

Nyirkos Tamás

A szent és a szekularizáció: Aquinói Tamás az egyházzól és az államról

Ez az írás egyetlen kérdés szempontjából vizsgálja Aquinói Szent Tamás politikai filozófiáját. A kérdés aktuális formában – hogy jelent-e ez egyszersmind anakronizmust is, arra még visszatérek – úgy tehető fel, hogy mivel járult hozzá Tamás az egyház és az állam mai viszonyának megértéséhez. A dolgozat első része a kérdésfeltevés jogosságát igyekszik igazolni a nem elhanyagolható ellenvetésekkel szemben; második része Tamás néhány – éppen konkrétsága okán – zavarba ejtő szövegének szélesebb összefüggését vizsgálja fel; harmadik része pedig a máig ható következmények felől próbálja feltárni ennek a politikai filozófiának erényeit és korlátait.

1.

A középkori filozófiával való foglalkozás még ma is állandó önigazolási kényszertől szenved, és talán még rosszabb a helyzet, ha a középkori *politikai* filozófiáról van szó. Nem felesleges tehát, ha elsőként olyan alapvető kérdésekre felelünk, mint hogy létezik-e egyáltalán a középkornak, illetve Tamásnak politikai filozófiája, fennáll-e ma az a probléma, nevezetesen az egyház és az állam viszonyának a problémája, amelyet meg kívánunk válaszolni a segítségével, létezett-e ugyanez vagy hasonló a középkorban, és ha igen, akkor releváns lehet-e a középkori, illetve tamási megoldás a mai korban is.

Az itt következő ellenvetések természetesen nem egyetlen, jól azonosítható ellenféltől származnak, hanem időnként egymásnak is ellentmondanak. Nem az ellenvetések szervezik a tárgyalást, hanem a tárgyalás módja az ellenvetéseket, némileg hasonló módon ahhoz, ahogy egy középkori disputa tette, ami talán megengedhető egy Szent Tamásról szóló írásban.

1. Az első kérdés, amelyet nem kerülhetünk meg, úgy hangzik, hogy van-e egyáltalán a középkornak politikai filozófiája?

Némi radikalizmussal azt mondhatnánk, hogy nincs. A középkori oktatás bevett sémája szerint csak hét alapvető tudomány (*septem artes liberales*) létezett, valamint az ezekre épülő jog, orvostudomány és teológia. Kétségtelen ugyan, hogy a filozófia hamarosan átment az *artes* hatáskörébe, és a filozófia arisztotelészi felosztása révén megjelent a politikai tudomány, mint a gyakorlati tudomány egyik ága,¹ ez azonban

1 Canning 2002, 184-185. o., vö. Tamásnál *Pol.* pr.6.

nem politikai filozófiát jelentett, hanem az etika egyfajta kiterjesztését, amelyben a mai értelemben vett politológia, politikai filozófia, politikai teológia sem különültek el élesen.

Ennél is súlyosabb ellenvetés, hogy a politikai gondolkodásnak – a szó legáltalánosabb értelmében – a középkorban nem az elméleti, hanem a gyakorlati-instrumentális elemei domináltak, amit röviden úgy lehet összefoglalni, hogy egy hatalmi centrum, a pápaság mellett és ellen kifejtett ideológiákkal állunk szemben.

Ezzel szemben persze nagyon is jól tudjuk, hogy középkori politikai gondolkodás már jóval az Arisztotelész-recepció előtt is létezett. Nem tagadva, hogy voltak ennek ideologikus indokai is (az ideológia terminust jelen esetben az instrumentálisan kezelt filozófiai tanokra fenntartva), tény, hogy mindez a kereszténység inherens ellentmondására reflektált – a vallásnak és a politikainak az adógaras példázatában adott elválasztására² – vagyis egy filozófiai problémára, filozófiai eszközökkel.

Azt válaszolhatjuk tehát, hogy jóllehet a középkori politikai filozófia, mint a politika elveinek kifejtése nem különült el élesen a fennálló politikai gyakorlat elemzésétől, illetve ezek egyike sem az etikától, ezzel legfeljebb annyit mondtunk, hogy nem *olyan* politikai filozófia volt, mint a mai. Azt semmiképp sem, hogy nem volt politikai filozófia.³

2. A második kérdés: van-e Szent Tamásnak politikai filozófiája?

Akik szerint nincs, azok elsősorban a politikai filozófiai művek hiányára hivatkoznak. Tény, hogy Tamás egyetlen kifejezetten politikai témájú műve, a *De regno*, vagy más néven *De regimine principum ad regem Cypr*i inkább a fejedelemtükrök, mint a filozófiai értekezések műfajába tartozik,⁴ ráadásul befejezetlenül maradt. Hasonlóképpen befejezetlenül maradt az Arisztotelész *Politikájához* írt kommentárja is. Ha szerepelnek is politikai filozófiai fejtegetések egyéb műveiben, ezek már-már reménytelenül elválaszthatatlanok filozófiája – és főleg teológiája – egészétől, ahogy elválaszthatatlanok a többi skolasztikus filozófus (teológus) korabeli nézeteitől is. Egyébként sem tartalmazznak egyebet, mint Arisztotelész politikaelméletének nagyon is korhoz kötött magyarázatát.

A fentiekkel szemben legalábbis gyanút kelt, hogy ma már jelentős mennyiségű (és olykor minőségű) szakirodalom tárgyalja Tamás politikai filozófiáját, tehát olyasmit, aminek léteznie sem kellene.

A szakirodalom hívja fel a figyelmet arra is, hogy nem a *De regno*-ban kell keresnünk Tamás politikai filozófiájának lényegét. De ha már ebben keressük, akkor tegyük hozzá, hogy éppen a *De regno* nem fejedelemtükör abban az értelemben, hogy

2 "Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!" (Mt 22,21).

3 „Egykor azonban a politikai filozófia és a politikatudomány ugyanazt jelentette.” Strauss, 1994, 13. o.

4 Ld. Chenu véleményét: „egy uralkodó számára írt pedagógiai és erkölcsi célzatú mű”, id. Torrell, 2007, 278. o.

konkrét – például Ciprus 13. századi kormányzására vonatkozó – adatokat vagy tanácsokat tartalmazna.⁵

A *Politika*-kommentár csakugyan félbemaradt, amit nem sajnálhatunk eléggé. Ám azt, hogy összefügg az *Etika*-kommentárral, illetve filozófiája egészével, legfeljebb akkor sajnálhatnánk, ha nem ugyanez állna fenn számos újkori filozófus (mondjuk Hobbes, Locke vagy Spinoza) politikai filozófiája esetében is.

Ami azt illeti, hogy miképpen viszonyul Tamás a többi korabeli filozófushoz, nem vitás, hogy nézeteinek nagy része „bevett nézet”, miközben mások olyannyira nem bevettek, hogy halála után három évvel a párizsi püspök számos tételét elítéli. Természetesen nem a politikai nézeteiről van szó, ezekre inkább az a jellemző, hogy a hivatalos egyházi tanításban sokáig nem játszanak komoly szerepet.⁶ Fontos megérteni ugyanakkor, hogy az eredetiség követelménye csak az újkorban vált uralkodóvá, bár nem árt megjegyezni, hogy – többek között – ez is a középkorból a reneszánsz közvetítésével az újkorra hagyományozott örökséghez tartozik.⁷ Megint csak arra utalhatunk, hogy mindez nem az eredetiség tényét, csupán annak hangoztatását érinti: az előbbiben nem, legfeljebb az utóbbiban van különbség Tamás és az újkori filozófusok között.

A továbbiakban példákkal is igazoljuk majd, hogy Szent Tamásra – éppen az állam és egyház viszonyának kérdésében – nagyfokú eredetiség jellemző, akár az egyházi hagyománnyal, akár Arisztotelésszel szembesítjük.

Van tehát – vagy legalábbis nem zárható ki valamilyen prekonceptió alapján, hogy van – politikai filozófiája, és ebben legalább annyira önálló, mint az újkor bármely politikai gondolkodója.

3. A harmadik kérdés a téma aktualitására vonatkozik: van-e egyáltalán jelentősége annak, hogy ma az egyház és az állam elválasztásáról beszéljünk, vagy azt újragondoljuk?

Első látásra nincs, hiszen az egyház és az állam viszonya – legalábbis az ún. nyugati világban – ma már jogilag rendezett, lezárt kérdés. Ha vannak is elvarratlan szálak az egyház és az állam (vagy tágabb értelemben a vallási és a politikai szféra) viszonyában, ezek jelentősége pontosan abban az arányban csökken, ahogyan a vallások szerepe, illetve a vallások követőinek száma is egyre inkább megfogyatkozik.

Ezzel szemben számos jel mutat arra, hogy a vallások politikai szerepe még a szekularizált nyugati társadalmak esetében is újra meg újra kérdésessé válik, és semmiképpen sem írható le a folyamatos visszaszorulás kényelmes sémájával.

5 Finnis 1998, 3. o.

6 A tridentini zsinat utáni, illetve a 19-20. századi recepciójukról az írás befejező részében még lesz szó.

7 A középkor, a reneszánsz és a modernség szerves összetartozásának izgalmas témakörében ezen a helyen nem tudunk elmélyedni. Ezzel kapcsolatban ld. elsősorban Murray 1978; az „eredetiségről” mint normáról pedig Láncai 2000, 26. o. skk.

Először: maga a nagybetűs Nyugat is meglehetősen heterogén ebből a szempontból. Az egyház és az állam teljes elválasztásától bizonyos köztes formákon át az állam-egyházi modellekig igen különböző, korántsem végleges megoldásokkal találkozunk.⁸ Mindezek nemcsak régi viták újbóli felelevenítéséhez vezetnek, hanem a probléma újabb és újabb aspektusait vetik fel.⁹

Másodszor: a szekularizációs folyamatok alapos elemzése mára már jócskán túlhaladottá tette azokat a naiv elképzeléseket, amelyek egyrészt a gazdasági fejlettség és a vallások visszaszorulása között tételeztek fel párhuzamosságot (az Egyesült Államok példája ebből a szempontból mindig is zavarba ejtette a megfigyelőket); ugyanakkor kérdésessé vált a vallásnak az intézményes vallással (vallásokkal) való kritikátlan azonosítása is; nem is beszélve azokról az elméletileg sem könnyen tisztázható problémákról, amelyeket éppen a politikai szféra vallásivá vagy kvázi-vallásivá válása (politikai teológia, politikai vallás, polgári vallás) vet föl.

Azt válaszolhatjuk tehát, hogy az egyház és az állam elválasztása ma is problematikus, és különösen problematikus, ha tágabb értelemben a vallás és a politika, a vallási és a politikai meggyőződés és cselekvés határainak feszegetését értjük rajta.

4. A kérdés inkább az, hogy van-e jelentősége annak, mit mondtak erről a középkorban?

A tagadó válasz szinte magától adódik: a modern politikai filozófiának már a kérdésfeltevése is más, és más az általa keresett válaszok jellege is. Immanens, racionális megalapozást keres, ráadásul olyan kontextusban, amely gyökeresen különbözik a középkortól. Hogy mást ne mondjunk, a középkorban még államról sem beszélhetünk a mai értelemben¹⁰, vagy ha igen, akkor inkább az egyház volt állam, mintsem a korabeli politikai kormányzat.¹¹ Egyház és állam viszonyáról beszélni a középkorban tehát merő anakronizmus. Ennél is fontosabb, hogy a mai társadalom egésze nem egy egységes világnézet – és főleg nem annak intézményrendszere – köré szerveződik, hanem az eszmék pluralizmusa határozza meg.

A fenti ellenvetések közös jellemzője a premodern/modern átmenet törésként való felfogása. Már utaltam rá, hogy a törés ténye számos szempontból kérdésessé tehető: a középkor 20. századi újraértékelésének épp az volt a legfőbb eredménye, hogy sem a

8 Ld. Forrai 1995.

9 Pl. az „egyház” definiálásának jogi problémáját, a pusztán formális meghatározás és a történelmi hagyományok viszonyát, a közélet és a magánélet határainak meghúzását, a vallásnak mint identitásnak a felfogását, stb.

10 Láncki 2000, 39. o.

11 „...tágabb értelemben a középkori egyház állam volt. Egy állam teljes apparátusával rendelkezett...” Southern 1987, 17. o. Erre a fontos, ám egyszersmind elnagyolt megállapításra még visszatérünk.

filozófiában,¹² sem a tudományban,¹³ de a legáltalánosabb értelemben vett racionális észhasználatban¹⁴ sem lehet kimutatni radikális diszkontinuitást a középkor és az újkor között. Vagyis legalábbis különös volna, ha éppen a politikai filozófia szolgálna ilyenekkel.

A középkori kérdésfeltevés racionális voltából igazából semmilyen szövetszerűen alátámasztható okunk nincs kételkedni, éppen ellenkezőleg: a 13. század szinte tobzódik a szellemi nemességre, a tanultságra, a tudományra való hivatkozásokban.¹⁵ A természetes ész használata ráadásul olyasmiről, ami – éppen Szent Tamásnál – nagyon is lehetővé tesz immanens magyarázatokat, függetlenül a kinyilatkoztatástól (bár azzal sohasem ellentmondásban).

Tény, hogy „állam” a mai értelemben nem létezett a középkorban, de éppen Szent Tamás korában kezdett kialakulni, még hozzá legkevésbé sem függetlenül az egyháztól, hanem éppen annak mintájára, ahogy azt az idézett Southern-szöveg is sejteni enged. Ennek is messzire vezető következményei lesznek, amelyekre a második részben térek ki.

Hogy a modern társadalmat valóban korlátlan világnézeti pluralizmus jellemzi-e, vagy van-e mégiscsak valamiféle közös-kötelező világnézet, „demokratikus minimum”, „politikai korrektség”, „alkotmányosság”, „emberi jogok”, amelyek köré szerveződik, vagy amelyekre legalábbis törekedni kell, az újfent kérdéses, és nem látszik alkalmasnak arra, hogy formailag elkülönítse a középkort a legújabb kortól. A különbség – skolasztikus értelemben – sokkal inkább materiális. A hasonlóságokra valószínűleg azért vagyunk érzéketlenebbek, mint a különbségekre, mert nem látjuk kialakulásukban a mai viszonyokat.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy a középkori filozófiának van mondánivalója a mai kor számára, és pedig éppen azért van, mert számos vonatkozásban az eredetét mutatja fel.

5. De van-e jelentősége annak, mit mondhatott Tamás?

Talán nincs, hiszen egyrészt nem reprezentálja a középkori politikai filozófia fő áramát (erről már szóltam), másrészt még ennél is kevésbé van jelen a mai egyházi gondolkodásban. Sarkosabban fogalmazva: sem saját korában nem volt aktuális, sem ma, és pedig sem az egyházi hagyományban, sem attól függetlenül.

Sed contraként csak annyit mondhatok, hogy ez az írás Tamást saját jogán, mint az előző pontban érintett változások korának filozófusát idézi, aminek semmi köze ahhoz, hogy mennyiben volt közvetlen hatással saját korára, vagy későbbi korok akár egyházi, akár politikai, akár filozófiai elképzeléseire.

12 Gilson 1951.

13 Duhem 1954.

14 Murray 1978.

15 Példák sokaságával szolgál Murray 1978, főleg 258–281. o. Ez persze nem jelenti, hogy az idézett szerzők valóban egytől-egyig bölcsék voltak, de azt igen, hogy tudatosan reflektáltak az önálló észhasználatra, mint erényre. vö. Grant 2001, 1–16. o.

Ám még ez is pontosításra szorul. A pontosítást azonban hadd tegye meg helyettem Anthony Kenny: „Úgy tűnik, a második vatikáni zsinat óta Szent Tamás elvesztette azt a kiemelt szerepet, amelyet egyházi körökben élvezett, és más, kisebb szerzők foglalták el helyét a papnövendékek olvasmánylistáján. A dolgok illetően állásán sajnálkozik János Pál pápa a *Fides et ratio*-ban, az Aquinóiak szentelt legutóbbi pápai enciklikájában. Másfelől viszont Szent Tamás leértékelése a katolicizmuson belül a szent újra-felértékeléséhez vezetett a világ különböző tájainak világi egyetemein.”¹⁶

Azt válaszolhatjuk tehát, hogy Szent Tamás filozófiájának még akkor is lehet relevanciája, ha nem képviseli sem saját kora, sem a későbbi kor egyházának hivatalos álláspontját. Hogy miképpen hatott más eszmeáramlatokra, azt a második részben látni fogjuk.

6. De mondott-e egyáltalán valamit?

Nyilvánvaló módon nem. A Szent Római Birodalomról például egyetlen esetben sem szólt.¹⁷ A pápa világi hatalmáról is csak kétszer.¹⁸

Ezzel szemben viszont kimerítően tárgyalta az egyházi és a politikai közösség eltérő céljaiból eredő eltérő felelősségét és hatáskörét.

Másképpen szólva: nem az a kérdés, hogy mondott-e valamit, és mennyit mondott, inkább azt érdemes megvizsgálni, vajon véletlen-e az a viszonylagos indifferencia, amivel a – mondjuk így – magas politika kérdéseit kezelte, miközben a hétköznapi élet mindennapi (vagy olykor nagyon is különös) problémái mindig élénken foglalkoztatták.

7. És végül: amit mondott, az releváns-e a számunkra?

Lehetséges, hogy nem; például azért, mert - azon kívül, amit a középkori politikai filozófiáról általánosságban mondtunk – egy alapvetően arisztokratikus, hierarchikus, antidemokratikus, menthetetlenül idejétmúlt politikai eszményt képviselt.

Amire viszont csak azzal felelhetünk, hogy nem esünk abba a veszélyes, bár általánosan elterjedt tévedésbe, amely minden, demokratikusnak nevezett berendezkedést mindenestül annak is tart. A konklúzióban talán sikerül majd pár érvet hoznunk arra, hogy a demokrácia pontosan annyiban működőképes, amennyiben nem csak demokrácia. Ahogy az egyháztól elválasztott állam is csak annyiban nem totalitárius, amennyiben valamilyen nagyobb totalitásba illeszkedik.

16 Kenny 2007, 77. o. Vagyis a helyzet nagyjából hasonló a gregorián ének kiűzetéséhez a katolikus liturgiából.

17 Finnis 1998, 3. o.

18 II *Sent* d. 44 ex. ad 4 és *Reg* I, 15.

2.

Ahogy korábban láttuk, van némi igazság abban az állításban, hogy a középkorban egyház és állam viszonyáról beszélni nem feltétlenül szerencsés, lévén, hogy a modern állam épp ebben az időszakban formálódik ki. Azzal azonban bizonyára nem vétünk túl nagy hibát, ha egy, az egyház fejének világi hatalmával kapcsolatos szöveget kezdjük a vizsgálódást. Végül is a probléma pontosan ebben a formában merült fel a középkori gondolkodók számára, akik – mint látni fogjuk, ez még Tamásra is igaz – nem mindig tettek különbséget az intézmény és annak képviselője, a hivatal és annak betöltője között.

Az sem véletlen, hogy a modern történészek körében – nagyjából az 1900-as évek második felétől kezdve – épp ez a téma váltott ki nem mindennapi érdeklődést, nyilván nem függetlenül a kérdés aktuális áthallásaitól.¹⁹

1. Az első meglepő tény, amivel szembesülünk, hogy a több tízezer oldalnyi Tamás-corporusban összesen két szöveg szerepel, amely *expressis verbis* említi a pápa kétféle, spirituális és világi hatalmát: Az első Petrus Lombardus *Sententiáinak* kommentárjában:

„...potestati spiritali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritalis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum.”²⁰

Azaz: „...a spirituális hatalomhoz világi hatalom is kapcsolódik, mint a pápa esetében, aki mindkét hatalom, vagyis a spirituális és a világi hatalom csúcsát is elfoglalja, annak rendelése szerint, aki pap és király mindörökké Melchizedek rendje szerint, a királyok királya és az uralkodók ura, akinek hatalma nem múlik el, és királysága nem szenved romlást az idők végezetéig.”

A kijelentés már-már gyanúsán szókimondó: filozófushoz méltatlan nyersége okán szerepelhetne akár a *Dictatus papae*-ben vagy az *Unam Sanctam*-ban is²¹. Hogy valóban helytálló-e ez a benyomásunk, azt leginkább úgy dönthetjük el, ha az értelmezésünket alátámasztó megfogalmazásokat keresünk Tamás egyéb szövegeiben.

A helyzet azonban az, hogy már a közvetlen szövegkörnyezet is ellentmondó. Az imént idézett mondatot közvetlenül megelőző sorok így szólnak:

19 Ld. Ullmann 1955, 1966, 1972; Tierney 1955, 1972; Watt 1965; Barraclough 1968; Morris 1989.

20 II *Sent.* d. 44 ex. ad 4.

21 A *Dictatus papae* VII. Gergely 1075-ös irata a pápai hatalomról és tévedhetetlenségéről, az *Unam Sanctam* VIII. Bonifác 1302-es bullája az egyház teljhatalmáról.

„...potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari.*”²²

Azaz: „A spirituális és a világi hatalom egyaránt az isteni hatalomból vezethető le, és így a világi hatalom annyiban áll a spirituális alatt, amennyiben Isten alávetette neki, vagyis azokban a dolgokban, amelyek a lélek üdvére vonatkoznak, így ezekben inkább kell a spirituális hatalomnak engedelmessé válni, mint a világinak. Azokban azonban, amelyek a polgári jóra vonatkoznak, inkább kell a világi, mint a spirituális hatalomnak engedelmessé válni, ahogy Máté 22,21 mondja: *adjátok meg a császárnak, ami a császáré.*”

Mindez megerősíti korábbi gyanúkat, hogy Szent Tamás, akit kiegyensúlyozatlansággal szokás a legkevésbé vádolni, valószínűleg nem zárta olyan könnyen rövidre a kérdést, mint első látásra tűnt. De hogyan békíthető ki akkor a szemmel látható ellentmondás? Miért minősül kivételnek a pápa az alól, amit általában az egyházzal szemben Tamás az utóbbi idézetben (egyébként teljes összhangban azzal, ami Szent Gelasius pápa *Duo sunt* kezdetű híres levelében áll a püspöki és a királyi hatalom kölcsönös alá-fölrendeltségéről)?²³

Egyesek szerint²⁴ – bár erre szövegszerű bizonyíték nincs – Tamás itt kizárólag arra gondol, hogy a Rómához közeli pápai területeken a pápa világi hatalommal is rendelkezik, természetesen spirituális hatalma mellett. (Valamiképpen úgy, ahogy a mai pápa is egyszerre a Vatikán államfője és a Katolikus Egyház feje.) Ez az értelmezés természetesen megóvja Tamást az egyoldalú papalizmus vádjától, de túlságosan olcsó megoldásnak tűnik, különösen, ha tekintettel vagyunk a szöveg nem elhanyagolható aszimmetriájára.

A „magis obediendum” (inkább kell engedelmessé válni) két fele: „in his quae ad salutem animae pertinent... potestati spirituali” és „in his autem quae ad bonum civile pertinent... potestati saeculari” tökéletes párhuzamban állnak egymással, míg a világi hatalomnak a spirituális alá rendeléséről szóló tagmondatnak semmilyen párhuzama nincs. Őszintén szólva eléggé merészen is hangzana egy olyan kijelentés Tamás szájából, amely – bármilyen vonatkozásban is – azt állítaná, hogy „spiritualis potestas est sub saeculari”: a spirituális hatalom a világi alatt áll.

22 II *Sent.* d. 44 ex. ad 4.

23 Ld. Denzinger–Hünemann 2004, 141. o.

24 Pl. Finnis 1998, 324. o.

Nem teljesen alaptalan tehát arra gondolni, hogy a pápának, mint az egyház fejének ilyen hangsúlyos említése – bár nem ássa alá a két hatalomról mondottak érvényét – legalábbis bonyolítja a képet, és feltétlenül több, mint egyszerű elszólás, vagy egy rendkívül sajátos jogi helyzetnek (egyes itáliai területek pápai fennhatóságának) a rögzítése. Főleg nem egy teljes könyv végén, megfejelve a prédikatori lendülettel előadott, és a Zsidókhöz írt levél 7. fejezetét idéző zárlattal.

Ezt csak megerősíti a másik szöveg, amely a *De regno*-ban áll:

„...successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinatorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a Daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti.”²⁵

„...Péter utódának, Krisztus helytartójának, Róma főpapjának, akinek minden keresztény nép alá van vetve, akárcsak magának az Úr Jézus Krisztusnak. Mivel annak, akire a végső cél gondja tartozik, alá vannak vetve azok, akikre a köztes célok gondja van bízva, és az ő uralma irányítja őket. Minthogy a pogányok papsága és az ő isteneiknek egész kultusza a mulandó javak megszerzése végett volt, amelyek mind a sokaság közös javára voltak rendelve, akikről a király gondoskodott, a pogányok papjai helyesen voltak alávetve a királyoknak. És mivel a régi törvényben nem a démonok, hanem Isten ígérte, hogy a földi javakat a vallásos népnek juttatja, a papok, mint olvassuk, a régi törvényben is a királyoknak voltak alávetve, Az új törvényben azonban van egy magasabb papság, amely az embereket a mennyei javak felé vezet: így hát Krisztus törvényében a királyokat kell a papoknak alávetni.”

A kérdés ezzel koránt sincs eldöntve²⁶, de a továbbiakban kövessük inkább Szent Tamás szövegeit abba az irányba, amelyet a két, jól megkülönböztethető hatalom említése jelöl ki számunkra, egyelőre zárójelbe téve, hogy pontosan mi is a kettő viszonya.

²⁵ *Reg.* I, 15.

²⁶ A további vitákról ld. Torrell 2007, 43-44. o., Weisheipl 1974, 191-194. o.

2. Canning szerint²⁷ az egész megkülönböztetés, ha nem is Arisztoteléstől ered, de alapvetően a politikum autonómiájának (“natúrális dimenziójának”) arisztotelési felfogása határozza meg. Amivel szemben azonban gyorsan szögezzük le, hogy Arisztotelész számára a vallás nem jelent meg politikai problémaként, tehát nehezen származhatott tőle bármilyen distinkció. Még az is nehezen értelmezhető, hogy mihez képest lenne „autonóm” a politika ebben a felfogásban, amely semmi ahhoz hasonló nem ismert, mint amilyen a hívők közösségeként, egyszersmind misztikus testként és látható intézményként is létező keresztény egyház. Annak a problémának a tisztázásához, amit egy ilyen, rendkívül sajátos közösség megjelenése okozott a politikai gondolkodás számára, a görögség döntően aligha járulhatott hozzá. (Az ember hajlamos arra gondolni, hogy inkább a „ha volt valami jó a kereszténységben, az csakis a görögöktől ered” előítéletével állunk szemben.)

Ahogy Molnár fogalmaz: „A keresztény középkor ragyogó, de nehéz örökséget kapott. Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy az antik időkben a politika ügye az állam köré összpontosult, amely problémamentes entitás volt, szolgálta a városi pantheont, miközben biztos lehetett polgárai odaadásában (vagy legalábbis engedelmisségében), mivel ők is ugyanazon istenek jóindulatától függtek. A kereszténység feje tetejére állította ezt a stabil berendezkedést. Először is, most már két szféra létezett...”²⁸

Már utaltunk rá, mennyire meghatározó ellentmondása a kereszténységnek az adógaras császár/Isten elválasztása, és ennek történelmi következménye, a *regnum* és *sacerdotium*, a világi és az egyházi kormányzat szétválása. Ez a hagyomány Szent Tamás idejében már több, mint ezer éves, és természetesen nem az ő találmánya. Ami újdonság benne, az nem Arisztotelész államelméletének átvétele (az előzőekből nyilvánvaló, hogy két összebékíthetetlen elméletről van szó), hanem a célok arisztotelészi tanával való összekapcsolása.²⁹

Ez jelenik meg abban a – mai fül számára szokatlan – szóhasználatban, amely a *regnum* és a *sacerdotium* által kormányzott két közösség, a politikai és a vallási tárgyalását végigkíséri.

Arisztotelész *Politikájára* utalva Tamás a *civitast* (a szó pontos jelentésére még vizsgatérünk) „tökéletes közösségnek” nevezi: „perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.”³⁰

Az eredeti arisztotelészi szöveg, valamivel bővebben, így szól:

“Mínthogy minden városállamban egy bizonyos fajta közösséget ismerhetünk fel, s minden közösség nyilván valami közjó megvalósítására alakult (mert hiszen az emberek

27 Burns 1988, 361. o.

28 Molnar 1982, 160. o.

29 Passarin d’Entréves 1959, 40-41. o.

30 *ST*, I-II q. 90 a.2 c.

mindent a jónak látszó cél érdekében tesznek), világos, hogy noha mindezek valami jó elérésére törekszenek, a legfőbb jó elérésére elsősorban mégis az a legfelsőbbrendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja. Ez pedig az, amit városállamnak nevezünk, vagyis az állami közösség.”³¹

A görög szöveg szerint:

ἔπειδῃ πᾶσαν πόλιν ὀρωμεν κοινωνίαν τινα οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες, δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ [5] καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ.

Tamás tehát Arisztotelészre hivatkozik, de bármennyire szeretne is űrá támaszkodni, arra a kérdésre, amely igazán érdekel bennünket, a Filozófustól nem fog választ kapni. Amikor ennek a résznek a kommentárjában Tamás azt írja, hogy „primo ostendit dignitatem civitatis... secundo ostendit comparationem civitatis ad alias communitates”³², azaz „először bemutatja a *civitas* kiválóságát... másodsor összehasonlítja a *civitast* a többi közösséggel”, akkor ez utóbbi közösségek közé semmiképpen sem sorolható be az egyház. Annál is kevésbé, mivel itt – a későbbi szövegek tanúsága szerint – az olyan „nem tökéletes” közösségekről van szó, mint például a család.

Az egyház velük szemben – a politikai közösséghez hasonlóan – tökéletes: “congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; ecclesia similitur congregationi politicae.”³³

Vagyis “kétféle emberi közösség van, úgymint háztartási, amely egy családból, és politikai, amely egy népből áll; az egyház pedig a politikai közösséghez hasonlít.”

A vallási és a politikai közösség egyaránt *perfecta communitas* – de mit is jelent ez?

A latin *perfecta* a „legfőbb, legfelsőbbrendű” jelentésű κυριωτάτου latin fordítása. Finnis szinonim értelemben használja a “teljes” szót is, amely szerinte általában semmi egyebet nem jelent, mint egyfajta “nyilvánosságot”, szemben a többi közösség “privát” karakterével.³⁴

Ennél azonban valamivel többet is mondhatunk: a „tökéletesség” vagy „teljesség” kritériuma egyfelől az adott közösség autonómiája (az, hogy önmagának ad törvénye-

31 Arisztotelész, *Politika*, 1252a.

32 *Pol I* n. 1.

33 *IV Sent* d. 20 q. 1 a. 4 qc. 1 c; az egyházról, mint perfecta communitasról ld. még *ST II-II* q. 31 a. 3 ad 3; *II-II* q. 43 a. 8 c; *Impugn.* c. 3.

34 Finnis 1998, 122-123. o.

ket, és ezeket be is tudja tartatni), másfelől autarkhiája (az, hogy minden szükségessel el tudja látni magát).³⁵

Ebből érthető, hogyan függ össze a két, egyaránt tökéletes közösség – kétségkívül paradoxnak ható – tana az arisztotelészi teleológiával. Mivel az ember a keresztény szemlélet szerint két eltérő célra rendelt, és ezek mindegyikét közösségben kell elérnie, ezért a közösségek, eltérő céljaiknak megfelelően, szintén megkettőződnek.

A *civitas*, amely általában az egész, politikailag szervezett társadalmat jelenti³⁶, természetesen nem azonosítható a mai értelemben vett állammal. A „nagybetűs” Államot (amin mi általában „államhatalmat”, „kormányzatot” értünk), Tamás leginkább *principatus*nak, *prelatiónak* vagy – mivel többnyire nem különíti el a tisztséget a tisztség viselőjétől – *princeps*nek, *prelatus*nak nevezi.

Ebben a tekintetben Tamás némiképp már saját korában is idejétmúlt. Walter Map *De nugis*-ában csaknem száz évvel korábban úgy írja le a királyi udvart, mint ami teljesen független az őt alkotó személyektől:

„Nem értem az udvart. Mert habár az udvar másvalami, mint az idő, mégis időből van: változékony, ingatag, sosem marad ugyanabban az állapotban. Mikor elhagyom, ismerek benne mindenkit. Mikor visszatérek, mindenki ismeretlen. Idegennek érzem magam. És mégis, csupán a tagok változtak. Az udvar maga ugyanaz maradt, diadalmasan ugyanaz; mint egy százkarú óriás, vagy egy százfejű hidra, aki bármennyi tagját elveszítheti, hogy újjakkal pótolja őket, csúfot űzve minden Herkulesből, aki ellene támad.”³⁷

Az igazság az, hogy az állandó, személyektől független struktúráként működő modern állam a 12. de főleg a 13. században már jócskán formálódik, és pedig éppen egyházi mintára. Ahogy Murray írja, az egyházi kormányzatok próbálták ki „kicsiben” a későbbi kormányzási módszereket: „övék az érdem, hogy – többnyire teljes ismeretlenségben – kifejlesztették a későbbi monarchiákban használt legfontosabb politikai technikákat.”³⁸

Tamás tehát annál nagyobb joggal nevezheti *communitas perfectának* a politikai közösséget, mivel annak újfajta kormányzata valamiképpen az egyházkormányzat mintájára szerveződött, egészében pedig az egyház analógiájára fogható fel. Ez is arra utal, hogy alapos félreértése a dolgoknak, ha úgy tekintünk a modern, autonóm államra, mint az arisztotelészi felfogás örökösére. A *perfecta* szó használatának vallásos konnotációi ebből a szempontból már korántsem tűnnek meglepőnek. A mából visz-

35 „Sufficientia ad omnia necessaria vitae”, ld. Passarin d’Entrèves, 1959, 36. o.

36 Finnis 1998, 220. o.

37 Map 1180, I c.1, id. Murray 1978, 85. o.

38 Murray 1978, 197. o. A többségi elv alkalmazásának egyházi gyökereiről ld. uo. 199. o., a domonkosok szerepéről az angol parlament működésének kialakításában uo. 460. o. 43.j. Vö. mindezt a korábban idézett Southern-szöveggel.

szatekintve csakugyan úgy látszik, hogy nem csupán politikai fogalmaink szekularizált politikai fogalmak, mint Carl Schmitt vélte, hanem politikai intézményeink is az egyházi intézmények mintájára és közvetlen ösztönzésére szerveződtek.

3. Visszatérve azonban Tamás szövegeihez, továbbra is fennáll az egyik legzavarbaejtőbb probléma, amelyet a kétféle, de egyaránt tökéletes közösség létezésé vet fel. Annál is súlyosabb ez a probléma, mivel egy tekintetben megegyezni látszanak, és pedig abban, hogy – miként a *De regno*-ban áll - a közösség javát mindkettő előbbre tartja az egyén javánál.

„Maius et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius.”

„Nagyobb és istenibb a sokaság java, mint az egyesé.”³⁹

Hogyan kerülhető el, hogy az államból Leviatán legyen, veti fel a kérdést Passarin d'Entrèves, ha az állam valóban autonómmá válik, és a közös jó – amely Tamás egyes megfogalmazásai szerint minőségileg különbözik az egyénitől – magába olvasztja az utóbbit?⁴⁰

Tény, hogy ebben a kérdésben egymásnak homlokegyenest ellentmondó következtetésekre jutottak azok, akik a Tamás által megkezdett úton indultak tovább. Az egyik lehetőség (Dante közvetítésével) Páduai Marsilius valósította meg.

Dante „Az egyeduralom” végén, nagyjából az 1310-es évek elején, a tamási, dualista megkülönböztetést végiggondolva világosan leszögezi, hogy – bár az egész mű gondolatmenete a világi hatalom önállósága mellett érvel – ezt „nem szabad oly szoros értelemben venni, mintha a római császár semmiben sem rendelődne alá a római pápának: mert hiszen ez a földi boldogság valami módon a halhatatlan boldogság céljára rendeltetett. Olyan tisztelettel tartozik tehát Caesar Péternek, mint amilyennel az elsőszülött fiúgyermek atyjának tartozik, hogy az atyai kegyelem fényétől megvilágítva hathatósabban ragyogja be a földkerekséget, melynek urává csakis az által tétetett meg, ki minden lelki és evilági dolgok ura és kormányzója.”⁴¹

Marsilius füle – a mai fülhöz hasonlóan – valószínűleg kevésbé volt érzékeny erre a finom megkülönböztetésre, mint az uralkodó isteni autonómiájára. Következtetésének lényege, amelyet a *Defensor pacis* – alig ötven évvel Tamás halála után – fogalmaz meg,⁴² az, hogy ha a világi hatalom valóban önálló, vagyis a kormányzás minden eszközével rendelkezik, akkor voltaképpen milyen értelemben formál igényt az egyház bármiféle,

39 *Reg.* I. 9.

40 Passarin d'Entrèves 1959, 27. o. vö. *ST* II-II q. 58 a. 7.

41 Dante 1993, 102-103. o.

42 Egészen pontosan 1324-ben. Modern kiadása: Marsilius 1956.

az ígéhirdetésen túlmenő jurisdikcióra? Milyen eszköze van egyáltalán, hogy mindezt érvényesítse? Hány hadosztálya van a pápának?

Való igaz, hogy az egyháznak hatalma csúcsán sem igen akadt más kényszerítő eszköze, mint a kiközösítés, amelyről pontosan tudta, mennyire kétélű fegyver. Mindenkor rászorult a világi uralkodó vagy uralkodók támogatására, hogy céljait megvalósítsa. Ennyiben tehát nem érthetünk egyet Southern korábban idézett megállapításával, amely szerint az egyház valóságos állam volt; inkább Marsiliusnak kell igazat adnunk, elismerve, hogy a két vetélytárs közül éppen az egyház nem felelt meg a *communitas perfecta* korábban adott meghatározásának. (A *Defensor pacis*-t, mint ismeretes, VIII. Henrik idejében fordították le angolra, vagyis innen már nem is kell túlságosan megszire mennünk, hogy szemtől szemben álljunk a Leviatánnal.)

Ugyanakkor többen is felhívják a figyelmet arra, hogy – szerencsénkre és Tamás szerencséjére – nem ez az egyetlen lehetséges végkifejlet. Kétségtelen, hogy Tamás filozófiájának veszélyes következményei sokszor abból származnak, hogy rendkívül nagy teret enged a természetnek a közvetlen isteni beavatkozással szemben. Ám ha igaz az, hogy „*gratia non tollit naturam*” (a kegyelem nem küszöböli ki a természetet), akkor Tamás esetében még inkább igaz, hogy „*natura non tollit gratiam*”, azaz a természet még kevésbé teszi fölöslegessé a kegyelmet.⁴³ Mindez az államra vonatkoztatva annyit jelent, hogy autonómiája korlátozott autonómia.

4. „...homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua... sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.”⁴⁴

Hevenyészett fordításban: „...az ember nem a politikai közösség számára rendeltetett egészében és mindene szerint... hanem mindaz, ami az ember és amije lehet, Istenre rendeltetett.”

Ilyesmi természetesen nem szerepelhetett volna Arisztotelész politika-felfogásában. Ugyanakkor éppen az ilyen megfogalmazások sejtetik, hogy Tamás pontosan tisztában volt azzal a veszéllyel, amit a pogány államkoncepció felelevenítése jelentett. Másképpen úgy fogalmazhatnánk, hogy ha valaki, hát éppen Arisztotelész volt nyitott a totalitárius értelmezésekre.⁴⁵

A hatalom korlátozásának más megfogalmazásai nem az isteni, hanem az emberi törvény által szabott határokat húzzák meg:

43 Passarin d'Entreves 1959, 23. o.

44 *ST I-II* q. 21 a. 4 ad 3.

45 És, *pace Popper*, nem Platón, ha már itt tartunk.

„Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis.”⁴⁶

„Politikai pedig az az uralom, amikor az előljáró hatalmát a *civitas* bizonyos törvényei korlátozzák.”

A *politicum* ebben a szövegösszefüggésben azt jelenti, hogy nem *regale*, vagyis nem teljhatalmú. Az uralom fajtáit Tamás nem aszerint különbözteti meg, hogy hányan gyakorolják: egyetlen ember, egy testület, vagy a sokaság is gyakorolhat akár törvények által korlátozott politikai hatalmat, akár korlátlan, “királyi” uralmat.⁴⁷

Nincs más hátra, mint hogy a hatalom kétfajta elvi korlátozása között összhangot teremtsünk. Ezzel viszont már valóban elérkezünk a tamási filozófia egészének egyik legalapvetőbb belátásához.

“Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione.”⁴⁸

“Az isteni törvény pedig, amely a kegyelemből származik, nem törli el az emberi törvényt, amely a természetes észből ered.”

Anélkül, hogy hosszasan belemennénk Tamás természetes teológiájának tárgyalásába, ebből a néhány rövid idézetből is látható, hogy a természeti törvény, amely Tamásnál mindig az ész törvénye (nem szabad abba a hibába esnünk, hogy a természetet a nyilvánvalóval vagy a leggyakoribbal tévesztjük össze) politikai filozófiájában is konvergál az isteni törvénnyel.

5. Mindez azonban – és ez már csak kiegészítése az eddig elmondottaknak - legjobb esetben is csupán elvi korlátozása a politikai hatalomnak: azt mondja meg, mit nem szabadna tennie, nem pedig azt, hogyan akadályozható meg, hogy rosszat tegyen. A gyakorlati korlát, amelynek valódi jelentőségét számos újkori félreértés fedi el előlünk, a kevert kormányzat, a *regimen mixtum*.

„Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum philosophum, in III Polit., est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno... Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum... Aliud autem regimen est populii, quod nominatur democratia... Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum...”⁴⁹

46 *Pol* I, 1 n. 5.

47 A sokaság zsarnokságáról ld. *Reg* I, 6.

48 *ST* II-II q. 10 a. 10 c.

49 *ST* I-II q. 95 a. 4.

“És eszerint különböztetjük meg az emberi törvényeket a *civitas* különféle kormányzatai szerint. Ezek egyike a Filozófus szerint a Politika 3. könyvében a királyság, amikor valamely *civitas*t egy ember kormányoz... A másik pedig az arisztokrácia, vagyis a legjobbak uralma... Megint más a nép kormányzata, amelyet demokráciának nevezünk... És van egy ezekből összevegyített olyan kormányzat is, amely a legjobb...”

Más megfogalmazás szerint *politia commixta*:

“Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam.”⁵⁰

“Ilyen tehát a legjobb állam, amely jól vegyíti a királyságot, mivel egy ember áll az élén, az arisztokráciát, mivel sokan kormányoznak érdemeiknek megfelelően, és a demokráciát, vagyis a nép hatalmát, mivel az előjárók a népből választhatók, és a nép választhatja meg az előjárókat. És ez az isteni törvény szerint való.”

Persze bármilyen *mixtum* is a *regimen*, Tamás felfogása számára mindig is az erényes emberek kormányzata az igazán kívánatos. Az emberek a szó szoros értelmében természetesen egyenlőek, ám erényeik korántsem azok, ezért a legjobb rend az, amely tekintettel van erre a másodlagos értelemben vett egyenlőtlenségre. Az erények – legalábbis a természetes erények - között pedig első helyen áll az értelem használata:

“Homo autem adhuc ordinatur ad nobilior opus vitae, quod est intelligere.”⁵¹

“Az ember pedig a legnemesebb életfeladatra van rendelve, vagyis a gondolkodásra.

Amiből egyenesen következik, hogy az a természetes – vagyis, mint korábban láttuk: ésszerű – ha a legeszesebbek uralkodnak, még ha ez nehezen oszlatja is el a körbenforgás gyanúját:

“Nam illi qui intellectu praesminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua politica.”⁵²

50 ST I-II q. 105 a. 1 c.

51 ST I q. 92 a.1.

52 ScG III. c.81.

“Azok ugyanis, akik kiemelkedően értelmesek, természetes módon uralkodnak, azok pedig, akik ebben hiányt szenvednek, viszont testileg erősek, láthatólag természettől fogva szolgálatra rendeltettek, ahogy Arisztotelész mondja *Politikájában*.”

Ezek aligha egy demokrata szavai. Az utolsó részben azonban többek közt arra is választ keresünk, nem értjük-e éppen ebben a tekintetben félre akár Tamást, akár – sokkal inkább – a saját korunkat.

3.

Az előző részben Aquinói Szent Tamásnak az egyházi és a világi hatalomról írott, leggyakrabban idézett szövegeiből kiindulva vázoltam fel egy lehetséges, bár nyilván túlságosan rövid utat, amely a tamási filozófia alapjai felé vezet. Az eljárás menthető, de egy Tamás politikai filozófiájáról szóló szisztematikus értekezésnek természetesen az ellenkező irányt kellene követnie.

Remélem, ennek a rövid útnak a során is nyilvánvalóvá vált, hogy Szent Tamás politikai filozófiája nem Arisztotelész keresztény kiegészítése, hanem alapos átdolgozása, függetlenül attól, hogy ő maga mit gondolt erről. Hogy a keresztény politikai tanítást is felforgatta volna, az kevésbé látszik hihetőnek, de tény, hogy sem a pápa, sem a császár mellett érvelő szerzők hagyományába nem illeszthető be problémamentesen.

Hiányérzetünk legfeljebb abban a tekintetben támadhat, hogy miként járul hozzá mindez az egyház és az állam későbbi viszonyának tisztázásához. Már Bellarmino Szent Róbert is sajnálkozott azon, hogy ebben a kérdésben Tamás olykor nehezen követhető: „de Sancto Thoma quid senserit non est tam certum.”⁵³

Bármit is érzett azonban Bellarmino, a tridenti zsinat (1545-1563), amely először nézett szembe a kereszténység szétszakadásával, már világosan megfogalmazott egy olyan tételt az egyház *közvetett* világi hatalmáról, mint *potestas indirecta*ról, amely implicit elutasítása volt a *plenitudo potestatis* 14. századi elvének, és – mondhatnánk, VIII. Bonifác felett átnyúlva – sokkal inkább Tamásra ment vissza.

Néhány évszázad elmúltával aztán XIII. Leó pápa – aki az „Aeterni patris” enciklikában 1879-ben Tamást tette meg minden keresztény filozófia és teológia tanító-mesterévé⁵⁴ – az egyház és az állam kapcsolatáról nyilatkozott hamisítatlanul tamási szellemben, elismerve a két „legfőbb uralom” kölcsönös függetlenségét (bár a tökéletes

53 Passarin d'Entrèves 1959, 40. o.

54 Denzinger-Hünermann 2004, 602. o.

társadalom, *perfecta societas* szóhasználatot az egyházra tartotta fenn), és egyben az államformák viszonylagosságát is („Immortale Dei”, 1884).⁵⁵

Az egyház tehát – ha némi késéssel is – de követte a felvilágosodás logikáját. Tamás azonban, és ezt fontos megérteni, sok tekintetben megelőzte azt. Az emberi észbe vetett hite inkább a modernség első hullámával rokonítja, és élesen elválasztja a konzervativizmus és a romantika 19. századi irracionalista katolicizmusától.

Talán megkockáztathatjuk, hogy ezzel magyarázható Tamás érdektelensége a napi politikai gyakorlat iránt is. A küszöbön álló – potenciálisan már jelenlevő – *respublica christiana* olyan, megvalósítható és megvalósítandó feladatként lebegett a szeme előtt, amelyhez képest a történelmi tapasztalatok vagy a politikai berendezkedések különbözőségei elenyészőnek tűntek.

Az egyház és az állam elválasztásáról mondottakat csak ebből a perspektívából – Tamás naivitásának, vagy ha úgy tetszik, nagyfokú optimizmusának a szemszögéből – érthetjük meg. Naivitása vagy optimizmusa abban állt, hogy, sokakhoz hasonlóan, semmilyen reális alternatívát nem látott a kereszténységgel szemben. Ne feledjük, hogy még Paduai Marsilius, ahogy a reformátorok vagy az első abszolút uralkodók is, teljes egészében a kereszténység keretein belül gondolkodtak. A legtúlzóbb pápaellenesek sem egy másik vallást szándékoztak alapítani: Ockham sosem volt ellensége az ortodoxiának, ellenkezőleg, úgy gondolta, hogy a pápa az eretnek.

Mindennek fényében talán nem is olyan reménytelen vállalkozás elválasztani Tamás tanításában azt, ami korhoz kötött, attól, ami gyökeresen más viszonyok között is⁵⁶ érvényes.

Teljesen nyilvánvaló, hogy a pápának vagy a papságnak egy nem keresztény államban sohasem követelt és ma sem követelne világi hatalmat. Azzal a helyzettel természetesen nem tudna mit kezdeni, ha egy állam vezetője önmagát keresztényként, uralmát nem keresztényként határozná meg. A személy és a funkció modern, technikai jellegű elválasztása, mint láttuk, minden felvilágosultsága ellenére idegen maradt tőle. Az egyháznak ilyenkor joga lenne az illetőt kiközösíteni, illetve eldönteni, hogy keresztény alattvalóit felmenti-e az engedelmesség alól.⁵⁷ Legfeljebb azon csodálkozna, hogy milyen ritkán él ezzel a jogával.

Ami a két tökéletes közösség viszonyát illeti, tamási szellemben megintcsak nem olyan nehéz megvonni a határt, mint elsőre gondolnánk (legalábbis elvben, de mint tudjuk, Aquinói az egyes esetekben mindig nagy teret engedett az egyéni mérlegelésnek, ami a kormányzásban döntő szerepet játszó *prudentia* erényének a lényege⁵⁸). A világi, politikai társadalom autonómiáját – különösen, ha ez nem egyezik meg a vallási közösséggel,

55 Im. 609-612. o.

56 A maiakat Tamás alighanem pogányként írta le.

57 *ST* II-II q. 10. a. 10.

58 A *prudentiáról* ld. *ST* II-II q. 47-56. vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1141b.

mint a középkorban – semmi okunk nincs vitatni. Ám éppen abból adódóan, hogy a politikai közösségnek önértéket tulajdonítunk, elképzelhetetlen olyan módon elzárkózni a társadalomtól, ahogyan az pl. egy augusztiniánus számára teljesen ésszerű megoldás volna. Ebből nem az a közhelyes megállapítás következik, ami sokszor hallható manapság, hogy az egyháznak hallatnia kell a szavát a közügyekben, de tartózkodnia kell a közvetlen politikai állásfoglalástól. Szent Tamás ugyan híve volt a gondos distinkciónak, de nem annak, hogy a pontos válaszokat semmire sem kötelező általánosságokban oldjuk fel (különösen, ha azok gyaníthatóan fogalmi ellentmondást tartalmaznak).

Az egyház és a politikai társadalom párbeszédének lehetősége Tamás számára természetesen a közös, természetes észen alapul. Párbeszédén ugyanakkor megint csak nem azt a semmire sem kötelező, többnyire minden konklúzió nélkül záruló udvarias semmitmondást értené, amelyet ma általában dialógusnak nevezünk, hanem valami olyasmit, aminek egy disputához hasonlóan megvan a maga, ha nem is *amenje*, de legalább *respondeo dicendum*-a.

A természetes ész fényében – ezt Tamás mindig is hangsúlyozta – nem lehetséges a keresztény hit minden igazságát bebizonyítani.⁵⁹ Ezért aztán arról sem lehet szó, hogy mindenkit kereszténnyé lehetne tenni. (De emlékezzünk vissza: a politikai társadalom még akkor is önálló közösség volna, ha tagjait tekintve pontosan egybeesne az egyházzal.)

Ez azonban nem jelenti, hogy az értelem számára igazolható erkölcsi elveket sem kellene számon kérni. Valószínűleg éppen emiatt lenne ma egy konzekvensen tomista egyház állandó konfliktusban a társadalommal. Tamás, vagy az első évszázadok keresztényei számára még sokkal problémamentesebbnek tűnhetett egy pogány közösség erkölcsi felfogása és a sajátja között többé-kevésbé ésszerű összhangot feltételezni.

Ne feledjük, hogy Tamás szemében a legfontosabb, a kinyilatkoztatástól függetlenül, pusztán természetes észsel is belátható igazság Isten létezése. A politikai közösség olyan fokú autonómiáját, amely önmagának szab törvényt, ő rövid úton zsarnokságnak nyilvánítaná. Különösen a demokráciát tartaná ilyen szempontból veszedelmesnek:

„Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius.”⁶⁰

“Azonfelül a sokaság uralma nem kevésbé fajul zsarnoksággá, mint az egyesé, hanem még gyakrabban.” – írja Tamás, és szerinte mindezt a történelem is számos példával igazolja.

Persze megkérdezhetnénk, hogy áll a helyzet a mai, modern, szemmel láthatólag működőképes demokráciákkal. Ezeket szemügyre véve Tamás talán azt a különös vá-

59 Finnis, 321. o.

60 *Reg* I, 6.

laszt adná, hogy állam- vagy kormányfőink igen hasonlóak ahhoz, akiket ő királyoknak nevezett (emlékezzünk vissza, Tamásnál a király egyszerűen egyszemélyi vezetőt jelent, akit törvényes korlátok kötnek, az örökletesség vagy az élethosszig tartó uralkodás egyáltalán nem tartozik a kritériumok közé); képviselőink, vezetőink az arisztokráciához hasonló politikai osztályt képeznek (hogy mennyiben *secundum virtutem*, azt most ne firtassuk); és persze a megválasztásuk az, ami a népből és a nép által történik, mint minden demokráciában.

Vagyis (szerencsénkre) *regimen mixtum*ban élünk, és erről nem volna helyes végleg megfeledkezni.

Szt. Tamás idézett műveinek rövidítése

<i>Impugn</i>	Contra impugnantes Dei cultum et religionem
<i>Pol</i>	Sententia Libri Politicorum
<i>Reg</i>	De regno (De regimine principum) ad regem Cypri
<i>ScG</i>	Summa contra Gentiles
<i>Sent</i>	Scriptum super Libros Sententiarum
<i>ST</i>	Summa theologiae

Irodalom

- Arisztotelész 1987. *Nikomakhoszi etika*, Budapest, Európa.
- Arisztotelész 1969. *Politika*, Budapest, Gondolat.
- Barracrough, Geoffrey 1968. *The Medieval Papacy*, London, Thames & Hudson.
- Burns, James Henderson (szerk.) 1988. *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Canning, Joseph 2002. *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, Budapest, Osiris.
- Dante, Alighieri 1993. *Az egyeduralom*, Budapest, Kossuth.
- Denzinger, Heinrich–Hünemann, Peter (szerk.) 2004. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Budapest, Szent István Társulat.
- Duhem, Pierre 1954. *Le système du monde*, Paris, Hermann.
- Finnis, John 1998. *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, University Press.
- Forrái Tamás (szerk.) 1995. *Az állam és az egyház elválasztása*, Budapest, Faludi Ferenc Akadémia – Távlatok.

- Gilson, Étienne 1951. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin.
- Grant, Edward 2001. *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge, University Press.
- Kenny, Anthony 2007. *Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Lánczi András 2000. *A XX. század politikai filozófiája*, Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.
- Marsilius de Padua 1956. *Defensor pacis*, New York, Columbia University Press.
- Molnar, Thomas 1982. The medieval beginnings of political secularization. *Modern Age*, Vol. 26. No. 2 (Spring 1982), 160-167. o.
- Morris, Colin 1989. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press.
- Murray, Alexander 1978. *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press.
- Passarin d'Entrèves 1959. *The Medieval Contribution to Political Thought*, New York, The Humanities Press.
- Southern, Richard W. 1987. *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*, Budapest, Gondolat.
- Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.) 1994. *A politikai filozófia története*, Budapest, Európa.
- Tierney, Brian 1955. *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, University Press.
- Tierney, Brian 1972. *Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, Leiden, E. J. Brill.
- Torrell, Jean-Pierre 2007. *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Budapest, Osiris.
- Ullmann, Walter 1955. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, Methuen.
- Ullmann, Walter 1966. *Papst und König*, München, Pustet.
- Ullmann, Walter 1972. *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen.
- Waley, Daniel 1961. *The Papal State in the Thirteenth Century*, London, New York, Macmillan - St. Martin's Press.
- Watt, John A. 1965. *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century*, London, Burns and Oates.
- Weisheipl, James A. 1974. *Friar Thomas d'Aquino – His Life, Thought, and Works*, Oxford, Basil Blackwell.