háború utáni magyar demokrácia – a térségben kivételesnek számító – alkotásai; bár igen korlátozottan érvényesültek.

A választásokon győztes Kisgazdapárt arra törekedett, hogy a választási eredményekhez igazítsák a végrehajtó hatalom pozícióinak megosztását. Az Ideiglenes Nemzeti Kormány időszakában a polgármesteri, jegyzői tisztségek túlnyomó részét kommunistákkal és (kisebb számban) szociáldemokratákkal töltötték be, a rendőrség tisztikarában ez a túlsúly még nagyobb volt. Az „arányosítás” mellett a kisgazdák javasolták a földreform végrehajtása során elkövetett túlkapások (a gazdag- és helyenként középparaszti birtokok törvényellenes felosztása) orvoslását. Javasolták a helyhatósági választások megtartását, és a mezőgazdasági érdekképviselő (Parasztszövetség) felruházását a szakszervezetekhez hasonló joggal.

A kommunisták valamennyi kérdésben homlokegyenest ellenkező álláspontra helyezkedtek. Az MKP az 1945-ös vá-

lasztásból azt a következtetést vonta le, hogy fő feladata a választás „korrekciója” minden parlamenten kívüli politikai és más eszközzel. Rákosi egy 1947-ben írott összefoglalójában leszögezte, hogy a választás után azonnal célul tűzték ki a Kisgazdapárt feldarabolását. Ugyancsak rögtön tervbe vették a választójog politikai-diszkriminatív szűkítését is. Az ellentétek az 1946 márciusától Nagy Ferenc miniszterelnök lemondásáig terjedő tizenöt hónap alatt a „koalíciós válságok” sorozatához vezetett. Ezek során mindinkább szűkült a magyar demokrácia játéktere, mígnem a vezető párt legitim vezetőinek letartóztatásával és emigrálásával 1947. május 30-ával lényegében meg is szűnt.

Az 1945-ös választások korrekciójának első jelentős állomása a Gazdasági Főtanács létrehozása volt 1945 novemberétől 1946 januárjáig. A főtanács (lényegében a kommunista vezetésű titkársága) megkapta a rendeletkibocsátás jogát, ezzel a gazdaság első számú állami irányító szerve lett, nemcsak a parlament, hanem a kormány feje fölött is. 1946 tavaszán és a következő időszakban az MKP a gazdaság további állami ellenőrzése (bányák és bankok állami kezelésbe vétele) és más kérdések (például a B-lista) kapcsán parlamenten kívüli eszközökkel (sajtokampány, tömegdemonstrációk) gyakorolt erőteljes nyomást a Kisgazdapártra. A politikai élet kettészakadt: a kormányban maradt a koalíció, de az MKP kezdeményezésére létrejött a kommunistákat, a szociáldemokratákat és a parasztpártot tömörítő „Baloldali Blokk”. Ez utóbbi szinte minden politikai kérdésben szemben állt a legnagyobb parlamenti párttal. A politikai nyomás előtt a kisgazdák meghátráltak, elfogadták a legtöbb követelést, többek között 21 „reakciós” képviselő „önkéntes” kizárásával elvesztették abszo-

lút többségüket a Nemzetgyűlésben. A kizárt képviselők Su-lyok Dezső vezetésével Szabadságpárt néven ellenzéki frak-
ciót hoztak létre, amely élesen bírálta a kommunisták és a Bal-
oldali Blokk politikáját.

A szövetséges hatalmak vezetőinek potsdami értekezletén (1945. július 17.–augusztus 2.) kiadott „Jelentés” XIII. fe-
jezete tartalmazta, hogy: „...a Lengyelországban, Csehszlo-
vákiában és Magyarországon maradt német lakosságnak vagy
egy részének Németországba való áttelepítésére vonatkozóan
intézkedéseket kell fogantatosítani.” Le kell szögezni, hogy a
magyar kormány ebben a kérdésben sem volt teljesen függet-
len. Csehszlovákia vagy Lengyelország kormánya szuverén
módon járt el a német lakosság kitelepítése ügyében a német-
országi Szövetséges Ellenőrző Tanáccsal szemben. A magyar-
országi német lakosság kitelepítése ügyében azonban nem a
magyar kormány, hanem a magyarországi SZEK állt vele köz-
vetlen kapcsolatban. A számos helyi túlkapástól terhes sváb
kitelepítés mintegy 200 ezer embert érintett.

A csehszlovákiai magyarok helyzetével az Ideiglenes Nem-
zeti Kormány már néhány héttel a csehszlovák kormány kas-
sai programjának (1945. április 5.) kihirdetése után foglal-
kozott. Korlátozott szuverenitása miatt a csehszlovák kor-
mánnyal közvetlenül nem vehette fel a kapcsolatot, csupán
arra volt lehetősége, hogy a Szövetséges Ellenőrző Bizottság-
nál, esetleg az illetékes szovjet szerveknél tiltakozzon, és kér-
je közbenjárásukat. A magyar kormány a csehszlovákiai ma-
gyarokat ért sérelmek ügyében két hónap alatt, 1945 júniu-
sáig 32 esetben, a Tildy-kormány megalakulásáig pedig több
mint 150 esetben küldött írásos tiltakozást a SZEK-hez. A
szlovákiai magyar kisebbség választhatott: vagy szlováknak

vallotta magát, vagy elvesztette (nem kapta vissza) állampolgárságát. Az etnikai tisztogatás hatására a magyarok tömegesen menekültek az anyaországba. Az események hatalmas felháborodást váltottak ki Magyarországon, pártállástól függetlenül. 1946 februárjában, feszült kétoldalú tárgyalások végén, a két ország lakosságcsere-egyezményt kötött, amelynek értelmében Csehszlovákia annyi magyart telepíthetett át, amennyi magyarországi szlovák jelentkezett csehszlovákiai áttelepülésre. Mivel a hatalmas propagandakampány ellenére az utóbbiak száma még a 80 ezret sem érte el, Beneš csehszlovák elnök továbbra is napirenden tartotta 200 ezer magyar egyoldalú kitelepítését.

1946. június 17-én a budapesti Teréz körúton merényletet követtek el szovjet katonák ellen. Mivel az állítólagos merénylő, akit félig összeégyve találtak meg egy közeli padláson, állítólag a katolikus ifjúsági mozgalom vagy a cserkészszövetség tagja volt, Rajk László belügyminiszter – a SZEB-elnök Szviridov altábornagy követeléseit túlteljesítve – 1946 júliusában megkezdte a katolikus egyesületek, szervezetek felszámolását. Rendelkezései következtében mintegy 1500 egyesületet számoltak fel. A hitbuzgalmi egyesületek (például Rózsafűzér, Mária-kongregáció) erős ellenőrzés mellett egyelőre működhettek. Sorsukat azonban ezek sem kerülhették el, 1949-re minden egyházi szervezetet felszámoltak Magyarországon.

Ugyanakkor Szviridov altábornagy a Teréz körúti esettel kapcsolatban a magyar kormánynak átadott jegyzékében megállapította, hogy *„mindenféle földalatti fasiszta szervezkedés, amely propagandával és terrorcselekmények elkövetésével foglalkozik, működése számára legális formát talál a Független Kisgazdapártban”*. A SZEB elnöke név szerint megvádolt tucatnyi kisgazda képviselőt és

vezető tisztségviselőt azzal, hogy „szovjetellenes, fasisztabarárt” propagandát folytat, illetve „az állami apparátusban magas pozíciót foglal el, munkájában ugyancsak nyíltan vagy leplezetten támogatja a fasiszta elemeket”.

1946 nyarán Párizsban összeült a békekonferencia, a világháború utáni új európai berendezkedés megteremtésének feladatával. Magyarország esetében a nagyhatalmak a főbb kérdésekben egyetértettek. A trianoni határokat állították vissza Magyarország és szomszédai között, annyi módosítással, hogy helyt adtak Csehszlovákia területi igényének, és az úgynevezett „pozsonyi hídfő” három községét elcsatolták Magyarországtól (az eredeti csehszlovák igény öt falu volt). Ezzel a Duna egy szakaszon csehszlovák belterületre került. A területi revízió nem sikerült, ahogy a jóvátételi terhek enyhítése sem. Sőt Magyarországnak meg kellett térítenie a szövetségesek tulajdonában keletkezett károkat, amelyeket azok bombatámadásai okoztak. A magyarországi német tulajdon, és ezáltal a magyar–német pénzügyi elszámolásban felhalmozódott német követelések is szovjet kézbe mentek át. A szovjet fél a magyar nemzeti vagyonból így szerzett részét vegyesvállalatokba vitte. Ezek a vállalatok uraltak néhány stratégiai jelentőségű ágazatot (olajkitermelés, bauxitbányászat, alumíniumipar, légi közlekedés, folyami hajózás). Eltérően még a trianonitól is, a párizsi béke egyáltalán nem tartalmazott az etnikai és a nemzeti kisebbségeket védő záradékokat. A magyar békeszerződést 1947. február 10-én írták alá, és 1947. szeptember 15-én lépett életbe; ekkor szűnt meg a Szövetséges Ellenőrző Bizottság.

Az ország azonban nem nyerte vissza szuverenitását. A békeszerződés életbe léptével a szovjet csapatok nem hagyták el

az országot, ahogyan azt sokan várták, hanem az osztrák területen állomásozó megszállókkal való összeköttetés biztosítására Magyarországon maradtak. Magyarország megszállt ország maradt.

1946 decemberében egy jelentéktelen titkos politikai szerveződés leleplezése alkalmat kínált a kommunista vezetésű belügyi szerveknek, hogy döntő csapást mérjenek a Kisgazdapártra. A kommunisták által kézben tartott titkosrendőrség nagyszabású, több száz szereplős „összeesküvés” hálózatot konstruált, amely elért a Kisgazdapárt vezetéséhez, több miniszterhez és parlamenti képviselőhöz.

Kovács Bélát, a Kisgazdapárt főtitkárát is meggyanúsították a mondvacsinált összeesküvésben való részvétellel, a parlament azonban nem függesztette fel a képviselő mentelmi jogát. Ezt követően a szovjet katonai hatóságok 1947. február 25-én letartóztatták Kovács Bélát, és a Szovjetunióba hurcolták, ahonnan csak nyolc év múlva, 1955-ben térhetett haza.

Három hónappal később politikai nyomásgyakorlással és hamis vallomásokkal elérték, hogy Nagy Ferenc kormányfő nem tért haza Svájcból, ahova 1947 májusában szabadságra utazott. Pártja az állandó zaklatások, letartóztatások és vizsgálatok miatt elvesztette parlamenti többségét (50 képviselő kizárását, illetve kilépését eredményezték a kommunisták akciói). Ugyanakkor a Nemzeti Parasztpártból és a Szociáldemokrata Pártból is kiléptek azok a képviselők, akik nem kívántak statisztálni a kommunistáknak.

1947 augusztusában Magyarországon országgyűlési választásokra került sor, amelyen az immár kommunista vezetésű koalíció mellett nyíltan ellenzéki pártok is indulhattak. A jobboldali-konzervatív Magyar Függetlenségi Pártot (MFP) Pfeif-

fer Zoltán vezette. A kereszténydemokrata-keresztényszocialista színezetű Demokrata Néppárt (DNP) vezetője Barankovics István volt. Balogh István irányította a Független Magyar Demokrata Pártot (FMDP), Schlachta Margit pedig a Keresztény Női Tábor (KNT).

A választásokon a kommunista vezetés is óvatosabb volt, mint 1945-ben, ezért hathatós eszközökkel igyekezett befolyásolni a választást. Az új választójogi törvény politikai szempontok szerint leszűkítette a szavazók körét (például a Horthy-rendszerben már csekély politikai szerepet vállaltakat is kizárták – ezért nem indulhatott a választásokon például a Szabadságpárt vezetője, Sulyok Dezső sem). A kommunista befolyás alatt álló összeíró bizottságok százezreket egyszerűen kihagytak a névjegyzékekből. A kedvező eredmény érdekében az előbbi eljárások mellett „csupán csekély eredményt” hoztak a kommunistáknak a közönséges választási csalások. Például a lakóhelyüktől távol lévőknek a választási névjegyzék kivonata, a „kék cédula” lehetőséget adott arra, hogy másutt voksoljanak. Ez lehetővé tette a kommunista aktivisták számára, hogy akár tucatnyi helyen is szavazhassanak. A történeti kutatások a „kék cédulás” csalás nagyságrendjét 60 és 120 ezer között valószínűsítik. A koalíció győzelmet aratott ugyan, de még így sem vált egyedüli politikai erővé:

Koalíció		Ellenzék	
MKP	22,3%	DNP	16,4%
SZDP	14,9%	MFP	13,4%
FKgP	15,4%	FMDP	5,3%
NPP	8,3%	MRP, PDP, KNT	4,1%
Összesen	60,9%		39,1%

Az új kormányt ismét Dinnyés Lajos alakíthatta meg. A nem kommunista miniszterek többsége hozzá hasonlóan baloldali érzelmű, sőt kommunista, „kriptokommunista” volt. Rákosi Mátyás ismét miniszterelnök-helyettes lett, és valamennyi kulcspozícióba kommunista miniszter került. *„Itt csak az fog történni, az helyes a magyar nép számára, amit a kommunista párt akar”* – mondta a választások után Farkas Mihály, az MKP főtitkár-helyettese.

1947 nyarán az Egyesült Államok kormánya meghirdette Európa újjáépítését célzó gazdasági programját, a Marshall-tervet, amely Európa részeként számolt Németországgal is. Ugyanakkor nyilvánvalóvá vált időközben az is, hogy az egykori szövetségesek képtelenek megegyezni a Németországgal kötendő békeszerződés elveiben. Ezzel megszűnt a kelet–nyugati együttműködés minden intézményes alapja. A Szovjetunió nyílt nyomásgyakorlással arra kényszerítette Magyarországot és Csehszlovákiát, hogy utasítsák vissza a Marshall-tervet.

1947. szeptember végén, a lengyelországi Szklarska Porebában a kommunista pártok értekezletén minden résztvevő beszámolt országa belső helyzetéről. Élesen bírálták a túlságosan „puha”, „parlamentáris”, „nemzeti” utak illúzióiban élő nyugat-európai kommunista pártokat. Ebből valamennyi küldött megérthette, hogy Moszkva határozottabb, keményebb fellépést akar minden kelet-európai országban is. Az értekezleten létrehozták a Kommunista és Munkáspártok Tájékoztató Irodáját (Kominform).

A magyar kommunisták a Kominform alakuló értekezletéből azt a következtetést vonták le, hogy szabad kezet kaptak az ország további szovjet típusú átalakításához. Első lépésként megfosztották parlamenti mandátumaitól, majd felosz-

latták az ellenzéki Magyar Függetlenségi Pártot állítólagos (nem igazolt) választási visszaéléseire hivatkozva. Vezetője, Pfeiffer Zoltán elhagyta az országot. A kommunisták kidolgozták az állami gazdaságpolitika új irányelveit, amely már egy új szövetkezetpolitika bevezetését tűzte ki célul.

1947 végétől egyértelműen felgyorsultak a többpártrendszer felszámolására, a hatalom kizárólagos birtoklására irányuló kommunista törekvések. A gazdaságban a magántulajdon teljes felszámolását és a tervgazdaság bevezetését irányozták elő.

Irodalom

Balogh Sándor: *Parlamentari és pártbarcok Magyarországon 1945–1947*. Budapest, 1975, Kossuth Könyvkiadó.

Balogh Sándor: Az 1946. február 27-i magyar–csehszlovák lakosságcsere-egyezmény. *Történelmi Szemle*, 1979/1., 59–87. o.

Balogh Sándor: *Magyarország külpolitikája 1945–1950*. Budapest, 1988, Kossuth Könyvkiadó.

Földes György–Hubai László (szerk.): *Parlamentari választások Magyarországon 1920–1998*. Második, bővített, átdolgozott kiadás. Budapest, 1999, Napvilág Kiadó.

Békés Csaba: *Európából Európába. Magyarország konfliktusok keresztjében, 1945–1990*. Budapest, 2004, Gondolat Kiadó.

Borhi László: *A vasfüggöny mögött. Magyarország nagybatalmi erőterében 1945–1968*. Budapest, 2000, Ister Kiadó és Kulturális Szolgáltató Iroda.

Szűcs László (szerk., jegyzetek és bevezető tanulmány): *Dálnoki Miklós Béla kormányának (Ideiglenes Nemzeti Kormány) minisztertanácsi jegyzőkönyvei 1944. december 23.–1945. november 15.* A–B kötet. Budapest, 1997, Magyar Országos Levéltár.

Szűcs László (szerk., jegyzetek és bevezető tanulmány): *Dinnyés Lajos első kormányának minisztertanácsi jegyzőkönyvei, 1947. június 2.–szeptember 19*. Budapest, 2000, Magyar Országos Levéltár.

Standeisky Éva, Kozák Gyula, Pataki Gábor, Rainer M. János (szerk.): *A forradulat évei, 1947–1949. Politika, képzőművészet, építészet*. Budapest, 1998, 1956-os Intézet.

Földesi Margit: *A Szövetséges Ellenőrző Bizottság Magyarországon. (Visszaemlékezések, diplomáciai jelentések tükrében 1945–1947.)* Budapest, 1995, IKVA.

Gyarmati György: *Harc a közigazgatás birtoklásáért. A koalíción belüli pártküzdelmek az 1946. évi hatalmi dualizmus időszakában. Századok*, 130. évf. (1996) 3. sz., 497–570. o.

Izsák Lajos: *Polgári pártok és programjaik Magyarországon 1944–1956.* H. n., 1994, Baranya Megyei Könyvtár [Pannónia könyvek].

Izsák Lajos: *Polgári ellenzéki pártok Magyarországon, 1944–1949.* Budapest, 1983, Kossuth Könyvkiadó.

Feitl István (szerk.): *A Magyarországi Szövetséges Ellenőrző Bizottság jegyzőkönyvei 1945–1947.* Budapest, 2003, Napvilág Kiadó.

G. Vass István (szerk.): *Minisztertanácsi jegyzőkönyvek napirendi jegyzékai 1944. december 23.–1947. május 31.* A Magyar Országos Levéltár segédletei II. Budapest, 2003, Magyar Országos Levéltár.

Nagy Ferenc: *Küzdelem a vasfüggöny mögött.* I–II. köt. Budapest, 1990, Európa–História.

Szűcs László (szerk. és bevezető tanulmány): *Nagy Ferenc első kormányának minisztertanácsi jegyzőkönyvei. 1946. február 5.–1946. november 15.* A–B kötet. Budapest, 2003, Magyar Országos Levéltár.

Horváth Julianna–Szabó Éva–Szűcs László–Zalai Katalin (vál., szerk., jegyzetek): *Pártközi értekezletek. Politikai érdekegyeztetés, politikai konfrontáció 1944–1948.* Budapest, 2003, Napvilág Kiadó.

Pető Iván–Szakács Sándor: *A hazai gazdaság négy évtizedének története 1945–1985. I. Az újjáépítés és a tervutasításos irányítás időszaka 1945–1968.* Budapest, 1985, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Rákosi Máttyás: *Visszaemlékezések, 1940–1956.* I–II. köt. Budapest, 1997, Napvilág Kiadó.

Stark Tamás: *Magyarország második világháborús embervesztésege.* Budapest, 1989, MTA Történettudományi Intézete [Társadalom- és Művelődéstörténeti Tanulmányok 3.].

G. Vass István (szerk., jegyzetek és bevezető tanulmány): *Tildy Zoltán kormányának minisztertanácsi jegyzőkönyvei, 1945. november 15.–1946. február 4.* Budapest, 2005, Magyar Országos Levéltár.

Tóth Ágnes: *Telepítések Magyarországon 1945–1948 között. A németek kitelepítése, a belső népmozgások és a szlovák–magyar lakosságcsere összefüggései.* Kecskemét, 1993, Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Levéltára.

Vida István: *A Független Kisgazdapárt politikája 1944–1947.* Budapest, 1976, Akadémiai Kiadó.

Rajki Zoltán

A KISEGYHÁZAK ÉS AZ 1947. ÉVI XXXIII. TÖRVÉNY¹

Az 1947. évi XXXIII. törvény megszüntette a bevett és a törvényesen elismert vallásfelekezetek közötti különbségeket, amelyek „*az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennállanak*” (1. §), de „*az 1895. évi XLIII. törvénycikknek a törvényesen elismert vallásfelekezetté alakulás feltételeire vonatkozó 7., 8. és 18. §-ai továbbra is hatályban*” maradtak (2. §).

A magyarországi kisegyházak e törvényhez való viszonyulását meghatározta a korábbi közjogi és vallásszabadsági helyzetük, illetve a törvény szellemiségének megvalósulása a mindennapok világában.

I. A KISEGYHÁZAK HELYZETE

A DUALIZMUS UTOLSÓ ÉVTIZEDEIBEN

A kisegyházak közjogi helyzetét az 1895. évi XLIII. törvénycikk határozta meg a dualizmus utolsó évtizedeiben, illetve a Horthy-korszakban. A kisegyházak szempontjából a következő paragrafusok voltak fontosak:

a) 1. §. „*Mindenki szabadon vallhat és követhet bármilyen hitet vagy vallást, és azt az ország törvényeinek, valamint a közerkölcsiség kívánalmainak korlátai között külsőképpen is kifejezheti és gyakorolhatja. Senkit sem szabad törvényekbe vagy a közerkölcsiségbe nem ütköző vallási szertar-*

tás gyakorlásában akadályozni, avagy hitével nem egyező vallási cselekmény teljesítésére kényszeríteni.”

b) 3. §. „Vallási hite vagy egyházi szabályai senkit sem menthetnek föl törvényen alapuló bármely kötelesség teljesítésétől.”

c) A 6., 9–10. §-okból kiderül, hogy a törvény különbséget tesz a bevett és az elismert vallásfelekezetek között. Az *elismert felekezetek* számára garantálták a szabad működés lehetőségét, önkormányzattal, illetve tulajdonjoggal rendelkezhetek. Nem élveztek egyenrangúságot a bevett egyházakkal. Ingatlanszerzési képességük korlátozott volt. Egyházi adójukat nem hajthatták be közigazgatási úton. Fegyelmi határozataik végrehajtásához nem vehettek igénybe állami segítséget. Új egyházközségek alapítása hatósági közreműködést igényelt. Hitoktatóik nem kaptak állami fizetést, és iskoláik sem részesültek az államtól anyagi támogatásban.²

d) 7–8. §. Meghatározza az állami elismerés feltételeit (egy egyházközség felállítása, fenntartása, gyermekeiknek iskolai hitoktatás biztosítása, szervezeti szabályzat bemutatása a vallás- és közoktatásügyi miniszternek). Az állam az elismerést azonban megtagadhatja,

- „ha a megalakulni kívánó vallásfelekezet állam- vagy nemzetellenes irányzattal keletkeznék”,
- ha valamely hitelve és istentisztelete „a fennálló törvényekkel vagy közérkölsiséggel ellentétben állana”,
- ha már „létező és törvényesen bevett vagy elismert vallásfelekezetek valamelyikével azonosak, vagy attól csupán az isteni tisztelet és az egyházi kormányzat nyelvét illetőleg különböznek”,
- ha a megalakulni kívánó vallásfelekezet neve faji vagy nemzetiségi jellegű, vagy bevett, illetve törvényesen elismert vallásfelekezeteket sértene.

A magyarországi kisegyházak helyzetét meghatározta, hogy 1947-ig csupán a Magyarországi Baptista Egyháznak sikerült elismertetnie magát (1905-ben). A baptista egyház, szabadegyházról lévén szó, nem vett volna igénybe állami segítséget a fegyelmi határozatok végrehajtásához, vagy a tagok adományainak összegyűjtéséhez. A bevett egyházakkal szembeni különbségtétel más területen gyakorlati hátrányt jelentett számára (korlátozottabb ingatlanszerző képesség, korlátozott új egyházköztség-alapítási lehetőség, iskoláik nem kaptak állami támogatást). A baptista közösség tényleges helyzetét mutatja, hogy a vallás- és közoktatásügyi miniszter 1906-ban egyedül a budapesti hitközségüket nyilvánította törvényszerűen megalakultnak.³ Jogi státuszuk kedvezőbb volt, mint a többi magyar kisegyházé. A közösség azonban nem működhetett a baptista hagyományoknak megfelelően gyülekezetek szövetségeként. A vidéki prédikációs állomásokra nem terjedt ki a jogi védelem, ezért hatósági zaklatásnak lehettek kitéve.⁴

A többi magyarországi kisegyház az el nem ismert (vagy megtúrt) kategóriába került. A megtúrt felekezeteket a gyülekezési jog általános szabályai alá helyezték, és állandó rendőri ellenőrzés alá vonták őket.⁵ Tagjaik az 1895. évi XLIII. törvénycikk 5. §-a szerint formálisan kiléphettek korábbi felekezetükből, és felekezeten kívüli állapotba kerülhettek. Több feltételnek azonban eleget kellett tenniük a 23–28. §-ok alapján. Tagjaik csak 18 éven felüliek lehettek. Egymaguk léphettek csak ki. Gyermkeiket valamelyik bevett vagy törvényesen elismert felekezet szerint voltak kötelesek felnevelni. Kilépésük után öt évig egyházi adó fizetésére kötelezték őket.

Az 1895. évi XLIII. törvénycikk a különböző kisegyházi közösségeket egzisztenciálisan eltérő módon érintette. A ko-

rábban megjelent entitások helyzete az 1894. évi XXXI. (polgári házasság bevezetése) és XXXIII. (állami anyakönyvezés) törvénycikkkel kiegészítve a korábbiakhoz képest javult. Nem kötelezték őket gyermekeik megkeresztelésére, illetve a házasulandókat (ha törvényessé akarták tenni kapcsolatukat) egyházi esküvőre, amely korábban az egyik legnagyobb konfliktusforrást jelentette az állammal szemben. Így a „nazarénus házasságot” kötöttek polgárilag is hitelesíthették házasságukat, és a korábban törvénytelennek számító gyermekeiket törvényesíthették. Kiléphettek a korábbi egyházukból, és választhatták a felekezeten kívüli státuszt.⁶ Hasonlóan javult a baptisták helyzete is a törvény következtében.

Az el nem ismert felekezetek istentiszteleteinek kérdésében nem hozott változást a törvény, mert az 1848. évi LIII. törvénycikk értelmében a hatóságok általában nem zavarták a magánházaknál tartott istentiszteleteiket.⁷ Ezeket magánösszejöveleteknek minősítették. Konfliktusforrást jelentett esetükben, ha bérelt teremben vagy egy magánház udvarában szerveztek evangelizációs előadást, illetve más típusú missziós (elsősorban iratterjesztés) tevékenységet folytattak. Az induló adventista misszió első gyülekezetének (Fogarás, 1898) hatósági „fogadtatása” jelzi a magyarországi hatóságok viszonyulását a megtúrt felekezetekhez a dualizmus korában. Az Igazságügyi Minisztérium állásfoglalása szerint az el nem ismert felekezetek hívei magánegyesület formájában gyakorolhatják a hitüket. A fogarasi adventisták működése azonban nem a Belügyminisztérium által jóváhagyott alapszabályok szerint történt, ezért betiltható. A gyülekezet programját előzetesen az illetékes hatóságnál be kellett jelenteni, amelynek jogában állt a gyűlést felosztatni a közrend megsértése ese-

tén.⁸ Az Igazságügyi Minisztérium ezzel az illetékes helyi hatóság jogkörébe utalta az adventista összejövetelek engedélyezésének ügyét. A Belügyminisztérium liberális értelmezést alkalmazott a dualizmus utolsó évtizedeiben. A Nagy-Küküllő vármegye ispánjához küldött levelükben kifejtik, hogy a törvényesen el nem ismert vallásfelekezet bejelentett istentiszteletének engedélyezése akkor tagadható meg, ha a vallási célokra tervezett összejöveteleket izgatásra, illetve a törvényes rend megbontására és az erkölcs megrontására használják. A bejelentés folytán a rendőrhatalóság valamely közeg által képviselhette magát az előadáson, és megakadályozhatta az összejövetelek folytatását, ha az elhangzottak a fennálló állami törvényekbe vagy a közérkölcshöz ütköznének, illetve a törvényes rendet vagy az állam biztonságát sértnék.⁹

Az istentiszteletek kapcsán az el nem ismert felekezetek és a hatóságok konfliktusa lokális szintű volt. Az adventistáknak elsősorban a nyilvános evangelizációs istentiszteleteik miatt voltak összeütközéseik a helyi hatóságokkal. A városi vagy járási hatóságok a következő okokra hivatkozva utasították el a kérésüket: nyilvános nyugalom megzavarása (például mert a bevett egyházak érdekeit sértette), az előadó nem a településen él, nem igazolta erkölcsi megbízhatóságát, a tervezett helyszínen az ellenőrzés nehéz, nem hozzáértő egyén vezeti az összejöveteleket, a külföldi előadónak nincs belügyminisztériumi engedélye. Érdekes módon az adventisták fellébezése esetén a Belügyminisztérium engedékenyebb magatartást tanúsított, mint a helyi hatóságok. Sőt 12 adventista kolportőr számára adtak egész országra érvényes működési engedélyt 1911-ben.¹⁰ Az induló metodista misszióknak is lokális szinten gyűlt meg a baja a hatóságokkal. Missziójuk az

ország jóval kisebb részét érintette (Bácska, Budapest és környéke), ezért a konfliktus is kisebb volt, mint az adventisták esetében. Másrészt a metodista misszió került az ütközést a többi felekezettel.¹¹ A nazarénus közösség az 1890-es években már befelé fordult, az evangelizációt nem tekintette fontosnak. A lokális hatóságokkal jó kapcsolatot alakított ki, ezért az összejöveteleiket nem zaklatták. A többi el nem ismert felekezethez hasonlóan a rendőrkapitányságon engedélyeztették az istentiszteleteiket. A fegyveres katonai szolgálat miatt azonban a hatóságokkal konfliktusok alakultak ki.¹² Az el nem ismert felekezetek is működtettek intézményeket, de ezeket magánszemélyek tulajdonaként tüntették fel.

Az el nem ismert felekezetek – a metodista egyház kivételével – közjogi helyzetük rendezésére törekedtek. A nazarénusok esetében az állami elismerés elsősorban a katonai szolgálat megtagadása, illetve az eskü tilalma miatt elmaradt.¹³ Az adventista egyház vezetői 1907-ben tudomásulvétel és jóváhagyás végett bemutatták szervezeti szabályzatukat a Belügyminisztériumnál. 1910-ben és 1913-ban újabb sikertelen kísérletet tettek.¹⁴ Egyedül a baptistáknak sikerült megszerezniük az állami elismerést, közel tízéves folyamat eredményeként.¹⁵

II. A KISEGYHÁZAK KÖZJOGI HELYZETE A HORTHY-KORSZAKBAN

Az 1895. évi XLIII. törvénycikk a Horthy-korszakban is érvényben maradt, de a kiségyházak helyzete romlott.¹⁶ Újabb vallásfelekezet elismerésére nem került sor. Szabad vallásgyakorlatukat a következőképpen értelmezték: „Az a szabadság,

amit a szekták... törvényeink alapján élveznek, az őket követő egyedek vallásgyakorlati szabadságának összessége, de annál nem több.”¹⁷ Az 1895. évi XLIII. törvénycikk 1. §-ában rögzített elv sem érvényesülhetett, mert a szekták működését közrendészeti ellenőrzés alá vonták – hiszen nem tekintették őket vallásfelekezeteknek, hanem egyesületeknek, amelyekre az egyesületi törvény vonatkozott. Az illegális kommunista mozgalomhoz hasonlóan a VKN-2 foglalkozott velük. A Horthy-rendszer ezzel megsértette a trianoni békeszerződést becikkelyező 1921. évi XXXIII. törvénycikk 55. §-át, amely kimondja, hogy „Magyarország minden lakosát megilleti az a jog, hogy bármely hitet, vallást vagy hitvallást nyilvánosan vagy otthonában szabadon gyakoroljon, amennyiben ezeknek gyakorlata a közrenddel és a jó erkölcsökkel nem ellenkezik”.

A szabadegyházi közösségeket állandó rendőri felügyelet alá helyezte az állam. A közerkölcsiség sérelmének tartotta, ha híveket szereznek a bevett vagy elismert egyházaktól oly módon, hogy a történelmi egyházak hitelveit és előljáróit bírálják, mert ezzel a felekezeti békét veszélyeztetik. Természetesen az antimilitarista propaganda is elegendő oknak bizonyult a hatósági intézkedések megtételére. Az ellenük való fellépés jogosságát azzal igazolták a külföld felé, hogy kommunistasággal, míg a magyar közvélemény előtt nemzetellenességgel vádolták őket. Gyakran egy-egy tételt kiragadván a hitükből, azt tévesen interpretálva rágalmazták őket. Zártkörű gyűlést tarthattak közös istentisztelet céljából, de előre be kellett jelenteniük, mint minden egyéb nyilvános gyülekezést.

Komoly változást jelentett a dualizmus utolsó évtizedeihez képest, hogy kormányzati szinten indult kampány ellenük.

Nem egy esetben az egyes minisztériumok hívták fel a történelmi egyházak figyelmét a „szekták” elleni küzdelemre. A nagy egyházak pedig általában helyeselték, sőt nem egy esetben kérték az állam beavatkozását. Az állami szervek a beavatkozást azzal indokolták, hogy a szekták „*agresszív fellépésükkel a történelmi egyházak hitelveit és elöljáróit sértik*”, valamint antimilitarista propagandájukkal és „*káros világnézeti elvek*” hirdetésével az állam rendjét is veszélyeztetik.¹⁸ A belügyminiszter pedig több alkalommal utasította a rendőrhatóságokat a hatékonyabb fellépésre. 1928-as rendelete értelmében a szabadegyházi közösségek istentiszteletén 18 év alatti személy nem vehetett részt, mert az 1895. évi XLIII. törvénycikk szerint minden 18 év alatti személyt bevett vagy elismert vallás szerint kell nevelni. Sajtótermékeik terjesztéséhez a belügyminiszter előzetes engedélyét kellett kérniük, és egyesületi keretben sem működhetnek.¹⁹

A helyi hatóságok minden egyes istentiszteletet gyűlésnek tekintettek, és külön-külön bejelentést követeltek meg. Nem egy esetben visszautasították a bejelentést, és csendőrséggel oszlatták fel az istentiszteletet. Továbbá különböző címeken büntető ítéleteket hoztak ellenük. Jó példa erre a miskolci adventisták ügye 1924–1926 között, vagy a budapesti adventisták istentiszteletének betiltása 1922-ben. Dr. Varjas Jánost és társait pedig szabadkeresztyén istentiszteletek szervezése miatt elzárásra és pénzbüntetésre ítélte a debreceni államrendőrség.²⁰

Az államhatalom azonban eltérően kezelte a kisegyházakat. Legkeményebben a Jehova tanúi ellen lépett fel, mert azok nyíltan támadták az állami és egyházi vezetőket, illetve kommunista színezetű anyagok terjesztésével vádolták őket.

A Püspöki Metodista Egyház ezzel szemben enyhébb elbírálás alá került. Összejöveleteiket hatósági engedély nélkül is megtarthatták, mert lépéseket tettek az elismertetés irányába (erre csak 1947-ben került sor), illetve jelentős amerikai ösztökötéseik voltak. Helyi szinten azonban zaklatásnak lehettek kitéve. Helyzetüket megkönnyítette, hogy az amerikai követség fellépett az érdekükben.

Az üdvhadsereg működését egyes időszakokban Budapesten és az ipari központokban nem akadályozták, de a falvakban igen. Máskor azonban a fővárosban is felléptek ellenük. Az elismert státuszban lévő baptista egyház sem élvezett valódi vallásszabadságot, mivel csak a budapesti egyházközséget ismerték el. A Horthy-korszakban gyakorlatilag a helyi hatóságokra volt bízva a vidéki gyülekezetekkel kapcsolatos magatartás. Szemben a iszlámmal, a baptisták jogi státusza a szektákhoz közeledett.²¹ Több gyülekezetüket hatósági zaklatás érte. A belügyminiszter rendeletben engedélyezte, hogy a vidéki gyülekezetek istentiszteleteit – az 1895. évi XLIII. törvénycikk értelmében – nem kell előzetesen jóváhagyatniuk a hatósággal. A dualizmus utolsó évtizedeihez képest az ő helyzetük is romlott.

Több magyarországi szabadegyházi vezető aktív harcot folytatott a vallásszabadságért. Különösen dr. Kiss Ferenc (Keresztyén Testvérgyülekezet), dr. Somogyi Imre (baptista) és Michnay László (adventista) tevékenységét említhetjük meg. A szabadegyházi közösségek 1937-ben már a Magyar Evangéliumi Szövetségen keresztül nyújtottak be kérvényt (sikertelenül) a belügyminiszterhez. Beadványukban kiemelték, hogy az alsóbb fokú közigazgatási hatóságok az egyes vallásos mozgalmakkal szemben eltérően lépnek fel.

A második világháború éveiben tovább romlott a kisegyházak közjogi helyzete. 1939. december 2-án Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszter a metodisták és a baptisták kivételével az összes kisegyházat betiltotta, az ország honvédelmi érdekeinek veszélyeztetettségére hivatkozva. Az érintett kisegyházak azonban megtalálták hitéletük folytatásának módját. A nazarénusok családonként jöttek össze. A pünkösdi irányzatok képviselői egyes helyeken az evangélikus, baptista és metodista gyülekezetek védelmében gyűltek össze, de a hitelvi különbségek miatt számos településen konfliktus alakult ki az érdekeltek között, ezért a pünkösdi csoportok illegálisan tartották összejöveteleiket.²² Az adventisták eleinte gyülekezeti tagok házáinál jöttek össze, vállalva a hatósági megtorlást. Végül a felekezet az adventista világszervezet segítségével megszerezte Ravasz László református püspök közbenjárását, aki 1940 áprilisában levélben fordult a belügyminiszterhez, hogy a felekezet szabad vallásgyakorlatát – hatósági ellenőrzés mellett – állítsák helyre. A felekezetet végül 1941 januárjában Bibliakövetők Felekezete néven szervezték újjá. A fentiek ellenére a kisegyházak egészen a háború végéig hatósági zaklatásnak voltak kitéve. A fentiekén kívül a nazarénus, a Jehova tanúi és a reformadventista behívottak a fegyverforgás elutasítása, illetve az eskü megtagadása miatt kerültek börtönbe, büntetőszázadba. Többeket ki is végeztek. A nazarénusok igyekeztek ezen a területen rendezni kapcsolatukat a hatóságokkal (katonai szolgálat fegyver nélkül, fogadalomtétel), illetve legalizálni a működésüket. A tárgyalások azonban eredménytelenül zárultak.²³ Az 1939-ben feloszlított felekezetek ingatlanait elkobozták, és a helyi hatóságok feloszlatták a magánházaiknál tartott összejöveteleket.

III. A KISEGYHÁZAK KÖZJOGI ÉS VALLÁSSZABADSÁGI HELYZETE A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁN

Az 1944 végén, 1945 elején tapasztalható politikai változások lehetővé tették a szabadegyházak számára, hogy harcot indítsanak közjogi helyzetük javításáért. Úgy látszott, hogy az ország demokratikus irányban fejlődik tovább. A második világháborúban is győztes nyugati hatalmak már az első világháborút lezáró békeszerződésbe belefoglalták a vallásszabadságot garantáló cikkelyeket.

Az érvényben levő szovjet törvények is garantálták a vallásszabadságot, a politikai rendszer is az állam és az egyház szétválasztásán nyugodott. A szovjetrendszer kezdettől fogva az egyházi élet visszaszorítására törekedett,²⁴ és a helyi hatóságoknak korlátlan jogköre volt az egyházakkal kapcsolatos ügyekben. A vallásoktatás megszűnt a közoktatási intézményekben, az egyházak teljes vagyonát államosították. Az állam külön rendelettel, kizárólag istentiszteleti célokra biztosította ingyenesen az épületeket és a szükséges tárgyakat az egyházak számára. A polgári házasságkötés bevezetése mellett azonban megtiltották az egyházi házasság celebrálását. A Szovjetunióban az állam és az egyház szétválasztása ellenségesen történt. Az államhatalom célja az volt, hogy a dolgozókhoz eljusson a vallásellenes propaganda. Végző célként tűzték ki az ateista ideológia kizárólagos uralmának megvalósítását.²⁵ A második világháború idején a sztálini egyházpolitika megváltozott. A németek elleni háború sikere érdekében az üldözést felváltotta az együttműködés. Sztálin értékelte a papság és a pravoszláv hívők hazafias tevékenységét, és 1943-ban engedélyezte a minden oroszok pátriárkájának megválasztását, és a Szent Szinódus létrehozását. Ez nem

csupán az állam és az egyház megbékéléséről szólt, hanem az egyházat ténylegesen a rezsim részének ismerték el. Az ortodox egyház működése szabaddá vált, sőt az állam támogatást nyújtott a pátriárkának a „szakadár ortodox mozgalmak” elleni küzdelemben.²⁶ A nyugati hatalmakkal való szövetségkötés miatt a nyugati eredetű kisegyházak szabad működését is engedélyezni kellett.²⁷ Így az országot „felszabadító”/„megszálló” nagyhatalmat nem csupán „példaként”²⁸ lehetett a törvényhozók elé állítani, hanem tényleges reménységet jelentett számukra a vallásszabadság kivívásának gondolata.

A Baptista, a Hetednapos Adventista, a Keresztyén Testvér-gyülekezet, az üdvhadsereg és az Ókatolikus Egyház vezetői felismerték, hogy létszámukból és lehetőségeikből adódóan önmagukban képtelenek eredményesen küzdeni a jogaikért. 1944 őszén megalakították a Magyarországi Szabadegyházak Szövetségét (MSZSZ).²⁹ A szövetség a Magyarországon működő szabadegyházak közös érdekképviseletként tevékenykedett, de hitbuzgalmi konferenciákat, csendes napokat, imaközösségeket is szervezett. A szövetséghez tartozás feltételének számított, hogy a tagesegyház semmilyen formában nem fogadhatott el anyagi támogatást az államtól, valamint az úgynevezett „rajongó” és a „világnézeti harcba” bocsátkozó vallási közösségek felvételétől is elzárkóztak.³⁰

A magyarországi kisegyházak viszonyulását az 1947. évi XXXIII. törvényhez leginkább az 1945 márciusában az Ideiglenes Nemzeti Kormányhoz intézett memorandumuk alapján tudjuk rekonstruálni. A címe *Szabad államban – szabad egyházak*, amely már sejteti, hogy elképzelésük szerint az új vallási törvénynek az állam és az egyház szétválasztásán kell nyugodnia.³¹

Elképzelésük klasszikus szabadegyházi nézetten alapult, amelyet elsőként Roger Williams baptista lelkész, Rhode Island kormányzója jelentett ki, és később az Amerikai Egyesült Államok alkotmányának egyik alappillére lett. E szerint a polgári ügyekben mindenki engedelmeskedik az államhatárolomnak, de minden lakos számára biztosítják a jogot vallásuk szabad gyakorlására és hitük terjesztésére. A hatóságoknak nincs joguk a lelkiismereti kérdésekbe beleszólni.³² Nézetük alátámasztására az Egyesült Államok és a Szovjetunió törvényeire is hivatkoztak, amely szerint az állampolgárok szabadon alakíthatnak saját felekezetet, gyakorolhatják vallásukat, amennyiben nem ellenkezik a jó erkölcsökkel, és nem bontja meg a társadalmi rendet.³³ A személyi adatok felvételekor senki sem tartozik számot adni vallási hovatartozásáról. A felekezetek belső ügyeiket maguk intézhetik, és minden külső beavatkozás nélkül választhatják vezetőiket.³⁴

A kisegyházak – a baloldali pártokhoz alkalmazkodva – az egykori elnyomott egyházak képviselőiként új vallásügyi törvény megalkotását sürgették, mivel a „*magyar vallásügyi törvények hiányosak, elavultak*”.³⁵ A régi rendszert azzal vádolták, hogy az érvényben lévő törvényeket sem tartotta be,³⁶ mert

- nem biztosította az egyházak esetében az „*egyenlő elbánás elvét*”, amelyet az 1848. évi XX. törvénycikk mondott ki,
- nem alkalmazta az 1895. évi XLIII. törvénycikk rendelkezéseit az újabb, illetve a kisebb felekezetek elismerése területén, illetve az el nem ismert felekezetek istentiszteleti szabadságára vonatkozóan nem a törvényben meghatározott elvek szerint járt el,
- nem tartotta be a trianoni békeszerződés vallásszabadsági rendelkezéseit,

- gátolta a kisebb felekezeteket a Biblia nyilvános olvasásában és a közös imádkozásban.

A memorandum ezt követően a hatályos törvények hiányosságait sorolja fel.³⁷

- Az 1848. évi XX. törvénycikk csak a törvényesen bevett egyházak közti egyenlőséget és viszonyosságot állapította meg. Másrészt a bevett egyházak számára az állam részéről anyagi támogatást garantált. Így az egyházak nem váltak az államtól anyagilag független szervezetté.
- Az 1895. évi XLIII. törvénycikk hibájának tartották, hogy három kategóriába sorolta (bevett, elismert, túrt) a felekezeteket. Másrészt korlátozta az egyházak egyházközségi elöljáró- és lelkészválasztását azáltal, hogy a megválasztott személyt kötelesek voltak az illető törvényhatóság első tisztviselőjének tudomására hozni, aki az ellenvetését írásban közölhette. Az összetettebb egyházszervezettel rendelkező egyházak pedig a vallás- és közoktatásügyi miniszternek voltak kötelesek megerősítés végett a felső egyházi vezetés személyváltozásait bejelenteni. Nem érvényesülhetett az egyházak önrendelkezési joga.

A kisegyházi vezetők a fent említett visszasságok megszüntetése érdekében a következő javaslatokat fogalmazták meg:³⁸

- Az állam és az egyház szétválasztása, amely az egyéni jog és a lelkiismereti szabadság érvényesülésének alapját képezi.
- Az egyházak ne szólhassanak bele az állam ügyvitelébe.
- A közigazgatásági hatóságok ne értelmezhessek és alkalmazhassák különböző módon a nem egyértelműen megfogalmazott törvényeket.
- Az állami hatóságok ne szolgálják ki egyes felekezetek lelkiészeinek érdekeit.

- Szűnjön meg annak a lehetősége, hogy tisztán vallási okok miatt hatósági közbelépéssel zaklatnak, bántalmaznak embereket.

A kisegyházak memoranduma mai szemmel is korszerű javaslatokat fogalmaz meg, amelyek többsége a rendszerváltozást követően valósult meg ténylegesen.³⁹ Az Egyesült Államok példájával cáfolják, hogy a vallási sokszínűség vallástalansághoz vezetne. Sőt a vallás- és gondolatszabadságnak tulajdonítják az Egyesült Államok gyors ütemű fejlődését. Az esetleges komolytalan vallási csoportosulások a történelem tanúságtétele szerint önmaguktól eltűnnek, vagy jelentéktelen csoportokká zsugorodnak.

Az államsegély megvonása sem rendítené meg a korábbi bevett egyházakat, mert az egyház lényege és ereje nem az organizációban, hanem az egyháztagok élő hitében van. Az élő hitű hívek pedig készségesen hozzájárulnak az egyház személyi és dologi kiadásaihoz. Szerintük az egyházak anyagi vesztesége átmeneti lesz, mert a hívek önkéntes adományai az észak-amerikai tapasztalatok szerint felülmúlják az állami támogatás nagyságát. A magyarországi példa is ezt támasztja alá. A 100–150 tagú szabadegyházi közösségek már képesek lekipásztort alkalmazni, míg a több száz vagy több ezer tagú egyházközségek a bevett egyházaknál nem tudják vagy nem akarják megfelelő ellátásban részesíteni a lekipásztorukat. Az állam számára is hasznos volna, ha az egyházaknak adott pénzt inkább országépítő, szociális és kulturális célokra fordíthatná.⁴⁰

Az egyházak anyagi öfenntartó képességének felvetése szintén korszerű program. Egyrészt korlátozza az állam beleszólását az egyház életébe. Másrészt a lelkészséget/papságot hatékonyabb hitéleti és lelkigondozói tevékenységre készíti,

ha a hívek anyagi támogatásától függ a megélhetése. Történelmi és társadalmi okok miatt azonban Magyarországon még demokratikus viszonyok mellett is hosszabb folyamat eredményeként lehetett volna megvalósítani az elképzelést, mint ahogy a memorandum szerzői elgondolták.⁴¹

A kisegyházak vezetői is tisztában voltak azzal, hogy az állam és az egyház közötti kapcsolat nem szüntethető meg teljesen, mert az államnak jogában áll az egyházi életet felügyelni a vallásszabadság garantálásával. Az egyházak pedig tanítasukkal támogatják az államot a rend, a béke és a termelőmunka előmozdításában.⁴²

Az 1947-es törvény és a kisegyházak kapcsolatának elemzéséhez meg kell vizsgálnunk kapcsolatukat a kormányzó elitel. A második világháborút követően hatalomra jutott politikai erők egyházpolitikai céljai megegyeztek a szabadegyházak legfontosabb követeléseivel. A baloldal szövetségést látott bennük a politikai katolicizmus (valamint a többi történelmi egyház túl nagy hatalma) elleni küzdelemben. Ehhez szívesen elfogadták a kisegyházak támogatását. Ennek köszönhetően az MSZSZ vezetői több alkalommal a sajtó nyilvánossága előtt fejthették ki véleményüket. A kisegyházi sajtótermékekben a pillanatnyi állapotnak megfelelő politikai tartalmú cikkek, gondolatok jelentek meg.⁴³ Utóbbi oka részint bizonyos intézkedésekkel való egyetértés (például fakultatív hitoktatás bevezetése); illetve tisztában voltak azzal, hogy esetleges semlegességük vagy ellenállásuk fölösleges üldözésnek tenné ki a felekezeteket. Az államhatalmat támogató cikkek jelentek meg a nem vallással kapcsolatos kérdésekről is (az államosításról, a baloldali pártok támogatásáról a választásokon). Azonban meg kell jegyezni, hogy a szabad-

egyházak élén tevékenykedő vezetőknek baloldali múltjuk volt, ezért az új hatalom nem tartotta szükségesnek e felekezeteknél a vezetők cseréjét. Ugyanakkor hasznosnak ígérkezett számukra a régi kapcsolatok föllevenítése a hatalmat megragadó baloddallal.⁴⁴

A történelmi egyházakkal ellentétben – amelyeket 1946 nyarától egyre több támadás ért – a szabadegyházak ezt a periódust a „felszabadulás éveiként” élték meg.⁴⁵ Az 1939-es betiltás után 1945. július 31-től szabadon működhettek. A Belügyminisztérium engedélyt adott az MSZSZ-nek, hogy a tagegyházaiban működő evangéliumi munkásait személyi igazolással lássa el. Vallásos összejöveteleik nem estek gyülekezési tilalom alá, istentiszteleteik megtartásához nem kellett hatósági engedélyt kérniük. A templomaik, imatermeik és egyházi célokat szolgáló helyiségeik mentesültek a hatósági igénybevétel alól.⁴⁶ Az 1946. évi köztársasági államformáról szóló I. törvénycikk bevezető része az állampolgárok természetes és elidegeníthetetlen jogaként garantálta a szabad vallásgyakorlatot. A kormány 1946. július 4-ei rendeletében hatálytalanította az 1938. évi XVII. törvénycikk 3. §-át, amely alapján betiltották az általuk szektáknak nevezett vallásos gyülekezeteket, és vagyontárgyaik felől rendelkeztek.⁴⁷ A belügyminiszter érvénytelenítette az 1939-es belügyminiszteri rendeletet, amely a kisegyházak működését államellenesnek minősítette és betiltotta.⁴⁸ Sőt, a kisegyházak lelkészei számára a honvédelmi miniszter a katonaság területén is hasonló kedvezményeket nyújtott, mint a bevett és elismert vallásfelekezetek egyházi személyeinek.⁴⁹

Ebben az egyházpolitikai helyzetben alkották meg az 1947. évi XXXIII. törvényt, amely csak részben valósította

meg a kisegyházak által elvártakat. Bár megszüntette a bevett és a törvényesen elismert vallásfelekezetek közötti különbségeket, amelyek „*az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennállanak*” (1. §), de „*az 1895. évi XLIII. törvénycikknek a törvényesen elismert vallásfelekezetté alakulás feltételeire vonatkozó 7., 8. és 18. §-ai továbbra is hatályban*” maradtak (2. §).

A törvény tehát nem mondta ki az állam és az egyház szétválasztását. Ezt az 1949-es magyar alkotmány mondta ki a vallásszabadság garantálása mellett.⁵⁰ A magyar alkotmány ide vonatkozó része azonban inkább „politikai fogalmazvány” volt, mintsem jogszabály. Gyakorlati megvalósulása pedig az alaptörvényt követő jogszabályok tartalmától függött, de ezeket nem alkották meg, és alkalmazásuk a politikai akarat függvénye maradt. A kommunisták ténylegesen nem támogatták a kisegyházak elképzelését az állam és az egyház szétválasztása területén.⁵¹ Nem egy világnézetileg semleges államot akartak, hanem marxista–leninista eszmén alapulót.⁵²

A törvény másik hiányossága volt kisegyházi szempontból, hogy az állami elismerés törvényes feltételei nem változtak. Így a politikum továbbra is kiemelt szerepet játszott az egyes felekezetek elismerésének hátterében. A rendszerváltozásig csupán néhány felekezetnek sikerült ezt a „kiváltságot” megszereznie.⁵³

Az államilag elismert kisegyházak az úgynevezett történelmi egyházakkal azonos jogi státuszba kerültek. Az állam nem kötött velük külön „megállapodást”, de működési keretük az ötvenes évek elejétől kezdve a történelmi egyházakéval szinte azonos volt. Az államilag elismert kisegyházak a nyolcvanas évek elejéig szintén az MSZSZ (később Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa – SZET) tagegyházai voltak, vagy a na-

zarénusok esetében a tanács felügyelete alá tartoztak. Ugyanis az ötvenes évek végétől kezdve a SZET az Állami Egyházügyi Hivatal meghosszabbított karjaként a kisegyházak tevékenységét tartotta az államhatalom számára megfelelő keretek között. A nyolcvanas évek politikai változásai tették először lehetővé azt, hogy a SZET-től független vallási entitás is állami elismerést szerezzen.

Az államilag el nem ismert közösségek többsége számára a legális működés lehetőségéről az MSZSZ (később a SZET) gondoskodott. Az államhatalom csupán a szövetség tagegyházai – vagy a felügyelete alá tartozó – vallási entitások számára tette lehetővé a legális működést. Kivétel a Hetednap Adventista Egyház volt 1950–57 között, amely az MSZSZ-ből kilépve állami elismerés hiányában is törvényesen működhetett.⁵⁴ A MSZSZ/SZET-en kívüli többi el nem ismert vallási közösség illegálisan működött, és a BM felügyelete alá tartozott, kitéve így a kisebb-nagyobb hatósági zaklatásnak.

Az 1947. évi XXXIII. törvény megítélése kisegyházi szempontból ellentmondásos. A korábbiakhoz képest előrelépést jelentett, hogy megszüntette az elismert felekezetek és a bevett egyházak közötti különbséget. Hiányosságának tudható be, hogy nem rendezte az el nem ismert vallási entitások jogi helyzetét, és állami elismerésük továbbra is az állami egyházpolitika „játékszere” maradt. Nem történt meg az állam és az egyház korszerű elválasztása sem. Sőt az ezt kimondó 1949-es alkotmány szavainak ellentmondott az államhatalom aktuális politikája, amely az egyházi élet visszaszorítása mellett az államosításukra is törekedett. E folyamat alól az elismert kisegyházak, illetve a SZET felügyelete alá tartozó el nem ismert vallási közösségek sem vonhatták ki magukat.

A többi vallási csoport számára pedig nem maradt más, mint az illegális működés, állandó hatósági zaklatásokkal egybekötve.

Jegyzetek

- 1 A tanulmány az OTKA K 68299 támogatásával készült.
- 2 Csizmadia Andor (1966): *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*. Budapest, Akadémia Kiadó, 91. o.
- 3 Gerzsenyi László (1996): A baptista misszió önállósulása (1894–1920). In Bereczki Lajos (szerk.): *„Krisztusért járva követségben”*. Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből. Budapest, Baptista Kiadó, 107. o.
- 4 Gerzsenyi (1996), 123. o.
- 5 Csizmadia (1966), 90. o.
- 6 Kardos László–Szigeti Jenő (1988): *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok*. Budapest, Magvető Kiadó, 250–251. o.
- 7 A megtúrt felekezetek nem voltak jogi személyek, ezért tulajdonnal nem rendelkeztek. Összejöveleiket csak magánházaknál tarthatták. Gyülekezeti helyiségeik névlegesen magántulajdonban voltak.
- 8 MOL K 579 E 27483/1926. Iratszám: 67837/1898.
- 9 II4678/1910/V. a. A Magyar Királyi Belügyminisztérium levele a Nagy-Küküllő vármegye alispánjához. Budapest, 1911. március 18. (Másolat az Adventista Irrattárban – A. I.)
- 10 Rajki Zoltán (2004): *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója. John Friederick Huenergardt élete és korának adventizmusa*. Budapest, Lucidus Kiadó, 52–55. o.
- 11 Khaled A. László (2005): A metodizmus története Magyarországon 1901–1911 között. In Lakatos Judit (szerk.): *Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről*. Budapest, Magyarországi Metodista Egyház, 65., 91. o.
- 12 Kardos–Szigeti (1988), 253. o.
- 13 A nazarénusok a fegyver nélküli katonai szolgálatot vállalták volna, az eskü helyett pedig készek voltak fogadalmat tenni. Az állami szervek azzal az ürüggyel zárkoztak el a nazarénusok kérésének megvitatásától, hogy el nem ismert felekezetről van szó. A nazarénusok pedig azért nem részesül-

tek állami elismerésben, mert a fegyveres katonai szolgálatot megtagadták. Kardos–Szigeti (1988), 253–257. o.

14 Rajki (2004), 55–56. o.

15 Gerzsenyi (1996), 103–107. o.

16 A Horthy-korszak kisegyházainak helyzetéről átfogó tanulmányt készített Fazekas Csaba [(1996) *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban*. Budapest, Teljes Evangéliumi Diák- és Ifjúsági Szövetség – Szent Pál Akadémia] és Szigeti Jenő [(1987) *A kisebb protestáns egyházak*. In Lendvai L. Ferenc: *A magyar protestantizmus, 1918–1948*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó].

17 Szigeti Jenő (1985): *Fejezetek a H. N. Adventista Egyház magyarországi történetéből*. Budapest, H. N. Adventista Egyház, 166–167. o.

18 Csizmadia (1966), 120. o.

19 Megjegyzendő, hogy a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium az adventisták és a metodisták esetében javasolta, hogy a két felekezet egyesületbe tömörülve a minisztérium felügyelete alá kerüljön, és egyesületi törvény legyen érvényes rájuk. Így a két felekezet kikerült volna a belügyi hatóságok, a csendőrség és a rendőrség ellenőrzése alól. A történelmi egyházak azonban elutasították a javaslatot. Szigeti (1985), 168–169. o.

20 Szigeti (1985), 172. o.

21 Fazekas (1996), 28–30. o.

22 Tóth László–Makovei János–Kovács Béla–Pataky Albert (1998): *A pünkösdi mozgalom Magyarországon*. Budapest, Evangéliumi Pünkösdi Közösség, 108–116. o.

23 Kardos–Szigeti (1988), 288–294. o.

24 Lenin idejében elsősorban az ortodox egyház ellen léptek fel. A nyugati típusú kisegyházak többsége viszonylag szabadon működhetett. Sztálin hatalomra jutása után a helyzetük az ortodox egyházéhoz volt hasonló.

25 Köbel Szilvia (2005): *„Oszd meg és uralkodj!” Az állam és az egyházak politikai, jogi és igazgatási kapcsolatai Magyarországon 1945–1989 között*. Budapest, Rejtjel Kiadó, 150–151. o.

26 Heller, Mihail–Nyekrics, Alekszandr (1996): *Orosz történelem II. A Szovjetunió története*. Budapest, Osiris Kiadó, 378–379. o.

27 Kivételt a pacifista vallási közösségek jelentették, amelyek megtagadták a katonai, illetve a fegyveres katonai szolgálatot, mint a Jehova tanúi vagy a reformadventisták.

28 Hegedüs Géza (1945): *A Szovjetunió és a vallás*. Budapest, Dante Könyvkiadó, 60. o.

29 Szigeti (1985), 204. o. – Szigeti Jenő (1981): „*És emlékezzél meg az útról...*” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből*. Budapest, 231–232. o.

30 Michnay László (1946): A szabadegyházak nem vállalnak közösséget a mariavitákkal. *Kis Újság*, október 1., 1. o.

31 Kiss Ferenc–Michnay László–Somogyi Imre–Deák Vidor–Szécsey János–Papp Kálmán–Gyarmati Béla (1945): *Szabad államban szabad egyházak. A Magyarországi Szabadegyházak Szövetségének emlékirata az ideiglenes magyar nemzetgyűléshez és az ideiglenes kormányhoz*. Budapest, Magyarországi Szabadegyházak Szövetsége. A memorandumhoz Köbel Szilvia révén jutottam hozzá, segítségét ezúton is szeretném megköszönni.

32 Kiss–Michnay–Somogyi–Deák–Szécsey–Papp–Gyarmati (1945), 16–17. o.

33 A szabadegyházi közösségek azonban e kritériumokat jóval szabadabban értelmezték, mint a magyarországi államhatalom és a történelmi egyházak. A felekezetváltás, a hitviták, illetve a másik felekezet tanításának nyílt bírálata nézetük szerint nem számít a társadalmi rend megbontásának kategóriájába. Az államhatalom ezért ezekbe a kérdésekbe nem avatkozhat bele.

34 Kiss–Michnay–Somogyi–Deák–Szécsey–Papp–Gyarmati (1945), 15. o.
35 Uo.

36 Uo., 4–6. o.

37 A memorandum nem feledkezik el az adott törvények történelmi érdeimeiről sem. Kiss–Michnay–Somogyi–Deák–Szécsey–Papp–Gyarmati (1945), 6–8. o.

38 Uo., 8–9. o.

39 A szabadegyházi memorandum teljes egészében elveti, hogy az egyházak az államtól anyagi segítséget kapjanak. Jelenleg azonban az egyházak bizonyos mértékben törvényileg szabályozott módon kapnak állami támogatást, amely tisztán hitéleti célokra is felhasználható (például az egy százalék). A kisegyházi vezetők kiáltványukban nem foglalkoznak a közszolgálati funkciót betöltő egyházi intézmények állami anyagi támogatásának kérdésével, amely manapság az egyik legnagyobb vitát váltja ki a valláspolitikai területről. Ez akkoriban nem jelentett problémát a kisegyházak számára, hiszen

nem voltak ilyen intézményeik, vagy csak kevés ilyen jellegűvel (néhány szociális intézmény) rendelkeztek, amelyek fenntartásáról a korábbi közjogi helyzetükből kifolyólag maguknak kellett gondoskodniuk.

40 Kiss–Michnay–Somogyi–Deák–Szécsey–Papp–Gyarmati (1945), 10–13. o.

41 A kommunista államhatalom is, legalábbis szavakban, arra törekedett, hogy az egyházakat a híveik tartsák el. A gyakorlatban azonban anyagilag ellehetetlenítette őket. Az államosítással egyrészt megfosztotta őket az anyagi bázisuktól, másrészt akadályozta, hogy a híveik között „agitáljanak” az egyházi adó megfizetése mellett. A hatvanas évektől kezdve nem vetett volna jó fényt nemzetközi téren a rendszerre és a vele „lojális” egyházi vezetőkre, ha az egyház anyagilag teljesen ellehetetlenül, ezért továbbra is támogatták anyagilag az egyházakat. Az állam másrészt felismerte, hogy az anyagi támogatás jó eszköz a papok/lelkészek kézben tartására.

42 Kiss–Michnay–Somogyi–Deák–Szécsey–Papp–Gyarmati (1945), 14. o.

43 A szabadegyházak az államtól különválasztva harcolnak a demokráciáért. *Népszava*, 1946. augusztus 14., 3. o.; A nem kényszerítő... *Kis Újság*, 1947. április 4., 2. o.; A szabad egyházak a fakultatív hitoktatás mellett. *Szabad Nép*, 1947. április 2., 3. o.; A szabad egyházak evangéliumi álláspontja a kényszerítő vallásoktatás ellen. *Világ*, 1947. április 3., 5. o.; A Szabad Egyházak Elnöki Tanácsának nyilatkozata. *Szabadság*, 1947. április 3., 2. o.; Új vallási törvényt követel a Magyar Szabadegyházak Szövetsége. *Szabad Nép*, 1947. november 15., 2. o.; Erdős Jenő (1947): Szüntessék meg a vallásfelekezetek bántó és antidemokratikus megkülönböztetését! *Kis Újság*, november 16., 3. o.; *Idők Jelei*, 1948/6., 1–2. o., 1948/2., 1949/2., 25–26. o., 1949/5., 31. o. Az MSZSZ vezetői a református és az evangélikus egyházhoz hasonlóan több nyilatkozatban határolódtak el Mindszenty Józseftől (másolata Szigeti Jenőnél – Sz. J.).

44 Ugyanis több szabadegyházi vezető a megtérése előtt részt vett a munkásmozgalomban. Így például Michnay László (adventista unióelnök), Somogyi Imre (baptista), mindketten megyei direktórium tagok voltak a Tanácsköztársaság idején. Baloldali kapcsolatai voltak még Kiss Ferenc orvosprofesszornak, az MSZSZ elnökének és Zarka Dénes adventista unióbizottsági tagnak is. Az adventista egyház esetében megemlíthető, hogy a felekezet által kiadott *Boldog Élet kiskönyvtár* füzeteinek egy részét baloldali meggyőződésű orvosok, egészségügyi szakemberek írták.

45 250105/1945. VI. 3. BM leirat (másolat – A. I.).

46 250105/1945. VI. 3. BM leirat (másolat – A. I.).

47 6720/1946 ME rendelet (másolat – Sz. J.).

48 363500/1939. és a 70095/1948. BM rendelet (másolat – Sz. J.).

49 20100/1946. NM rendelet (másolat – Sz. J.).

50 Az 1949. évi XX. törvény 54. §-ának (1)–(2) bekezdése.

51 A kisegyházak fenti elképzelését egyedül a Polgári Demokrata Párt támogatta.

52 Az állam és az egyház szétválasztása alapjogi garanciájának kérdéséről lásd: Köbel (2005), 17–20. o.

53 Így például a Hetednap Adventista Egyházat 1957-ben ismerték el, amelyet az egyház az 1956-os forradalom során tanúsított neutrális magatartására tekintettel érdemelt ki. Az elismerés feltétele azonban a Magyarországi Szabadegyházak Tanácsába való visszatérés volt. Rajki Zoltán (2003): *A H. N. Adventista Egyház története 1945 és 1989 között Magyarországon*. Budapest, Advent Kiadó, 82. o. Az államhatalom a hetvenes, de főképpen a nyolcvanas években az úgynevezett illegálisan működő vallási közösségek közjogi helyzetének tisztázására törekedett (a többi kisegyház a SZET keretében legálisan működhetett), hogy tevékenységük átláthatóbb és ellenőrizhetőbb legyen. Ennek a folyamatnak tudható be a nazarénus (1977) és a Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség (1981) állami elismerése. Az előbbi felekezet elismerésére akkor kerülhetett sor, amikor engedélyezték számukra a fegyver nélküli katonai szolgálatot. Feltétel volt még az állam által elfogadott hitelvek és szervezeti szabályzat megléte. El kellett továbbá ismerniük az állam felügyeleti jogát. A Magyarországi Metodista Egyházból a hetvenes évek első felében kiszakadt Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség 1981-ben kapott állami elismerést, miután sikertelenek voltak az „egyesítő tárgyalások”, és a közösség vezetői készek voltak engedelmessé válni az állami feltételeknek. Az államhatalom a Hetednap Adventista Egyházból kiszakadt „Egervári-csoport” (ma Keresztény Advent Közösség) tevékenységének legalizálására törekedett, bár esetükben jobban örült volna, ha visszatérnek az anyaközösségükbe. Miután a két egyházrész tárgyalásai eredménytelenek voltak, és az adventista világszervezet kizárta őket az egyházból, a csoport a törvényes működés érdekében az állami elismertetéshez folyamodott. A kísérlet kudarcba fulladt, mivel a magyar tör-

vények kizárták két, azonos hitelvet valló felekezet egyidejű működését. A kérdés politikai, egyházpolitikai hátteréről lásd: Rajki (2003), 151–156. o. Az állam a Jehova tanúi működésének legalizálására törekedett az 1980-as évektől kezdve, amelynek akadályai lényegében az „erőszakos hittérítés-ük”, illetve az ÁEH által jóváhagyott szervezeti szabályzat hiánya volt (MOL XIX-A-21-b-56554/1986, 56935/1986, 66066-1988, 57560/1986, 60278/1987, 61531/1987, 422. doboz). A Hit Gyülekezete 1983-tól kezdve törekedett közjogi státuszának rendezésére. Egyházpolitikai okok miatt azonban csak a rendszerváltozás után kaptak állami elismerést. Az ÁEH ugyanis egy meglévő SZET-tagegyházba akarta őket integrálni (MOL XIX-A-21-b-52145/1985, 56472/1986, 66149/1988, 41285/1984, 6766/1989, 66419/1988, 421. doboz). Az állami elismertetés Kádár-korszakbeli problematikájáról lásd: Köbel Szilvia (2001): Vallásfelekezetek törvényes elismerése a Kádár-korszakban. *Jogtudományi Közöny*, 6. szám, 287–297. o.

54 A Hetednap Adventista Egyház sajtósági státuszát valószínűleg Michnay László egyházelnök baloldali kapcsolatainak köszönhette.

Fekete Sándor

BEKSICS ÉS BIBÓ; EGYHÁZPOLITIKAI VÁLTOZATOK VÁLTOZÓ KOROKBAN

Politológusként két olyan történelmi korszakhoz szeretnék visszakanyarodni, s megvizsgálni az állam és az egyházak viszonyát, amelyek egyfajta „átmeneti”, „változó” időszakok a magyar történelemben. Az egyik az 1880–1890-es évek Monarchiájának Magyarországa, a másik pedig a II. világháborút követő időszak, amely tele volt reménnyel és optimista várakozással.

Két olyan gondolkodó véleményét szeretném bemutatni, akik álláspontom szerint reprezentatív módon jellemzik koruk értelmiségi mentalitását. Beksics Gusztáv, a dualizmus korának vezető ideológusa, Bibó István pedig a 20. század meghatározó elemzője, polihisztora. A vizsgálódást a dualizmussal és Beksiccsel kezdem:

A kiegyezést követő időszakban évtizedeken keresztül liberális kormányok irányították az országot, azonban ezek egészen a 19. század utolsó évtizedéig nem vállalták fel a különböző egyházpolitikai döntések meghozatalát. Félték a társadalom megosztottságának növekedésétől, az újabb árkok, törésvonalak megjelenésétől.

A dualizmus második felében azonban megjelent a modern nemzeti liberalizmus, amely vezető ideológiává vált. A nem-

zeti liberalizmus egyik alaptétele, hogy a liberalizmus nem alulról építette fel önmagát, hanem a politikai elit kényszerítette rá – mintegy felülről – a magyar társadalom egészére. A kiegyezés után az is komoly problémát jelentett, hogy a kapitalizálódás gazdasági – többször negatív – következményeit (például a leszakadók, a pincelakások, a kivándorlók, a prostituáltak és a nyomortelepek számának jelentős növekedése) a társadalom tagjai a liberalizmus számlájára írták, s így az ideológia addigi pozitív megítélése jelentősen átalakult, beszennyeződött.

A nemzeti liberalizmus a fenti kifogások miatt jött létre, s a liberális alapértékeket megőrizve kívánta megújítani a politikai eszmerendszert, Magyarországra aktualizálva annak legfontosabb pontjait. A nemzeti liberalizmus legfontosabb tételei: a magyar egység megerősítése, eszmei közösség létrehozása a nemzetiségekkel szemben; Magyarország minél nagyobb függetlenségének elérése a Monarchián belül; valamint a gazdaságban a szabad versenyes kapitalizmus szociálisan érzékennyé tétele. Fontos célként jelentkezett a kapitalizmus emberarcú, humanizáló oldalának hangsúlyozása.

A konzervatívok két komoly kritikai tételt fogalmaztak meg a nemzeti liberalizmussal szemben: egyrészt támadták a valláshoz való viszonyát, mivel a nemzeti liberalizmus a vallássságot problematikusnak tekinti, amely visszahúzó erőként nem kedvez a magyar nemzetnek; másrészt kritizálták azt is, hogy a nemzeti liberalizmus az egyénből indul ki, s ezzel háttérbe szorítja a közösségi eszmét.

1875 és 1890 között a nemzeti liberalizmus kormányzati ideológiaként jelent meg, azonban 1890 után egyre élesebbé váltak a konzervatív kritikák, valamint az addigi békés, nyu-

godt, prosperáló időszak is véget ért. A társadalom hangulatára természetes módon az előzőek is hatottak, továbbá a szocialisztikus eszmék és a radikalizmus megjelenése és terjedése is befolyásolta a korszellemet.

Beksics Gusztáv három nagy ellenfelet emel ki, amelyek egyfajta visszahúzó erőként jelentkeznek a nemzeti liberalizmussal és a kapitalizálódás szükségszerű fejlődésével szemben: a feudalizmus – az arisztokrácia hathatós támogatásával –, az ultramontanizmus és a nemzetiségek. Témánk szempontjából az ultramontanizmus elleni érvelései a legfontosabbak.

„Az ultramontanizmus világjelentőségében lépett fel. Nyíltan kimondta, hogy visszaköveteli a katolikus egyház elkobzott jogait a családra, a nevelésre, az államra és a társadalomra. Az ultramontán sajtó világszerte hirdeti a pápa legfőbb szuverenitásának középkori tanát, az egyházi törvénynek a világi törvény, az egyháznak az állam felett való elsőbbségét.”¹

Beksics számára történelmi tragédia, hogy várakozása ellenére – amely szerint a kapitalizálódással és a liberalizmus európai térhódításával párhuzamosan a pápaság hanyatlásnak indul – a katolikus egyház teljes mértékben alkalmazkodott a 19. század végének kihívásaihoz. „A katolikus egyház, mondták ellenségei, közeledik végéhez. A legnagyobb intézmény sem éli túl magát. Az ezredévek betemetik a piramisokat. A jóslat nem következett be. Sőt bekövetkezett annak épp ellenkezője.”²

Olyan kultúrharc bontakozott ki az állam és a katolikus egyház között, amely Európa-szerte ismert jelenség: történelmi tapasztalat, hogy az egyház valamennyi hanyatlását gyors előrelendülés követte, s ez jelentette és jelenti a mindenkori kultúrharc alapját. A katolikus egyház a 19. század végén is

képes „diktálni” az államoknak, elég erős ahhoz, hogy harcba szálljon az irányító szerepért.

Beksics szerint Magyarországon az 1880-as évek legfontosabb feladata, hogy a társadalom megbomlott egységét, belső békéjét újra létrehozzuk. A „Lajtán túli hármasszövetség” – a feudalizmus, a klerikalizmus és a szlavizmus – összefogása ugyanis komoly veszélyt rejt magában: a magyar politika, a liberalizmus és a demokrácia bukásának réme fenyeget. Rendkívül fontos szerepe van a középosztálynak, hiszen tagjai a magyar társadalom aktuális felfogásának legjelentősebb alakítói, aktív véleményformálóként szerepelnek.

Milyen konkrét elképzelései vannak Beksicsnek a helyzet megoldására? Véleménye szerint a politikai elitnek kell kézbe vennie az irányítást, az említett „hármasszövetség” háttérbe szorítása érdekében. Reformokra van szükség, amelyeket konkrét törvényekbe foglalnak, és mintegy nemzeti minimumként a politikai elit számára konszenzussal elfogadhatók. Elemi követelmény az általános vallás- és lelkiismereti szabadság proklamálása, amely „a művelt népek közös eszmekincse”.³ Emellett fontos a kötelező polgári házasság megvalósítása, amely „valamennyi nyugati nép közös és békésen élvezett vívmánya”.⁴ Szintén jelentős lépés lehetne a választási törvény – az elavult 1848. 5. törvénycikk – reformja. (Utóbbinak rejtett célja a háttérbe szorított polgári elem, vagyis a városok lakosságának felülreprezentálása. Ennek oka az, hogy 1884-re a városok lakosságának mintegy 70 százaléka elmagyarosodott.)

A konferencia témája szempontjából legfontosabb reformintézkedések 1894-ben és 1895-ben megvalósultak. A házasság megállapításának joga mellett az állam szabályozta a gyer-

mekek vallását és az anyakönyvezést is (1894/31–33. tc.), továbbá jelentős előrelépés volt a szabad vallásgyakorlásról szóló paragrafus megalkotása (1895/43. tc.). Ez utóbbit – utalva Rajki Zoltán előadására – a kisegyházak is lelkesen fogadták, azzal együtt, hogy a törvény az egyházak tekintetében három kategóriát különböztetett meg, s ezzel hierarchikus viszonyt teremtett.

Azonban a „nemzetiségi veszély” elhárítását nem sikerült megoldani, s ez az I. világháborút követően katasztrófához vezetett.

Írásom második kijelölt korszaka a II. világháborút követő időszak. 1945 után teljesen új helyzet alakult ki, amely magában hordozta a radikális újrakezdés lehetőségét is. Utalva Fazekas Csaba és Szabó Csaba előadására, a magyarországi történéseket a szovjet érdekszférához tartozás határozta meg. A kisegyházak reális követelésnek vélték helyzetük rendezését, szabad működésük biztosítását. A Magyarországi Szabadegyházak Szövetsége több olyan kérést is megfogalmazott (lásd Rajki Zoltán előadása), amelyek egy demokratikus politikai berendezkedést feltételeztek. Ilyen volt például egy új vallásügyi törvény megalkotása, az állam és az egyház teljes szétválasztása, a követelés, hogy a hatóságok ne értelmezhesék különbözőképpen a vallásügyi törvényeket, valamint minden felekezet legyen egyenrangú.

A fentiekből is látható, hogy a kisegyházak is hittek a társadalommal együtt egy új, független, demokratikus, szabad Magyarország létrejöttében, ahogyan Bibó István is: „Ha a demokratikus koalíció működni képes Magyarországon, akkor ez, az angolszász és szovjet-orosz stílusú demokrácia

szintéziseként, gyakorlati mintául szolgálhat az Európa-szer-
te nehézségekkel küzdő demokratikus koalíciók számára.”⁵

Az 1947-ig eltelt időszak a reményről szólt. Bibó célja is az, hogy ezt a reményt „átélhetővé”, „híhetővé” tegye, és le-
hetőséget, esélyt adjon a belpolitikai konstellációk elválasztá-
sára a külpolitikától: „Magyarországon mutatkozzék a de-
mokrácia terén egy olyan biztató kezdet, melyet kár legyen
válságba dönteni!”⁶

Az 1947/33. tc. deklarálta ugyan a felekezeti jogegyenlősé-
get, azonban röviddel később már teljesen megváltozott az
állam egyházakhoz fűződő viszonya. Bibó István elemzése-
inek felhasználásával joggal merül fel az a kérdés, hogy az
1947/33. tc. mennyire illeszthető be a későbbi kommunista
hatalomátvitel forgatókönyvébe?

Amennyiben azt a választ fogadjuk el, hogy teljes mérték-
ben, akkor kijelenthetjük, hogy a törvény célja a nagy, törté-
nelmi egyházak „visszaminősítéseként” értékelhető. 1943 és
1948 között a Szovjetunióban is engedékenyebben bántak a
kisegyházakkal, s ennek a mintának a követése is elfogadható
érv lehet. Végül pedig megjegyezhető, hogy a törvény elfoga-
dása időszakában a kommunisták legnagyobb riválisa, az
FKgP szétzilálása jelentős mértékben előrehaladt.

Ha a fenti kérdésre adott válaszként azt fogadjuk el, hogy
a törvény megszavazása nem illeszthető be a kommunisták
forgatókönyvébe, akkor a koalíciós kormányzás „lélektana”
jelentkezhet érvként, hiszen a széles alapon nyugvó koalíciós
kormányban valamennyi politikai erőnek kénytelen-kelletlen
gesztusokat kellett tennie és „tűrnie”. További védelmezhető
álláspont az is, amely a törvényt elsősorban a zsidóságnak
tett „lelkiismereti jóvátételként” értékeli.

1947 vitathatatlanul átmeneti év, egyfajta korszakhatár a II. világháborút követő szovjet befolyás szempontjából. Bibó tökéletesen bemutatja a korszak kettősségét: Magyarországon a külpolitikai helyzet belpolitikára gyakorolt hatása vitathatatlan. Amint a demokratikus játékszabályok megsértése állandósult a kommunisták részéről, úgy váltak az egyházak is a „Nagy Testvér” iránymutatásának megfelelően nemkívánatosá.

Fontos tanulságként jegyezhető meg mindkét teoretikus részéről, hogy az „átmeneti”, „változó” történelmi korok legnagyobb imperatívusza a belső egység megteremtése és fenntartása. Mind a 19. század utolsó évtizedei, mind a II. világháborút követő időszak olyan megrázkódtatáshoz vezetett, amely alapjaiban befolyásolta az ország történelmét. Az egyházak megítélése nagymértékben függ aktív politikai szerepvállalásuk mértékétől és minőségétől – s ez utóbbi megjegyzés véleményem szerint időtlen érvényű.

Irodalom

Beksics Gusztáv: Politikai divatok, A liberalizmus és a magyar érdek, A fekete és a fehér rém, Befejezés. In *Magyar liberalizmus* (szerk. Tókéczki László), Budapest, 1993, Századvég, 183–200. o.

Bibó István: A magyar demokrácia válsága. In *Demokratikus Magyarország*, Budapest, 1994, Magvető, 27–85. o.

Bibó István: Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem. In *Demokratikus Magyarország*, Budapest, 1994, Magvető, 356–400. o.

Schweitzer Gábor

SZEMPONTOK AZ EGYHÁZAK EGYENJOGÚSÁGA KÉRDÉSÉHEZ

A vallásszabadság érvényesülése tekintetében vitathatatlan, „történelmi léptékű” érdemei vannak a rendszerváltás folyamatában elfogadott, a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvénynek (Lvt.). Az Lvt. ugyanis – egyéb érdemei mellett – a vallásszabadság intézményesülését elősegítendő liberalizálta az egyházak nyilvántartásba vételének menetét, amely jelentős mértékben járult hozzá Magyarország felekezeti térképének plurálissá válásához. Az eltelt közel két évtized változásait jelzi, hogy míg 1991-ben 37 egyházi jogállású vallási közösséget regisztráltak, addig 2007-ben az egyházak létszáma 168-ra növekedett.¹

Amikor a felekezeti egyenjogúság kérdéskörét érintjük, mindenekelőtt két részre kell választanunk a hazai vallási közösségeket, hiszen az egyházi jogállású – az Lvt. hatálya alá tartozó – felekezetek mellett másféle (jogi) keretek között működő vallási közösségek is működnek hazánkban, ám ez utóbbiak számát pontosan nem ismerjük. A következőkben azonban kizárólag az Lvt. hatálya alá tartozó, egyházi jogállású vallási közösségek vonatkozásában szeretném áttekinteni az egyenjogúságra vonatkozó, illetve arra utaló alkotmányos normákat és interpretációkat.

Kiindulópontként az Alkotmány rendelkezéseire kell hivatkoznunk. A 60. § (1) bekezdése szerint hazánkban mindenkinek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságára. A (2) bekezdés – a pozitív, illetve a negatív vallásszabadság elvét garantálva – a vallás vagy más lelkiismereti meggyőződés szabad megválasztását vagy elfogadását biztosítja, valamint azt a szabadságot szavatolja, miszerint vallását és meggyőződését mindenki vallásos cselekmények, szertartások végzése útján, vagy egyéb módon akár egyénileg, akár másokkal együttesen nyilvánosan vagy magánkörben kinyilváníthatja (vagy kinyilvánítását mellőzve), gyakorolhatja vagy taníthatja. A (3) bekezdés mindenekelőtt deklarálja – e mostani áttekintés szempontjából ennek kiemelkedő jelentősége van –, hogy a Magyar Köztársaságban az egyház az államtól elválasztva működik. Az Alkotmány 70/A §-a a továbbiakban egyrészt a hátrányos megkülönböztetés tilalmát rögzíti [(1) bekezdés], másrészt kimondja, hogy „a Magyar Köztársaság a jogegyenlőség megvalósulását az esélyegyenlőtlenségek kiküszöbölését célzó intézkedésekkel is segíti” [(3) bekezdés].

A rendszerváltás közjogi alapjait lerakó Németh-kormány időszakában elfogadott Lvt. egyfelől ismételten deklarálta az elválasztás alkotmányos elvét [(1) bekezdés], másfelől kimondta, hogy a törvény hatálya alá tartozó egyházak, felekezetek és vallási közösségek (a törvény szóhasználatában a továbbiakban egyházak) vonatkozásában „az egyházakat azonos jogok illetik és azonos kötelezettségek terhelik” [(2) bekezdés], azaz – kvázi – egyenjogúak.² Ehhez kapcsolódik az Alkotmánybíróság 8/1993. (II. 27.) AB határozata indokolásának azon fordulata, miszerint az Lvt. a nagyobb belső szervezeti autonómián, valamint az állami iskolákban tartandó fa-

kultatív hitoktatáson kívül nem biztosít többletjogokat az egyházi jogi személy számára.³ Azaz a nagyobb fokú szervezeti önállóság – és az ebből fakadó nagyobb mozgástér – különbözteti meg az egyházakat a nem egyházi jogállású vallási közösségektől.⁴ Az Lvt. „egyenjogúsági klauzulája” természetesen kizárólag és keretjelleggel a törvény hatálya alá tartozó egyházakat megillető jogosultságokra, illetve kötelezettségekre vonatkozik. Az állam – mutatott rá a továbbiakban a 8/1993. (II. 27.) AB határozat indokolása – ugyanakkor nem köteles a vallási szervezetek számára sajátos szervezeti forma létrehozására, miként abban sincs megkötve az állam keze, hogy milyen sajátos formát vagy formákat hoz létre. Az állam – míg a vallásszabadság jogát nem sérti – szabad belátása alapján határozhatja meg az egyház jogállását és az egyházalapítás feltételeit.⁵

Az alkotmányos alapelveket és alapvető törvényi rendelkezéseket követően a továbbiakban azt érdemes megvizsgálni, miként jelentkezik az egyházak egyenjogúságának gondolata az alkotmányos interpretációban. Kiindulópontként a 4/1993. (II. 12.) AB-alaphatározatra kell hivatkoznunk, amely elsőként és szándékai szerint átfogó jelleggel interpretálta az elválasztás alkotmányos normáját. Az Alkotmánybíróság az elválasztás tekintetében három szempont kiemelését tartotta hangsúlyosnak:

1. az állam egyetlen egyházzal sem kapcsolódhat össze intézményesen;

2. az állam egyetlen egyház tanításával sem azonosíthatja magát;

3. az állam nem avatkozik be az egyházak belső ügyeibe, különösen nem foglal állást „hitbéli igazságok” kérdésében.⁶

A 2. fordulattal összefüggésben utóbb a 8/1993. (II. 27.) AB határozat már szabatosabban fogalmazott, hiszen hangsúlyossá tette, hogy az állam nemcsak egyházi, hanem vallási tanítással sem azonosíthatja magát.⁷ Az alkotmánybírószági interpretáció tartalmi kiegészítését utóbb Ádám Antal – a hivatkozott határozat elfogadása idején maga is alkotmánybíró volt – azzal tette teljessé, hogy az állam – a fent említettekén kívül – egyetlen világnézet tanításaival sem azonosulhat.⁸ Az az államnak – a világnézeti semlegesség elvárásainak megfelelően – egyaránt tartózkodnia kell a vallásos és a nem vallásos tanítások, illetve „világnézetek” befogadásától.

Az idézett AB-alaphatározat indokolása az elválasztás alkotmányos alapelvéből – valamint az Alkotmány 70/A §-ából – ugyanakkor az egyházak egyenjogúságának elvére mutatott rá, amennyiben „az államnak az egyházakat egyenlőkként kell kezelnie”.⁹ Tekintettel arra, hogy az idézett alkotmánybírószági értelmezés az állam és az egyház elválasztása elvéből vezette le az egyenjogúság elvét, ez utóbbit helyesebb származékos elvnek tekintenünk. Az indokolás ugyanakkor arra is felhívta a figyelmet, miszerint az elválasztás „módja, következetessége, szigorúsága” minden ország – így Magyarország – „sajátos történelmi körülményei”, továbbá az egyházak társadalmi szerepének függvényében alakul. Ily módon – példaként említve az iskolai oktatás, valamint a betegápolás területeit – szigorú garanciák mellett „az elválasztás nem ellentétes az együttműködéssel”, illetve az egyházak „egyenlőkként való kezelése szintén nem zárja ki az egyes egyházak tényleges társadalmi szerepének figyelembevételét” az állam részéről. Az az állam és az egyház között létrejövő, garanciális elemekkel körülbástyázott együttműködés nem ellentétes az elvá-

lasztás kategorikus imperatívuszával, miként a különbségtétel is összeegyeztethető az egyenjogúsággal. A szakirodalom kétségkívül arra hívja fel a figyelmet, miszerint a törvény előtti egyenlőség elve – és általában az egyenlőség elve – nem jelent „abszolút” egyenlőséget, azaz „feltétel nélküli egyenlő bánásmódot”. Az eltérő bánásmód ugyanis az egymástól eltérő helyzetben lévők esetében indokolt lehet, mégpedig olyan mértékben, amilyen mértékben maga az eltérés mutatkozik.¹⁰ Az „alkotmányos egyenlőség” elve tehát ebben a vonatkozásban nem alapozza meg „az egyenlő jogok” vagy az esélyegyenlőség követelményét. Olvasható olyan vélemény is, amely differenciál a különbségtételt illetően. E szerint az egyházak szabad vallásgyakorlathoz fűződő jogai tekintetében nem tehető különbség, míg társadalmi szerepükhöz fűződő jogaik, valamint a támogatások kérdésében olyan „objektív alapú” és „észszerű” – azaz nem önkényes – megkülönböztetés tehető, amely „a különböző egyházak társadalmi szerepének eltérésében tetten érhető”.¹¹

Mindezek tükrében – talán sarkosnak tűnhet a megfogalmazás – általános érvényű egyházi egyenjogúságról aligha beszélhetünk hazánkban, kizárólag – és ebben az esetben is csak elvi jelleggel – az Lvt. hatálya alá tartozó vallási közösségek tekintetében vetődhet fel az egyenjogúság problematikája. Az Lvt.-ben rögzített keretjelleget, valamennyi egyházat egyformán érintő szabályok egyaránt vonatkoznak az egyházak nyilvántartásba vételére, az állam és az egyház kapcsolatára, az egyházak művelődési, szociális és egészségügyi tevékenységére, valamint az egyházak gazdálkodására. Ebben a relációban természetesen valamennyi egyházra azonos jogosultságokat és kötelezettségeket állapított meg az Lvt. Az egyházak

egyenjogúsága mindazonáltal nem tekinthető „abszolút” értéknek, hiszen – hivatkozással az alkotmányos interpretációra – a sajátos történelmi körülmények, továbbá a társadalmi beágyazottság, tehát egyfajta történelmi és szociológiai determináltság igazolhatja a különbségtételt. A továbbiakban tehát az absztrakt egyenjogúság relativizálódásának néhány gyakorlati következményére kívánunk rámutatni.

A jog világában mindenekelőtt létrejött az állam és az egyházak közötti úgynevezett megállapodások rendszere, igaz, a megállapodásoknak pillanatnyilag hét egyházi kedvezményezettje van.¹² Elsőként 1997-ben kötöttek nemzetközi szintű megállapodást a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentzsék között a katolikus egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdésről. E megállapodást utóbb az 1999. évi LXX. törvény hirdette ki. A katolikus egyház érdekében kötött megállapodás egyúttal további megállapodások mintájaként is szolgált. Az 1998–2000 közötti időszakban a Magyar Köztársaság kormánya hat kormányhatározati szintű megállapodást kötött a Magyarországi Református Egyházzal, a Magyarországi Evangélikus Egyházzal, a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségével (a Mazsihiszszel két megállapodást kötöttek), a Budai Szerb Ortodox Egyházmegyével, valamint a Magyarországi Baptista Egyházzal.¹³ Mindezen túlmenően az Oktatási Minisztérium 2006-ban a Hit Gyülekezeteivel kötött ágazati megállapodást. A megállapodások jogi természetét illetően – a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentzsék között megkötött nemzetközi szerződés kivételével – nem alakult ki egységes álláspont. A kormányhatározati szintű megállapodások kapcsán azon-

ban az a vélemény alakult ki, miszerint e megállapodások „elvi tételei szoros értelemben vett jogi kötőerővel (kikényszeríthetőséggel) nem bírnak”. Azaz e megállapodások nem rendelkeznek „normatív erővel”, ami azonban a „morális” súlyukat nem érinti.¹⁴

Az egyenjogúság szempontjából viszont az vethet fel problémákat, hogy a megállapodások megkötése révén közjogi értelemben megbomlik az egyházak egyenjogúságának származékos elve, hiszen kialakul az egyházi jogállású közösségek egyfajta virtuális közjogi hierarchiája. Mindezt az az alkotmányos értelmezés legitimálja, amely a történelmi és szociológiai körülményekre hivatkozással lehetővé tette az állam számára a megállapodások megkötésével manifesztálódó különbségtételt az egyházi státuszú vallási közösségek között. A kedvezményezett egyházak azonban nemcsak virtuálisan, hanem – társadalmi szerepvállalásukból fakadóan – ténylegesen is bizonyos többletjogosultságok birtokosaivá váltak. Ezt juttatja kifejezésre az úgynevezett vatikáni megállapodás azon fordulata is, amelyben a Magyar Állam kötelezettséget vállalt, hogy az egyházat, egyházi személyeket, valamint az egyházi tevékenységet megillető adókedvezmények, illetve adómentességek körét az egyház – értelemszerűen a Magyar Katolikus Egyház – beleegyezése nélkül nem szűkíti [II. 4. cikk (4) bek.]. A Magyar Köztársaság kormánya és a Magyarországi Evangélikus Egyház között létrejött – az 1056/1999. (V. 26.) kormányhatározattal közzétett – megállapodás 7. cikke ugyanakkor rögzítette, hogy „(...) A jelenleg érvényben lévő, kifejezetten az Egyházat, az egyházi személyeket és az egyházi tevékenységet megillető, mind a személyi jövedelemadó, mind a társasági adó, mind az általános forgalmi adó te-

rén biztosított kedvezmények, illetve adómentességek körének szűkítését az Egyház beleegyezése nélkül a Kormány nem kezdeményezi”. Mindkét megállapodásban lényegében azt a kötelezettséget vállalta a magyar állam, illetve a magyar kormány, hogy a megállapodásban részes egyházak „beleegyezése” nélkül nem szűkíti a megállapodásban nevesített pénzügyi természetű kedvezmények körét.

Miután az alkotmánybírósági értelmezés az elvlasztás alapelvéből vezette le az egyenjogúság származékos elvét, nem tekinthetünk el az elvlasztás kategorikus imperatívuszát relativizáló – az intézményes összefonódás határait egyúttal súroló – társadalmi jelenségek megemléítésétől sem.¹⁵ Mindekelőtt a katolikus, református, evangélikus egyházat, valamint a zsidó hitközséget érintő Tábori Lelkészi Szolgálatot kell megemlétenünk. A Tábori Lelkészi Szolgálat felállítását elrendelő 61/1994. (IV. 20.) kormányrendelet alapján a szolgálathoz egyaránt tartoznak hivatásos – katonai rendfokozattal rendelkező – tábori lelkészek, tartalékos tiszti szolgálatot teljesítő tábori lelkészek, valamint kisegítő – állományhoz nem tartozó – tábori lelkészek. A szolgálat tagjának lelkészi tevékenysége mindazonáltal kizárólag egyházi irányítás és felügyelet alatt áll, mialatt a szolgálat a Honvédelmi Minisztériumnak közvetlenül alárendelten működő – négy azonos jogállású szolgálati ágra tagozódó –, egységes szervezetet alkot. A szolgálat működésével kapcsolatban felvetődő alkotmányos agggodalmakra egy alkotmánybírósági beadvány hívta fel a figyelmet. A beadvány egyrészt a hátrányos megkülönböztetés tilalmába ütközőnek tekintette a többi felekezet vonatkozásában, hogy a Tábori Lelkészi Szolgálathoz kizárólag a kormányrendelet szóhasználatában már önmagában diszkri-

minációt sugalló „történelmi”-nek nevezett négy egyház lelkeszei tartozhatnak. Másrésztől viszont a beadvány a szolgálat szervezetére és a tábori lelkészre vonatkozó előírásokat az Alkotmány elvlasztási klauzulája miatt tartotta alkotmányellenesnek.

Az Alkotmánybíróság a 970/B/1994. AB határozatban utasította el a beadványt. Az Alkotmánybíróság ugyanis – hivatkozással a szolgálat rendszerére és a tábori lelkész jogállására – arra az álláspontra helyezkedett, miszerint a szolgálat mint különálló egységes szervezet hierarchikusan nem kapcsolódik, továbbá intézményesen nem integrálódik a Magyar Honvédség, illetve a Határőrség szervezetéhez.¹⁶ A kormányrendeletben szereplő „történelmi” kifejezés pedig amiatt nem tekinthető diszkriminatívnak, mert a történelmi jelző kizárólag az érintett egyházak létrejöttének „valóságos történetiségére”¹⁷ utal. E határozattal összefüggésben Sólyom László arra hívta fel a figyelmet, hogy nem jött létre ugyan intézményes összekapcsolódás az állam és az egyházak között, ám „ismét szerephez jutott, hogy a nagy egyházak tényleges súlya alkotmányosan lehetővé teszi a rájuk vonatkozó külön szabályokat, ha azok más egyházak jogait nem érintik”.¹⁸ Az idézett AB határozat indokolása ugyanakkor arra is rámutatott, hogy a szolgálat létesítése nem állami kötelezettség, miként arra sem a katonáknak, sem pedig az egyházaknak nincs alanyi jogosultságuk.¹⁹ Azaz az állam diszkrecionális jogkörébe tartozik, mely egyház számára teszi lehetővé a szolgálat létesítését, illetve az ahhoz való csatlakozást. Noha az alkotmánybíróági interpretáció határozottan azt az álláspontot foglalta el, miszerint a szolgálat működése során nem valósul meg az állam és az egyház intézményes összefonódása – a szakirodalom

egy része osztja is ezt az álláspontot –, megjelent olyan visszafogott vélemény is, amely elismeri, hogy a szolgálat „az elválasztás és összefonódás határán” mozog.²⁰ Úgy gondolom, ennél határozottabban is fogalmazhatunk, hiszen a szolgálatot életre hívó kormányrendelet szövege egyértelműen utal az intézményi összefonódásra, amikor a szolgálatot intézményesen a Honvédelmi Minisztérium struktúrájába illesztette. Az időközben bekövetkező haderőreformmal összefüggésben viszont fel kell tennünk a kérdést, hogy akkor, amikor a haderő derékhadához a hivatásos állományban lévőkön kívül – a sorkatonai szolgálat megszűnése révén – az úgynevezett szerződéses katonák tartoznak, indokolt-e a továbbiakban az intézményi összefonódás „mezsgyéjén” mozgó Tábori Lelkészi Szolgálat fenti szervezeti formában történő működtetése? Nyilvánvalóan létrehozható olyan szervezeti megoldás is, amely még csak fel sem veti az intézményi összefonódás alkotmányos aggályát, ugyanakkor kielégíti a haderő kötelékében alkalmazottak, foglalkoztatottak lelkiismereti és vallásszabadsághoz fűződő jogosultságait is. Alkotmányosan ugyanis kevésbé igazolható, hogy a tábori lelkész a haderő kötelékéhez (is) tartozzon.

Az intézményi összefonódás a Börtönlelkészi Szolgálat szervezetével és működésével kapcsolatban is felmerülhet. A Börtönlelkészi Szolgálatról szóló 13/2000. (VII. 14) IM rendeletnek ugyan nem kellett kiállnia az alkotmányosság próbáját, de az intézményes összefonódás elvi lehetősége ebben az esetben is fennáll. Az Igazságügyi Minisztérium kebelében életre hívott börtönmisszióhoz a katolikus, református, evangélikus és zsidó egyházak lelkészei tartoznak. A hivatkozott rendelet értelmében a börtönlelkészek lelkészi tevékenysége kizárólag

egyházi irányítás és felügyelet alatt áll, mindazonáltal a szolgálat a büntetés-végrehajtási tevékenység részét alkotja, annak ellátásakor a többi szolgálati területtel együtt kell működnie. Elgondolkodtató ugyanakkor, hogy a szolgálat állományához tartozó lelkész és a részfoglalkozású lelkész közalkalmazotti jogviszonyban áll. A kettős intézményi kötődés (összefonódás) lehetősége – a Tábori Lelkészi Szolgálathoz hasonlóan – a Börtönlelkészi Szolgálat kapcsán is kétségekívül fennáll. Önkéntelenül is felvetődik a kérdés, vajon a büntetés-végrehajtás szervezetétől függetlenített lelkészek nem lennének képesek ugyanannak a missziós szolgálatnak a nyújtására? Kérdésként vetődhet fel továbbá, miként viszonyul a börtönlelkészi közalkalmazotti státusz az elválasztás alkotmányos elvéhez?

Az intézményes összefonódásra utaló jelenségeken kívül az összefonódás szimbolikus megjelenési formáira is utalnunk kell. Nem egyedi jelenség, hogy közpénzből létesített intézményeket (például hidakat) átadásuk alkalmából egyházi áldásban részesítenek. A legutóbbi fejlemény azonban alkotmányossági szempontokat is felvethet. A média a közelmúltban tudósított arról, hogy az Országos Rendőr-főkapitányság épületében imaszobát létesítettek, amelynek felszentelésére a négy „történelmi” egyház képviselőjének jelenlétében került sor.²¹ Okkal vetődhet fel a kérdés, hogy amennyiben az alkotmány deklarálja az állam és az egyház (intézményes) elválasztását, miként igazolható alkotmányosan az imahely létesítése egy állami rendvédelmi szervezet központjában?

A hatályos szabályozás, illetve az ehhez kapcsolódó interpretációk függvényében az egyenjogúság tekintetében összességében egy sajtóságos circulus vitiosus helyzetbe kerültek az

egyházi státuszú vallási közösségek. Az Alkotmánybíróság ugyanis az állam és az egyház alkotmányos elválasztása elvéből levezette az egyenjogúság tételét, ugyanakkor szigorú garanciák mellett lehetővé tette az állam és az egyház közötti kooperációhoz – azaz esetenként részleges intézményi összefonódáshoz is – vezető különbségtételt. A hétköznapi gyakorlat mindazonáltal több területen is relativizálta mind az elválasztás alkotmányos normáját, mind az egyenjogúság származékos tételét.

Egy jövőbeli alkotmánymódosítás alkalmával garanciális jelentőségűnek tartanám – miként erre korábban már a szakirodalom is rámutatott²² – az egyházak egyenlőségének, egyenjogúságának a deklarációját. Az egyházak egyenjogúsága pillanatnyilag nem tekinthető alkotmányos alapelvnek, jóllehet az Lvt. utal ennek meglétére. Miután az Alkotmánybíróság egyik határozata indokolásában az állam és az egyház elválasztásából következtetett az egyházi egyenjogúságra, emiatt pillanatnyilag csupán származékos vagy másodlagos elvként értelmezhetjük az egyenjogúságot. Amennyiben egy alkotmánymódosítás alkotmányos értéként ismerné el az egyházak egyenjogúságát, az ezt tükröző, illetve továbbgördítő jogi szabályozás jótékony hatással lehetne a hétköznapi gyakorlatára, az alkotmányjogi normák és a társadalmi valóság közötti összhang megteremtésére is.

Végezetül úgy vélem, hogy széles körű diskurzus folytatandó a legfontosabb kérdésekben nemcsak az állam és az egyházak, hanem az egyházak – tágabban, vallási közösségek – és a társadalom között is. E kiemelt fontosságú területek közé sorolnám az egyházi autonómiával összefüggő szempontokat, az önfinanszírozás dilemmáit, az egyházi közszol-

gálat területét, valamint az egyházak gazdasági szerepvállalását érintő kérdéseket. Tekintettel arra, hogy a rendszerváltás óta eltelt időszak alatt – az időnként felszínre kerülő nézetkülönbségek ellenére – kiegyensúlyozottnak tekinthető hazánkban az állam és az egyházak, vallási közösségek kapcsolata, okkal várható és remélhető, hogy a diskurzusok tematikus bővítése révén a partneri kapcsolat tisztultabb körülmények között folytatódhat.

Jegyzetek

1 Egyed Albertné (szerk.): *Egyházak Magyarországon*. Budapest, 1991, Szemimpex Kft., 5–11. o.; Egyed Albertné (szerk.): *Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek*. Budapest, 2007, OKM, 5–31. o.

2 Lásd Sári János: *Alapjogok. Alkotmánytan II.* Budapest, 2000, Osiris Kiadó, 114. o.

3 *Az Alkotmánybíróság határozatai* [a továbbiakban *ABh*] 1993. Budapest, 1993, 102. o.; Sólyom László: *Az alkotmánybíráskodás Magyarországon*. Budapest, 2001, Osiris Kiadó, 500. o.

4 Az egyházi, illetve a nem egyházi jogállású vallási szervezetek közötti különbségtételhez lásd Szathmáry Béla: Az egyházi autonómia határai. *Jogtudományi Közöny*, 2007/1., 91–92. o.

5 *ABh* 1993. Budapest, 1993, 103. o.

6 *Uo.*, 52. o.

7 *Uo.*, 102. o.

8 Ádám Antal: Az Alkotmánybíróság egyházakkal kapcsolatos határozatai. In Bitskey Botond (szerk.): *Tízéves az Alkotmánybíróság*. Budapest, 2000, 132. o.

9 *ABh* 1993. Budapest, 1993, 52. o.

10 Lásd Kovács Krisztina: A hátrányos megkülönböztetés tilalma. In Halmai Gábor–Tóth Gábor Attila (szerk.): *Emberi jogok*. Budapest, 2003, Osiris Kiadó, 366. o.

11 Schanda Balázs: *Magyar állami egyházjog*. Budapest, 2003, Szent István Társulat, 159. o.

12 A megállapodások alkotmányjogi és forrástani szerepéhez lásd Köbel Szilvia e kötetben közzétett tanulmányát.

13 E megállapodások szövegét közli: Ravasz Levente–Galik Gábor–Fedor Tibor (szerk.): *Egyházakra vonatkozó batályos jogszabályok gyűjteménye 2002*. Budapest, 2002, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma.

14 Schanda Balázs: i. m., 17. o.

15 Ezzel a jelenséggel korábbi tanulmányomban részletesebben is foglalkoztam: A lelkiismereti és vallásszabadság, valamint az egyházak jogállásának alkotmányos keretei. *Acta Humana*, 2006/1., 1–16. o.

16 *ABh 1994*. Budapest, 1995, 745–746. o.

17 Uo., 743. o.

18 Sólyom László: i. m., 502–505. o.

19 Uo., 742. o.

20 Schanda Balázs: i. m., 183. o.

21 Imaszoba az ORFK-n. *Népszabadság*, 2008. április 19.

22 Paczolay Péter: A lelkiismereti és vallásszabadság. *Acta Humana*, 1995/18–19., 153. o.

Köbel Szilvia

AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZAK KÖZÖTTI MEGÁLLAPODÁSOK – A PÁRTÁLLAMBAN ÉS A JOGÁLLAMBAN¹

Az állam és az egyházak kapcsolatának mindenkor időszerű kérdése, hogy vajon melyek azok a jogforrások, amelyek alapvetően meghatározzák e kapcsolatrendszer kereteit. Nyilvánvaló, hogy akár a történelmen végigtekintve, akár a modern kori társadalmakat vizsgálva látható, milyen eltérő megoldások születtek és születnek ma is a különböző országokban. Mitől függ, hogy végül melyik megoldást választja egy-egy állam? Mi határozza meg, hogy milyen modell lesz jellemző egy országban? Mitől függ, hogy végső soron milyen jogi formát ölt a politikai akarat? Van-e jelentősége – és például a felekezetek egyenjogúságára nézve komoly hatása – annak, hogy milyen jogi forma dominál az állam és az egyházak viszonyának rendezésében? Vagy ez csupán formai kérdés, és nincs igazán meghatározó szerepe e viszonyrendszert illetően? Mindezeket a kérdéseket gondoljuk végig abból a szempontból, hogy melyik jogi forma, illetve melyik jogi megoldás dominanciája szolgálja jobban a jogbiztonságot, átláthatóságot, egyenjogúságot, a vallásszabadság széles körű érvényesülését, valamint az egyházak autonómiáját.

Az állam és az egyházak magyarországi történelmének 1945 utáni két, markánsan elkülöníthető politikai, jogi és igazgatá-

si rendszerében – nevezetesen (röviden fogalmazva) a pártállamban² és a jogállamban³ – kialakult modelljét tekintem át, ezen belül is egy sajátos megoldási formára irányítva a figyelmet: *az állam és az egyházak közötti megállapodásokra*. Azért lehet érdekes egy ilyen összevetés, mert e két rendszernek, amelyek alapjaiban és minden tekintetben különböznek egymástól, s közjogi értelemben a két rendszer között nincs átjárás, mégis van *egy formailag közösnek mondható vonása: az állam és az egyházak szétválasztásának alkotmányos tétele*. Míg az egyik esetben – a pártállamban – az elválasztás egy ideológiailag elkötelezett, ateista diktatúráé volt, ebből következően „ellenséges” lett az elválasztási modell; addig a másik esetben, egy világnézetileg semleges jogállamban a „barátságos” elválasztási modell valósult meg.⁴

Szeretném előrebocsátani, hogy jelen rövid eszmefuttatásban nem célom a különböző megállapodások egyenkénti és részletekbe menő vizsgálata, és arra sem vállalkozom, hogy a bevezetőben megfogalmazott kérdésekre kimerítő választ adjak. Arra szeretném csupán felhívni a figyelmet, hogy az állam és az egyházak jogi kapcsolatrendszerét mindenképpen szükséges megvizsgálni a fentiekben felvetett kérdéskör összefüggésében is.

I. A PÁRTÁLLAM

A II. világháború utáni évek az állam és az egyházak kapcsolatában is az útkeresési időszakot jelentik. Ez az útkeresés a jogi formák megtalálására is vonatkozik: az állam és az egyházak kapcsolatának kialakulóban levő új rendszerét új formákba is kellett önteni. Az 1946–47-es évek biztató jogi dokumentu-

mai⁵ után a „fordulat éve” ebben a tekintetben is meghatározó: megszakad az a jogi folyamat, amely kiérlelhette volna a jogi garanciákat, melyek széleskörűen biztosítják a lelkiismereti és a vallásszabadság érvényesülését, valamint az egyházak működésének szabadságát, a felekezetek egyenjogúságát.

Az 1945 utáni jogi dokumentumok alapján valószínűsíthető, hogy ha ezekben az években a polgári demokratikus társadalmi rend erősödik meg, akkor magas szintű jogszabályokban, átfogó jelleggel rendeződhetett volna az egyházak helyzete, és ezzel együtt a vallásszabadság ügye. Ez illeszkedett volna a szerves jogfejlődés menetébe is: az 1848. évi XX. törvény, az 1894/95. évi egyházpolitikai törvények, majd az 1947. évi XXXIII. törvénycikk mind erre engednek következtetni.⁶ Méltán lett volna elvárható, hogy a jogfejlődés a magas szintű jogszabály irányába alakul, amely tartalmát tekintve továbbvihette volna az említett jogszabályok eszmeiségét is.

A szovjet típusú jogrendszer azután meghatározta Magyarországon az állam és az egyházak kapcsolatának jogi kereteit is. A rendszer világnézeti elkötelezettségéből kifolyólag fontos stratégiai pont lett az ideológiai rivális ellehetetlenítése: az egyházak mint szervezetek és a vallás mint ideológia elleni harc. 1948–1950 folyamán – illeszkedve az általános politikai folyamatok, a „fordulat” menetébe – az állam és az úgynevezett történelmi egyházak között megállapodások születtek (és később számos kisebb egyezmény látott napvilágot), melyek alapvetően kijelölték az állam és az egyházak kapcsolatát egészen a rendszerváltozásig. Ezekben az egyezményekben annak körvonalait határozták meg, hogy mire terjed ki az egyház működési szabadsága a kommunista/szocia-

lista rendszerben, az állam milyen anyagi segílyeket juttat az egyházaknak a működéshez, és mit vár cserébe az állam az egyházaktól. Természetesen lojalitást várt el, és ez benne is foglaltatott a megállapodásokban.⁷

Érdekes, hogy a magas szintű jogszabály igényét még az egyházakkal 1948-ban kötött megállapodások is első helyen említik, tehát nyilvánvaló volt, hogy a törekvés még ekkor is egységes („országos”) vallásügyi törvény megalkotása volt.⁸ 1949-ben, a kommunista alkotmány megszületésével megtörtént az állam és az egyházak szétválasztásának deklarációja.⁹ Ez az alkotmányos elválasztás azonban a pártállam érdekeinek megfelelően valósult meg, ezért a pártállam olyan jogi formával igyekezett rendezni kapcsolatát az egyházakkal, amely leginkább megfelelt a hatalmi céljainak. Erre kitűnő megoldás lett az „egyezmény” mint jogi forma, ugyanis ezzel sikerült megosztani az egyházakat horizontálisan és vertikálisan is.¹⁰ Az a törekvés, hogy legyen egységes vallásügyi törvény, szép lassan lekerült a napirendről, pontosabban nem volt meg hozzá a pártállam politikai akarata. Időről időre hallani lehetett azt a hangot, hogy egységes vallásügyi törvény kellene,¹¹ de ez nem valósult meg a pártállamban. A „megegyezés” forma vált főszabállyá, további újabb és újabb megállapodások születtek, amelyek vagy olyan területek szabályozására irányultak, melyekre az 1948/50-es alapegyezmények nem tértek ki, vagy pedig az egyházpolitika változásának megfelelően bizonyos kérdések időszerű rendezését célozták. Ezek a megállapodások egy-egy részletkérdésre vonatkoztak, jegyzőkönyvi formát ölthettek, és általában nem jelentek meg hivatalos lapban.

Mivel az alkotmány csak szűkszavú deklarációt tartalmazott, magas szintű jogszabályban (törvényben) kellett volna

kifejteni a részletszabályokat és a jogi garanciákat. A pártállamnak azonban a lényegéhez tartozott, hogy „a jog a politika eszköze”¹² volt, és ez a tétel egészen a rendszerváltásig „hivatalos” tétel maradt. Ugyanakkor „hivatalosan” arra is törekedni kellett, hogy a Magyar Népköztársaságról olyan kép alakuljon ki Nyugaton, amely azt mutatja, hogy a szocializmusban alapvetően nincsenek emberi jogi problémák, ennél fogva a vallás- és lelkiismereti szabadság is garantált. A második világháború utáni magyar jogrendszerben is megtalálhatóak voltak azok a *nemzetközi jogforrások*, amelyek kötelezték Magyarországot a vallás- és lelkiismereti szabadság biztosítására. A *párizsi békeszerződést törvénybe iktató 1947. évi XVIII. törvény-cikk* deklarálta minden magyar fennhatóság alá tartozó személy részére a vallási különbségek nélkül az emberi szabadságjogok gyakorlásának, köztük a vallás szabad gyakorlásának jogát. E törvény értelmében Magyarország kötelezettséget vállalt a diszkrimináló jogszabályok hatályon kívül helyezésére. *1957-ben, az ENSZ Alapokmányának törvénybe iktatását követően (1956. évi I. törvény)* törvényerejű rendelettervezet készült az alkotmány 54. §-ának végrehajtására. A tervezet kinyilvánította, hogy „az alkotmánynak a vallás szabad gyakorlására vonatkozó rendelkezését a Magyar Népköztársaság minden állami intézkedésében az Egyesült Nemzetek Alapokmányának és az emberi jogokról elfogadott deklarációjának megfelelően kell alkalmazni, valamint a Minisztertanács tartozik gondoskodni arról, hogy a vallásfelekezetek belső ügyeibe beavatkozás ne történjék”. A tervezetből azonban nem lett jogszabály, sőt a hatvanas évek végétől elindult újabb kezdeményezések sem vezettek átfogó törvényhez. A Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány 2004/1969. (II. 23.) sz. határozatát az

Állami Egyházügyi Hivatalnak egységes vallásügyi törvény kidolgozásával kellett volna végrehajtania.¹³ Az 1976. évi 8. számú törvényerejű rendelettel kihirdetett Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmány¹⁴ is a jogrendünk részévé vált, melynek következtében az államra nemzetközi nyomás nehezedett.

A nemzetközi jogi dokumentumokon felül a belső jogszabályok is megalapozhatták volna a vallás- és lelkiismereti szabadság, valamint az egyházak helyzetének magasabb szintű törvényi rendezését. Már az emberi alapjogok hatályosabb védelméről szóló *1946. évi X. törvény* indokolása is utalt arra, hogy „az alapjogokról szóló elvi kijelentés határozott jogi tartalmat azok által a *törvényes rendelkezések* által nyer, amelyek az állampolgári alapjogok gyakorlását közelebbről szabályozzák és megfelelő jogi védelemben részesítik”.¹⁵ *1972-ben az Alkotmány* szövegébe bekerült, hogy „a Magyar Népköztársaságban *törvény* állapítja meg az állampolgárok alapvető jogaira és kötelességeire vonatkozó szabályokat”.¹⁶

A jogrendszerben történő változások a jogtudományban is visszhangra találtak. Csizmadia Andor jogászprofesszor, aki az Állami Egyházügyi Hivatalt évtizedeken keresztül ellátta jogi tanácsokkal, többször szorgalmazta az egységes vallásügyi törvény meghozatalát.¹⁷ Kulcsár Kálmán 1967-ben egyik tanulmányában sürgeti, hogy az állampolgári jogok biztosítékait „további jogi garanciákban is egyre teljesebben kell kifejezésre juttatni”.¹⁸

Felvetődhet természetesen a kérdés, hogy a pártállamban vajon változtatott, illetve változtathatott volna-e lényegesen az egyházak helyzetén, ha „valódi” jogszabályban, általános érvennyel szabályozzák az egyházak, a vallásszabadság ügyét.

Nyilvánvaló, hogy a pártállamon nem kérhetjük számon a jogállami értelemben vett jogi garanciákat.¹⁹ A modell azonban kétségtől tanulságul szolgál. A megállapodások megkötésekor az állam és az egyházak viszonya közjogilag rendezett volt, tehát az egyezményekre nem a közjogi helyzet tisztázatlansága miatt volt szükség. Történészek megállapítják, hogy a megállapodásokat „a totálissá váló államhatalom kényszerítette ki [...] a hatályos törvények és jogszabályok mellőzéseivel”,²⁰ és „1948–1950 között nem az állam és az egyházak szétválasztása ment végbe, hanem az egyházakat állami ellenőrzés alá vonták, mondhatni államosították”.²¹ A pártállam a megállapodásokkal a szocializmus képére formálódás útjára terelte az egyházakat. Az egyházak az évtizedek folyamán a szocializmus építésének „társutasaivá” váltak, miközben hivatalosan (alkotmányosan) az állam és az egyház el volt választva egymástól. A megállapodások megkötésének, valamint a II. világháború utáni „felszabadulás”-nak az évfordulóin – még a nyolcvanas években is – az egyházak ünnepi istentiszteleteken „az udvariasságon túlmenő, szervilis beszédek tartottak”.²² Abban, hogy a pártállamban a valódi elválasztás helyett az állam és az egyházak sajátos összefonódása jött létre, nagy szerepük volt a tisztázatlan jogforrású és átláthatatlan mennyiségű megállapodásoknak. Az egyezmények betartásának sem bíróság, sem pedig más fórum előtti kikényszerítése nem volt lehetőség, tehát az egyezmények nem jelentettek az egyházak működése, valamint a vallásszabadság érvényesülésére sem jogi garanciát. A magas szintű, egységes jogszabály a szocializmusban is átláthatóbbá tehetné volna az alapjogok helyzetét, és ha szűkös lehetőségekkel ugyan, de a hatalmon – főként 1956 után, különös tekintettel a nemzet-

közi elkötelezettségekre is – jobban számon lehetett volna kérni azok megvalósulását. Erre kitűnő példa az, hogy a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányát kihirdető 1976. évi 8. számú tvr.-nek köszönhetően vált elismertt felekezetté 1977-ben a Krisztusban Hívó Nazarénusok Közössége, valamint 1981-ben a Metodista Egyházból kiszakadt Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség.²³

2. A JOGÁLLAM

Az Alkotmány 1949-ben Magyarországon az államot és az egyházat „különválasztotta”.²⁴ 1989 után a magyar jogalkotás előtt feladatként az állt, hogy az 1949 óta fennálló, „el-lenséges” különválasztást (és egyben sajátos összefonódást) „békés” vagy „jóindulatú elválasztási”²⁵ modellé transzformálják. Ehhez alapvető változásokra volt szükség a jogrendszerben.

1990-ben a pártállamban kötött egyezmények megszűntek,²⁶ az 1990. évi IV. törvénnyel pedig megvalósult az egységes vallásügyi törvény igénye, amely az egyházak és az állam kapcsolatának kiszámítható jogi rendezését tette lehetővé, és alapvetően – az időközben módosított Alkotmánnyal együtt – az állam és az egyházak kapcsolatrendszerének stabil közjogi kereteit adta meg. Az 1990. évi IV. törvény (a továbbiakban: Ltv.) úgynevezett alkotmányerejű törvény volt, amely a rendszerváltás idején azt jelentette, hogy az adott törvény az Alkotmánnyal együtt a közjog joganyagának legmagasabb szintjét képezi.²⁷ A törvény a lelkiismereti és vallásszabadság, valamint az állam és az egyház „elválasztásának” alkotmányos elvét megerősíti, és további garanciákat is tartalmaz. Igen lé-

nyeges, hogy rögzíti a felekezetek egyenjogúságának elvét, amikor kimondja, hogy az egyházakat azonos jogok illetik, és azonos kötelezettségek terhelik. Az 1990. évi IV. törvény ezenkívül tartalmaz minden olyan alapvető rendelkezést, amely az egyházak működéséhez szükséges: az egyházak jogi státusza, különböző tevékenységei, gazdálkodása, finanszírozása stb.²⁸

Az egyházakra vonatkozó joganyag később kiegészült az állam és egyes egyházak között kötött megállapodásokkal,²⁹ valamint a finanszírozási szabályokat tartalmazó 1997. évi CXXIV. törvénnyel (a továbbiakban: Eftv.). Az egyezmények a felek közötti viszony alapelveit rögzítik, és túlnyomórészt anyagi természetű kérdéseket rendeznek, ettől csupán a tábori lelkészetről szóló megállapodás tér el.

Jogforrási jellegét tekintve a megállapodások körében egyedülálló a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a katolikus egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdéstről 1997. június 20-án Vatikánvárosban aláírt megállapodás, melyet az 1999. évi LXX. törvénnyel hirdettek ki. A többi megállapodást – kettő kivételével – alacsonyabb szintű jogforrással, *kormányhatározattal tették közzé*. A kivételek a következők: Az 1990-ben a Magyar Köztársaság és a Szentszék közötti megállapodás a diplomáciai kapcsolatok helyreállításáról szólt, szám nélkül lett közzétéve, és *nem öltött jogszabályi formát*.³⁰ Az 1994/19. számú *nemzetközi szerződés* pedig, amelyet a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában kötött az Apostoli Szentszékkel a magyar állam, szintén *sem törvénnyel kibírdetve, sem pedig kormányhatározattal közzétéve nem lett*. A megállapodásokról a jogforrási hierarchiában elfoglalt he-

lyük alapján megállapítható, hogy *kizárólag* az Apostoli Szent-székkal kötött, *törvénnyel kibirdetett megállapodás minősül jogsza-bálynak.*

A megállapodások létrejöttének okait jelen tanulmányban nem kívánom vizsgálni, pusztán három szempont alapján azt szeretném áttekinteni, hogy a megállapodások milyen hatást fejtenek ki az egyházakra vonatkozó joganyagra, illetőleg az egész jogrendszerre. Először a felekezetek egyenjogúsága szempontjából, azután az egyházakra vonatkozó joganyag egysége vonatkozásában, valamint a megállapodásokban szereplő egyes tartalmi kérdések tekintetében teszek néhány megállapítást.

a) A felekezetek egyenjogúsága oldaláról feltehetjük azt a kérdést, hogy az egyházakra vonatkozó jogforrások számbavevétele után melyik egyház számára biztosított a legtöbb jogi garancia. Melyik egyház rendelkezik azzal a legbiztosabb jogi háttérrel, amely a jogait garantálja? A Szentszékkal kötött megállapodás nemzetközi szerződés, amelyet törvénnyel hirdettek ki. Tehát a katolikus egyházra az általános törvényeken – az Ltv.-n és az Eftv.-n – felül speciális törvényként a nemzetközi megállapodás is vonatkozik, amely rendkívül erős jogi alapot ad. A katolikus egyházon kívül több egyház kötött megállapodást a magyar kormánnyal, amelyek kormányhatározattal lettek közzétéve. Nyilván a megállapodásokon felül ezekre az egyházakra is vonatkozik az Ltv. és az Eftv. Vannak ezenkívül olyan egyházak, amelyek nem kötöttek átfogó jelle-gű megállapodást a kormánnyal, tehát őrájuk csak az általános jogszabályok vonatkoznak. Ha pusztán ezeket a tényeket tekintjük, akkor kirajzolódik előttünk az egyházak három csoportja aszerint, hogy mely jogforrások rendezik az állam-

mal való kapcsolatukat. Schweitzer Gábor utalt arra, hogy a megállapodásokkal lényegében latens kategorizálás alakult ki az egyházak között,³¹ ugyanis nem ugyanazok a jogforrások vonatkoznak minden egyházra. Ha pedig eltérőek a jogforrások, akkor nagy a lehetősége annak, hogy a jogegyenlőség valamilyen formában sérül. A következő két pontban ennek értelmezéséhez is közelebb jutunk.

b) Az egyházakra vonatkozó joganyag egységét és átláthatóságát a jogalkotásról szóló 1987. évi XI. törvény rendelkezései viszonylatában is szeretném megvizsgálni. A jogalkotási törvény értelmében – a jogbiztonság érdekében – *az azonos vagy hasonló életviszonyok szabályozása „nem lehet párhuzamos vagy indokolatlanul többszintű”*.³² A jogalkotási törvény azt is előírja, hogy a jogszabályok szövegét *„világosan” és „közérthetően”* kell megfogalmazni, hogy a jelentése egyértelmű legyen a jogalkalmazó számára.³³ Ebben a körben azt kell megnézni, hogy a megállapodások következtében mennyiben áll elő az egyházak különböző életviszonyait (státusz, működés, finanszírozás, egyenjogúság stb.) illetően a párhuzamos, illetve az indokolatlanul többszintű szabályozás helyzete. A megállapodások szövegének áttekintése során feltűnik, hogy több megállapodás is tartalmazza az Ltv. bizonyos szabályait, mégpedig vagy szó szerint ugyanazt, vagy egy-két szó eltéréssel fogalmaz meg hasonló szabályt. Itt természetesen külön-külön kell az egyes megállapodások szövegét összevetni az Ltv.-vel és az Eftv.-vel, továbbá az Ltv. és az Eftv. egymáshoz való viszonyára is ki kell térni. Példaként azt emelem ki, hogy az egyházak közfeladatot ellátó tevékenységének normatív támogatására nézve mind az Ltv., mind az Eftv. mind pedig a Szentszékkal kötött megállapodás tartalmaz rendelkezést. A különböző szabályok közpon-

ti eleme az, hogy az egyháznak ugyanolyan közfeladat ellátására az állami és az önkormányzati intézményekkel azonos támogatást kell kapnia.³⁴ A szabályok azonban nem egyeznek meg szó szerint, ennél fogva nem világos a kérdést érintő normatartalom sem, és a jogalkalmazó sem tudja, hogy melyik jogszabályt kell alkalmazni. A jogalkotási törvény mérlegén az ilyen megoldások sajnos nem állnak meg, mert párhuzamos és indokolatlanul többszintű a szabályozás, amelynek következtében sérül a jogbiztonság alkotmányos elve. További említésre érdemes példa a Szentszékkal kötött megállapodás kulturális örökségekről szóló része. Azon túl, hogy az Eftv.-vel párhuzamos szabályokat találunk itt is, a megállapodás kimondja, hogy a „[M]egállapodásban foglalt elvek, illetve a vallási sajátosságok érvényesülése érdekében az illetékes állami szervek és a Magyar Katolikus Püspöki Kar külön megállapodást köt”. A megállapodás még a következőt is tartalmazza: „A Magyar Állam, lehetőségei szerint, továbbra is rendkívüli támogatást ad pontosan meghatározott és a Magyar Katolikus Püspöki Kar által jelzett célokra.” E megfogalmazások nem csupán amiatt problematikusak, mert homályosak, s így nem „világos” és „közérthető” a normatartalom, és nem tudni pontosan, hogy milyen támogatásokra nyílik meg ezáltal a lehetőség, hanem további két okból is: a) az egyházakra vonatkozó joganyag tovább polarizálódik, követhetetlené válik, és egy idő után már veszélyezteti a jogbiztonságot; b) sérül a felekezetek egyenjogúságának elve, mert ezt a jogot semmi sem biztosítja a többi felekezet számára. Abban az esetben pedig, ha egymásnak ellentmondóak a szabályok, akkor azonos szintű jogforrás esetén nem könnyen eldönthető, hogy az értelmezés kérdésében melyik jogszabály élvez elsőbbséget a másikkal szemben.

Ha pedig a Szentszékkal kötött megállapodást tesszük mércévé, és az abban foglaltakat kiterjesztően értelmezzük a többi egyházra is, akkor alkotmányos felhatalmazás nélkül „kiemelt státuszt” kap a katolikus egyház.³⁵ Ebben a tekintetben tehát a megállapodások körében a törvénnyel kihirdetett, Szentszékkal kötött megállapodásnak van nagy jelentősége, éppen a magas szintű jogforrási jellege okán.

c) A megállapodások egyes tartalmi kérdéseit illetően a Szentszékkal kötött megállapodás egy pontjára szeretném felhívni a figyelmet. A megállapodás kimondja, hogy „[A] jelenleg érvényben lévő, speciálisan az Egyházat, az egyházi személyeket és az egyházi tevékenységet megillető, mind a személyi jövedelemadó, mind a társasági adó terén biztosított kedvezmények, illetve adómentességek körét *az Egyház beleegyezése nélkül* a Magyar Állam nem szűkíti.” (II/4. cikk.) Ez a szakasz veti fel talán legélesebben az alkotmányossági aggályokat: összeegyeztethető-e ez az állam és az egyház szétválasztásának alkotmányos elvével?³⁶ Az állam mint szuverén jogalkotó megoszthatja-e a jogalkotási jogkörét? A jelenlegi alkotmányos rendszer ezt nem teszi lehetővé. Az Alkotmány a társadalom egyik szereplőjével szemben sem mond ki olyan határozott szeparációt, mint az egyházak és az állam elválasztása, miközben az egész jogrendszerben sehol másutt nem található ilyen erős beleszólási lehetőség a jogalkotás folyamatába. A beleegyezési jog gyakorlatilag vétőjogot, együtt döntést, közös jogalkotást (co-legislator) jelent, ami messze túlszárnyalja például a jogrendben más esetekben előforduló egyes testületek véleményezési jogát, amelyet a jogalkotónak figyelembe kell vennie.³⁷

Természetesen nem állítom azt, hogy az általános érvényű, magas szintű jogszabály mellett nem lehet létjogosultsága

külön megállapodásnak is. Nyilván vannak olyan kérdések, amelyek természetüknél fogva nem rendezhetők törvényben, továbbá előfordul olyan helyzet is, hogy egy közfeladat ellátása csak egyik vagy másik egyházat érinti, és ebből adódhat olyan specifikus kérdés, amely szerződéses rendezést kíván.³⁸ Ezek a megállapodások azonban nem irányulhatnak olyan kérdések rendezésére, amelyeket magas szintű jogszabályban kellene szabályozni, és amelyet már rendez is törvény, mégpedig minden nyilvántartásba vett egyházra nézve. Közjogi értelemben csak olyan megállapodást lehet helyeselni, amely nem ütközik a jogalkotási törvényben foglalt párhuzamos és indokolatlanul többszintű szabályozás tilalmába.

ÖSSZEGZÉS

Álláspontom szerint az egyházak autonómiáját, a lelkiismereti és vallásszabadság érvényesülését sokkal jobban szolgálja egy magas szintű, minden felekezetre egységesen vonatkozó, azonos jogi garanciákat tartalmazó jogszabály, mint a külön megállapodások rendszere. Ezt a gondolatot rögzíti a 4/1993. (II. 12.) AB határozat indokolása is, miszerint „a semleges és általános jogszabályi keretek révén az állam és egyház szétválasztása a lehető legteljesebb vallásszabadságot biztosítja”.

Az összehasonlító elemzés során rá kell mutatni arra, hogy míg a pártállamon nem kérhetünk számon jogi garanciákat, addig a jogállamon igen. A pártállam a szovjet jogtudomány mintájára az államhatalom egységének elvét vallotta, a jog középpontjában az állam volt, ebből kifolyólag „jognak csak az számított, amit az állami szervek kifejezetten annak tételeztek”.³⁹ A jogállamban azonban nem áll és nem is állhat fenn

az a helyzet, hogy önkényessé, illetve a különböző politikai és egyházi akaratok ütközőpályájává váljanak alkotmányos értékek, különösen a jogbiztonság.

Jegyzetek

1 Az *Egyházak és tolerancia Magyarországon* c. konferencián 2007. december 5-én tartott előadás bővített anyaga. Az előadás bővített változata a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült el.

2 Történészek számára sem könnyen eldönthető kérdés, hogy hol húzódnak a korszakhatárok. Az igazi pártállami korszak a fordulat éve, 1948/49 után számítható, és egészen 1989. október 23-ig, a köztársaság kikiáltásáig tart.

3 1989. október 23-án, a köztársaság kikiáltásakor történt meg a rendszer-váltás, ekkortól már jogállamról beszélhetünk.

4 Lásd ehhez: Schanda Balázs: *Magyar állami egyházjog*. Budapest, 2003, Szent István Kiadó; Köbel Szilvia: „Oszd meg és uralkodj!” *A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

5 A következő jogszabályokra gondolok: a Magyarország államformájáról szóló *1946. évi I. tc.*, amely az állampolgárok természetes és elidegeníthetetlen jogai között felsorolja a vallás szabad gyakorlásához való jogot; a párizsi békeszerződést törvénybe iktató *1947. évi XVIII. tc.* szintén deklarálja minden magyar fennhatóság alá tartozó személy részére a vallási különbségek nélkül az emberi szabadságjogok gyakorlásának, köztük a vallás szabad gyakorlásának jogát, és a törvény értelmében Magyarország kötelezettséget vállalt a diszkrimináló jogszabályok hatályon kívül helyezésére; a bevett és elismert vallásfelekezetek között az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennálló különbségek megszüntetéséről szóló *1947. évi XXXIII. törvény-cikk*.

6 Lásd Fazekas Csaba, Szabó Csaba, Fekete Sándor ezzel kapcsolatos gondolatait, amelyek a konferencián elhangzottak.

7 „A magyar református egyház Istentiszteleti Rendtartásában a Szentírás világos parancsának megfelelően gondoskodik könyörgésekről a Magyar Köztársaságért, az államért, a kormányért, az egész magyar nép jólétéért és

békességéért, továbbá állami ünnepeken Isten igéjével és az egyház hitvallásával megegyező istentiszteletek tartásáról. Egyben megállapítja, hogy a megjelenés előtt álló új Énekeskönyv tartalmaz ilyen alkalmakkor használható énekeket.” (Részlet a református egyházzal 1948. október 7-én kötött egyezményből. *Magyar Közlöny*, 1948/227. szám.)

8 Idézet például a református egyházzal kötött megállapodás I. pontjából (ugyanaz a fordulat található az 1948-ban megkötött többi egyezményben is): „A Magyar Köztársaságban az egyház helyzetének új rendezése céljából a Magyar Köztársaság kormánya és a magyarországi református egyház állandó közös bizottságot küld ki az új vallásügyi törvények – köztük elsősorban a gyermekek vallására vonatkozó törvény – javaslatának kidolgozására. Az új országos vallásügyi törvényeknek megfelelő módosításokat az egyházi törvényeken az egyházi törvényhozás végre fogja hajtani... A vallásoktatás kérdését különös tekintettel a szabadegyházak híveire, valamint a felekezetenkívüliekre, az új vallásügyi törvényben valamilyen formában újból kell rendezni.” (*Magyar Közlöny*, 1948. október 9., 227. szám.)

9 Az 1949. évi XX. törvény a Magyar Népköztársaság Alkotmányáról 54. §-a deklarálta az állam és az egyház elválasztását: „(1) A Magyar Népköztársaság biztosítja a polgárok lelkiismereti szabadságát és a vallás szabad gyakorlását. (2) A lelkiismereti szabadság biztosítása érdekében a Magyar Népköztársaság az egyházat különválasztja az államtól.”

10 Ez alatt azt érthetjük, hogy egyrészt az egyházakat egymással szemben is megosztották, mivel külön egyezményeket kötöttek az egyes egyházakkal, másrészt pedig az egyházakon belül is megosztást eredményeztek a megállapodások. Kialakult a „lojális”, illetve az „ellenálló” egyházi réteg.

11 Lásd Köbel Szilvia: *„Oszd meg és uralkodj!” A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

12 Lenintől származik a mondas.

13 MOL-XIX-A-21-a-5-2/b/1969.

14 Az ENSZ Közgyűlése által 1966. december 16-án elfogadott Egyezségokmány 18. cikke szólt a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságának jogáról: „1. Mindenkinnek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságára. Ez a jog magában foglalja a vallás vagy meggyőződés szabad megválasztását vagy elfogadását, és azt a szabadságot, hogy vallását vagy meggyőződését vallásos cselekmények és szertartások végzése útján akár

egyéniileg, akár másokkal együttesen nyilvánosan vagy magánkörben kinyilváníthatja, gyakorolhatja vagy taníthatja. 2. Senkit sem lehet olyan kényszernek alávetni, amely csorbítaná azt a szabadságát, hogy saját vallása vagy meggyőződése legyen, vagy hogy ilyet elfogadjon. 3. A vallás vagy meggyőződés kinyilvánításának szabadságát csak a törvényben megállapított olyan korlátozásoknak lehet alávetni, amelyek a közbiztonság, a rend, a közegészség, az erkölcs, vagy mások alapvető jogai és szabadságai védelmének érdekében szükségesek. 4. Az Egyezségokmány részes államai kötelezik magukat a szülők és adott esetben a törvényes gyámok ama szabadságának tiszteletben tartására, hogy gyermekeik vallásos és erkölcsi nevelését saját meggyőződésüknek megfelelően biztosítsák.”

15 1946. évi *Országos Törvénytár*, 6. szám.

16 1972. évi I. törvény 54. § (3) bekezdés.

17 MOL-XIX-A-21-b-45045/1984.

18 Lásd *Jogtudományi Közlöny*, 1967/1. Lásd még Szabó Imre: Az emberi jogok jövője. *Valóság*, 1977/5. Mindkettőt idézi: Köbel Szilvia: „*Oszd meg és uralkodj!*” *A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

19 Kukorelli István: Előszó Köbel Szilvia „*Oszd meg és uralkodj!*” *A pártállam és az egyházak* című könyvéhez. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

20 Az 1947. évi XXXIII. törvény rendezte az egyházak státuszát, és hatályban tartotta a vallás szabad gyakorlásáról szóló 1895. évi XLIII. tc. azon szakaszait, melyek a felekezetalapítás szabályait rendezik. A köztársaság államformájáról szóló törvény, valamint a párizsi békeszerződés megerősíti a vallásszabadság alapjogát.

21 Balogh Margit–Gergely Jenő: Az egyházak „államosítása”. *História*, 1999/2. Lásd <http://www.hik.hu/tankonyvtar/site/books/b1001/99-02-02Balogh-Gergely.html>.

22 Uo. Lásd még Köbel Szilvia: „*Oszd meg és uralkodj!*” *A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

23 Lásd Köbel Szilvia: Vallásfelekezetek törvényes elismerése a Kádár-korszakban. *Jogtudományi Közlöny*, 2001. június.

24 Az Alkotmány akkori megfogalmazása ezt a terminológiát alkalmazta.

25 Az 1989-ben jogállamivá transzformált Alkotmány már az „elválasztás” szót használta.

26 A 2/1990. (II. 14.) OGY határozat értelmében az Országgyűlés meg-

bízta a kormányt, hogy mindazokat a megállapodásokat, amelyeket az állam az 1990. évi IV. törvény hatálybalépése előtt kötött az egyházakkal, velük együttműködve vizsgálja felül, és ha a törvényi szabályozás fölöslegessé teszi a megállapodásokat, a kormány bontsa föl azokat. A katolikus egyházzal kötött megállapodást már 1990. február 6-án, a többi felekezettel kötött megállapodásokat pedig március 19-én nyilvánították semmissé. Lásd Balogh Margit–Gergely Jenő: *Egyházak az újkori Magyarországon. 1790–1992. Kronológia*. Budapest, 1993; Köbel Szilvia: *„Oszd meg és uralkodj!” A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

27 Az Alkotmány módosításáról szóló 1989. évi XXXI. törvény 10. §-a bevezette az alkotmányerejű törvény kategóriáját, és ezzel az egyszerű törvények felett álló szintet hozott létre. A törvényjavaslat 10. §-ához fűzött miniszteri indokolás szerint az alkotmányerejű törvények az Alkotmánnyal együtt a közjog jogszabályanyagának legmagasabb szintjét alkotják. Az Alkotmány módosításáról szóló 1990. évi XL. törvény megszüntette az alkotmányerejű törvény kategóriáját, és olyan megoldást épített be az Alkotmányba, amelynek eredményeként az Alkotmány egyes rendelkezései feltűntetik azokat az eseteket, amelyeknél a megalkotandó törvény elfogadásához minősített többség van szükség.

28 Lásd erről részletesebben Schweitzer Gábor előadását ebben a kötetben.
29 1999. évi LXX. törvény a Magyar Köztársaság és az Apostoli Szentszék között a katolikus egyház magyarországi közszolgálati és hitéleti tevékenységének finanszírozásáról, valamint néhány vagyoni természetű kérdésről 1997. június 20-án, Vatikánvárosban aláírt Megállapodás kihirdetéséről; 1994/19. Nemzetközi Szerződés a honvédelmi minisztertől: Megállapodás, amely létrejött egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentszék között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában.

1057/1999. (V. 2.), 1994/19. Nemzetközi Szerződés a honvédelmi minisztertől: Megállapodás, amely létrejött egyfelől a Magyar Köztársaság, másfelől az Apostoli Szentszék között a Magyar Honvédségnél és a Határőrségnél végzendő lelkipásztori szolgálat tárgyában.

1057/1999. (V. 26.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Református Egyház között 1998. december 8-án létrejött Megállapodás közzétételéről.

1056/1999. (V. 26.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Evangélikus Egyház között 1998. december 7-én létrejött Megállapodás közzétételéről.

1043/2001. (IV. 20.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Budai Szerb Ortodox Egyházmegye között 1998. december 9-én létrejött Megállapodás közzétételéről.

1044/2001. (IV. 20.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Baptista Egyház között 1998. december 10-én létrejött Megállapodás közzétételéről.

1058/1999. (V. 28.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége között 1998. október 1-jén létrejött Megállapodás közzétételéről; 1045/2001. (IV. 20.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége között 2000. december 22-én létrejött Megállapodás közzétételéről; 1140/2001. (XII. 26.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya és a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége között a teljes egészében lezárt zsidó temetők vallási előírásokat és kegyeleti szempontokat tiszteletben tartó fenntartásának, nem zsidó hitközségek tulajdonában álló lezárt zsidó temető fenntartásának, és – kivételesen – használatban lévő zsidó temető felújításának támogatásáról.

1138/2001. (XII. 26.) kormányhatározat a Magyar Köztársaság Kormánya, valamint a Magyar Katolikus Egyház, a Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház között az 5000 lakosnál kisebb településeken szolgálatot teljesítő egyházi személyek jövedelemplétkáról szóló megállapodások megkötéséről.

30 *Magyar Közöny*, 1990/35. 1990. február 9-én írták alá.

31 Lásd Schweitzer Gábor jelen kötetben közölt írását.

32 18. § (3) bekezdés.

33 A jogalkotási törvény értelmében a „jogszabályokat a magyar nyelv szabályainak megfelelően, világosan és közérthetően kell megszövegezni” [18. § (2) bekezdés].

34 Hozzá kell tenni, hogy a Szentszékkal kötött megállapodás szerint a katolikus egyház az általa fenntartott közoktatási intézmények után (óvodák, általános és középiskolák, diákotthonok) ugyanolyan szintű pénzügyi támogatásban részesül, mint a hasonló intézményeket működtető állami és

önkormányzati fenntartó. Ilyen szabályt (pontosabban ehhez hasonlót) az Ltv.-n és az Eftv.-n kívül a közoktatásról szóló 1993. évi LXXIX. törvény is tartalmaz.

35 A Szentszékekkel kötött megállapodással kapcsolatban Balog Zoltán, az Országgyűlés emberi jogi, kisebbségi, civil- és vallásügyi bizottságának elnöke azt mondta, hogy „a mai napig meghatározza nemcsak a Magyar Katolikus Egyház, hanem az összes magyarországi felekezet állami finanszírozását” (2008. szeptember 5., www.kdnp.hu).

36 Ezt a kérdést korábban egy szűkebb szakmai körben megvitatott írásomban vettem fel. Lásd Köbel Szilvia: *Az egyházak finanszírozása, valamint az állam és az egyházak között kötött megállapodások a rendszerváltozás után. Gondolatok a Magyar Köztársaság és a Szentszék között a rendszerváltozás után kötött megállapodásokkal kapcsolatban* (2004, kézirat). Azóta a szakirodalomban is felvetődött e pont alkotmányosan vitatható tartalma. Lásd az Ádám Antal nyugalmazott alkotmánybíróval készült interjút a „*Ha Isten nem volna...*” című kötetben (Budapest, 2005, Magyar Közlönykiadó); Schweitzer Gábor: A lelkiismereti és vallásszabadság, valamint az egyházak jogállásának alkotmányos keretei. *Acta Humana*, 2006/1.

37 Nemrégiben született két alkotmánybíróági határozat, amelyek nem az egyházak vonatkozásában ugyan, de azt rögzítik, hogy a jogalkotás zárt rendszert alkot, melyben döntési hatalma nem lehet olyan szervezeteknek, amelyek nem rendelkeznek a jogalkotáshoz szükséges demokratikus legitimitációval. Lásd: 109/2008. (IX. 26.); 124/2008. (X. 14.) AB határozatok. *MK*, 2008/139., 146. o.

38 Például közoktatási megállapodások.

39 Lásd: *Magyar Alkotmánytörténet*. Budapest, 1996. Kollega Tarsoly István (szerk.): *Magyarország a XX. században*. II. Szekszárd, 1966, Babits Kiadó. Idézi Köbel Szilvia: „*Oszd meg és uralkodj!*” *A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó.

Szathmáry Béla

A REFORMÁTUS EGYHÁZ
ÉS A FELEKEZETI EGYENJOGÚSÁG
– AZ 1947. ÉVI XXXIII. TÖRVÉNY
ÉRTÉKELÉSE REFORMÁTUSSZEMMEL

TÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEK

A felekezeti egyenlőségnek két alapvető érvényesülési területe van: a jogegyenlőség, amelyet az államnak kell megteremtenie a jogi szabályozásban, a másik, cseppet sem kevésbé fontos, hogy a felekezetek elismerjék egymás egyenlőségét, s egymás közti kapcsolataikat ennek megfelelően alakítsák, azaz megteremtődjön a vallásfelekezeti béke. A reformáció és a református egyház hitvallásában és elnevezésében is egyfajta viszonyulást fejez ki. Viszonyulást a birodalmi valláshoz, viszonyulást az államhoz, a birodalomhoz. Az államhoz való viszonyában az államegyházi modelltől eljutott demokratikus jogállamiságra jellemző kálvini „szabad egyház szabad államban” elv kimondásáig, az egyházi életében pedig a vallásüldözés gályarab mártírjaitól a kényelmes, bevett felekezeti státuszáig. Európában és így Magyarországon is a felekezetek egymáshoz való viszonyát alapvetően a római katolikus egyház helye és szerepe határozta meg. A római katolikus vallás hosszú évszázados államvallási jellegén és a római katolikus egyházat védő jogi védőbástyáin csak igen ritkán és akkor is csak viszonylag rövid időre sikerült rést ütniük a hitről, a val-

lásról, az egyházi szervezetről másként gondolkodóknak. Magyarországon így legfeljebb a különböző, főként gazdasági megfontolások által motivált uralkodói kegy tette többé-kevésbé gyakorolhatóvá a zsidóknak, majd a protestáns közösségeknek a vallásukat, de ezek a kiváltságként jelentkező jogosultságok még igen kis mértékben sem voltak jelei a vallási toleranciának.

Bátran kimondhatjuk tehát, mert a történelem ezt igazolja, hogy római katolikus vallási tolerancia jószerével két évezreden át nem létezett, mely nézőpont jelentősen meghatározza ma is a katolikus gondolkodást, más felekezetekhez történő viszonyulását. Ez pedig szükségképpen meghatározta a többi felekezet ehhez mért magatartását is a római katolikus egyházhoz, majd az egyes nagy történelmi hagyományokkal rendelkező, úgynevezett történelmi egyházak viszonyát a hozzájuk képest újonnan alakult felekezetekhez, vallási közösségekhez is. Ezek az egyházak ugyanis hamar átvették a tévesen értelmezett egyenlőség jegyében a korabeli katolikus magatartásformákat. A vallásfelekezeti békétlenség pedig hol kisebb, hol nagyobb erővel végigkíséri a magyar nemzet történelmét. E jeles napon indokolt ezért az 1947. évi XXXIII. tv. jelentőségét az állami egyházjog, a felekezeti egyházjogok, valamint a vallásszociológia és történelemtudomány szempontjait jól elhatárolva vizsgálni.

Magyarország a 19. század végére jutott el a vallásügyi kérdéseknek a tolerancia szellemében történő szabályozásáig, de bármennyire is köthetők ezek az eredmények az 1848-as polgári forradalom szabályozási kísérletéhez, azok alapvetően nem a felvilágosodás minden vallást elutasító liberalizmusának, hanem a pluralizmust hirdető, vallásilag toleráns

protestáns liberalizmus eszmerendszerének köszönhetőek. Az 1895. évi LXIII. tc. a teljes egyéni vallásszabadságot deklarálta, és a törvényjavaslatot betervező miniszter rögzítette azt is, hogy a vallásfelekezeti állam ideje lejárt, tehát az állam a továbbiakban nem tarthat fent olyan rendszert, amelyben „az állam a maga részéről egy uralkodó állami vallást elismer, annak tételeit a maga részéről elfogadja, a maga rendelkezéseit és intézkedéseit a vallás felfogásának alárendeli, s az államban levő többi felekezetet csak annyiban tűri meg, amennyiben azok fejlődése nem ellenkezik az uralkodó vallás érdekeivel”. De a történelmi viszonyokat figyelembe véve a magyar állam nem a Deák Ferenc által is helyesnek és jónak látott amerikai mintát követte, amelyben az állam igyekszik távol tartania magát az egyes vallásoktól, hanem azt a gyakorlatban már kialakult rendszert látta legalizálhatónak, „amelyben az állam a felekezetek fölött áll, de nem közömbös a felekezetek iránt, hanem törődik azok érdekeivel. Ennél az állam a maga érdekeit természetesen első sorban szolgálja, de nem téveszti szem elől az illető felekezetek érdekeit sem. Ez az a rendszer, amelyben az állam iparkodik az államban levő különféle felekezetek érdekeit egymással kiegyeztetni.”¹ Ezért a felekezetek jogi egyenlőségének megteremtése érdekében – az állami érdekek messzemenő biztosításával – szabályozta a bevett és az állam által elismert felekezetek elismerésének jogi feltételeit, továbbá az ilyenek nem minősülő, tehát e minőségen kívül maradó közösségi vallásgyakorlásának jogi feltételeit.

Kétségtelen, hogy a törvény a felekezetek jogi státuszát illetően nem teremtett egyenlőséget, a bevett felekezetek az önállóságot és állami ellenőrzést illetően lényegesen kedve-

zőbb helyzetben voltak, mint az elismert felekezetek, de mindkettő helyzete jobb volt, mint az el nem ismert felekezeteké. Az el nem ismert felekezetek ugyanis nem szervezettek hitközséget, hivatalos hitszónokot nem tarthattak, kötelesek voltak nyilvánosan tartani kívánt istentiszteleteiket, vallási szertartást bejelenteni a rendőrhatóságnál, és mindezekre is csak egy hónapra kaptak engedélyt, tehát az el nem ismert felekezeteknek a házi istentisztelet tartására volt lehetőségük bejelentés nélkül.² A törvényhozó azonban vállalásának megfelelően előrevetítette, hogy lépésről lépésre rendezni fogja a még meglévő visszasságokat, s e törvényt további előremutató szabályozás követi.

Az 1990. évi IV. törvény megalkotásáig tartó időszak ennek szellemében, egységes folyamatként értékelhető. Vitatható és vitatott is, hogy befejeződött-e a folyamat az 1990. évi IV. tv. megalkotásával. A százfős küszöb és az egyházi nyilvántartásba vétel egyéb, bár kétségtelenül nem teljesíthetetlen feltételrendszere mégis felveti a bevett (államilag elismert) és állam által el nem ismert egyház létező alkotmányjogi kategóriáinak továbbélését. Az *állami egyházjog szempontjából* ugyanis egyháznak csak az állam által ilyennek elismert, jogilag szervezett vallási közösség tekinthető.³ Ez pedig a jelenlegi törvényi szabályozás és alkotmánybírói értelmezés alapján felveti a vallásszabadság közösségi formában történő gyakorlására szolgáló szervezeti formák alkotmányos megkülönböztetésének kérdését is.

A folyamat szomorú és szégyenteles része, hogy rövid idő elteltével a célok lényegesen megváltoztak, s a 20. század második harmadában a vallási tolerancia helyébe az addig még soha nem tapasztalt és nem gyakorolt méretű, tömegek

fizikai megsemmisítéséig eljutó vallási diszkrimináció következett be.

AZ 1947. ÉVI XXXIII. TÖRVÉNY MEGSZÜLETÉSÉNEK KÖRÜLMÉNYEI – REFORMÁTUS TÖREKVÉSEK

A második világháborút lezáró békeszerződések, a demokratikus államberendezést szolgáló törvények – mint az 1946. évi I. tv. és az abban deklarált szabadságok biztosítása – jegyében még remény volt arra, hogy a vallásszabadság alapjoga kiteljesedjen. Indokolt lett volna ezért az állam részéről is az egyes egyházakkal szembeni magatartás hosszú távú meghatározása. Az államnak azonban ezekben az években nem volt megfogalmazott elképzelése az egyházakkal kapcsolatban, ilyenell legfeljebb a politikai hatalomért harcot folytató pártok rendelkeztek.⁴ Az egyházak belső válsággal küszködtek – s közöttük a református egyház is. Tisztázni kellett teológiai és egyházpolitikai szempontból viszonyát a megtörtént holokauszthoz, a zsidósághoz, át kellett értékelnie történelmi szerepét, és válaszokat kellett adnia a továbblépés érdekében. Az egyház nem volt egységes, irányzatok, mozgalmak alakultak, és természetesen folyt egyfajta hatalmi harc is az egyes irányzatok és azok vezetői között. 1946. április 15-én a *Debreceni Protestáns Lapban*, majd 1946. május 3-án a Victor János szerkesztette *Szolgálatunkban* megjelent Révész Imre tiszántúli püspök „Szabad egyház szabad államban” című, 12 pontos javaslatával, amellyel Révész úgy kívánt elébe menni az egyházra ismételten váró alávetettségi helyzetnek, hogy egy tisztességes kompromisszumot kínált fel az államhatalomnak az elválásra. A „szabad egyház szabad államban” elvét történelmi helyzete

folytán a kálvinista egyház mindig is elfogadta, s megvalósítását is üdvözölte volna. Ennek református értelmezése szerint ugyanis az egyház ezzel nem a befelé fordulást, a közélettől való elfordulást választja, hanem a kálvini szabad engedelmesség tanításának megfelelően úgy végzi a rá háruló feladatokat, hogy abban „nem gátolhatja a mindenkori államrendre való opportunisták tekintet”.⁵ Révész ezen az alapon az állam és az egyházak közötti új viszony kialakítását vetette fel. A 7. pontban azt javasolta, hogy az állam szüntesse meg a bevett és elismert vallásfelekezetek közti különbségtételt, szüntesse meg a vallásfelekezeti kényszert, s ennek megfelelően alakítsa át a gyermekek vallásáról szóló törvényes rendelkezéseket, szüntesse meg az egyházak és vallásközösségek anyagi támogatását, szüntesse meg az egyházi adónak állami segítséggel való behajtását, polgárai vallásfelekezeti hovatartozásáról kizárólag statisztikai szempontból érdeklődjék. Elvárta azonban az államtól, hogy mindezt ne ellenséges légkörben, hanem úgy tegye meg, hogy annak eredménye mindkét fél számára valódi és kölcsönös szabadság legyen. Ezért a változások bevezetésére és az egyházak megújuló szervezetének létrehozására, gazdasági önállóságának megteremtésére biztosítson legalább tíz évet, s az állam adjon értékálló, tőke jellegű kárpótlást a földreform címén kisajátított egyházi és iskolai célvagyonokért. Ugyanebben az évben augusztus 14–17. között Nyíregyházán összeült az Országos Református Szabad Tanács, amelynek nevében a „szabad” és a „tanács” szó már előrevetítette a később valósággá váló református egyházi vezetés politikai irányultságát. A meghozott határozatokkal azonban egyet kell értenünk. E határozatok ugyanis többek között sürgették a bevett és elismert felekezeti különbség megszüntetésé-

sét, a reverzális törvény eltörlését, megismételték a Zsinati Tanács bünvallását a zsidókérdés és a zsidómisszió területén, s bocsánatot kértek a zsidóságtól, kérve annak vezetőit, hogy az őszinte megbékélés érdekében a maguk részéről is tegyenek meg mindent, hogy a kölcsönös bosszú és a gyűlölet cselekedetei helyett lehetővé váljon a kölcsönös megbecsülés és együttélés. Kinyilvánították, hogy az antiszemitizmust mint a keresztyénséggel és Isten törvényeivel összeegyeztethetlent az egyház teljes összefogásával kell leküzdeni, s ennek munkálása valamennyi egyháztag feladata. A Szabad Tanács kinyilvánította készségét a közösségvállalásra a többi egyházzal, evangéliumi közösségekkel, ébredési mozgalmakkal, az ökumenikus és az alliance-gondolat és közösség ápolásában megnyilvánuló testvéri együttműködésre. A Szabad Tanács a szabadegyházakhoz tartozó evangéliumi egyházak és közösségek (baptisták, metodisták, keresztyén testvérgyülekezetek, üdvhadserég) iránt is meg kívánta újítani a kapcsolatot. Bocsánatot kért tőlük azért, mert vallásszabadsági küzdelmeikben a Magyarországi Református Egyház akadályozta őket, velük szemben nem testvéri módon lépett fel.⁶

A Magyarországi Református Egyház ezzel – ha nem is elmentmondásoktól mentesen – megfogalmazta kapcsolatát az állam és a többi felekezet irányában. Az ország szovjet megszállása és a kommunista párt egyre erősebbé váló szerepe azonban előrevetítette, hogy az egyházak valójában mire is számíthatnak. Ahogyan Gergely Jenő írja, az 1945-ös földreform, majd az államosítások már megvalósítottak egyfajta egyenlőséget, a gazdasági egyenlőséget, e törvények ugyanis valamennyi egyházat megfosztották fennmaradásuk anyagi létalapjától, megkezdődött a vallási alapon szerveződött

egyesületek, mozgalmak felszámolása, a reakciónak nyilvánított egyházi személyek eltávolítása, a Horthy-korszakban politikai szerepet vállaló egyháziak, ifjúsági mozgalmakat irányító papok, szerzetesek, lelkészek ellen eljárások indultak.⁷ Törvényi szabályozás nélkül, de láthatóan és jól tapasztalhatóan másfajta viszony körvonalazódott: az állam és az egyház ellenséges elválasztása. Már készültek az egyházi iskolák államosításáról és az egyházak szoros állami ellenőrzéséről szóló egyezmény-tervezetek. Jószerével arra kellett várni, hogy a református egyházban is hatalomra jusson az a vezetés, amely a saját, s később a többi egyház számára is mintaként szolgáló megállapodását alá is fogja írni.

A FELEKEZETI JOGEGYENLŐSÉG ÉS ANNAK MEGVALÓSULÁSA A GYAKORLATBAN

A Révész Imre 12 pontjában és a Szabad Tanács határozataiban is megfogalmazott felekezeti egyenlőség az 1947. évi XXXIII. törvénnyel megvalósulni látszott, de a köztörténeti adataink bizonyítják, hogy milyen politikai szándékkal és milyen körülmények között valósulhatott ez meg a hátralévő több mint negyven éven át. A felekezeti formális jogegyenlőség sem volt azonban teljes, hiszen a bevett és elismert felekezetek közötti különbség megszüntetése mellett tovább élt az elismert és az el nem ismert felekezetek megkülönböztetése, amely ellentétben állt a már megfogalmazott alapjogokkal. Az 1946. évi I. tv. az állampolgárok természetes és elidegeníthetetlen jogai között ugyanis felsorolja a gondolat és vélemény szabad nyilvánítását, a vallás szabad gyakorlását, azzal, hogy ezektől a jogoktól egyetlen állampolgár sem fosztható

meg törvényes eljárás nélkül, és e jogokat a magyar állam valamennyi polgárának minden irányú megkülönböztetés nélkül, a demokratikus államrend keretein belül, egyformán és egyenlő mértékben biztosítja. Ebbe szükségképpen bele kell értenünk a vallás közösségi formában történő, megkülönböztetés nélküli gyakorlásának szabadságát is. Ehhez képest azonban az 1947. évi XXXIII. tv. megnevezése, majd rendelkezése a következőkről szól: „A törvényből vagy más jogszabályból eredő mindazokat a különbségeket, amelyek a bevett és a törvényesen elismert vallásfelekezetek jogállása között az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennállanak, meg kell szüntetni.” A szövegezés egyrészt nem megszüntet, hanem a megszüntetés szükségességét mondja ki, tehát a további jogalkotásra bízva az egyes megkülönböztető szabályozás hatályon kívül helyezését, illetve az újabb jogalkotásban a különbségtétel mellőzését, így az indokolás szövegezésének megfelelően csak általános, elvi jellegű kijelentésnek tekinthető. Egybevetve a két törvényi rendelkezést, azt az egyértelmű megállapítást tehetjük, hogy az 1947. évi XXXIII. tv. a vallás szabad gyakorlását, pontosabban annak közösségi formában történő gyakorlását illetően továbbra sem garantált egyenlőséget valamennyi vallásfelekezet között. Az 1895. évi XLIII. tc. szerinti felosztás, a bevett és elismert felekezetek ugyanis nem ölelték fel már akkor sem a Magyarországon működő valamennyi vallási közösséget, hanem maradtak el nem ismert felekezetek is, amelyek közjogi helyzetében csak az 1990. évi IV. tv. rendelkezései hozták meg a változást. A valóság ugyanis az, hogy az 1947–49 között hozott törvények és kormányzati intézkedések, majd az Állami Egyházügyi Hivatal felállításával és tényleges tevékenységével a deklarált

alkotmányos rendelkezésekhez képest „az erőteljesen beavatkozó és korlátozó állam a valóságban csak viszonylagos vallásszabadságot és sajátos szeparációt”⁸ engedélyezett, illetve működtetett.

Ami az egyes egyházak, vallási felekezetek közjogi helyzetének változását jelenti, kiemelendő a zsidóság helyzete. A törvény, illetve az ezt követően az egyházakkal megkötött megállapodások – így a MIOK-kal 1948. december 7-én kötött egyezmény – a magyar zsidóság életében „eddig soha nem tapasztalt jogegyenlőséget és életbiztonságot”⁹ jelentett. Többet, teljes felekezeti jogegyenlőséget azonban nem. Valamennyi felekezet osztozhatott azonban a vallásellenes állam teremtette egyenlőségben. Ez a helyzet többfajta viszonyulást tett lehetővé egymás és az állam irányába. Kiválthatta volna az egyes egyházak elmozdulását a népegyházi formából a hitvalló egyházzá alakulás felé, ahogyan azt 1946-ban az akkori hivatalos református egyházvezetéséről Révész Imre, a tudomány képviselőjében pedig Kováts J. István 1948-ban sürgette. Mindketten olyan szabad egyházat tartottak megvalósítandónak, amely hitvalló és egyben missziói egyház is. Ennek érdekében az állam és az egyház elválasztását tekintették elsődleges feladatnak, ahol az állami támogatást felváltja a hívek önkéntes adakozása, az egyház lelkiességét az alkotmányában is kifejezésre juttatja, s a szervezetét valóban presbiterivé teszi, tehát elveti az állami mankókat, s megreformálja önmagát. Ez nem következett be. A meghirdetett egyházi reform helyett vezetőváltás, majd az egyházvezetés hatalmának mind erősebbé váló koncentrációja következett be. Így a Dunamelléki Református Egyházkerületben 1948 áprilisában a lemondott Ravasz László helyére Bereczky Albert került,

s az egyház új vezetői elvtelenül behódoltak a hatalomnak. A „keskeny úton” járva az egyházból azt tartották meg, ami soha nem volt lényege, az egyházszerkezetet, intézményeinek egy csekély részét, papjainak állományát és templomait. Az egyház elvesztette azonban a szószerkét, ahonnan az Igét hirdethette.¹⁰ Ahogyan Bogárdi Szabó István megállapította: „A totalitárius állam körülményei között az állam és az egyház viszonyában kettős garanciarendszer működött: az állam garantálta az általa előzetesen jóváhagyottan megválasztott egyházvezetés pozícióját, befolyását, ugyanakkor a megválasztott egyházvezetés garantálta, hogy az állam politikai intenciói szerint kormányozza az egyházat. Ennek következtében egyfajta bizantinizmus valósult meg: az egyház, élén a püspökökkel, birodalmi szolgáló lett.”¹¹ A református egyházban kialakult, majd 1967-ben törvényi szabályozásban megerősítést is nyert egy erősen centralizált, a lelkeszi egyházi vezetők által uralt és irányított egyházszerkezeti struktúra.

A korszakra az egyházak egymás közti viszonyát illetően az úgynevezett szekuláris ökumenizmus lett a jellemző. A „társadalmi diakónia” a fennálló politikai rendszer nem is nagyon burkolt, szolgáló támogatását jelentette, amely a keresztyén egyházak esetében nem az egyház igazi egységét, hanem egy sajátos és átmeneti érdekközösséget hozott létre.¹² Ez azonban nem jelenthette még a keresztyén egyházak egységét sem.¹³ A magyar valóságban is megtapasztalt történelmi helyzetekre a „Princetoni javaslat” a következő megállapítást teszi: „Amikor egyes keresztyének tanítása és magatartása olyanmódon világi erők fogságába esik, hogy az evangéliumot ezáltal meghamisítják, az igazi egység az ilyen magatartás elutasítását, nem pedig igenlését kívánja.”¹⁴

Ismételten hangsúlyoznunk kell azonban azt is, hogy akár diktatúrában, akár demokratikus jogállami keretek között működő egyházak esetében a felekezeti egyenlőség igénye feltételezi azt is, hogy a felekezetek egymást egyenlőnek ismerik el, függetlenül fennállásuk idejétől, taglétszámuktól, nemzetközi ismertségüktől. Mindaddig tehát, míg bármely felekezet a világi hatalomból bármilyen mértékben is részesedni kíván, és e pozíciója kihasználásával a többiekhez képest előnyöket kíván szerezni, avagy az állam-egyház viszonyban különalkuk¹⁵ megkötésével kíván gondoskodni működésének anyagi alapjairól, addig a világi hatalom is eszközként fogja felhasználni az egyházakat, s továbbra is az „oszd meg és uralkodj” elve érvényesül. A megosztottság pedig versenyre, mégpedig egymás elleni versenyre készíti az egyházakat, amelyek a valláspiacon valóságos piaci eszközökkel kell, hogy megvívják a harcukat. Ezt ma még a történelmi egyházak az állami támogatás nyújtotta anyagi bázison elutasítják, így elutasítja a szabad versenyt a református egyház is. Az állam hitéleti támogatása azonban, amint az 1895. évi LXIII. tv. óta jól látható valósággá lett, elkényelmesíti, megmerevíti az egyházat, és hitvalló jellege nemhogy erősödik, hanem csökken, s mivel elhanyagolja a missziói feladatát, a tagsága rohamos csökkenésével kell számolnia. Az egyházak tevékenységének társadalmi hasznosságára tekintettel ezt viszont káros folyamatként értékelem a társadalmi béke fenntarthatóságának a szempontjából. Az állami köldökzsinórtól kevésbé függő szabadegyházak – már csak megélhetésükhöz szükséges javak előteremtése miatt is – intenzív térítő munkát végezve folyamatosan gyarapítják tagságukat, növelik önállóságukat, ugyanakkor nem egy közülük számon kéri az államtól – az egyen-

lőiségre hivatkozással – a történelmi egyházakéhoz hasonló mértékű (arányú) állami támogatást. Mindez továbbra is fenn tartja a feszültséget az egyes egyházak között. Emiatt én az önfenntartó, hitvalló egyház híve vagyok.

Ebben a tekintetben változásra azt követően számíthatunk, ha az állam és az egyházak újragondolják és újraszabályozzák az egyházfinanszírozást, amelynek megvalósítását Révész Imre 12 pontjával összhangban, azt aktuálizálva látom megvalósíthatónak. Mindaddig, amíg ez be nem következik, itt és most én csak a református Tisza István második miniszterelnöksége kezdetén, 1913. június 12-én a képviselőházban tartott beszédére hivatkozhatom. Az akkori kormányfő az igazi vallási békét és a valódi egyenlőséget az egymástól lényegesen eltérő vagyoni helyzetű egyházak között abban látta, hogy az „nem külső egyenlőség, de abban áll, hogy nem irigykedve szemléljük, vajon egyik vagy másik vallásfelekezet nem kap-e itt vagy ott többet, hanem mindegyiknek igyekszünk megadni azt, amire szüksége van”.¹⁶

Addig is, és ezután is valamennyi egyháznak tudomásul kell vennie azt a tényt, hogy a történelem során eddig még sem egy birodalmon, sem egy országon belül nem létezett kizárólag egy vallás. A keresztyén egyház vezető pozíciója és annak szervezeti egysége is minden esetben csak addig állt fent, amíg mögötte az ezt biztosító politikai akarat állt. A pluralizmus az értékek sokféleségét jelenti, és jelenti egyben azok egyenértékűségét is. Ezt az egyes vallások és egyházak részéről lehet ugyan vitatni, de sem megszüntetni, sem figyelmen kívül hagyni nem lehet és nem is érdemes. Ahogyan Szűcs Ferenc a keresztyén egyházak egysége kérdésköre kapcsán felhívja rá a figyelmet: „...a népi, nyelvi, kulturális sokszí-

nűség Isten teremtő tervéhez és gazdagságához tartozik, amelyet kötelességünk védelmezni. A kicsik, kisebbségek megjelenítése fontos lenne még az amerikai kontextusban is, Európában pedig feltétlenül az.”¹⁷ Én ezt a szemléletmódot javaslom kiterjesztően értelmezni a nem keresztyén egyházak tekintetében és különösen Magyarországra vetítve is.

Jegyzetek

1 Lásd a törvény általános indokolását.

2 Béli Gábor: *Az állam és egyház(ak) viszonya, valamint a vallás gyakorlásának szabadsága Magyarországon*. Forrás: www.law.pte.hu/hirfile = 530.

3 Sajó András: A „kisegyház” mint alkotmányjogi képtelenség. *Fundamentum*, 1999/2. Álláspontom indokait lásd részletesebben Szathmáry Béla: Az állami egyházjog fogalma. *Magyar Jog*, 2006/6., 342–350. o.

4 Az 1944. december 2-án Szegeden megalakult Magyar Nemzeti Függetlenségi Front nyilatkozatának 10. pontja, majd 1944. december 22-én Debrecenben megválasztott Ideiglenes Nemzeti Kormány programja is teljes vallásszabadságot ígért, de az állam és az egyházak elválasztását – amely a pártok többségétől nem volt idegen – még nem tartották aktuális kérdésnek, csupán a Polgári Demokrata Párt programja fogalmazta meg nyilvánosan ezt a törekvést. Forrás: Balogh Margit–Gergely Jenő: *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005*. Budapest, 2005, História–MTA Történettudományi Intézete, 874. o.

5 Révész Imre: Szabad egyház szabad államban. 1. és 2. pont. *Szolgálatunk*, 1946/3., 3. o.

6 Az Országos Református Szabad Tanács határozatai, deklarációi, kérelmei, és az ott elhangzott közérdekű beszédek. Budapest, 1946, 71–73. o.

7 Gergely Jenő: *Az egyházak az államalapítástól napjainkig*. www.mfa.gov.hu 7.

8 Köbel Szilvia: „Oszd meg és uralkodj!” *A pártállam és az egyházak*. Budapest, 2005, Rejtjel Kiadó, 15. o.

9 Balogh Margit–Gergely Jenő: *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790–2005*. Budapest, 2005, História–MTA Történettudományi Intézete, 874. o.

10 Gombos Gyula: Szűk esztendőök. A magyar kálvinizmus válsága, 1959. In *A történelem balján*. II. Budapest, 1992, Püski Kiadó.

11 Bogárdi Szabó István: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*. Debrecen, 1995, 25. o.

12 Ittész János: Egy testben a kereszt által. Néhány gondolat a princetoni javaslatról. In *Egy házban élnek-e a keresztyének?* Budapest, 2007, Hermeneutikai Kutatóközpont, 32. o.

13 Ismert, hogy például hiába nyilvánítja ki a Magyarországi Református Egyház alkotmányában, hogy Jézus Krisztus egyetlen anyaszentegyházának része, teológiai okokra hivatkozással a Római Katolikus Egyház a tridentini zsinat óta hivatalos formában elítéli és elutasítja a reformációt, s vele együtt a protestáns (református, evangélikus, unitárius) egyházakat. Bár a II. vatikáni zsinat az *Unitatis redintegratio* határozatában az ökumenizmus gyakorlati feladatai között a 22. pontban a Római Katolikus Egyházzal fent nem álló egység ellenére párbeszédet javasolt az úrvacsora, a többi szentségek és az egyházi szolgálatok körüli tanításban, a 2000-ben a Hittani Kongregáció által kiadott *Dominus Jesus* nyilatkozat (16. és 17. pont) szerint azok az egyházi közösségek ellenben, amelyek nem őrizték meg az érvényes püspökséget és az Eucharisztia misztériumának eredeti és teljes valóságát, nem egyházak a szó sajátos értelmében. A 2007. június 29-én elfogadott *Válaszok néhány egyházzal kapcsolatos kérdésre* című dokumentumban az 5. kérdésre adott válaszban megismétli ezt a kitételt. Az MRE a 115/2007-es zsinati tanácsi határozatában erre reagálva úgy nyilatkozott, hogy „ez a dokumentum sem akadályoz meg minket abban, hogy a Római Katolikus Egyházban továbbra is felismerjük az igaz egyház jeleit, és folyamatosan törekedjünk a párbeszédre, a testvéri együttműködésre”.

14 Carl E. Braaten–Robert Jenson (szerk.): *In One Body Through the Cross. The Princeton Proposal for Christian Unity*. Grand Rapids, 2003, William B. Eerdmann. Magyarul: *Egy testben a kereszt által. Princetoni javaslat a keresztyének egységére*, 25. tétel. Budapest, 2005, Hermeneutikai Kutatóközpont, 27. o.

15 Lásd erről a vatikáni megállapodás eredményeit és hatásait elemző bizottság jelentésének 7.9. és 8.19. pontját. Forrás: <http://www.okm.gov.hu/letolt/egy-haz/vatikanijelentes06nov11.pdf>, továbbá Sajó András: i. m., 88. o.

16 Lásd erről részletesen Szentpéteri Kun Béla: *Tisza István és a vallásfelekezeti béke*. Debrecen, 1938, Stúdium Könyvkiadó Rt.

17 Szűcs Ferenc: Megjegyzések az „Egy testben a kereszt által. Princetoni javaslat a keresztyének egységére” című íráshoz. In *Egy házban élnek-e a keresztyének?* Budapest, 2007, Hermeneutikai Kutatóközpont, 126. o.

Fedor Tibor

HOZZÁSZÓLÁS

AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZ KAPCSOLATÁNAK JOGI KÉRDÉSEIRŐL ELHANGZOTT ELŐADÁSOKHOZ

Nem kívánok most szót ejteni az egyházi ingatlanrendezésről, mert ez nem volt igazából integráns része a mai napnak. Az elhangzott előadásokból leginkább a megállapodások kérdésére koncentrálnék – ez valamilyen szinten kulcseleme volt mindegyik előadásnak.

Röviden összefoglalom a három előadó ezzel kapcsolatos véleményét. Köbel Szilvia – úgy gondolom – igen erősen megkérdőjelezi a különmegállapodások megkötésének indokoltságát, arra hivatkozva, hogy átfogó, egységes törvényre van szükség, amely minden egyházra egyformán vonatkozik, hiszen egyenjogú egyházakról van szó. Schweitzer Gábor azt a megállapítást teszi, hogy a megállapodások virtuális hierarchiát hoznak létre az egyébként jogilag egyenlő egyházak között. Az 1945 után megkötött megállapodások vonatkozásában Szathmáry Béla az igen kiváló jogtörténeti előadásában – értelmezésem szerint – arra az álláspontra helyezkedik, hogy ezek akkor lényegében az egyházak megosztását célozták. Bizonyos értelemben mindegyik megfogalmazással többé-kevésbé egyetértek, azonban a következőket szeretném kiemelni:

Schweitzer Gábor előadásában két igen fontos alkotmánybíróági verdikt hangzott el, mégpedig az, hogy az állam és az egyház alkotmányos elválasztása nem akadály a állam és az egyház együttműködésének, másrészt az egyházak egyenlőségét nem zárja ki, ha az állam az egyházak tényleges társadalmi tevékenysége szerint különbséget tesz, illetve ezt megfogalmazza. Úgy gondolom, ezek az alkotmánybíróági álláspontok eléggé egyértelművé teszik, hogy az állam bizonyos meghatározott, objektív kritériumok alapján köthet megállapodásokat az egyházakkal. Abban mélyen egyetértek, hogy ennek mindenképpen jogszabályi alapjának kell lennie. Ezzel kapcsolatban minden vonatkozó törvényt be kell tartani. De tényleges társadalmi különbségek valóban vannak az egyházak tevékenységei között, például a tekintetben, hogy mely egyházak tartanak fenn közfeladatot ellátó intézményeket vagy intézményhálózatot, illetve – csak egy mondatban az ingatlanokra utalva – az is jelentős különbség, hogy mely egyházaknak volt jelentős ingatlanvagyonuk a kommunista államosítás előtt, és melyeknek nem. Tehát ezek objektív kritériumok, és többé-kevésbé a megállapodások megkötését is ezek indokolták.

Nagyon röviden ismertetem az általam igen fontosnak tartott megállapodásokat, egy-két mondatot fűzve hozzájuk.

A szerződések alapja az a bizonyos szentszéki megállapodás, amely 1997-ben jött létre. Ennek a hivatalos indoka az volt, hogy az Apostoli Szentszék nemzetközi jogalany, a helyi katolikus egyházak alá vannak rendelve, ezért a Magyar Katolikus Egyházat érintő kérdésekben a magyar állam adott esetben csak a Szentszékkal tud megállapodni. Nemzetközi jogilag úgy gondolom, hogy ez elég egyértelmű, indokolható is. Csak zárójelben tenném hozzá – nem szeretnék kiesni a

köztisztviselői szerepemből –, hogy annak idején, 1996–97-ben is tevékenykedtem az egyházi kapcsolattartás területén, s akkor elég egyértelmű volt, hogy az akkori külpolitikus miniszterelnök diplomáciai sikereket akart elérni, másrészt az sem volt nagy titok, hogy az 1998-as választások előtt politikailag semlegesíteni akarta a legerősebb és legbefolyásosabb magyar egyházat. Azt is meg kell mondanunk, hogy ez utóbbi egyszerűen nem sikerült, ugyanis az úgynevezett vatikáni megállapodás egyrészt komoly koalíciós feszültséget okozott, másrészt ebből a megállapodásból bizonyos törvények és törvénymódosítások következtek, és azóta is vannak viták arról, hogy az adott törvények mennyiben felelnek meg a vatikáni megállapodásnak. Köbel Szilvia hivatkozott az 1997. évi CXXIV. törvényre, amelyet egy az egyben a vatikáni megállapodás alapján dolgoztak ki. A vatikáni megállapodást utólag törvénybe is iktatta az Országgyűlés, de maga az egyház-finanszírozási törvény létrejöttének az alapja a vatikáni megállapodás volt, és ez az egyház-finanszírozási törvény mind-egyik egyházra egységesen vonatkozik. Tehát fogalmazhatnánk úgy is, hogy amit a katolikus egyház, illetve az Apostoli Szentsték elért a kormánnyal folytatott tárgyalások során, az érvényesült a többi egyház esetében is.

Ezt több egyházzal megkötött kétoldalú megállapodások követték, amelyek törvényi alapja szintén a vatikáni megállapodásból, illetve a vonatkozó törvénymódosításokból következett. Ez nem volt más, mint az ingatlanjáradék. Ezt az intézményt a vatikáni megállapodás hozta létre, az akkori Országgyűlés átemelte a törvényekbe – mind az egyházi ingatlanrendezési törvényben, mind az egyház-finanszírozási törvényben megjelenítette, és a járadék vonatkozásában megállá-

podási kötelezettséget írt elő. A Mazsihisszel meg is kötötték a legelső járadékmegállapodást, és az valóban csak járadékmegállapodás volt. Azonban a két másik járadékmegállapodás – a Magyarországi Református Egyházzal, illetve a Magyarországi Evangélikus Egyházzal – átfogó megállapodássá szélesedett, és ez az, amit kormányhatározatokkal hirdetett ki az akkori kormány. Utána a Mazsihisz vonatkozásában is született egy kiegészítő megállapodás, amely tágabb kontextusba próbálta illeszteni a magyar állam és a Mazsihisz, tehát a zsidó felekezetek legitím képviselőinek a kapcsolatát. Járadékmegállapodás született még a szerb ortodox és a baptista egyházzal, tehát ez is azt jelzi, hogy ennek objektív alapja volt: részben a vatikáni megállapodás, részben a vonatkozó törvényi módosítások.

Schweitzer Gábor kollégám igen részletesen érintette például a tábori lelkészséggel, illetve a börtönlelkészi szolgálattal kapcsolatos megállapodásokat – ezekre én nem is térnék ki. Egy-két olyan megállapodást emelnék ki, amely talán nem annyira ismert a közvélemény előtt. Többek között 2001-ben létrejött egy megállapodás tíz-egynéhány egyházzal a kistélepusi lelkészek támogatásáról. Ez azt jelenti, hogy az ötezer fő alatti településen szolgálatot teljesítő lelkészek működését, anyagi fenntartását a magyar állam támogatja, mert ezek a kistélepusok esetleg nem tudnak eltartani egy lelkészt. Mivel az igen tragikus történelmi események következtében a Mazsihisz ezt gyakorlatilag nem tudta igénybe venni, ezért, mintegy ezt kompenzálandó, a magyar kormány vidéki zsidó temetők fenntartását segíti egy hasonló volumenű juttatással.

Úgy gondolom, igen kevésbé ismert egy 2003-ban létrejött megállapodás az úgynevezett (nem oktatási!) kiegészítő tá-

mogatásról. Akkor 850 millió forintot osztott ki a magyar kormány, szintén körülbelül húsz egyház között, két indokkal. Az egyik: igen komoly vita folyt arról, hogy az szja egyházak javára felajánlott egy százalékát a rendelkezők száma vagy a népszámlálás adatai szerint egészítsék ki – erre talán sokan emlékeznek is. Eredetileg ez a rendelkezők száma szerint történt, utána az Orbán-kormány olyan törvénymódosítást javasolt, hogy ez a népszámlálási adatok szerint történjen, és a parlament meg is szavazta. A Medgyessy-kormány alatt a parlament visszaállította a rendelkezők száma szerinti kiegészítést. Ebből komoly viták voltak, míg végül a kormány 2003-ban megpróbálta orvosolni a problémákat. Egyrészt külön támogatást adott azoknak az egyházaknak, amelyek amiatt károsultak, hogy esetükben nem a népszámlálási adatokat vették figyelembe. Másrészt – ez talán még kevésbé ismert – több kis egyház is kapott ebből a támogatásból a következő indokkal: az egyház-finanszírozási törvény 1997-es elfogadását követően volt egy olyan törvényi előírás, mely szerint a korábbi egyházi támogatások valorizált összegét 2002. december 31-ig megkapták ezek az egyházak – az új típusú támogatások nem érték el a korábbi mértékét –, utána már nem. Erre tekintettel kaptak ők is 2003-ban még egy egyszeri kiegészítést.

Szeretném még megemlíteni, hogy 2006 tavaszán kormányfelhatalmazás alapján az akkori oktatási miniszter, Magyar Bálint két olyan kis egyházzal kötött átfogó oktatási célú megállapodást, amelyek teljes oktatási vertikumot tartanak fenn, tehát az óvodától kezdve a felsőoktatásig. Ez a két egyház a HIT Gyülekezete és az Evangéliumi Testvérközösség volt.

Szeretném leszögezni az ismertetett megállapodásokkal kapcsolatban, hogy ezeknek végső soron objektív törvényi alapjai vannak, elvileg nincs kizárva egyik egyház sem, csak objektív kritériumokat kell teljesíteniük. Ilyen értelemben összességében azt tudjuk mondani, hogy ezek a megállapodások a magyar alkotmányos keretek között maradnak.

Egyébként személy szerint én sem gondolom azt, hogy az ilyen megállapodások számát folyamatosan bővíteni kellene – valóban vannak egyébként ilyen irányú egyházi megkeresések.

Végezetül engedjenek meg még néhány rövid reflexiót az elhangzottakkal kapcsolatban:

Schweitzer Gábor előadása során felmerült az is, hogy ha az állam felekezeti oktatási intézményeket támogat, ott lehet-e szó felekezeti kritériumokról? Az én határozott szakmai álláspontom, hogy igen, alkotmányos joga van erre az egyházaknak. Ha ugyanis az egyházak nem határozhatnák meg, hogy a saját iskoláikba milyen felekezeti kritériumok alapján vesznek fel tanulókat, úgy gondolom, igen rövid idő múlva objektíve megszűnne az egyházi oktatási intézmények felekezeti jellege akár a közoktatási intézmények, akár a felsőoktatási intézmények esetében. Magyarországon az egyházak felekezeti oktatási intézményeket tarthatnak fenn, a magyar állam ezeket támogatja, abból kiindulva, hogy alkotmányos alapjogokkal élnek azok az állampolgárok is, akik ilyen intézményekben kívánnak tanulni, illetve gyermekeiket ide kívánják beíratni.

Többek részéről elhangzott, hogy indokolt lenne az egyház-finanszírozási rendszer áttekintése. Magam is így gondolom. Ugyanakkor ezt csak az egyházakkal folytatott párbeszéd alapján lehet megtenni. Azt hiszem, a magunk részéről

erre készen állunk, azonban minden ilyen párbeszédhez arra van szükség, hogy mind a két fél próbálja megérteni a másik szempontjait. Tehát igen nagyfokú empátia szükséges ehhez mind a két oldalról. A magunk részéről erről megpróbálunk gondoskodni – meglátjuk, hogy ez mire lesz elég.

Végezetül az is elhangzott, hogy szükség lenne az egyházak, felekezetek közötti igen komoly párbeszédre is. Mélyen egyetértek vele, és csak azt szeretném hozzátenni: hála a jó Istennek, hogy az állam ebbe nem szólhat bele, de nem is kell, hogy beleszóljon.

Sajó András

VALLÁSI TOLERANCIA
ÉS FELEKEZETI EGYENJOGÚSÁG
A NEMZETKÖZI JOGBAN

E löljáróban röviden összefoglalom a strasbourgi gyakorlat néhány sajátosságát, leíró jelleggel, utána egyetlen elméleti kérdésről szeretnék beszélni. Azt hiszem, ez utóbbi a vallásszabadsággal bármilyen szinten foglalkozók, az az iránt érdeklődők és az abban érdekeltek számára egyaránt fontos. Ez a szekularitás vagy szekularizmus alkotmányjogi fogalma.

Ami a Magyarország számára is irányadó strasbourgi álláspontot illeti, itt néhány – tulajdonképpen más-más – összefüggést hangsúlyozó „kulcsítéletről” érdemes beszélni. Az egyik az *Otto Preminger Intézet* ügyben hozott döntés – itt Ausztria volt az alperes. A döntésben a vallásszabadságot a szólásszabadság legitim korlátozási alapjának tekintették, mégpedig egy nagyon sajátos összefüggésben. Az ítélet szerint a vallási érzékenység elegendő a szólásszabadság korlátozására. Hozzáfűzném, hogy az újabb döntések picit enyhítettek ennek a megfogalmazásnak a parttalanságán. A *Giniewski* ügyben (2006) a római pápát bíráló, és ezért elítélt francia újságíró esetében az újságíró szólásszabadságát tartották védendőnek, holott a megjegyzése a pápa személyén keresztül a hívők közösségét sértette. Az újságíró állítása szerint a *Veritatis Splendor* pápai enciklika megerősíti azokat a teológiai

tételeket, amelyek a náci antiszemitizmus alapjául szolgáltak. Egy másik ügy nemcsak földrajzilag esik közel Magyarországhoz. A *Klein* ügyben Sokol szlovák érseket azzal vádolta az újságíró, hogy ügynök volt a kommunizmus alatt. Az érsek sosem utasította vissza ezt a tényállítást. A szlovák bíróságok ítélete szerint azonban ez a hívők közösségét sértő kijelentés. Az Európai Emberi Jogi Bíróság álláspontja szerint az érsekre vonatkozóan tett megjegyzés, amely szerint kollaborált volna a csehszlovák titkosszolgálattal, nem sérti a hívők közösségét és vallásgyakorlásuk szabadságát.

Az ítékezés egy második vonulata részben a Jehova tanúival kapcsolatos ügyekből nőtt ki. Mint más országokban is, a Jehova tanúinak üldözése rendkívül szomorú dolog, de a jogfejlődés számára sokszor megfelelő alapul szolgál. Azért mondom, hogy megfelelő alapul, mert viszonylag kis csoportról van szó, és kis csoportok vallásgyakorlásával kapcsolatban könnyebb nagyvonalúnak lenni. Tehát a Jehova tanúi többnyire sikeres panaszosok ezekben az ügyekben. A görög *Kokkinakis* ügyben a bíróság a prozelitizmust tartotta védendőnek, mint ami a vallásgyakorlás szabadságába tartozik, még akkor is, ha mások feltehető vallási érzékenységét konkrétan sértette is a térítés. Még fontosabb a *Thlimmenos* ügy (2000). A Jehova tanúi közé tartozó személyt katonai szolgálat megtagadásáért sorozatosan elítélték. Amikor végre, talán túlkoros lévén, szabadult az ismételt börtönbüntetések alól, könyvelőként próbált elhelyezkedni Görögországban. Ehhez egy kvázi állami kamarai tagság szükséges. Mivel büntetett előéletű volt, a kamarai bejegyzését megtagadták. A bíróság ezt a megtagadást a vallásgyakorlás szabadságát sértőnek tekintette. Thlimmenos a lelkiismereti meggyőződése miatt nem láthatott el nyilvános

funkciót. Ez a büntetés megengedhetetlen következménye. Indoklásában a bíróság hangsúlyozta azt, hogy az államnak a vallásgyakorlással kapcsolatban semlegesnek kell maradnia, s ez volt a háttérelv, amely a döntésben érvényesült.

Az ítéletek harmadik vonulata Törökországgal kapcsolatos. Az alapügy, a *Refah Partisi* ügy, a mostani törökországi kormánypárt elődpártjának az ügye. A kérdés formailag az volt, hogy a Refah párt betiltható-e? A török bíróságok azért találták betilthatónak, mert a szekularizmust veszélyeztette; így a szekularizmus és vallásszabadság mibenléte óhatatlanul felvetődött az ügy kapcsán. A döntés szerint a szekularizmus – mint azt a török alkotmánybíróság értelmezi – alapvető értéke a demokráciának, ezzel szemben a plurális jogrendet előkészítő vallási törekvések politikai korlátozásának helye van. Ezt a gondolatmenetet – az állam semlegességét ismételten hangsúlyozva – erősítette meg a *Leila Sabin* ügy. Ez egy fejekedő eset. Betilthatják-e a török egyetemek a fejekedő viseletét az állami egyetem diákjai körében? A válasz a szekularizmus fontosságából kiindulva, és a semlegesség megőrzésére hivatkozva, igenlő volt. Tehát a vallásszabadság az úgynevezett 9. § szempontjából korlátozhatónak tűnik.

Ezek tehát azok a különféle megfontolásokat követő főbb értékek és megállapítások, amelyek jelenleg a strasbourgi Európai Emberi Jogi Bíróság gyakorlatát jellemzik.

Alapvető probléma, és ez messze túlmutat a strasbourgi gyakorlaton, hogy miközben Európában és az Egyesült Államokban jelentős mérvű társadalmi szekularizációs folyamatok mentek végbe az elmúlt ötven évben, a jognak nem kellett különösebben drámai módon állást foglalnia ezekben a kérdésekben. A szekularizálódó nyugati társadalmakban működő egyházak

döntő többsége olyan vallási álláspontot képviselt ugyanis, amely elkerülhetővé tette a világi hatalommal kapcsolatos konfliktusokat. De éppen mert nem volt éles konfliktus, egy sor országban a hagyományos jogszabályok tovább élhettek, például – és ennek szimbolikus értéke van – a blaszfémia büntetőjogi büntetése fennmaradt. A mindennapi joggyakorlatban ez látszólag nem okoz különösebb gondot, Kelet-Közép-Európában ezek a szabályok el is tűntek. De a megoldatlanság hihetetlen feszültségeket takar, és ez a feszültség nyilvánvalóvá vált a dán karikatúrák ügye kapcsán. Természetesen nem minősíthetem a vonatkozó dán ítéleteket, illetve ügyészi álláspontot, de tény az, hogy komoly erőfeszítésbe és az indokolás szinte teljes hiányába került az, hogy elutasítsák a blaszfémiaszabály alkalmazását az újság szerkesztői ellen. Nem minősíthetem, hogy helyesen vagy helytelenül foglalt állást az, aki blaszfémiát emlegetett, és helyesen vagy helytelenül foglalt-e állást a dán bíróság, amely nem találta alkalmazhatónak a blaszfémia törvényt. Tény, hogy az érintett iszlám közösségek jogi képviselőinek és a nemzetközi közvélemény egy részének az volt az álláspontja, hogy a karikatúrák közreadása a vallás büntetőjogi eszközökkel megtorlandó megsértése. Hogy a blaszfémiaszabályok mennyire érzékeny kérdést érintenek, azt a *Rushdie* ügy kapcsán lehetett érzékeltetni. Most nem arra gondolok, hogy *fatva* alatt állt mint vallásgyalázó, hanem arra, hogy az angol jog szerint egy iszlám közösség a *Sátáni versek* szerzőjeként blaszfémia címén kívánta volna felelősségre vonni. Az angol bíróságnak egyetlen technikai kibúvója volt. Jogtörténetileg korrekten kimondta, hogy az angol törvény csak keresztény vallásokra vonatkozik. Csakhogy ez esetben diszkriminatívnak tűnik a törvény, mert csak bizonyos vallásokat véd.

A blaszfémia körüli kényelmetlenség jelzi, hogy új helyzetben a hagyományok, a végiggondolatlanság, a hallgatólagos kompromisszumok nem fognak működni. Gondoljuk csak meg, hogy milyen álláspontot foglal el például az ENSZ illetékes Emberi Jogi Tanácsa ebben a kérdésben. A tanács többsége erőlteti a blaszfémia további büntetését, és a blaszfémia olyan értelmezését javasolja, amely a vallási érzékenység megsértése esetén a büntetőjogi fellépést nemzetközi kötelezettségként írta elő.

Miért jelentős ebben az összefüggésben a szekularizmus fogalma? Az alkotmánybíráskodás és a nemzetközi emberi jogi normák alkalmazásának egy kategoriális problémájáról van szó. Mit értünk a szekularizmuson, amely egyes alkotmányokba is bekerült *laïcité* formájában? Egységes fogalom helyett funkcionális megoldások vannak. A funkcionális megoldások közül az egyik az, amit a magyar alkotmány *expressis verbis* tartalmaz, hogy ti. szétválasztja az államot és egyházat. A másik funkcionális megközelítés szerint az államnak semlegesnek kell lennie. Ez a két uralkodó megközelítés figyelhető meg, ha semlegességről van szó. De ha megnézzük, hogy igazából mi történik azokban az országokban, ahol az alkotmány szövege – évszázados küzdelmek eredményét összefoglalva – semlegességet ír elő, ott kiderül, hogy sem az elválasztás, sem az állam és egyház szétválasztása nem működik. Törökországban is, Franciaországban is finanszíroz az állam egyházi tevékenységeket. Franciaországban egyházi épületek fenntartását fedezi; költségvetési juttatásban részesít egyházi iskolákat, amelyek szerződéses alapon lépnek kapcsolatba az állammal. Törökországban hasonló a helyzet. A szekularizmus elvét nem használó német Alaptörvény alapján hasonló, bár ott kiterjedtebb finanszírozási gyakorlat alakult ki.

Tehát a szekularizmus mint alkotmányos elv bizonytalan. Ezt a bizonytalanságot kellene valamilyen módon dogmatikailag kitölteni. Ha igaz az, hogy a vallás szabadság – és ez paradoxonként fog hangozni –, akkor ez a szabadság éppen a szekuláris államban működhet igazán, ott bontakozhat ki, amennyiben a szekularizmus valamilyen értelemben az állam világnézeti semlegességével jár. Ellenkező esetben óhatatlan a beavatkozás az egyház, sőt a hit dolgába. Az alkotmányosság azonban, és ez jellemző a szekularizmusra is, nemcsak absztrakt elveket tartalmaz, hanem aktuális kompromisszumokat, konvenciókat is. A szekularizmusba beépült egy sor konvenció, amelyeket azután az alkotmány szövegébe is átvehetnek. Ez a helyzet a német alkotmány esetében, amelynek szövegébe korábbi politikai kompromisszumok kerültek be. Más országokban – és ismét említhetném Franciaországot, de akár az Egyesült Államokat is – olyan szokások is elfogadottak, amelyek absztrakt elvekkel nehezen egyeztethetők össze. Hogy egy konkrét példát mondjak: az Egyesült Államokban (is) minden további nélkül elismernek vallási ünnepnapra eső munkaszüneti napokat. A kérdés az, hogy milyen alapon? Azért, mert a vallás így kívánja? Azért, mert ez a nemzeti hagyomány? Elfogadható-e egy, a szekularizmus alkotmányjogi státuszát tiszteletben tartó szekularizált államban az, ha világi döntések, a közösség egészét érintő döntések nem feleltethetők meg semleges, racionális indoknak?

A szekularizmus aláásására az erős vallások egyre inkább pontosan ezt javasolják. Azt mondják, a szekuláris államban sincs szükség arra, hogy valamely világi döntés oka világi legyen. Mit értünk világi alatt? Azt, hogy racionális eszközzel – tehát nem a kinyilatkoztatásba vetett hit alapján – indokol-

ható és felfogható az állami döntés. Az más kérdés, hogy milyen alapon fogadják el vagy milyen érveket hoznak fel egy törvény mellett, de magának a döntés indokolásának meg kellene felelnie ennek az általános hozzáférhetőségi követelménynek. Ha tehát egy vallás diktálta követelésről van szó, akkor azt valamilyen módon le kell tudni fordítani, meg kell tudni feleltetni semleges világi érveknek. Ha valaki úgy gondolja, hogy vallási okból az államnak büntetnie kell az abortuszt, ez az álláspont vallási álláspontként képviselhető a vitában. A szekuláris állam, tehát a szekularizmust képviselő állam is juthat erre a következtetésre, de az indokolásnak semlegesnek kell lennie. Ebben a logikában az abortusz azért lehet tilos, mert a beavatkozással az anyák egészsége kerül veszélybe, a további reprodukció lehetősége kerül veszélybe, vagy a tudomány álláspontja szerint igazolhatóan emberi élet kerül veszélybe. Hangsúlyozom: a tudomány álláspontja szerint, amely mindenki számára hozzáférhető, és nem valamely vallás tanítása szerint. Ez a világi érvelés a szekularizmus mint alkotmányjogi elv alapkövetelménye.

Miért fontos ennek a semleges racionalizmusnak a fennmaradása, azon túl, hogy ha egy-egy meghatározott vallás szempontja érvényesül, annak nyilvánvaló diszkriminatív hatása lehet más vallásokra? Semmiképpen sem azért, mert a mindenki számára hozzáférhető érv igazabb lenne a kinyilatkozáson alapulónál. Azért fontos, mert csak ebben az esetben feltételezhető, hogy az állam a társadalom számára alapvető szolgáltatását, nevezetesen a racionális diskurzus fenntartását szavatolhatja. A racionális diskurzus ugyanis feltételezi, hogy a társadalmi diskurzus, azaz a demokrácia, mindenki számára hozzáférhető.

Ezt a fajta megközelítést sokan vallásellenes támadásnak tekintik. Úgy gondolom, hogy az érvek evilági hozzáférhetősége nem érinti a vallásgyakorlat szabadságát, a vallási megnyilvánulás szabadságát. Említettem, hogy az érvelés során nincs kizárva a hittételekre visszanyúló érv legitimitása sem. Ha önök belegondolnak abba, hogy ezeknek a nem szekuláris érveknek törvényhozási alapkénti megengedése egy kevésbé konciliáns vallás vagy valláson belüli törekvés érvényesülése esetén hova vezet, akkor belátható ennek a szekuláris, racionális álláspontnak a vallásbarátsága. Különösen, ha meggondolják azt is, hogy a mai világ alapvető problémájává vált az olyanfajta erős vallásosság visszatérése, amely a világi hatalom megragadásán keresztül, az egész társadalom számára magatartásminták kötelezővé tételén keresztül kíván érvényesülni.

Befejezésül arra kérem önöket, hogy ne a Magyarországon jelenleg működő vallások – pontosítok: egyházak – álláspontja alapján ítélik meg a szekuláris alkotmányosság szükségességét. Egy általánosabb, legalábbis összeurópai, de valószínűleg világméretű alkotmányossági problémáról van szó. Ezért nem feltétlenül azok a vallás diktálta, illetve egyházi magatartások az irányadók, amelyek a magyar párbeszédben, a magyar kultúrában – pillanatnyilag szerencsére még – meghatározók, vagy legalábbis a stílust megadják. Ha ebben az összefüggésben, nem magyar problémaként gondolják át a vallási türelmetlenség „alkotmányos” igényeit, akkor valószínűleg világosabbá válik, hogy milyen veszélyek azok, amelyek éppen a vallásszabadságot fenyegetik. Ezekkel szemben a következetes szekularizmus kínál alkotmányos, a vallások szabad gyakorlását szavatoló választ.

Bragyova András

A KONKORDÁTUM MINT NEMZETKÖZI SZERZŐDÉS ÉS JOGFORRÁS – A NEMZETI JOGBAN

Az előadás tárgyát a szervezők határozták meg. Kicsit ezoterikus ez a téma, ahogy néztem a jelenlévők listáját, legalábbis hivatalból jelen lévő katolikus egyházi személyt nem találok a jelenlévők között, márpedig ez az előadás tulajdonképpen a katolikus egyházról szólna – mármint a konkordátumról –, azonban egyáltalán nem csak arról. Sajnálom, mert talán jobb lenne, ha nálam hivatottabb tudna reagálni erre.

Az állam és az egyházak közötti megállapodásokról szeretnék beszélni. Ennek nyilván két aspektusa van. Az egyik az, hogy a konkordátum a meghatározás szerint a Szentszék mint a nemzetközi jog alanya – tehát nem a Vatikán mint „miniállam” vagy „állam”, hanem a Szentszék – és valamely állam közötti megállapodás. De nem minden megállapodás, hanem csak az, amely átfogóan rendezi az állam és az egyház viszonyát. Nyilvánvalóan nem véletlenül nem konkordátumnak hívják az állam és a Szentszék megállapodását, amelyről már esett itt szó, ellentétben Lengyelországgal, amely sokkal átfogóbban szabályozta az állam és az egyház viszonyát. De nyilván van ebben politikai tartalom is, hogy mikor mit neveznek konkordátumnak. Ha így vesszük, a magyar történe-

leben nem is volt konkordátum, leszámítva az 1855-ös osztrák konkordátumot, amelyet bizonyos ideig Magyarország területén is alkalmaztak. Ilyen értelemben, ha úgy vesszük, Magyarország ebben soha nem volt – az előbbi esetet leszámítva – érintve. Mindenesetre a konkordátum az állam és egyház közötti viszony speciális szabályozását jelenti. Éppen ezért természetesen nemzetközi jogi és alkotmányjogi kérdéseket is felvet. Az az állam, amely kétoldalú nemzetközi szerződést köt egy másik joggalannyal, nyilván elismeri annak a nemzetközi jogi jogalanyiságát. Tehát ha egy állam kétoldalú megállapodást köt a Szentszékkal, elismeri annak a nemzetközi jogi jogalanyiságát. Akadnak itt a teremben nálam fiatalabbak is, akik emlékeznek arra, hogy a szocialista nemzetközi jogi doktrína kerek perccel tagadta a Szentszék nemzetközi jogalanyiságát. Ennek nyilvánvalóan politikai indokai voltak, amit nem érdemes részletezni. De már az 1980-as években kezdtek ebből engedni a szocialista országok is. Ez a kérdés tulajdonképpen bizonyos értelemben eldőlt.

Ami nem dőlt el, az az, hogy az állam részéről a szerződéskötésnek – és ezzel át is térek a fontosabbik, az alkotmányos részre – megvannak-e a feltételei? Teljesen nyilvánvaló, hogy a konkordátum alapvetően alkotmányos kérdéseket rendez – erre majd még visszatérek. Az a kérdés mindenképpen feltehető, amelyről az előbb Sajó András beszélt, hogy egy laikus állam, vagy magát laikusnak tartó állam köthet-e nemzetközi szerződést a Szentszékkal? Nem véletlen, hogy az Egyesült Államok vagy Nagy-Britannia esetében ez teljesen elképzelhetetlen, pontosan ezen az alapon. A francia *laïcité* kezdete 1905-ben éppen a konkordátum felmondása volt. Kérdés, hogy ez alkotmányosan megengedhető-e egy állam részéről,

amely laikus államnak – vagy ha úgy tetszik, szekularizált államnak – tekinti magát.

Milyen kérdések merülnek fel itt alkotmányjogi szempontból? Az alapkérdés – tudom, a konferencia sem egyházakról szól –, számomra az alapvető alkotmányjogi kategória vagy fogalom a lelkiismereti szabadság. Tudniillik ha vallásszabadságról beszélünk, akkor a nem hívő eleve hátrányos helyzetben van. Persze joga van nem gyakorolni semmilyen vallást, ez meg van engedve – bár szóba került Locke vallási toleranciáról szóló levele, abban azért az ateistákra már nem terjed ki a tolerancia, miközben őt magát, ha jól emlékszem az életrajzára, ateistának tartották.

A másik alapvető elv az egyenlőség kérdése, amely összefügg azzal, hogy miből indulunk ki. Természetesen ha a lelkiismereti szabadságból indulunk ki, abból még nem következik, hogy a vallásszabadságnak nincs alkotmányos jelentősége. Tehát az egyenlőség, amelyből levezethető az állam semlegessége: minden állampolgárát egyenlőként kezelje, a hívőt és a nem hívőt egyaránt. Ebből bizony az államnak egyfajta semlegessége következik.

Két alkotmányt említenék, amely számunkra közvetlenül is érdekes lehet, az egyik a német, amely a preambulumban tartalmaz egy invokációt, ugyanezt kicsit később az új, 1997-ben elfogadott lengyel alkotmány is megteszi. És már hallottunk olyan érvelést, hogy az az Isten, akit a Grundgesetz, a német alkotmány emleget, természetesen csak keresztény Isten lehet.

Van itt egy alapvető konfliktus – erről is szó esett már, de ezt alkotmányjogi szempontból alapvetőnek tartom – a végösső autoritás kérdésében az állam és az egyház, illetve a vallás

között. Zárójelben hozzátésem, hogy az alkotmányok általában vallásszabadságról beszélnek, ilyen szempontból az egyház egy vallási szervezet. Tehát az egyházak alkotmányos jogai alkotmányjogi szempontból – mondom én, nem az Alkotmánybíróság – az egyes egyének jogain alapulnak. Ez még nem változtat azon, hogy hagyományosan az alapvető konfliktus kétségtelenül abban van – akár a lelkiismereti szabadság elismerésével együtt is (ez nem feltétlenül az egyház/vallás és az állam közötti konfliktus lehet) –, hogy a végső autoritás kérdésében igenis szembekerülhet egymással az egyház, a vallási meggyőződés és az államnak az autoritási, vagyis az alkotmánynak az igénye arra, hogy ha konfliktusba kerül a kettő, akkor melyiknek engedelmességen. A lelkiismereti szabadság alkotmányos szabályai igyekeznek elkerülni ezeket a konfliktusokat, bizonyos esetekben az egyének felmentést kaphatnak olyan állami kötelezettségek – például katonai szolgálat teljesítése – alól, amelyek lelkiismereti konfliktust okoznának. Az Alkotmánybíróság egy alkalommal odáig is elment, hogy azt mondta, az államnak kötelessége kizárni minden ilyen lelkiismereti konfliktust. Ezt nem lehet kizárni, természetesen – egy bizonyos pontig igen, egy bizonyos ponton túl már nem.

Visszatérek a konkordátumokra. A konkordátum átfogóan szabályozza az állam és az egyház kapcsolatát. Kírtam magamnak, hogy egy mai, modernebb konkordátumban milyen kérdéseket szoktak taglalni. Először is nyilván az állam és az egyház közötti viszony általános elveit, az egyház belső autonómiájának védelmét, hogy a kinevezésekbe – ez történetileg nyilván izgalmas kérdés – ne szólhasson bele az állam. Vagy milyen módon szólhat bele, ha bele akar szólni. Azután az

egyház vagyoni, tulajdonosi jogait, vagyonának védelmét és így tovább. Franciaországban alapvető kérdés volt az egyházi egyesületek problémája, és nem csak ott. Tárgyalják a házassági és családjoggal kapcsolatos kérdéseket is. Ez nálunk is – talán félkomolyan – felmerült, de ez komoly kérdés, az egyházi nevelési jogok szempontjából stb. Következik az iskola-fenntartás, vallásoktatás kérdése – ez nálunk is alapvető, tulajdonképpen a vatikáni megállapodás egyik központi kérdése, ha nem a központi. Tárgyalják a pénzügyi kérdéseket, egyház-finanszírozást, és még néhány egyéb apróságot – például az osztrák konkordátum előírása szerint az osztrák állam biztosítja, hogy egyházi öltözéket csak egyházi személyek viselhetnek, azaz ugyanolyan védelmet kell biztosítani neki, mint a katonai ruházatnak. Szintén az osztrák konkordátum sorolja fel az ünnepnapokat, az egyházi ünnepeket, amelyek ünnepnappá nyilvánítására az állam kötelezettséget vállal.

Ezek jelentős része alkotmányos vagy alkotmányos jelentőségű kérdés. Felmerülhet, hogy ezek az alkotmányos jelentőségű kérdések a belső jogban mit jelentenek. Ma azt mondanám, hogy tipikusan ott van értelme talán konkordátumot kötni, ahol a katolikus vallás domináns. Lengyelország, Olaszország vagy Spanyolország esete nyilván ilyen. Németországban külön problémát okozott – csak melleleg mondom, a levezetése hosszú lenne –, hogy a kultuszkérdések, tehát a konkordátum kérdései nagyrészt tartományi hatáskörbe tartoznak: döntően ilyen az iskoláztatás. A probléma az, hogy többnyire azokban a tartományokban van konkordátum, ahol jelentős számú katolikus él, vagy domináns a katolikusok száma (Baden-Württemberg stb.). És itt merül fel az a kérdés, hogy az egyházak vagy a vallásszabadság egyenlősége azt kö-

veteli meg a törvényhozótól – ez pedig alkotmányos követelmény –, hogy amit az egyik egyháznak megadott, azt a hasonló helyzetben lévőknek szintén meg kell adni. Ez már belső alkotmányos követelmény. Tehát ha én arra vállaltam kötelezettséget, hogy a katolikus ünnepeket megtartom, akkor ezt adott esetben a többi egyház ünnepeire is ki kellene terjeszteni, a hanukától kezdve a többire. Vagy például Fehéroroszországban, ahol körülbelül a lakosság fele ortodox, a másik fele katolikus, mind a két ünnepet megtarthassák. Ebből következően a konkordátum belső jogi alkalmazása feltétlenül azt jelenti, hogy egy alkotmányos államban minden hasonló helyzetben lévő egyházra ki kell terjeszteni ugyanazokat a kedvezményeket, ugyanazokat a jogokat. Ezért külön törvényt kellett hozni nálunk is – egy erősen multikulturális országban – az egyház finanszírozására, különben az állam nem tudta volna végrehajtani magát a vatikáni megállapodást. Jogilag nem tudta volna végrehajtani.

Felmerül továbbá az értelmezés kérdése. Rendszeresekek a viták a megállapodások értelmezése körül. Ez különösen érdekes lehet az olyan esetben, mint amelyről egy lengyel szerzőnél olvastam az utolsó, nagy vitákat kiváltó és több évig nem ratifikált lengyel konkordátum kapcsán, amikor a tárgyalóasztal mindkét oldalán lengyelek ültek, és mindkét oldalon katolikusok ültek.

Buda Péter

A VALLÁSOK, EGYHÁZAK ÉS A TOLERANCIA GLOBÁLIS ÖSSZEFÜGGÉSEI NAPJAINKBAN¹

A VALLÁS GLOBÁLIS VISSZATÉRÉSE

Az „egykori hidegháború bipoláris világhatalmi helyzetét felváltó új világrendet nem csupán új gazdasági erők felemelkedése, régi birodalmak szétesése és a kommunizmus hitelvesztése jellemzi, hanem az etnikai és vallási alapú állampolgári lojalitás eszméjének újjáéledése is”,² fogalmaz Mark Jürgensmeyer, azon kevesek egyikeként, akik már a kilencvenes évek elején rávilágítottak arra, hogy milyen új – vagy megújult – tényezők fognak döntő hatást gyakorolni a hidegháborút követő évtizedek politikai és társadalmi történéseire. Ez a megközelítés akkortájt sem a politikai elemzőket, sem a döntéshozókat nem volt képes kibillenteni a korábbi évtizedekre jellemző paradigmáik fogságából. A Martin E. Marty és R. Scott Appleby által a vallási fundamentalizmus térnyerése tárgyában szerkesztett első jelentősebb, interdiszciplináris munka,³ vagy Gilles Kepel *La Revanche de Dieu*⁴ című, a politikai, közéleti irányultságú iszlám, keresztény és zsidó vallási mozgalmak újjáéledéséről szóló munkája ellenére csak igen vontatottan haladt előre a politikatudomány művelői között a nyolcvanas évek vége felé, a szociológia terén pedig a kilencvenes évek elején elindult felfogásbeli változás, mely immár nem vonakodik megkérdőjelezni a primordiális tényezők tár-

sadalmi jelentőségét; vagyis hajlandó szóba állni a vallási és etnikai identitásbeli faktorokat egyszerűen figyelmen kívül hagyó klasszikus szekuláris társadalomtudományi paradigma módosításával. Oka volt mindennek az említett tudományok művelőinek nyugati, szekuláris háttere, szocializációja, illetve a hidegháborús bipoláris világrend paradigmatis kényszere. Az tudniillik, hogy a két szembenálló hatalmi tömb, illetve következésképpen a szembenállás természete szekuláris volt, s mindez alapvetően eldöntötte az ebből a legfontosabbnak tartott viszonyrendszerből „kilógó” jelenségekre jutó figyelem mértékét. Még inkább így volt ez a nemzetközi kapcsolatok területén, ahol maga a tudományág kialakulásának története kódolta a vallás tudatos és szándékos leválasztását a vizsgálendő társadalmi aspektusokról. Ez utóbbi területen még a politikatudomány terén bizonyos ébredést okozó iráni iszlamista forradalom hatása sem volt képes igazán áttörésre, erre valójában csak 2001. szeptember 11. után került sor. Tény, hogy azóta a kérdés elmélyült vizsgálata immár egyenesen az emberiség globális létérdekévé vált.

„A vallás kezd a globális politika, a nemzetközi biztonságpolitika és az amerikai külpolitika egyik legdöntőbb elemévé válni. Biztonság- és külpolitikai szakértők hagyományosan vonakodtak a vallási tényezőt számításba venni, az új globális helyzet azonban egyre jobban aláhúzza a vallás fontos szerepét a nemzetközi kapcsolatokban”⁵ – olvashatjuk a tekintélyes, washingtoni *Pew Forum* által szervezett szeminárium bevezető gondolatai közt. Az Egyesült Államok Hírszerző Közössége (IC) folyóiratában megjelent tanulmány szintén arra hívja fel a figyelmet, hogy 2001. szeptember 11. és az azt követő időszak koncepciótlan kapkodása a stratégiai tervezés

alapvető hiányosságairól tanúskodott,⁶ s e hiányosságok közül az egyik legfontosabbként a civilizatorikus és vallási tényezők vizsgálatának nagyfokú elhanyagolását említik a szerzők. Az Egyesült Államok Nemzeti Hírszerző Tanácsa (NIC) által szponzorált *Global Trends 2015*, majd a *Mapping the Global Future* című jelentés az elkövetkező évtized egyik legfontosabb trendjeként a vallási identitás politikai megnyilvánulásainak, illetve a vallások politikai aktivitásának erősödését prognosztizálja.⁷

Noha a jelenséggel kapcsolatban a közvélemény szinte kizárólag a vallási háttérű terrorizmusra asszociál,⁸ valójában sokkal átfogóbb társadalmi-politikai változásokkal van dolgunk. Jellemző, hogy az *International Herald Tribune* első oldala, terjedelmes írásban számolt be arról, hogy vallási gyökerrű „kultúrharc vette kezdetét Európa szívében”.⁹ Az írás szerint a kultúrharc „a római katolikus többségű közép- és kelet-európai országok csatlakozásával erősödött föl az elmúlt évben”, és – egy brit európai parlamenti képviselő szavaival – „a katolicizmus kétségtelenül nagyon mérges hangon támadja mindazt, amit liberális EU-nak tekint”. A lap közöl egy olvasói levelet is az írással kapcsolatban, mely szerint a tudósítás „világossá teszi, hogy míg a világ a radikális muszlimok által mindenki mással szemben vívott »civilizációk összecsapására« koncentrált, figyelmünket elkerülte az ugyanilyen mértékben veszélyes kultúrák közötti összecsapás – és az ezzel járó képmutatás –, amely a radikális keresztények és mindenki más között zajlik”. A *Newsweek* hírmagazin egyenesen „új keresztes háborúról” ír ezzel kapcsolatban, és annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a „konzervatív keresztények, a Vatikán és az iszlám militánsok közös ügyet találnak

az Istenért való harcban a szekuláris Európában”.¹⁰ A *Spiegel* karácsonyi, nemzetközi kiadása „A hit hatalma” címet viseli, s egyebek mellett „a közélet intézményes vallások általi újragyarmatosításának”¹¹ témáját járva körül megszólaltatja például Friedrich Wilhelm Graft, neves német evangélikus teológust, aki szerint Európában nem is annyira a társadalom reszekularizációjának lehetünk tanúi, hanem annak, hogy a vallások demonstratív módon ismét igényt formálnak a közélet bizonyos területeire.¹² Ez utóbbi hivatkozás is sejteti, hogy a tárgyalt jelenség nem pusztán kvantitatív természetű, azaz nem kizárólag a vallási faktor volumenének növekedését jelzi, hanem nagyon is kvalitatív változások, eddig adottnak tekintett társadalmi és politikai paradigmák megkérdőjelezésének irányába mutat.

Az elmúlt másfél évtized során a szekularizációs elmélet hosszú történetének legkitartóbb válsága bontakozott ki a szemünk előtt. A téma egy másik meghatározó alakja és a szekularizációs elmélet egyik jeles képviselője a világ deszekularizációjáról szóló tanulmánykötet bevezetőjében teszi le a kedvenc teóriája védelmében oly sokáig forgatott fegyvert: „Álláspontom az, hogy a vélekedés, amely szerint egy szekularizált világban élünk, hamis. A világ ma, néhány kivételtől eltekintve, éppolyan izzóan vallásos, mint bármikor volt, néhány helyen még annál is inkább. Ez azt jelenti, hogy a történészek és társadalomtudósok által megalkotott szakirodalom, melyet egyfajta »szekularizációs elméletként« emlegetnek, alapvetően téves.”¹³ Egy szó mint száz, nyilvánvaló paradigmaváltással van dolgunk: „Jelen és múlt közel három évszázada teljes mértékben kudarcot vallott próféciai és hamis vélekedései után úgy tűnik, ideje a szekularizációs elméletet a ku-

darcot vallott elméletek temetőjébe vinnünk és elstutogni felette: »requiescat in pace«.»¹⁴

A fentebb említett szakmunkák és következtetések ellenére továbbra is komoly politikai elemzések születnek – és futnak törvényszerűen zátonyra – a társadalmi-politikai élet e meghatározó paradigmaváltásának figyelmen kívül hagyásával. Philip Jenkins, a téma egyik jeles kutatója jegyzi meg keserűen, hogy míg az ezredforduló csaknem zsongott az évszázad legnagyobb eseményeit összefoglaló listák összeállításától, addig ezen listák szinte egyike sem tett súlyuknak megfelelő említést a vallási természetű folyamatokról.¹⁵ Pedig – fogalmaz a szerző – „éppen a vallási változások a legjelentősebbek, egyenesen a legforradalmibbak a kortárs világban. Nemsokára eljőhet az idő, amikor a vallási tényezők ezredfordulós figyelmen kívül hagyását olyannyira komikusan rövidlátónak tekintjük majd, mintha a 18. század elemzéséből mellőznénk a francia forradalom említését”.¹⁶

A SZEKULÁRIS ÉS MODERNIZÁCIÓS PARADIGMA BUKÁSA

A társadalomtudományi paradigmák körében zajló változások sajátossága az, hogy az epicentrumtól – vagyis a vonatkozó területtől – távolodva, egyre nagyobb késéssel érik el a társadalmi nyilvánosságot. Így a vizsgált problémakörrel legszorosabb kapcsolatban álló szaktudósok között megindult felfogásbeli „erjedés” hatása egyelőre jóformán megmaradt e szűk enkláve keretei között, és szinte alig vagy egyáltalán nem érzékelhető a „szekuláris” politikatudomány, illetve a gyakorlati döntéshozóknak dolgozó politikai stratégiai elemzők körében, akik a klasszikus realista elméleteik témánk szempontjára

ból egyre inadekvátabbá váló analitikai eszköztárát alkalmazva egyszerűen nem is képesek az említett tektonikus mozgások érzékelésére. Az identitásalapú politikai törekvéseket és konfliktusok értelmezését ugyanis nyilvánvalóan nem lehetséges csupán a racionális érdekek, gazdasági motivációk feltárására redukálni. Az identitásalapú követelések „gyakorta egyéb megfontolások árán fogalmazódnak meg, mivel szubjektív, emocionális elkötelezettségből fakadnak, melyet a kívülálló nem könnyen képes objektív kategóriák alapján megérteni... ez esetekben a percepciók megértése legalább olyan fontos, mint magának a valóságnak a megértése, ha nem fontosabb... Összességében, az etnikai [vallási és kultúridentitásalapú] konfliktusok realista módon történő, békés megoldása szükségessé teszi az etnikai [vallási és kultúr]identitás és a »homeland« pszichológia emocionális és illuzórikus természetének tudomásulvételét.”¹⁷

A politikai cselekvés és motivációk pusztán az analitikusdeduktív módszerek pozitívista irányzata által megkísérelt értelmezése törvényszerűen féligazságokhoz vagy merőben téves következtetésekhez vezet. Sokan a világban „a nyugati kultúra ezen mértéke szerint egyáltalán nem gondolkodnak, ha a gondolkodáson pusztán a racionális-instrumentális gondolkodási mintát értjük. Szükség van a vallás mint az egyik legerősebb emberi szenvedély által generált emóciók szerepének a tekintetbevételére.”¹⁸ A hit, a vallásra jellemző gondolkodásmód sajátos formája nem lineáris, a tudatra támaszkodik, és elkerüli a deduktív és induktív következtetést, illetve érvelési és bizonyítási szabályait. A vallási tapasztalat a nem racionális következtetésekre (noninferential) alapuló észlelésbeli eljárásra épül, hasonlóan az érzékeléshez vagy az érzéshez.¹⁹

„A 19. század meghatározó gondolkodói – Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Max Weber, Karl Marx és Sigmund Freud – mindannyian azt hitték, hogy a vallás fontossága fokozatosan elhalványul, és jelentősége megszűnik az ipari társadalom korszakának beköszöntével. A vallás halála a 20. század zömében a társadalomtudományok konvencionális bölcsességének számított; mondjuk ki: a szociológiai vizsgálódás nagybetűs vezérmódelként tekintették, ahol is a szekularizáció a bürokratizálódással, a racionalizálással és urbanizációval egyetemben a középkori agrártársadalmakat modern ipari nemzetekké alakító kulcsfontosságú történelmi forradalmak közé sorolódott” – fogalmaz Norris és Inglehart.²⁰ A társadalomtudományok terén uralkodó weberi elmélet szerint a szekuláris ideológiák fokozatosan felváltják a vallást mint a legitimitás és társadalmi kontroll alapját, és mindez együtt jár az „abszolút értékek” iránti elkötelezettség csökkenésével is. Ez – a politikatudomány terén modernizációs elméletként, a szociológia területén pedig szekularizációs elméletként szereplő – társadalomtudományi szemlélet gyakorlatilag teljes mértékben marginalizálta a primordiális lojalitás faktorait, azaz a vallás és az etnikai identitás kérdését.²¹ Az egyre inkább teret nyerő behaviorista szemlélet vitán felül inadekvát analitikai eszköz volt ezen tényezők érzékelésére, akárcsak az uralkodó kvantitatív metodológia, mely nyilvánvalóan nem a legcélszerűbb megközelítés a vallás jelenségének vizsgálatához. A nemzetközi kapcsolatok bevett, *realista* paradigmája, amely alapvetően a „hardver” – gazdasági, katonai – hatalmi mozgásokra összpontosít, ugyancsak alkalmatlan arra, hogy a vallási, etnikai indítékokra megfelelően reagáljon.

Sokan ugyan ma már kétségbe vonják a fenti paradigmák valaha is volt érvényességét, és inkább egyfajta, valódi tudományos alátámasztással nem bíró dogmaként tekintenek rájuk, amely soha nem bírt egzakt tapasztalati igazolással, vitán felül álló tény, hogy – legalábbis a nyugati hemiszférában – nem minden alap nélküli volt a vallások, a vallási motivációk visszaszorulásáról beszélni. Ezt – a társadalom és a politika szekularizációjának vitathatatlan előrehaladásán túl – maguknak a „mainstream” vallásoknak a szekularizációja is alátámasztotta. Kepel szerint azonban a hetvenes évek derekán az akkortájt bekövetkező társadalmi-politikai megrázkódtatások okozta kiábrándulás a „szekuláris utópiából”, a modell diszkreditálása – egyelőre még a szekularizációs modell ösztársadalmi megkérdőjelezése nélkül²² – döntően hozzájárult ahhoz, hogy egyházi körökben egy új, fordított irányú vallási irányvonal erősödjön meg, amely felhagy a szekuláris értékekhez való adaptációval, és a társadalmi intézmények szakrális alapjainak újrāépítését tekinti célkitűzésének. Vége az *aggiornamento*, a nyitás idejének, a második evangelizáció korszaka jött el.²³

Az ezt követő időszakban, különösen a hidegháború bipoláris, szekuláris hatalmi paradigmájának eltűnésével, illetve a globalizáció feltartóztathatatlan előrehaladtával azonban már nem pusztán egyes vallási, egyházi elitek stratégiája fordult szembe a modernizációs elmélettel, hanem társadalmi szinten is egy antiszekularizációs folyamat került egyre inkább előtérbe. A modernitás, ahelyett, hogy a vallás megszűnéséhez vezetett volna, annak újjáéledését eredményezte.²⁴ „A nyugati modernista kultúrát és az ebbe ágyazódó nemzetközi társadalom intézményeit a vallás globális újjáéledése és a nemzetközi kapcsolatok terén tapasztalható kulturális pluralizmus ost-

romolja. Ez az újjáéledés a modernitás átfogó válságának része. A világot az ész, tudomány, technológia és bürokratikus racionalitás által észlelhetővé és kontrollálhatóvá redukáló, a vallást, a spiritualitást és a szakrálist figyelmen kívül hagyó modernitásból való mélyebb és szélesebb körben elterjedt kiábrándulást tükrözi.”²⁵ A hagyományos társadalmi köteleket, közösségeket felbomlasztó folyamat olyan vákuumot hozott létre, amely végső soron ismételten a transzcendens számára készített helyet. A direktív, tehát nem a kultúra és a személyes tudat magját alkotó, erős emocionális asszociációval rendelkező, asszertív tradíciók spontaneitásában gyökerező szabályok dömpingje által előidézett változások az egyéni bizonyosságok és identitások megzavarásának irányába hatnak, ezáltal az állam politikai legitimitását, vagyis az állami döntéseknek a társadalom által jóként és morálisan alátámasztottként való elfogadását ássák alá.²⁶ A „hagyományos társadalmak szétesése pszichológiai dezintegrációhoz és anómiához vezethet, hogy aztán éppen ezek a körülmények új identitások és lojalitások igényét teremtsék meg”.²⁷

A fentebb már hivatkozott Marty–Appleby-vizsgálat²⁸ is világosan rámutat arra, hogy a fundamentalizmus társadalmi bázisának megerősödése a modernizáció által előidézett kiöklekés, a hagyományos társadalmi kötelek személyes és közösségi szinten egyaránt bekövetkező alamosásának tulajdonítható. A fundamentalizmus a személyes és közösségi identitás alapjának definiálását, helyreállítását és megerősítését célozza, illetve biztosítja követői számára. „A fundamentalizmus a modernitás szervezett kritikája és elutasítása.”²⁹ Megjegyzendő – és erre nyilvánvaló terjedelmi okok miatt csak néhány sorban lehet ezúttal kitérni –, hogy a fundamen-

talizmus kifejezés nem a legmegfelelőbb terminus a jelenség leírására. Félrevezető lehet ugyanis, ha ez alatt eredeti – 1920-as évekbeli – értelmének megfelelően pusztán bizonyos vallási tanokhoz való szigorú ragaszkodást, illetve a Biblia sajátos értelmezését értjük. A fundamentalizmus politikai kontextusban való használata ma már jóval többet, pontosabban egészen mást jelent. Az olyan mozgalmak megnevezésére szolgál, melyek *sine qua non*-ja a vallás társadalmi marginalizációjára, illetve politikai pozíciójának háttérbe szorulására irányuló, politikai szinten is megnyilvánuló, azaz a szekuláris állam koncepciója ellen irányuló aktivitás. Sokan ezért alkalmasabbnak tartják e mozgalmak jelölésére az antimodernista kifejezést.³⁰ Hozzáteendő, hogy a közvélekedésben fundamentalistaként ismert extrém, erőszakos szervezeteken, mozgalmakon túl ebbe a kategóriába sorolhatók mindazon mérsékeltebb csoportok is – például a vatikáni egyházvezetés konzervatív szárnya, illetve az egyházvezetés által nagy becsben tartott *Comunione e Liberazione* elnevezésű katolikus szervezet, vagy az amerikai neoprotestáns politikai mozgalmak –, amelyek a „demokratikus kényszerhez” alkalmazkodva az erőszakot mellőzik, de a szekuláris állam eszméjét megkérdőjelező politikai célkitűzéseik vannak.³¹ Természetesen ezek a mozgalmak a történelmet és a tradíciót sajátos szelektivitással értelmezik, formálják újra saját politikai céljaik érdekében. Azaz nehezen lehetne bármelyik „anyavallással” is teljes mértékben azonosítani az ideológiájukat. A modern politológiai kategóriák mindenesetre nagymértékben alkalmatlanok és irrelevánsak a fundamentalizmus értelmezése szempontjából: „A fundamentalista mozgalmaknak a kortárs világban való feltűnő jelenléte ellenére azonban tanúi lehetünk egy olyan általá-

nos tendenciának, mely alábecsüli a vallás mint autonóm faktor szerepét a politikában, illetve túlzottan leegyszerűsíti és minimalizálja az »egyház-állam« kapcsolatok világszerte különböző irányokba változó komplexitását. A vallást magyarázó uralkodó szemlélet reduktív, a gazdasági, politikai vagy pszichológiai realitásokhoz képest járulékos tényezőként tekint a vallásra. A felvilágosodás óta az egyház és az állam elválasztása a modernizáció lényegi kritériumának, illetve a szabadság mércéjének számít. Ez ahhoz a feltételezéshez vezetett a tudósok, újságírók és politikusok részéről, hogy a vallás immár visszavonhatatlanul személyes kérdés marad.”³² A tények azonban ennek ellenkezőjét bizonyítják.

Badie és Smouts a nemzetközi kapcsolatok szociológiáját elemezve tér ki a vallási faktor jelentőségének erősödésére. Megítélésük szerint az azonosulási mechanizmusok válsága a racionális és szekuláris etatista modell kialakulásával háttérbe szorult szakrális jelentőségének újjáéledését eredményezi, oly módon, hogy a „kulturális elidegenedés, az adott politikai rend meg nem értésének és a mesterséges közösségek megkérdőjelezésének jelenségei a polgári engedelmesség felmondása és delegitimálása feltételeinek kialakítása irányában hatnak”. Mindennek hatásai döntő módon befolyásolják a politikai legitimitáció szekuláris paradigmáját, hiszen mivel „a polgári engedelmesség megformulázása már nem rendelkezik elegendő legitimitással, a »szakrális« kötelék mint annak elsődleges helyettesítője jelenik meg. Ily módon az egyének a »szakrális elem« szociális rekonstrukciójában egy új függelmi viszony meghatározását keresik, melyet... az erős hierarchizáltság és a profán cselekvés teljes univerzumának az elutasítása jellemez.”³³

A politikai szféra szekuláris dimenziójának a nemzetközi kapcsolatok vonatkozásában manifesztálódó delegitimációját kísérő jelenségeket leíró megállapítások természetesen az egyes államok belső társadalmi viszonyainak vizsgálatakor is megállják helyüket. Így adaptálható a belpolitikai felek közötti viszonyra a fent hivatkozott munka azon következtetése is, mely szerint a szakralitás irányába való elmozdulás „először a nyelvben és az érvrendszerben mutatkozik meg, miközben a nemzeti érdekekre és az államok [vagy például pártok] békés egymás mellett élésének követelményeire való hivatkozást felváltja egy etikai diskurzus. Így tehát a nemzetközi szintű cselekvés iránya a realizmustól az abszolútum felé tart, ami azt jelenti, hogy a cselekvés már nemcsak a megegyezésre és a célszerűségre, hanem sem a vitát, sem a kompromisszumot nem tűrő értékekre is épül.”³⁴

POLITIKUM ÉS SZENTSÉG

Ahogy fentebb olvashattuk, az „etikai diskurzus” túlmutat önmagán, a szó szerint vett hétköznapi értékekre való hivatkozáson, és az abszolút értékek, vagyis az objektív, megkérdőjelezhetetlen, a „Szent” társadalmi, politikai invokációjává válik. Mindez a politikai hatalom legitimációjának válságáról tanúskodik, amelynek lényege, hogy a Nyugaton bevett szekuláris, normatív rendjét az egyéni érdekek ütköztetésére és megfeleltetésére építő világi demokrácia eszméje kezd kimerülni. A világnézeti politizálás erősödése annak jele, hogy egyre nő azok száma, akik a politikától immár többet várnak annál, hogysem a hétköznapi életük alaptapasztalatának számító káosz és értékbizonytalanság, illetve annak leküzdése közben fellépő

állandó döntéshelyzetek, érdekütköztetések, egyeztetések és kompromisszumok osztársadalmi szinten megjelenő kényelmetlen továbbélése legyen. Ehelyett azt akarják, hogy a politika – a „Fent” – irányt szabjon végre, megmutassa, mi a Jó és mi a Rossz „Lent”, ezáltal abszolút, érzelmi azonosulásra alkalmas fogódzót nyújtson személyes identitásküzdelmekben, egzakt és áttekinthető térképet és végső jelentést: a bennünket körülvevő zavaros világban „erkölcsi értékeket” nyújtson, melyekkel érzelmileg is könnyen lehet azonosulni. Az erkölcsi alapú politika ebben az értelemben tehát egy transzcendens legitimációjú politikai rendet jelent. Ily módon a politika identitásközvetítő tényező is lesz. A politikai ellenfél pedig ezáltal az egyén identitását fenyegető ellenséggé lényegül át.

A deszekularizációs tendencia a keresztény újjáéledés és a revitalizálódó iszlám jelentette vallási konfliktusok veszélyén túl paradox módon e vallási ellentét meghaladása irányába is mutat. Azonban ez a jelenség – megint csak paradox módon – legalább olyan súlyos kérdéseket vet fel, mint a meghaladni vélt ellentét. Úgy tűnik ugyanis, olykor a közös ellenség, a szekularizmus elleni összefogás fontosabbnak bizonyul a mégoly erős vallási ellentéteknél is.³⁵ A temporális-politikai rend és a szakrális-egyházi tekintély közötti felbonthatatlan, szerves kapcsolat koncepciójával, a politikai és jogi rend szakrális legitimációjával szemben a modern demokráciák azon tétele, amely ab ovo elutasítja valamiféle „objektív” – azaz szakrális – erkölcsi rend jogi és politikai elismerését és manifestációját, valóságos istenkáromlás, a megtestesült Gonosz műve e vallási csoportok szemében.³⁶

A vallások politikai követeléseinek fölerősödése, illetve sok esetben a vallási erőszak azért olyan kérlelhetetlen, mert a vi-

tatott kérdéseket egy sokkal tágabb, spirituális küzdelem részeként kezeli, azaz egy abszolút skálán megjelenő dichotomikus ellentétként, hangsúlyozza Juergensmeyer.³⁷ A vallási politikai fundamentalizmus megközelítésében a modernitáshoz szervesen kapcsolódó, a felvilágosodás óta elterjedt szekularizmus és az azt képviselő államok a „Gonosz” eszközei, amelyek a káosz és a teljes morális szétesés állapotában vannak. A keresztény kultúrkörben a modern állameszme azon sajátossága jelent különösen nagy botránykövet, amely egyfajta pozitivista alapra helyezi a politikai és jogi berendezkedést „az egyház tekintélye mint az igazság és a társadalmi önazonosság alapja helyett”.³⁸ E vallási irányzat képviselői a „szekuláris kormányokat majdhogynem transzcendens szenvedéllyel gyűlölik”, és „olyan forradalmi változásokról álmodnak, amelyek eredményeképpen megalakulhatna egyfajta isteni rend azokon a romokon, melyekre a legtöbb szekuláris társadalom egyébként modern, egalitáriánus demokráciaként tekint”.³⁹

A politikai és közéleti küzdelmek így egy eszkatológiai konfrontáció szerves részeként értelmeződnek. A háborúság eszméje egyéni és egyben politikai világnézetként jelenik meg. „A háború állapotában élni annyit tesz az egyén számára, mint tudni, hogy kik vagyunk, miért szenvedünk... A háború koncepciója kozmológiát, történelemszemléletet és eszkatológiát biztosít, illetve a politikai kontroll lehetőségét ajánlja. Talán ennél is fontosabb, hogy a győzelem reményével és eszközével kecsegtet. A kozmikus háború képzetében ez a dicsőséges győzelem egy minden földi korlátot meghaladó társadalmi és személyes átalakulás grandiózus pillanata. Az ember nem könnyen mond le efféle várakozásokról. A hábo-

rú ezen képzeleti nélkül lenni majdhogynem egyet jelent a remény nélküliséggel.”⁴⁰ A politikai küzdelem tehát az alapvető identitás és méltóság védelmeként értelmeződik, a szekuláris kormányzatok pedig az identitás ellenségévé válnak azáltal, hogy elutasítják a vallás intézményes közéleti szerepét, illetve az egyházat mint az „igazság” és társadalmi identitás alapját egyfajta pozitivista alapra cserélik fel. „A legtöbb vallási aktivista a kozmikus küzdelem társadalmi manifesztációját hite leglényegének tartja, és arról álmodik, hogy a vallást visszahelyezi az általa azt megilletőnek tekintett helyre, a közéleti gondolkodás középpontjába.”⁴¹

„Korunk egész politikai problematikája ebben a kérdésben kristályosodik ki: Szükségszerű-e, hogy a társadalmi rend egy bizonyos kozmikus modellből és erkölcsi imperatívuszok egy adott rendszeréből, egy szent uralkodó e kettőt szavatoló személyéből származzék, vagy van ezeknek valódi pótléka? Ha igen, képes-e ez a pótlék a belőle származó hatalom legitímálására?”⁴² – fogalmaz Molnar. A kozmikus gyökereitől elszakadt, az egyéni akarat eredményeként értelmeződő modern társadalom helyett a társadalmi értékek természetfeletti eredetű vonatkoztatási rendszerét kínáló politikai kozmológia szerint az állam és a társadalom nem pusztán a racionálisban, hanem a képzeletben, az irracionálisban és a szentben is gyökerezik. A pszichikai egyensúly megőrzésének elengedhetetlen része, hogy az egyén a társadalom részeként is egy objektív valóság felé fordulhasson, mely megvilágítja létezésé értelmét, azt jelentéssel ruházza fel, *valóságosabbá* tegye és ezáltal kiemelje a környező sötétség és káosz világából: biztonságot nyújtson az időbeliség és a történelmi egzisztenciák fenyegető nyomásával szemben. A politikai közösség eszméje ennek

folytán az egyéni létezésnél magasabb valóság részeként értelmeződik, és olyan igény fogalmazódik meg vele szemben, mely a térben és időben, illetve az ontológiai valóságban és a kozmoszban való tájékozódás eszközévé változtatja. „Mintha a látható és tapintható társadalom fölött egy láthatatlan erkölcsi közösség élne, amely a földtől elválaszthatatlan, annak értelmet ad, létét közvetíti az új nemzedékek felé, és a közösségi egységet elzárja idegen hatásoktól.”⁴³ E felfogás szerint – akárcsak Juergensmeyer megközelítésében – „a társadalmi tekintély akkor legitim, ha számon kérhető rajta a transzcendens erkölcsi törvény”.⁴⁴ A politikai rend fent említett felfogásának szemléletes példáját nyújtja a „brit alkotmány keresztény gyökereinek” elismeréséért küzdő,⁴⁵ a szervezetileg is a kereszténydemokrata politikai családhoz tartozó Christian Peoples Alliance egyik sajátos önmeghatározásaként publikált anyag mottója, mely szerint „Hagynunk kell, hogy újra felfedezhessük a politikát, mely nem az emberi igyekezet önmagába zárt területe, hanem az isteni önközlés színpada”.⁴⁶

Juergensmeyer szavainak értéke az elmúlt évtizedben nyilvánvalóan csak erősödött: „Egyre inkább világossá vált, hogy a vallási nacionalizmus többet jelent a pusztán vallási fanatizmusnál: képviselői politikai aktivisták, akik komoly kísérletet tesznek a politika modern nyelvezetének újraf formulázására, és arra, hogy új alapra helyezték a nemzetállamot. Sok esetben széles tömegekre támaszkodó küzdelmet vívnak a nyugati kultúra és politikai ideológia ellen, és arra töreksenek, hogy a közéletet a honos kulturális szimbólumokkal és morális értékekkel töltsék fel. A közelmúlt eseményei azt bizonyítják, hogy ellenségesek, dogmatikusok és erőszakosak lehetnek, és a szekuláris kormányzattal való globális kiterjedésű konfron-

tációval fenyegetnek.”⁴⁷ Az iszlám, keresztény és zsidó kultúrkörben egyaránt megfigyelhető fundamentalista vallási-politikai törekvések „egyek a szekularizmus elutasításában, melyet a felvilágosodás filozófiájára vezetnek vissza”.⁴⁸ Radikálisan megkérdőjelezik a szekuláris modernizmus alapjait, az állam és politika morális igazolhatóságának problémáját és a politikai legitimitás kérdését feszegetik, elutasítják a társadalmi szerződés elméletét, melyet a vallás hagyományos elveire cserélnének, és határozottan elutasítják a szekuláris államot, mint amely alapvetően nélküli az erkölcsi és morális értékeket.⁴⁹ „Mindezek a mozgalmak egyetértenek abban, hogy a modern szekuláris »város« nem rendelkezik legitimitással”,⁵⁰ és azt a reményt táplálják magukban, hogy a vallás visszanyeri az őt megillető helyet a közéletben.⁵¹

Az Európa és Magyarország szempontjából kiemelt fontosságú katolikus mozgalmak antimodernista törekvései kapcsán Kepel az iszlám mozgalmakkal való konkrét párhuzamokról beszél.⁵² Rámutat arra, hogy a közvélekedésben meglehetősen felszínességgel a korábbi egyházi tanítással való korszakos szakításnak tekintett II. Vatikáni Zsinat valójában az egyházon belüli eltérő irányzatokkal, illetve a szekuláris világgal kötött kompromisszum volt, mely azonban lényegében az egyháznak a modernizmussal szembeni elszánt ellenállását folytatta, azáltal, hogy adaptálta módszereit és rendelkezésre álló eszközeit az új körülményekhez.⁵³ Tette mindezt annak érdekében, hogy ne magát az „üzenetet” kelljen feladnia.⁵⁴ A zsinat tanításainak nyelvezete kétségkívül nagyfokú változáson ment át a korábbi időszakokéhoz képest, ám nagy tévedés lenne, ha a megfogalmazásbeli hasonlóságok megtévesztenének bennünket: „Amint a nyelvezetet magukévá tették, azon-

nal át is rendezték egy hatalmas fogalmi szintaxisban, amely máshova vezet, ahhoz a követeléshez, mely a vallást teszi meg a társadalmi rendszer alapjának.”⁵⁵

Az egyházi antimodernista törekvések felerősödése a hetvenes évek közepétől – más vallási mozgalmakhoz hasonlóan – annak volt köszönhető, hogy bizonyos egyházi vezető körök radikálisan szakítottak a szekuláris szellemiségnek a zsinati atyák egy része által is vallott optimista megközelítésével, és „még erősebben hittek a szekuláris világrénddel való konfliktus elkerülhetetlenségében”.⁵⁶ A felvilágosodást és a szekularizmust tették meg minden rossz gyökerének, a totalitáriánus ideológiák egyenes ágú felmenőinek,⁵⁷ és megújult erővel fogalmazták meg azt a meggyőződést, hogy a vallásnak vissza kell nyernie közjogi pozícióját. „Az államnak el kell ismernie, hogy a keresztény alapú értékek alapvető rendszere létezésének előfeltétele” – fogalmazott Ratzinger bíboros, a jelenlegi XVI. Benedek pápa.⁵⁸ Ugyanő kritizálta a szekuláris világot, mert „Istennek és a szentnek nincsen jogi értéke”,⁵⁹ és követeli, hogy Isten és Isten előtti felelősségünk az európai alkotmány szerves része legyen.⁶⁰ A vatikáni körökhöz közel álló, neves katolikus szerző, George Weigel erről már mint az európai alkotmány *invocatio Dei*-passzusáról beszél,⁶¹ amely fontos lépés lenne a kereszténység nélküli, procedurális demokrácia eszméjével szemben⁶² az Európai Unió vallási dimenziójának elismerése irányába,⁶³ amikor is az egyházi természetjogra alapuló katolikus társadalmi tanítás⁶⁴ válik az európai politikai közösség alapjává. II. János Pál biográfusa szerint „úgy tűnik, évek óta ez a forogatókönyv irányítja a Vatikánt: az egyesülő Európa arra fog kényszerülni, hogy feltegye a kérdést, vajon egységének mi a forrása – és erre végső

soron egyetlen válasz van: a kereszténység. Így a leglelkesebb vatikáni »Európa-pártiak« az Európai Unióban és annak bővítésében evangéliumi lehetőséget látnak – lehetőséget arra, hogy megfordítsák az európai szekularizáció évszázados folyamatát. Brüsszel, amely azon van, hogy Európa hátralévő maradékát is »Belgiummá« tegye, éppen ellenkezőleg, Európa maradékát is Lengyelországgá fogja tenni.”⁶⁵ Malachi Martin, a terület egyik legnevesebb egyházi szakértőjének szavai nyilvánvalóan érvényesek II. János Pál legközelebbi munkatársára, a jelenlegi pápára is: „[II.] János Pál célja az, hogy létrejöjjön a nemzetek közösségének egy olyan geopolitikai struktúrája, amely a római pápa mint Krisztus földi helytartója által tanított és meghirdetett keresztény etikai elvek és doktrinális normák szerint ölt testet és működik.”⁶⁶ Giancarlo Zizola nem minden alap nélkül jelenti ki, hogy mindezek „az elmúlt évszázadok teológiai és egyházi rendszerének az eszméi, amelyek lényege a vallásra alapuló társadalom víziója”.⁶⁷ Kepel szerint „a 20. század végének közeledtével a rekrisztianizációs mozgalmak végül erőre kapnak, és harcosaikat azzal a társadalommal való konfrontációba meneteltetik, mely világra hozta a szekularizmust”.⁶⁹

BLASZFÉMIA ÉS TOLERANCIA

A közélet vallási újragyarmatosítása következményeinek egyik legkézenfekvőbb és legközvetlenebb megnyilvánulási formája a szólásszabadság és az úgynevezett vallási érzékenység közötti konfliktus mentén megfigyelhető vita. Ennek egyik karakterisztikus megnyilvánulása volt a Mohamed-karikatúrák esete. Ezúttal nem térnék ki az iszlám reakciókra, témánk

szempontjából ugyanis talán tanulságosabbak – és kevésbé ismertek – a keresztény egyházak nyilatkozatai. Achille Silvestrini vatikáni bíboros elítélte a karikatúrákat, kijelentve, hogy a nyugati kultúrának ismernie kell a határait: „A szatíra szabadsága, amikor odáig megy, hogy sérti mások érzéseit, visszaéléssé válhat – és ebben a konkrét esetben egész népek érzéseit sértette meg legfőbb szimbólumaik vonatkozásában” – nyilatkozta a *Corriere della Sera* című lapnak. A bíboros szerint a kereszténységnek hasonló érzékenységei vannak. „Tudomásul vehetjük, ha egy papon ironizálnak, ám azt nem, ha Istennel teszik ezt. Az iszlám vonatkozásában a szokásokon és magatartásformákon való élcelődést akceptálni tudjuk, ám a Korán, Allah és a Prófétaival kapcsolatban már nem” – jelentette ki. A bíboros hozzátette, hogy a szekuláris társadalmak nem vindikálhatják maguknak a vallási érzések megsértésének jogát. Megjegyezte, hogy számos országban törvénysértőnek tartják a nemzeti zászló megsértését, feltéve a kérdést: „Nem kellene a vallási szimbólumokat egyenlő szinten kezelnünk a szekuláris intézményekkel?” Aldo Giordano, az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának főtitkára a Vatikáni Rádióknak azt nyilatkozta, hogy ez a fajta szatíra az emberi jogokkal ellentétes vulgáritás. „Azt gondolom, hogy az egész keresztény világot mély szomorúsággal és fájdalommal töltötték el ezek a karikatúrák, melyek más vallású testvéreinkre irányultak” – állította.⁶⁹ Friss fejlemény, hogy német római katolikusok és egy konzervatív párt tiltakozott a pápát egy pogózó rosszcsonként bemutató karikatúra televízióban való bemutatása ellen.⁷⁰ Tipikus példa a magyarországi református egyház nyilatkozata is, mely egy szóval sem beszél a karikatúrabotrány mögött meghúzódó politikai okokról, illetve a botrányjal já-

ró erőszakról, ehelyett a vallási érzékenység kultuszára építi érvelését, és szintén analógiát von az iszlamizmus és a kereszténység szólásszabadságnak való „kiszolgáltatottsága” között.

A jelenleg hatályos emberi jogi egyezmények pusztán a vallás szabad gyakorlásának biztosítását, ilyen értelemben vett *tiszteletben tartását*, s nem a másik vallásának *tiszteletét*, az azzal szembeni – mégoly szélsőséges – kritika megfogalmazásának tiltását írják elő. Gondoljunk csak bele, hogy ellenkező esetben az iszlám sem létezhetne, ahogy a többi világvallás sem, hiszen mindegyikük komoly kritikai attitűddel viszonyult koruk és környezetük többi vallásához. A zsidó és keresztény vallás megátalkodott bálványimádásként tekintett – és tekint! – az ókor – és a jelenkor – számos vallására, a reformáció és számos mai protestáns közösség ugyancsak bálványimádásnak és az antikrisztus megtestesülésének tartja a pápaság intézményét, amely ugyanakkor istentelen szektaként tekint ezekre a közösségekre. Az iszlám pedig fogantatásától kezdve más vallások és a más vallásúak hierarchikus alá-fölé rendelését, erkölcsi minősítését képviseli, nem pusztán a tanok, hanem a nagyon is gyakorlati politika és hódítások szintjén. S az talán majd mindegyik vallásra igaz, hogy a nem hívőket bűnben leledző embereknek tartja. Nem tiltakozhatnak ezen az alapon ugyanolyan joggal, utcai demonstrációk, templomok, mecsetek felgyújtása kíséretében a világnézetükben megsértett ateisták, mint ahogyan most a vallásos érzékenységükben állítólag megsértett hívek teszik? A fentiekből önmagában is egyértelműen kikövetkeztethető, hogy – Haarscher professzor megfogalmazásában – „Freedom of religion cannot be interpreted as involving a right to suppress vigorous anti-religious speech”.

Az Európában máig hatályban lévő, több évszázados blaszfémia törvények egyre gyakoribb felelevenítése – a korábbiakban vázolt valláspolitikai háttéren – aggasztó jele annak, amit Sajó András másutt a következőképpen fogalmazott meg: „A sajtószabadság kérdése a vallás (minden vallás) és a világnézeti legsemleges, liberális állam közötti küzdelemmé válik; az az európai társadalmi küzdelem, amely a szekularizmus érdekében régóta eldöntöttnek látszott, az iszlám és az iszlám érzékenység örve alatt könnyen feléledhet. Az iszlámra hivatkozva és az iszlám érdekében Európa visszatérőben van egy olyan múltbéli egyensúlyi helyzethez, amely a vallást és csoportidentitást juttatja előnyhöz.”

Jegyzetek

1 Az „Egyházak és tolerancia Magyarországon” címmel az 1947. évi XXXI-II. törvény megszületésének 60. évfordulója alkalmából az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága, valamint a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara által rendezendő tudományos konferencia előadásának tervezete. Készült Buda Péter *Amiért a barang szól. Reflexiók a politika vallási dimenzióiról* című tanulmánya alapján. Megjelent: *Magyarország politikai évkönyve 2006. 2007. április.*

2 Mark Juergensmeyer: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* Berkeley–Los Angeles, 1993, University of California Press, I. o.

3 Martin E. Marty, R. Scott Appleby (szerk.): *Fundamentalisms Observed.* Chicago, 1991, University of Chicago Press.

4 Gilles Kepel: *La Revanche de Dieu.* Éditions du Seuil, 1991. Angol fordítás: *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World.* Cambridge, 1994, Polity Press.

5 Pew Forum on Religion & Public Life, Religion & International Affairs Discussion: *Religion and Security: The New Nexus in International Relations*, <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=63>.

6 Aris A. Pappas, James M. Simon, Jr.: „The Intelligence Community: 2001–

2015". In *Studies in Intelligence, Journal of the American Intelligence Professional*, Vol. 46, No. 1, 2002, <http://www.cia.gov/csi/studies/vol46no1/article05.html>.

7 *Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts, United States National Intelligence Community*, 2000–02, December 2000, <http://www.cia.gov/cia/reports/globaltrends2015/#link1>. *Mapping the Global Future: Report of the National Intelligence Council's 2020 Project, 2004*, http://www.cia.gov/nic/NIC_globaltrend2020.html. Ez utóbbi jelentés a következőképpen fogalmaz: „Sokan válnak a vallásos emberek közül – legyenek hindu nacionalisták, keresztény neoprotestánsok Latin-Amerikában, zsidó fundamentalisták Izraelben, vagy muszlim radikálisok – »aktivistává«. Olyan világnézetet propagálnak, mely a társadalom megváltoztatására, a jó és gonosz közötti éles, manicheista különbségtételre irányul, hitrendszerük pedig a helyi konfliktusokat egy egyetemesebb küzdelem részeként értelmezi.”

8 Amit természetesen részben indokolnak az e téren bekövetkezett változások. Míg ugyanis az Egyesült Államok külügyminisztériuma által 1980-ban készített jelentés gyakorlatilag nem ismert vallási alapon működő terror-szervezetet, addig az 1998-ban készített hasonló anyag szerint az akkor létező terror-szervezetek mintegy fele már vallási célkitűzésekért harcolt. Lásd „Global Terror”. *Los Angeles Times*, 1998. augusztus 8., A16. Idézi: Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley–Los Angeles–London, 2001, University of California Press, First Paperback Printing, 6. o.

9 *International Herald Tribune*, 2005. január 19. „Az európaiak a militáns keresztény jobboldalt ez idáig hajlamosak voltak amerikai monopóliumnak tekinteni... Ma a vallás Európában jobban össze van fonódva a politikával, mint a közelmúltban bármikor... a vallási feszültségek kezdenek beszivárogni a kulturális szférába. És a háború utáni Európa számára ez új és aggasztó jelenség” – fogalmaz Alan Riding.

10 „The New Crusade. Fighting for God in a secular Europe, conservative Christians, the Vatican and Islamic militants find a common cause.” *Newsweek*, 2004. november 8.

11 A kifejezést használja például Roberto Blancarte (Center for Sociological Studies, El Colegio de México), in „»The Role of Religion in International Policy making«, seminar at the European Parliament, organized by

Catholics for a Free Choice and by Members of the EP". *Conscience*, Vol. XXII., No. 4., Winter, 2001/2002, 3. o.

12 „People Need Religion” – interjú Friedrich Wilhelm Graffal. *Spiegel Special International Edition*, „*The Power of Faith. How Religion Impacts Our World*”. No. 9/2006.

13 Peter L. Berger (szerk.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 2. o.

14 Rodney Stark–Roger Finke: *Acts of Faith*. Berkeley, CA, University of California Press. 79. o.

15 Philip Jenkins. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. New York, 2002, Oxford University Press. 1. o.

16 Jenkins (fn. 16.), 1. o.

17 S. A. Giannakos (szerk.): *Ethnic Conflict. Religion, Identity, and Politics* (2002), 39. o. Megjegyzendő, hogy alapvető vonatkozásokban az etnikai és vallási identitásnak természetesen hasonló pszichológiai gyökerei és jellemzői vannak, így például míg a politikatudományok terén uralkodó modernizációs elmélet szakirodalmában elsősorban az etnikai identitás kérdéseire koncentrált, következtetései egyértelműen vonatkoztak a vallási tényezőre is. Lásd például Jonathan Fox–Shmuel Sandler: *Bringing Religion into International Relations*. Palgrave, 2004, Macmillan, 10. o.; R. Scott Appleby: *Religious Fundamentalism and Global Conflict*. Foreign Policy Association Headline Series, 301, 1994; Emile Sahliyeh: *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. New York, 1990, State University of New York Press. Máshol: „A vallási identitás egyedülálló lojalitást és csoportidentitást képes megteremteni, amely a feltétel nélküli törzsi és nemzeti lojalitás archetípusa.” Juergensmeyer (fn. 3.), 16. o.

18 Vendulka Kubáلكová: „Toward an International Political Theology”. In Fabio Petito–Pavlos Hatzopoulos (szerk.): *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York, 2003, Palgrave, Macmillan, 92. o.

19 Kubáلكová (fn. 19.), 97. o.

20 Pippa Norris–Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, 2004, Cambridge University Press, 4. o.

21 Fox–Sandler (fn. 18.), 3. o.

22 Kepel (fn. 5.), 67. o. A tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy ezzel a kérdéssel bővebben foglalkozzunk. Az iszlamista, zsidó és az úgynevezett evangéliumi, neoprotestáns körökben például nagy szerepe volt a közéleti aktívulásban az 1967-es izraeli háború eredményének, amelyet különböző előjellekkel egyfajta prófétaí biztatásként vagy éppen intésként értelmeztek az említett irányzatok képviselői, és e vallási közösségek politikai újjáéledését is maga után vonta. (Az iszlám vonatkozásában egyéb tényezőkkel is számolhatunk.)

23 Kepel (fn. 5.), 3. o.

24 Fox–Sandler (fn. 18.), 12. o.

25 Scott M. Thomas: „Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”. In Petito–Hatzopoulos (fn. 19.), 22. o.

26 Kubáلكová (fn. 19.), 102. o.

27 Samuel P. Huntington: *Political Order in Changing Societies*. New Haven, 1965, Yale University Press, 37. o. Idézi: Fox–Sandler (fn. 18.), 4. o.

28 Marty–Appleby (fn. 4.).

29 Fox–Sandler (fn. 18.), 14. o.

30 Lásd Bruce B. Lawrence: *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco, 1989, Harper & Row, 2. o. A kérdéskörrel kapcsolatban lásd még például Gabriel A. Almond–R.Scott Appleby–Emmanuel Sivan: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago–London, 2003, The University of Chicago Press.

31 Lásd például Kepel (fn. 5.) és Almond–Appleby–Sivan (fn. 31.).

32 Almond–Appleby–Sivan (fn. 31.), 4. o.

33 Bertrand Badie–Marie-Claude Smouts: *Le retournement du monde*. Presses de Sciences Po & Dalloz, 1995. Magyar fordítás: *A visszajára forduló világ. A nemzetközi színtér szociológiája*. Budapest, 1998, Aula, 50. o.

34 Badie–Smouts (fn. 34.), 61. o.

35 Ezt a megállapítást támasztja alá, hogy a Szentszék számos alkalommal kötött szövetséget – nagy felháborodást kiváltva – fundamentalista iszlám országokkal a liberális szabadságjogokat kodifikálni kívánó egyes ENSZ-konferenciák során. Az egyház számára az a törekvés, amely az államról következetesen mintegy leválasztja és az egyénre bízva erkölcsi kérdések eldöntését (például abortusz, fogamzásgátlás, válás, családmodell, nők egyenlősége stb.) egyet jelent a politikai rend erkölcsi nihilizmusával. Az *Interna-*

tional Herald Tribune-ben publikáló szerzőpáros – egyébként helyeslő – megfogalmazásában XVI. Benedek pápa közelmúltbeli törökországi látogatásának valódi célja az volt, hogy „meggyőzze a keleti ortodoxokat és az iszlámot annak érdekében, hogy csatlakozzanak a szekularizmus legyőzésére irányuló projektjéhez”. Phillip Blond–Adrian Pabst: „The Pope in Turkey”. *International Herald Tribune*, 2006. november 29.

36 Ratzinger bíboros, a jelenlegi pápa, akkor még a Hittani Kongregáció nagy tekintélyű prefektusaként ennek a nézetnek adott hangot, amikor elítélte, hogy a „szakralitásnak nincs többé jelentése a jog számára; Istennek és a szent dolgok tiszteletének semmi áron sem akarnak jogi értéket tulajdonítani; mindezt felcserélik a korlátlan szólás- és gondolkodásszabadság állítólag fontosabb értékével”. *Zenit News Agency*, 1999. november 15.

37 Jürgensmeyer [2001] (fn. 9.), 148. o.

38 Uo., 225. o.

39 Uo., 228. o.

40 Uo., 155. o.

41 Uo., 235. o.

42 Thomas Molnar: *Twin Powers. Politics and the Sacred*. Grand Rapids, Michigan, 1988, William B. Eerdmans. Magyar fordítás: *A hatalom két arca: Politikum és szentség*. Budapest, 1992, Európa Könyvkiadó, 114. o.

43 Molnar (fn. 40.), 47. o.

44 Uo., 258. o.

45 Constitution and Christ, Submission by the Christian Peoples Alliance to the EA Faith & Nation Enquiry, June 2003. <http://www.cpalliance.net/docs/EA%20Faith%20and%20Nation%2003.doc>. Itt olvashatjuk továbbá a párt célkitűzéseiről: „It also seeks to offer the electorate a means to renew democratic consent for the Christian roots of the British constitution.”

46 Oliver O'Donovan: *The Desire of the Nations*, 82. o. Idézi: Christian Peoples Alliance (fn. 43.).

47 Jürgensmeyer [1993] (fn. 3.), XIII. o.

48 Kepel (fn. 5.), 192. o.

49 Jürgensmeyer [1993] (fn. 3.), 2., 7. o.

50 Kepel (fn. 5.), 192. o.

51 Jürgensmeyer [1993] (fn. 9.), 4. o.

52 Kepel (fn. 5.), 98. o.

53 Uo., 51. o. A zsinat társadalmi tanításáról szóló kommentár a következőképpen foglal állást a kérdésben: „A katolikus egyház, megkésve és a szekuláris világ nyomására magáévá tenné a liberalizmus, a felvilágosodás és az Ész Korszakának eszméit? Sokan azt gondolják, hogy az egyház az elnyomást és nem az intellektuális, spirituális és társadalmi szabadságot támogatta az elmúlt korszakokban. Ha tehát ma a szabadságért emeli fel a szavát, nyilván ezt azért teszi, mert szembesült hibáival. A zsinati dokumentum, nem beszélve a történelmi tényekről, aligha igazolja e feltevéseket... A zsinat nem adta áldását a szekuláris liberalizmusra.” Rodger Charles–S. J. MacLaren–Drostan MacLaren, OP: *The Social teaching of Vatican II. Its Origin and Development*. Oxford, 1983, Plater Publications; San Francisco, 1983, Ignatius Press, 13–14. o. Camillo Ruini bíboros nemrég, a zsinat történetét a konzervatív megközelítés szerint megerősítő könyv bemutatóján így fogalmazott: eljött annak az ideje, hogy határozottan megcáfolják mindazok vélekedését, akik a zsinatot a megelőző korszak egyházi tanításával való szakításként értelmezik. Lásd: *Vatican II: The Real Untold Story*, www.chiesa.expressonline.it.

54 Emile Poulat: *Une église ébranlée*. Paris, 1980, Casterman, 266. o. Idézi Kepel (fn. 5.), 51. o.

55 Kepel (fn. 5.), 5. o. A szekuláris nyelvezet egyházi adaptálásáról és az eredeti jelentéssel gyökeresen ellentétes felhasználásával kapcsolatban a következőképp fogalmaz Malachi Martin, XXIII. János pápa egyik legközelebbi munkatársa, a terület egyik legavatottabb egyházi szakértője a témáról írt alapművében: „A nyelvezetbeli hasonlóságok mögött hatalmas jelentés- és szándékbeli különbözőség rejlik.” In Malachi Martin: *The Keys of This Blood. The Struggle for World Dominion Between Pope John Paul II, Mikhail Gorbachev and the Capitalist West*. New York, 1990, Simon and Schuster, 19. o.

56 Kepel (fn. 5.), 55.

57 Lásd George Weigel: *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*. New York, 2005, Basic Books. Illetve Kepel (fn. 5.), 56. o.

58 Joseph Ratzinger: *Church, Ecumenism, and Politics*. Slough, 1988, 219. o. Idézi Kepel (fn. 5.), 59. o.

59 *Zenit News Agency*, 1999. november 15.

60 *Zenit News Agency*, 2000. december 3. és *The London Times*, 2001. március 3.

61 Weigel (fn. 55.), 78. o.

62 Uo., 136. o.

63 II. János Pál pápa: *Ecclesia in Europa. L'Osservatore Romano*, 2003. július 2. (116.)

64 Weigel (fn. 58.), 123. o.

65 Uo., 149. o.

66 Martin (fn. 56.), 455. o.

67 Gioncarlo Zizola: The Power of the Pope. In *The Tablet*, 1997. október 17.

68 Kepel (fn. 5.), 203. o.

69 Catholic News Service: http://www.catholic.org/international/international_story.php?id=18582.

70 http://www.belief.net/story/189/story_18934_1.html.

Szent-Iványi Ilona

„A TOLERANCIA
EGY ERKÖLCSI MAGATARTÁS”

Az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennálló különbségek megszüntetéséről szóló 1947. évi XXXIII. törvény megszületésének évfordulójára gyűltünk össze. A konferencia címe hazánkra összpontosít, három blokkban, teológiai, történeti, jogi szinten vizsgálja a tolerancia, vagyis esetünkben a vallásszabadság kérdését. Ebben a negyedik, záró szesszióban a nemzetközi összehasonlítások, folyamatok elemzésére tettünk kísérletet.

Mivel 2001 és 2006 között egy nemzetközi vallási szervezet (International Association for Religious Freedom) munkatársa voltam Oxfordban, ahol feladatom az európai vallásszabadság kialakulásának, a jelenlegi állam-egyház kapcsolatok alakulásának vizsgálata, tanulmányok írása, vallásközi párbeszéd előmozdítása volt, ehhez kapcsolódva PhD-munkám témája is a világvallások közötti párbeszéd lehetőségének elvi kidolgozása, különös tekintettel az európai keresztény-islám kezdeményezésekre.

A TOLERANCIA ELVI MEGFOGALMAZÁSA

Nem felekezeti elfogultság miatt idézem, hanem mert az egyik legprecízebb magyar nyelvű megfogalmazásnak tartom Erdő

János kolozsvári unitárius teológiai professzor, későbbi püspök toleranciáról írt kis esszéjét: „A türelem nem közömböség, tértelenség, vagy gyávaság: különbözik a határozatlanságtól, a gyengeségtől, az el nem kötelezettségtől, az elvtelen engedékenységtől. A tolerancia lényegében egy erkölcsi magatartás, egy pozitív életút, az emberek iránti köteles tisztelet kifejezése, az elválasztó különbségek elfogadásának gyakorlata, röviden: a szellemi szabadság tiszteletben tartása...

A fogalom tartalmi összetevői: az emberi jogok és személyi integritás tisztelete, hogy egymástól különböző módon gondolkozhatunk és cselekedhetünk; egymás elfogadása gyengeségeinkkel együtt; elismerése annak, hogy a végső jó és igazság csak az eszmék és tapasztalatok szabad kicserélése által érhető el; a kényszer és erőszak hiábavalóságának belátása; az emberi kapcsolatok humanizálása...

A türelem alapját az az érték képezi, amit az ember életének és erkölcsi méltóságának tulajdonítunk, függetlenül minden közösségi és világnézeti megfontolástól. A türelem két fajtája ismeretes: a formális és a szubsztanciális. A formális hajlandóság arra, hogy embertársaink egyéni meggyőződését megengedjük. A második azt a készséget jelenti, hogy érintkezésbe lépünk és párbeszédet folytassunk más kultúrákban, vallásban nevelkedett társainkkal.

A tolerancia eredménye az emberi jogok tisztelete, az értékek pluralizmusának elfogadása, a véleménynyilvánítás szabadsága, és a vallásszabadság.”¹

A vallásszabadság az alapvető emberi jogok központja. Az állam beavatkozása nélkül történő vallásos meggyőződés nyilvánításának és gyakorlatának joga, amely mélyen gyökerezik a nyugati kultúrában. Mint az emberi méltóság fontos

társadalmi feltételét, világszerte elfogadták. Ez a jog azt tükrözi, hogy Isten Lelke életünkben különös és titokzatos módon működik. A Lélek munkájának hatására az emberek különböző hitfelfogások és vallási gyakorlatok felé vonzódnak. Nemcsak nagy vallási áramlatokat ismerünk, hanem azokon belül is számtalan különféle irányzat létezik. A vallásszabadság jogi és erkölcsi szinten épp ezt a sokszínűséget próbálja kordában tartani, ennek próbál keretet adni.

A nemzetközi emberi jogok törvénye kísérlet arra nézve, hogy az emberi méltóság lényeges társadalmi feltételeit megállapítsa és védelmezze. Ez a törvény ad védelmet a különböző kultúráknak, vallási és hitbeli meggyőződéseknek, gyakorlatoknak, ugyanakkor elutasítja az emberi méltósággal nem összeegyeztethető, azt lealacsonyító és megkülönböztető gyakorlatot.

A nemzetközi emberi jogok törvényének víziója egy olyan globális világrend létét feltételezi, mely elismeri a kultúrák, hagyományok különbözőségét, ugyanakkor minden személy alapvető emberi méltóságát is védelmezi.

Az ENSZ Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata deklarálja a vallás- és lelkiismereti szabadság jogát. Azonban, ha sérülnek ezek a jogok, az ENSZ sem rendelkezik semmilyen szankcionáló jogkörrel.

Az európai vallási jog alapja mindenekelőtt a vallásszabadságban van, amely a közösségi jog része. További strukturális alapelvek kötelezik az Európai Uniót semlegességre a világnézeti kérdésekben, a különböző vallásokkal és világnézetekkel szembeni toleranciára, a vallási közösségekkel kapcsolatos egyenlő bánásmódra. A tagállamok kultúrájának és nemzeti identitásának megőrzése érdekében az Európai Unióról szóló

szerződés (EUSZ) F cikkelye szerint különös figyelmet kell szentelni a tagállamokban kialakult állami egyházi intézményeknek. A közösségi hűség alapelveinek megfelelően a tagállamokban nehéz lenne egységesíteni az állam-egyház kapcsolatának szabályozását, valamint a vallásszabadsággal kapcsolatos egyéb kérdéseket.

VALLÁSSZABADSÁG EURÓPÁBAN

Európa nem önálló földrész, hanem Ázsia kiszögellése csupán; éppen úgy „ázsiai szubkontinens”, mint India – olvashatjuk egy 2002-ben megjelent, a vallásszabadság (folyamatos megsértésének) európai történetét feldolgozó angol nyelvű könyvben. A kötet szerint Európának saját történelmében vallásszabadság dolgában nem sok dicsekednivalója akad.

„Mire a skandináv és a kelet-európai népek felvették a kereszténységet, előbb az Ibériai-félszigeten, majd a Balkánon az iszlám tett szert meghatározó befolyásra. Európa történetében ily módon egyetlen olyan időpont sem volt még, amikor az egész földrész egységesen keresztény lett volna” – véli Karel Blei,² holland református teológus *A vallásszabadság európai története* című könyvében, amelyet az 1900-ban alapított Nemzetközi Szövetség a Vallásszabadságért (International Association for Religious Freedom, IARF) felkérésére állított össze. A kereszténység szempontjából Blei mégis két részre osztja az európai történelmet: egy korai szakaszra, amikor a keresztényeket üldözték, hitük megvallásáért a vadállatok elé vetették őket, és egy hosszabb periódusra, amely tizenhét évszázaddal ezelőtt, a kereszténység államvallássá válásakor kezdődött, s máig tart.

E periódusban a keresztények voltak azok, akik üldözték a zsidókat, a többi vallás híveit, illetve sajátjaikat. A katolikus országokban halálra keresett Szervét Mihály spanyol orvost és antitrinitárius gondolkodót 1553-ban, vagyis csaknem fél évszázaddal korábban égette meg a protestáns Genfben Kálvin, mint az inkvizíció Rómában a hasonló nézeteket valló Giordano Bruno filozófust. Az európai vallástörténet a válásüldözések története – figyelmeztet Blei, aki szerint nagyjából a felvilágosodás koráig elsősorban – és részben azóta is – a többségi vallás nyomta el a vallási kisebbségeket, miközben az elmúlt kétszáz év során egyre jellemzőbb az, hogy az államok is korlátozzák az egyének és közösségek lelkiismereti, illetve vallási jogait. Az inkvizíció például még az egy igaz vallás nevében üldözte a másként hívőket, míg – a felvilágosodás kései gyermekeként – a 20. században olyan vallásellenes diktatúrák jöhettek létre, mint a sztálini Szovjetunió vagy a hitleri Németország.

Európa vallásszabadságának történetét a 16. századi nagy eszmeáramlat, a reformáció indította útjára. A 16. században a nyugati kereszténység érdeklődésének középpontjában az egyház reformálása és a vallásszabadság kérdése állott. Mindkettő része volt annak a megújulási folyamatnak, amely az emberi szabadság elvének kialakulásához vezetett.

A reformáció a szabadság jegyében indult, és a keresztények jogát kívánta biztosítani, hogy maguk határozzák meg: mit higgyenek. A reformátorok kezdetben a lelkiismereti szabadság és a vallási türelem mellett nyilatkoztak.

Itt szeretném kiemelni János Zsigmond erdélyi fejedelem és az 1568-as tordai országgyűlés – nemzetközi szinten is – kiemelkedő jelentőségét, amely Európa történetében először

mondta ki és rögzítette ediktumban a vallás- és lelkiismereti szabadság törvényét.

A nagy reformátorok – például Luther Márton – a teljes vallásszabadság mellett szálltak síkra. Luther így írt: „Merő oktalanság az, mikor a külső hatalom a lélek s hit dolgaiba avatkozik... a hit az egyéniség szabad elhatározása, melyre senkit sem lehet kényszeríteni.” Azonban később a reformáció is megmerevedett, és a reformátorok is hajlandók voltak az ellenfelekkel szemben olyan eszközökhöz nyúlni, melyeket korábban a katolikus inkvizíció alkalmazott ellenük.

A JELEN HELYZET

Fontosnak tartom kiemelni Buda Péter előadásából – aki nevés nemzetközi vallásszociológusokra hivatkozik –, hogy jelentős paradigmaváltás korát éljük. Míg a hatvanas-hetvenes években a tudomány a szekularizáció előrehaladtával a vallások és vallási gyakorlatok eltűnését vizionálta, addig ma nevés nyugati szakemberek – például Peter Ludwig Berger, a bécsi születésű, amerikai lutheránus szociológus, vagy Grace Davie angol egyetemi tanár³ – ma már úgy látják, hogy a vallások jelentőségének és befolyásának szerepe jelentősen növekszik. Ez megnyilvánul mind a globális geopolitikai folyamatokban, mint a vallási szempontból is nagyon sajátos európai helyzetben. A hagyományos vallások és egy újfajta vallásosság újjászületéséről beszélnek. „A vallás mint világhatalom” címen a *Spiegel* 2006/9. (Weltmacht Religion, Power of Faith) különszáma is foglalkozik ezzel. Az ebben közölt tanulmányok közül több is arról ír, hogy Európában a vallási újjászületés a vallások közötti viszályt is felizzította.

Az emberiség történelmének túlnyomó részében a vallási establishmentek monopóliumként léteztek a társadalomban, monopóliumként abban az értelemben, hogy az egyén és a közösség élete bennük legitimálódott. A vallási intézmények valóban és a szó szoros értelmében *intézmények* voltak, azaz a gondolkodást és a cselekvést egyaránt szabályozó szervezetek. A vallási intézmények által meghatározott világ volt *a* világ, melyet nem annyira a társadalom evilági hatáskörei és a társadalmi ellenőrzés megfelelő eszközei tartottak fenn, de sokkal inkább a társadalom tagjainak „józan esze” is. Amikor az emberiség kilépett a vallásosan meghatározott világból, a kaotikus sötétségbe, a bizonytalanba lépett.

A szekularizáció hatására bekövetkező vallási „polarizáció” és az emberi közösség és/vagy „realitás” ezzel együtt járó elvesztése úgy is megfogalmazható, hogy a szekularizáció *ipso facto* egy pluralista helyzethez vezet. Tudjuk, hogy a „pluralizmus” kifejezést általában azokra az esetekre vonatkoztatják, amelyekben az állam tolerálja a különféle vallási csoportokat, mely utóbbiak szabadon versengenek egymással.

„Mint láttuk, a pluralizáció és a szekularizáció globális folyamatai szorosan összefonódnak. A szekularizáció »hordozóihoz« fűződő kapcsolatán túl azonban a pluralizmus mint *társadalmi-strukturális* jelenség előidéz egy bizalmi válságot is. A pluralista helyzet, mivel megfosztja monopóliumhelyzetétől a vallást, minden eddiginél inkább megnehezíti számára, hogy életképes plauzibilitásstruktúrákat tartson fenn vagy alakítson ki újra. A plauzibilitásstruktúrák azért vesznek el a szilárdságukat, mert már nem tudják felsorakoztatni a társadalmat mint egészet abból a célból, hogy megerősítse társadalmi létjogosultságukat. Magyarán, mindig akadnak »mások«, akik

nem hajlandók megerősíteni a szóban forgó vallásos világot. Vagy másképp fogalmazva, valamely vallásos világ »lakói számára« egyre nehezebbé válik, hogy *entre nous* maradjanak a jelenkori társadalomban. Már nem lehet eltitkolni a hasonló gondolkodásúak elől, hogy vannak másként gondolkodók (nemcsak egyének, de egész rétegek is)” – írta még 1966-ban Peter Berger és Thomas Luckmann.⁴

A kilencvenes években Peter L. Berger is átértelmezte korábbi állításait, elsősorban a világ folyamatait vizsgálva, és nem csak a zsidó-keresztény nyugati kultúrkörre reflektálva. A *Christian Century* című folyóiratban megjelent egyik tanulmányában⁵ be is vallja, hogy nagy hiba volt az 1960-as években azt hinni: a modernitás a vallások hanyatlásához vezet. Az volt az elképzelése, hogy a pluralizmus eltörli a vallások és értékek magától értetődését. Ma úgy véli, hogy a modernitás nem kapcsolódik feltétlenül a szekularizációhoz világviszonylatban, mert lehet, hogy a nyugati értelmiségi gondolkodás egy részére igaz ugyan, de nem a globalizált világra. Ugyanis a világ nagy része ma épp olyan vallásos, ha nem valóságosabb, mint hajdanán.

A pluralizmus egyszerűen a különböző hitű, különböző értékeket valló, más-más életvitelű egyének szociális interakciója, együttműködése. Ez része a modernitásnak, de nem a szekularizációnak köszönhető. A pluralizmus nem azt befolyásolja, hogy az emberek mit higgyenek, hanem azt, hogyan higgyenek. Ennek teremti meg a kereteit.

Mert lehet, hogy ugyanazt a vallást követjük, amit ősink, de más módon. A vallás ma már nemcsak születési jog, hanem választható is. A pluralizmus ugyanakkor azt is feltételezi, hogy a vallási igazság is relativizált.

EGYHÁZ-ÁLLAM KAPCSOLATI MODELLEK

Európában az egyházak jogi, gazdasági, politikai és spirituális helyzete is permanens átalakulásban van, kölcsönhatásban a környezetével, változik. Például Olaszországban az egyház finanszírozásának rendezésére létrejött konkordátum (az 1980-as években) máig nyitott kérdéseket vet fel. Norvégiában immár évtizedes vita folyik a Norvég Evangélikus Egyház államegyházi státuszának eltörléséről. Angliában – a közfelfogással ellentétben – az anglikán egyház már ötven éve nem államegyház, s bár különleges státusza van, áttért a szabad egyházi rendszerre. Egyre nagyobb vita övezi a nyugati államokban a muszlim iskolák, közösségek állami finanszírozásának kérdését.

Európában az egyház és az állam viszonya a felvállalt semlegesség mellett is nagyon diverz képet mutat, hiszen minden államszerveződésben más történelmi hagyományt, más vallási összetételt találunk. A történelem során több típusa fejlődött ki állam és egyház viszonyának; az európai modellek között – csökkenő számban – még megtalálható az államegyházi berendezkedés ugyanúgy, mint a szigorú laicista elválasztás.

Európában általánosságban három típusát szokták megkülönböztetni ennek a modellnek:

1. A hagyományos „államegyház” modell, amely persze hagyományos formájában már szinte sehol sem létezik. Az Egyesült Királyságban is megszűnt, Svédországban 2001 óta egy új modell működik, a Norvég Királyságban 2002-ben úgy döntött a parlament, hogy változtat a lutheránus egyház államegyházi státuszán, jelenleg a hogyan tovább kidolgozása folyik, még Dániában működik ez a modell, de már ott is sok kérdőjellel.

2. A szigorú elválasztás, a világnézetileg semleges állam és az egyház teljes szeparációja, például Franciaországban vagy Hollandiában.

3. Siba Balázs a *Confessio* 2004/4. számában egy harmadik mintáról is ír, egy „középutas” modellről, mely az állam és az egyház szétválasztása mellett felvázol valamilyen tartalmi együttműködést is. Példaként talán a német minta szolgálhat.

De Európában nemcsak a társadalom megosztott az egyházak szerepvállalásának kérdésében, hanem maguk az egyházak is különféle módon kezelik a kiüresedett templomok válságát. Nem is beszélve az egyházakon belüli megosztottságról.

A Vatikán, a maga rigorózus módján, az európai kereszténység helyreállításáról beszél. 2007. november 30-án XVI. Benedek pápa enciklikájában kritizálta a felvilágosodás, a francia forradalom, a marxizmus és a modernitás folyamatában található szekularizációs gondolatokat. „Csak a Jézus Krisztusba vetett hit válhatja meg az emberiséget” – írja. A mi körünk, úgy tűnik, egy tökéletes világ reményével veszi magát körül, amely a tudományos gondolkodáson és tudományos politikán alapul. Benedek pápa a Római levelet idézi „*Spe salvi*” (Rm 8,24) kezdetű kiáltványában. A pápa enciklikájában az európai történelmet elemzi, és arra a következtetésre jut, hogy az elmúlt évszázadok tragédiái a hitetlenségből és vak reményekből eredtek.

A protestáns egyházak, különösen az európai liberális demokráciák protestáns egyházai benne éltek/élnek a társadalomban, fogékonyak a szociáletikai kérdésekre, és keresik a választ az új kihívásokra.

A genfi székhelyű Egyházak Világtanácsának főtárgya, Rev. Samuel Kobia kenyai metodista atya nemrég felhívásban kér-

te a legnagyobb nemzetközi protestáns szervezet tagegyházait, hogy komolyan foglalkozzanak a homoszexualitás kérdésével, mert igaz, hogy ez jelenleg megosztja a protestánsokat és az ortodoxokat, de az egyháznak pasztorális felelőssége van az azonos nemű párokkal szemben is. Az anglikán egyházakban, az osztrák protestánsoknál vagy a norvég lutheránus egyházban is folyik a diskurzus a témáról, sokszor heves viták mellett. Norvégiában a közelmúltban, 2007. november 16-án, zsinati határozatban fogadták el a magukat nyíltan homoszexuálisnak valló, illetve azonos neműekkel együtt élő párok felszentelésének és kinevezésének lehetőségét.

De ha a főbb európai vallási kérdéseket említjük, akkor nem feledkezhetünk meg az iszlám növekvő jelenlétéről, térhódításáról az öreg kontinensen. A hetvenes évektől kezdve rohamosan megnőtt a harmadik világbeli emigránsok száma, akiknek zöme muszlim. Mára már a harmadik generáció nevelkedik, amelynek – sokszor úgy tűnik – erősebb a vallási és nemzeti kötődése, mint hajdan a bevándorlóknak volt, akik a legtöbb esetben politikai vagy gazdasági okok miatt kerestek menedéket Nyugaton. Nyugaton, amely az iszlamisták szemében romlott erkölcsével, hitetlenségével a fő ellenség. Azonban Tariq Ramadan reformmuszlim professzor szerint az európai muszlimok többsége integrációpárti, reformpárti, és elfogadja a szekularizációt.⁶

A vallási türelem nem azonos a vallásszabadsággal, és távol áll a vallási egyenlőségtől. Nem jelent hitnélküliséget vagy vallási közömbösséget. A vallási türelem elismerése annak, hogy mindenki szabadon vallhat és követhet bármilyen hitet, vallást, meggyőződést. Vagyis a vallási pluralizmus elfogadása.

Ez a konferencia is azt bizonyítja, milyen nagy szükség van olyan alulról jövő kezdeményezésekre, amelyek a különböző szintű társadalmi viták szervezésével segítik Európa polgárait túljutni a válságon. A következő generáció csak úgy találhatja meg európai identitását, ha Európa többé nem a nemzeti érdekek és történelmi ereklyék közötti versenyt jelenti, hanem a kölcsönös tiszteleten, az egyenértékű vallási-ideológiai sokszínűség tényének elfogadásán alapuló együttélés kidolgozására épül.

Jegyzetek

- 1 Dr. Erdő János: *Teológiai tanulmányok*. Kolozsvár, 1986, Unitárius Egyház, 265. o.
- 2 Karel Blei: *Freedom of Religion and Belief: Europe's Story*. 2002, Royal van Gorcum, 5. o.
- 3 Grace Davie: *Religion in Modern Europe*. UK 2000, Oxford University Press.
- 4 Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York, 1966, Anchor Books, 51–55., 59–61. o.
- 5 *The Christian Century*, 1998. aug. 26.–szept. 2. The Christian Century Foundation, 782–796. o.
- 6 Tariq Ramadan: *Western Muslims and the Future of Islam*. 2005, Oxford University Press.

A KONFERENCIA ELŐADÓINAK RÖVID ÉLETRAJZA

Dr. Bragyova András (1950). Az Országgyűlés 2005 szeptemberében választotta az Alkotmánybíróság tagjává. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karán végzett 1975-ben. 1975 és 1977 között az Általános Értékforgalmi Bankban dolgozott, majd 1977-től a Magyar Tudományos Akadémia Jogtudományi Intézetének munkatársa, 1999-től tudományos tanácsadó. 1990-ben Humboldt-ösztöndíjasként Freiburgban kutatott. A Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán az 1980-as évektől tanított, előbb a Nemzetközi Jogi, később az Alkotmányjogi Tanszéken. 2000-től egyetemi tanár, a kar Doktori Iskolájának vezetője. 1994 és 2004 között a Közép-európai Egyetem Politikatudományi Tanszékének állandó vendégtanára volt. 1988-ban szerzett kandidátusi fokozatot, 2003 óta az MTA doktora. Tudományos munkáiban nemzetközi jogi, alkotmányjogi és jogfilozófiai kérdésekkel foglalkozott. (Forrás: www.mkab.hu)

Buda Péter (1970) MA, Religion, Politics and International Relations szakon, University of Wales; Visiting Research Fellow, Hebrew University of Jerusalem (Middle East and Islamic Studies, 2005–2006). Jelenleg doktori tanulmányait végzi (University of Wales), illetve az Egyesült Államokban folytat stratégiai előrejelzéssel és elemzéssel foglalkozó ta-

nulmányokat. Szakterülete elsősorban a vallási és civilizatorikus tényezők, illetve a nemzetközi kapcsolatok egymásra hatásának problematikája, alternatív stratégiai előrejelzési módszerek kutatása.

Csepregi András 1962-ben született, 1987-ben kapott lelkészi oklevelet az Evangélikus Teológiai Akadémián. Gyülekezeti lelkész Györkönyben és Budapest-Kelenföldön, 1999-től adjunktus, 2005-től docens az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. Posztgraduális tanulmányokat Genfben végzett, doktori képzésben az angliai Durham egyetemén részesült. PhD-disszertációját itt védte meg 2002-ben *Two Ways to Freedom: Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer* címen. 2006 júliusától az Oktatási és Kulturális Minisztérium munkatársa, az Egyházi Kapcsolatok Titkárságát vezeti.

Fazekas Csaba történész, egyetemi oktató (1968) 1992-ben végzett az ELTE BTK-n, ugyanott szerezte PhD fokozatát, 2007-ben habilitált. 1992 óta a Miskolci Egyetem oktatója, 2001 óta egyetemi docens, 2005-től a Bölcsészettudományi Kar dékánja, 2008-tól a kar Politikatudományi Intézetének igazgatója. Számos felsőoktatási és szakmai testület tagja, illetve vezetője. Főbb kutatási területe az állam-egyház viszony történeti dimenziói, a 19–20. századi Magyarország egyház- és politikai eszmétörténete, az egyházpolitika múltja és jelene. Főbb publikációi: *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy-korszakban* (1996); *Collaborating with Horthy. Political Catholicism and Christian Political Organisations in Hungary, 1918-1944* (2001); *A politikai katolicizmus fogalmáról és a reformkori politikai katoliciz-*

musról (2002); *Történelem és egyházpolitika* (2006); *Deák Ferenc egyházpolitikája a reformkorban* (2008). Személyes honlapja: www.fazekascscaba.hu.

Fedor Tibor (1962). Tanulmányok: 1985, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, jogászdiploma, ELTE Bölcsészettudományi Kar, történészdiploma megszerzése. 1985–1988 között bíróságon dolgozott. 1992-től foglalkozik egyházi témával az Oktatási és Kulturális Minisztériumban, a Miniszterelnöki Hivatalban, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériumában. Jelenleg az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága főosztályvezető-helyettese. 1994-ben az MKM közigazgatási államtitkára elismerésben részesítette. 2000. július 1-jén – a köztisztviselők napján – Magyary Zoltán-emlékéremmel tüntették ki. Publikációk: Több szakmai tárgyú tanulmánya jelent meg elsősorban az egyházi ingatlanrendezés, egyházi iskolák, illetve az állam-egyházi viszony témakörében folyóiratokban, kiadványokban (*Új Pedagógiai Szemle, Acta Humana, Korszerű vezetés, Egyházi kapcsolatok 1998–2002, Oktatáspolitikai és vallásszabadság, Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek, Felekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után* stb.).

Fekete Sándor politológus, egyetemi tanársegéd a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karának Politikatudományi Intézetében. A Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Karán végzett filozófia, magyar nyelv és irodalom, valamint politológus szakon. Doktori abszolutóriumot szerzett a *Társadalom és erkölcsfilozófia* és *A politika és az irodalom történeti és elméleti modelljei* c. doktori programon. Jelenleg az oktatás mellett

disszertációit készíti. Kutatási területei: egyetemes és magyar egyháztörténet, egyetemes és magyar eszmetörténet, politikai filozófia.

Dr. Gábor György PhD (1954) az ELTE-n végzett filozófia, esztétika és magyar szakokon, továbbá speciális tanulmányokat folytatott hebraisztikából, judaisztikából és görög nyelvből. Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa, az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem docense. Fő kutatási területe az i. sz. 1–4. század zsidó bölcsellete, a judaizmus történelemszemlélete, a zsidó-keresztény teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, valamint napjaink politikafilozófiai és politikateológiai kérdései. Tanított és kutatott Párizsban, Leuvenben, Amszterdamban, Brüsszelben, Lyonban és Rómában. Önálló és szerkesztett köteteinek száma kilenc, publikációinak száma meghaladja a háromszázat. Legutóbbi kötete: *Az idő nélküli hely. Vallásfilozófiai és vallástörténeti tanulmányok* (2008).

Köbel Szilvia (1965) az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán végzett 1990-ben. 1996–1999-ig doktori tanulmányokat folytatott, 2003-ban PhD fokozatot szerzett summa cum laude minősítéssel az ELTE ÁJK Alkotmányjogi Tanszékén. 1996 óta levéltári kutatásokat folytat Magyarországon és Németországban. Kutatási területe az állam és az egyházak kapcsolata, lelkiismereti és vallásszabadság alapjoga. 1991–2002-ig az Országgyűlés Hivatalában kodifikátor volt, majd 2007-től ismét a Hivatal kodifikátora. 2006-tól az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkárságának jogi szakértője. 2003-tól az ELTE ÁJK Alkotmányjogi

Tanszékén az állam és az egyházak kapcsolatáról, valamint a lelkiismereti és vallásszabadságról tart kurzust. 2008-ban elnyerte az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíját három évre. Doktori értekezése 2005-ben jelent meg „*Oszd meg és uralkodj!*” *A pártállam és az egyházak* címmel, a Rejtjel Kiadó gondozásában.

Rajki Zoltán (1971) (főiskolai docens, ATF). Tanulmányok: 1990–1993: Adventista Teológiai Főiskola (BA, teológia), 1992–1998: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK (MA, történelem), 1993–2000: Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK (MA, szociológia), 1998–2002: ELTE BTK (PhD, történelem). Munkahely: 1998–1999: Hetednap Adventista Egyház, levéltáros. 2000– Adventista Teológiai Főiskola (tanszékvezető főiskolai docens, egyháztörténelem, szociológia). 2002– Püskösdi Teológiai Főiskola (főiskolai oktató, egyháztörténelem, szociológia). 2004– Szegedi Egyetem BTK Vallástudományi Tanszék (óraadó, egyház-szociológia). Tudományos közélet: 2006– a Kisegyház-kutató Munkacsoport vezetője. Könyvek: *A H. N. Adventista Egyház története Magyarországon 1945 és 1989 között*. Budapest, 2003, Advent Kiadó; *Egy amerikai lelkész magyarországi missziója. John Friederick Huenergardt élete és korának adventizmus*. Budapest, 2004, Lucidus Kiadó.

Ruzsa Ferenc (1957). ELTE filozófia–indológia (1982). CSc (filozófia, 1995): *A számbavétel versei. Ísvarakrisna filozófiája*. Az ELTE Ókori és Középkori Filozófia Tanszék docense, a Tan Kapuja Buddhista Főiskola rektora, főiskolai tanár. Fő kutatási területe: ind filozófiatörténet, ind nyelvek, görög–ind filozófiai kapcsolatok, metafizika. Könyvek: *Sankara: A Brahma-*

szútra magyarázata. Budapest, 1996; *A klasszikus szánkhja filozófiája.* Budapest, 1997.

Sajó András kutató professzor. Tanulmányok: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 1972; Academie de Droit Comparé; Level 1, 1979 (1974) (Strasbourg); Level 2 (Coimbra); Alexander von Humboldt Stiftung, Universität Saarbrücken, 1986–87; MTA–Soros, University of California at Berkeley Law School, 1988; Center for Advance Study in the Behavioral Sciences, Stanford University, 2005–2006. Tudományos fokozatok: CSc (1977), DSc (1982), az MTA levelező tagja (1995), az MTA rendes tagja (2001). Kutatási területek: Jogszociológia, jogfilozófia, polgári jog, összehasonlító alkotmányjog. Díjak: Akadémiai Díj, 1986, Oxfordi Egyetem – Blackstone-előadás, 1993; Prima Primiissima, 2006. Oktatás: ELTE Polgári Jogi Tanszék; Közép-európai Egyetem, Jogi Tanszék. Állandó vendégprofesszor: New York University Law School, Cardozo University Law School (New York), University of Toronto, University of Chicago. (Forrás: www.mta.hu)

Schweitzer Gábor PhD (1964). Felsőfokú tanulmányok: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar (1983–1988), Soros Alapítvány–ELTE BTK posztgraduális ösztöndíj (1990–1992), ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Doktori Iskola (fokozat megszerzése: 2008). Munkahelyek: MTA Jogtudományi Intézet, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar (Egyetemes Állam- és Jogtörténeti Tanszék). Kutatási területek: alkotmányjog (az állam és az egyház kapcsolatai), közigazgatás-történet (Budapest közigazgatása az újkorban), a jogi felsőoktatás múltja Magyarországon.

Szabó Csaba PhD (1967) tanárképző főiskolát végzett Szombathelyen, magyar–történelem szakon (1987–1991), majd egyetemi tanulmányait Németországban folytatta az Eichstätti Katolikus Egyetemen (1992–1997). Magister diplomát szerzett új- és legújabb kori történelem, gazdaság- és társadalomtörténet és művészettörténet szakokon. A PhD fokozatot 2000-ben szerezte meg. 1997-től Budapest Főváros Levéltárában dolgozott, 2003 óta a Magyar Országos Levéltárban dolgozik, jelenleg főigazgató-helyettesként.

Dr. Szathmáry Béla 1956-ban született Sátorlajújhelyen. Szegeden a JATE Állam- és Jogtudományi Karán szerzett jogi diplomát 1981-ben, summa cum laude minősítéssel. 1983-tól büntető ügyszakos bíróként dolgozik a Sátorlajújhelyi Városi Bíróságon. A Sárospataki Református Teológiai Akadémia és a Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Karának docenseként egyházjogi alapismeret, református felekezeti egyházjogi előadásokat tart, valamint az Alkotmányjogi Tanszék keretében az állami egyházjogot oktatja. A Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Doktori Iskolán 2005-ben védte meg doktori értekezését *A Magyarországi Református Egyház szervezetének kialakulása és jelenlegi működése, különös tekintettel az egyházi bíráskodásra* címmel, s szerzett PhD minősítést. 1994-ben a bírósági szakmai munkássága elismeréséül állami kitüntetésként Deák Ferenc-díjat kapott. A negyedévente megjelenő *Zempléni Múzsza* társadalomtudományi és irodalmi folyóirat szerkesztőbizottsági tagja. A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma 1997-ben rendes tagjai sorába választotta. Fontosabb publikációi: *Magyar egyházjog*.

Budapest, 2004, Századvég Kiadó; *A zsidó jog alapjai*. Budapest, 2003, Századvég Kiadó; *Az izraelita felekezet joga*. Felekezeti egyházjog. Budapest, 2004, HVG-ORAC, 455–519. o.; *Református egyházjog*. Felekezeti egyházjog. Budapest, 2004, HVG-ORAC, 301–423. o.

Szent-Iványi Ilona unitárius lelkész, teológiai oktató, PhD-ösztöndíjas. Egyetemi tanulmányait az Evangélikus Hittudományi Egyetemen végezte, ahol egyetemi teológiai diplomát, az Oxford University tagjaként működő Harris-Manchester College-ban pedig unitárius lelkészi oklevelet szerzett, teológiai etikát és process teológiát tanult a Chicago University, Meadville/Lombard Theological Schoolon. A Magyarországi Unitárius Egyházban mint felszentelt lelkész a nyolcvanas években ifjúsági lelkész, hitoktató, külügyi titkár volt, 1992–1998 között a belvárosi unitárius templom vezető lelkésze, 1994–2001 között a Magyarországi Unitárius Egyház püspökhelyettese volt. 2001–2006 között az oxfordi székhelyű International Association for Religious Freedom európai képviselője és európai irodavezetője volt. Jelenleg az Evangélikus Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának hallgatója. Emellett a Wesley János Lelkészképző Főiskola oktatója Budapesten. Társadalmi munkában a Magyar Ökumenikus Segélyszervezet felügyelőbizottságának elnöke, és a Keresztény-Zsidó Társaság elnökségi tagja.

