

Lord Acton és a liberális katolicizmus távlatai

Frenyó Zoltán és Gájer László dialógusa

I.

Frenyó Zoltán: Lord Acton és a liberális katolicizmus zsákutcája

Baráti ellenvetés Gájer László írásaira

Néhány éve megtisztelő felkérést kaptam, hogy készítsek korreferátumot Gájer László „Lord Acton és az I. vatikáni zsinat” című előadásához. Miután ebből az alkalomból eszmét cseréltünk, az ott felvetődött kérdések tovább foglalkoztattak, majd Gájer László hasonló című dolgozatának megjelenését követően szükségesnek tartottam a témára vonatkozó újabb észrevételeimet megtenni. Az így fölmerült kérdések jelentőségére való tekintettel úgy gondoltam, érdemes lenne fogalmazványaimnak nyilvánosságot adni. Publikálásukat azonban nem szerettem volna egyoldalúan megtenni, hanem az építő eszmecsere kívánságával egyfajta dialógussá akartam alakítani. Ezért megkértem Gájer Lászlót, ha lehetséges, legyen szíves egy írásaimra reflektáló választ készíteni, hogy ezek nyomtatásban együtt szerepelhessenek. Itt köszönöm meg válaszának szíves elkészítését. Az olvasó az alábbiakban e két fogalmazványomat, s az ezekre adott választ fogja találni. Írásaink megjelentetése annál is inkább időszerű maradt, mivel időközben napvilágot látott Gájer László ez irányú kutatásainak végső gyümölcse, a Lord Actonról írt összegző kötete is.¹

I. Liberalizmus és csalatkozhatatlanság az Egyházi Állam alkonyán. Korreferátum Gájer László „Lord Acton és az I. vatikáni zsinat” című előadásához²

A „Lord Acton és az I. vatikáni zsinat” című dolgozat fontos témakört tárgyal, a megjelölt témakör minden elemében jelentős. Maga Lord Acton (1834–1902), bár alakja ismert, az utóbbi évtizedekben nálunk alig emlegetett szereplője korának és a katolikus gondolkodásnak. Hasonlóképpen fontos tényező az I. vatikáni zsinat (1869–70), amely nálunk nemzedékek óta háttérbe szorult fejleménye az egyháztörténetnek. Ezzel összefüggésben pedig az infallibilis elve ismét olyan kérdés, amely mindig figyelmet érdemel, sőt, amelyet a mai kor távlatából érzésem szerint nagyobb összefüggéseiben tudunk megpillantani, mint ahogy keletkezése idején a kortársak láthatták. Végül a dolgozaton keresztül szemünk előtt lebeg katolicizmus és liberalizmus viszonya, amelynek történeti fejleményei mindig érdeklődésre tarthatnak számot, s amelynek elvi problémája minden nemzedék számára megfogalmazandó feladatot jelent.

A szerző törekvése és célkitűzése mindezek miatt elismerést érdemel. Fejtegetései és jól megválasztott idézetei Acton munkásságának ismeretét tükrözik, s úgy vélem, a dolgozat híven adja vissza Acton eszméit. A kor rendkívül bonyolult összefüggéseket mutat, s azt hiszem, ezeknek a felfejtése leghelyesebben a szerző tárgyalási módszerével kezdhető el. Ez pedig egy konkrét kérdéskör kiválasztása lehet, amely jelen esetben nem más, mint az összpontosítás Lord Acton vonatkozó munkásságára.

Ezen a ponton adódnak azonban a nehézségek és a hiányosságok is megítélésem szerint. Úgy gondolom, a szóban forgó kérdéseket nem lehet kielégítően megvilágítani, ha csupán Lord Acton – és a hozzá hasonló közírók – eszméire koncentrálnak, és egyáltalán, ha csak az eszmetörténet síkján mozgunk, ahol a szabadságesszme csak a maga elvontságában jelenik meg. A dolgozat lapjain benyomásom szerint lassan egyfelől egy úgynevezett „progresszív”, liberális, modern katolicizmus, másfelől egy merev ultramontán irányzat és egy maradi, tekintélyelvű pápai politika képe bontakozik ki.

Arra joggal mutat rá a szerző, hogy műveiben Acton a katolicizmust a politikai szabadság előfutáraként bemutatva kívánta elfogadtatni kora liberális gondolkodásával. Ha helyesen értelmezzük a szabadság fogalmát, Acton törekvését elismerés illeti meg. Az viszont problémát jelent, ha Acton, Döllinger, avagy a szerző úgy látja, hogy IX. Pius – úgymond – elutasította az újkor politikai vívmányait, és eltávolodott a társadalomtól. Hasonló sematikus kritika éri a Syllabust, mintha nem lenne teljesen természetes elvileg, hogy az Egyház véleményt mondjon és iránymutatást adjon kora eszmei irányzatairól. Sőt, a dolgozathoz még egy olyan, Acton kifejezésével szólva „az inkvizíció lángjait felgerjesztő” egyházkép is felsejlik, amely valójában a felvilágosodás ideológiájában és antiklerikális propagandájában fogant. Itt jegyezném meg röviden azt is, hogy Döllinger vádjával szemben a pápai tévedhetetlenség fogalma nincs összefüggésben a teológus kutatási szabadságának elvével, továbbá a pápai tévedhetetlenség egyszerűen nem jelenti azt az Acton által hangoztatott képtelenséget, mintha a különböző kérdésekről nyilatkozó „középkori bulláknak teológiai normává kellene emelkedniük”.

Ezekről a nézetekről a dolgozatban általában leíró ismertetéseket olvashatunk, véleményem szerint azonban az érintett kérdések tárgyalása önmagában nem állhat meg, hanem *lényegi történeti és elvi reflexiókat igényel*. Ezért én a dolgozathoz leginkább a történeti-politikai környezet bemutatását, valamint a világos elvi tisztázást hiányolom. A következőkben ezekre szeretnék utalásokat tenni.

Amikor Acton azt várja a Katolikus Egyháztól, hogy az állam és egyház szétválasztása mellé álljon, ezzel Lamennais nyomdokait követi, akiről azonban legalább azt el lehet mondani – s erre a szerző is utal –, hogy a maga korában az erős pápai hatalom híve volt, de ezen túlmenően azt is ki kell mondani, hogy liberális létére a pápai csalatkozhatatlanság elvének nagy szorgalmazója volt. A fő probléma azonban mindkettejük esetében – és a liberális katolicizmus esetében általában véve – az, hogy egy olyan korban hangoztatják az állam és az egyház szétválasztásának igényét, amely kor fő politikai erői maguk teljes erővel éppen erre törekszenek. *Le kell szögezni, hogy az európai újkor tárgyunk szempontjából nem más, mint a Katolikus Egyház teljes szellemi és politikai visszaszorításának és ellehetetlenítésének a kora, az aufklárizmus, antiklerikalizmus és liberalizmus jegyében. Ezért legalábbis kérdéses, hogy mennyiben reális lépés az egyház, illetve a pápa túlhatalma ellen óvni annak a folyamatnak a közepette, amely az egyház reális létalapjainak radikális megszüntetésével végződött.*

A francia forradalom a kivégzések, tömeggyilkosságok és elkobzások kora volt,³ s a francia katolicizmus kiirtására és eltörlésére irányult. Hasonlóképpen egy évszázaddal később, egy újabb hullámban a szabadkőműves francia állami politika évtizedeken át eltökélt módon ugyanezt tette az egyház visszaszorítására, teljes kiejáratására és ellehetetlenítésére irányuló törvénykezésével. Azt lehet mondani, az egész XIX. század az Egyházi Állam megszüntetésének, majd a Kulturkampf-nak a kora. Az más kérdés, hogy elvileg mennyiben kell, vagy nem kell az Egyház lényegéhez tartozónak tekintenünk az Egyházi Államot⁴, de történetileg ennek megfojtása és anektálása volt az a tényező, amelyen keresztül az Egyháznak újra kellett gondolnia egész működését, evilági hivatásának lehetőségeit és alapjait. (Korábban az olasz egység pápai bázisú megteremtése is a történelem lehetőségei közé tartozott.) Ha erre a hatalmas változásra gondolunk, megérthetjük IX. Pius törekvéseit a pápai tekintély növelésére, akit a Gondviselés azzal a kereszttel tüntetett ki, hogy hosszú uralkodása alatt (1846–78) ezt az egész átalakulást átélje és végigszenvedje. Itt csak utalni tudok a döntő fordulatok évszámaira: 1848–49; 1859–61; 1870–71. Ehhez képest olvashatjuk

egy elfogult mű régi magyar kiadásában, hogy Róma elfoglalása és az Egyház Állam megsemmisítése után IX. Pius pápa „jövödelméről az állam bőkezűen gondoskodott, és türte, hogy – úgymond – békében játssza az üldözött fogoly szerepét.”⁵

A közállapotokra fényt vethet, ha felidézzük a IX. Pius halála és temetése körüli eseményeket. Pius pápát halála után a Szent Péter-bazilikában temették el, de ő végakaratában a San Lorenzo Fuori le Mura templomot jelölte meg végső nyughelyéül. Utóda, XIII. Leó pápa a felfokozott nyugtalan helyzetben az újratemetést évekig halogatta, míg végül az 1881. július 13-ra virradó éjjel sor került a koporsó átvitelére. A temetési menetet azonban szabadkőműves és antiklerikális tüntetők megtámadták, és a koporsót a Teverebe akarták dobni.⁶ A fizikai összecsapásnak végül a katonaság bevetése vetett véget. Magának a „római kérdésnek” a megoldása pedig – mint ismeretes – egészen az 1929-es lateráni szerződésig⁷ váratott magára.

Tényszerűen meg lehet állapítani, s itt szeretném rögzíteni, hogy az olasz állam – jelentéktelen megszakításokkal személy szerint is – a szabadkőművesség irányítása alatt áll megszületésétől egészen az első világháborúba nyúlóan. A miniszterelnökök túlnyomó többsége szabadkőműves volt: A. Depretis (1876–1878, 1878–1879, 1881–1887), B. Cairoli (1878, 1879–1881), F. Crispi (1887–1891, 1893–1896), A. Rudini (1891–1892, 1896–1898), G. Zanardelli (1901–1903), A. Fortis (1905–1906), S. Sonnino (1906, 1909–1910, a világháború idején külügyminiszter), L. Luzzatti (1910–1911), A. Salandra (1914–1916); G. Giolittinek pedig, aki négyszer volt miniszterelnök (1892–1893, 1903–1905, 1906–1909, 1911–1914), kiterjedt szabadkőműves környezete volt.

Meg lehet állapítani, hogy a szabadkőművesség a modern Olaszország születési jellegzetessége és végighúzódo befolyásoló tényezője.⁸ Ez az oka annak, hogy az újjászülető Itáliában oly természetellenes módon kettévált hazafiság és vallásosság. Innen nézve pedig érthetővé válik a XIX. századi olasz állami politika ádáz klérus-ellenessége, és a római kérdésnek, vagyis a pápaság helyzetének elhúzódo válsága.⁹ A klérus-ellenesség szellemében állították fel az egyházzellenes mozgalom jelképévé tett Giordano Bruno szobrát a római Campo dei Fiorin, 1889. június 9-én. „A terv megvalósításában nagy szerepet játszott Adriano Lemmi, az olasz szabadkőművesek nagymestere, valamint az 1887-től hatalmon lévő, s szintén szabadkőműves Francesco Crispi.”¹⁰; A szobor alkotója Ettore Ferrari (1845–1929) az Itáliai Nagy Oriens Páholy nagymestere volt 1904–1917 között.

Az említett történelmi körülmények és politikai viszonyok közepette jelentőséget kap IX. Piusnak az egyházkormányzat, a hitélet és a teológia terén kifejtett munkássága. Úgy vélem, akár a Mária-dogmára, akár a Syllabus-ra, akár a Primátus és az Infallibilitas elveire gondolunk – a szerző mindhárom témát érinti –, ezek hírhedtek sokkal inkább a politikai háttér, mintsem tényleges tartalmuk miatt lettek.

Az Ineffabilis Deus bulla (1854) Máriának az áteredő büntől való teljes mentességét mondja ki fogantatása pillanatától.¹¹ A bulla így csak megerősítése annak a hittételnek, amelyet az egyház mindig is vallott. Ráadásul idézném Michael Hesemann-t, aki szerint a dogma „kötelező erővel kimondta a Boldogságos Szűz Mária szeplőtelen fogantatásának dogmáját. Ennek a tanításnak még akkor sincs semmi köze Jézus Szentlélek általi fogantatásához, ha sok nem-katolikus (és néhány katolikus is) úgy hiszi, hogy van. Sokkal inkább azt tanítja, hogy maga Mária minden bűn nélkül való, az áteredő büntől és a bűnre való hajlamtól mentesen, de természetes úton fogantatott és született meg.”¹²

A Syllabus (1864) 80 pontban foglalja össze azokat a korabeli eszméket a panteizmus-tól a liberalizmusig, amelyeket az egyház tévtannak és károsnak minősít.¹³ Ezt az egyház tanítói küldetése szerinti természetes feladatának tekinthetjük. Különösen visszatetszést

keltett és félremagyarázást indított el szekuláris körökben a jegyzék 80. pontja, amely a „haladással”, a „szabadelvűséggel” és a „modern civilizációval” való kibékülést ítélte el. A pápa azonban ezzel a tétellel az említett eszméknek tényleges katolicizmus-ellenes tartalmával fordult szembe, és az egyháznak a világgal való azonosulásától óvott, ugyanakkor, amikor *egyházát meg akarta őrizni abban a világban, amely éppen az egyházat akarta magából kiszorítani.*

Ami pedig a Pastor Aeternus zsinati konstitúciót (1870) és a tévedhetetlenség tanát illeti, érdemes lesz a rendelkezésből idézni néhány sort, majd magát a dogmát. A zsinat így indokolja a rendelkezés szükségességét: „Mínt hogy éppen ebben a korban, amelyben az apostoli hivatal üdvöthető hatékonyságára legnagyobb szükség van, nem kevés olyan ember akad, aki az apostoli hivatal fontosságát kisebbíti, mindenképpen szükségesnek tartjuk, hogy azt az előjogot, amelyet az Isten egyszülött Fia a legfőbb pásztori hivatallal összekapcsolni méltóztatott, ünnepélyesen kinyilvánítsuk.”¹⁴

Maga a dogma pedig így szól: „Amikor a római püspök »ex cathedra« beszél, azaz, amikor minden keresztények pásztorának és tanítójának a feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy-egy hitbéli vagy erkölcsi tanítás az egyetemes Egyház számára kötelező, akkor a Szent Péter személyén át megígért isteni segítség révén azzal a tévedhetetlenséggel bír, amellyel az isteni Megváltó a hitre vagy az erkölcsökre vonatkozó tanítás meghatározására nézve Egyházát felkészültté akarta tenni. Ezért a római pápa ilyen határozatai nem az Egyház beleegyezése miatt, hanem önmagukból kifolyólag megmásíthatatlanok.”¹⁵

Nem feladatom a dogma elemzése; csak emlékeztetnék J. H. Newman (1801–90) bíboros véleményére: „A »tévedhetetlenség« mint fogalom az I. vatikáni zsinat előtt sohasem fordult elő fontos okmányokban az Egyház vonatkozásában. Ám ki kell jelentenem, hogy az Egyház kezdettől fogva tévedhetetlenként működött, és ilyennek is fogadták el. [...] Ezért a keresztények lelkében sohasem fogalmazódott meg ilyen formában a kérdés: tévedhetetlen-e, s ha igen, milyen mértékben a pápa. Mert mindaz, amit erről gondoltak, csupán annyi volt: amit ő mond, az az Egyház szava, mert az Egyház nevében szól, és az Egyház szól őbenne. Amit pedig az Egyház kimondott, az igaz volt.”¹⁶

Newman rámutat a dogmatörténet jellegére: „Egyetlen igazság sem áll fenn önmagában, mert minden egyes a többivel összefüggésben és azokkal összhangban érvényes.” A dogmákat részenként fogalmazzák meg, a kezdeti állapot mindig különösnek tűnik, a későbbiek azonban kifejtik és kiegészítik az előzőeket.¹⁷

S éppen így a II. vatikáni zsinat Lumen Gentium kezdetű konstitúciójának (1964) 25. fejezete¹⁸ kinyilvánítja: „A csalatkozhatatlanságnak a hitre és erkölcsre vonatkozó tételek meghatározásában az isteni Megváltó akarata szerint meg kell lennie az ő egyházában. A csalatkozhatatlanság addig terjed, ameddig az isteni kinyilatkoztatás tartalma.”¹⁹ A konstitúció kifejti, hogy a tévedhetetlenség megvan az ex cathedra nyilatkozó pápában, a püspökök testületében és az egyetemes zsinatokban.

Hozzátehetjük, az I. Vaticanum óta a pápák csak egy-két alkalommal éltek a tévedhetetlenség igényével járó ex cathedra nyilatkozatokkal. Ilyen volt a Mária mennybevétele névű dogmáját kimondó Munificentissimus Deus apostoli rendelkezés (1950) XII. Pius részéről,²⁰ amellyel egyszerűen az egyház ősi tanítását rögzítette. Hasonló értelemben szokták emlegetni II. János Pál Ordinatio sacerdotalis kezdetű apostoli iratát (1994), amely a nők pappá szentelése ellen foglal állást.²¹

Ami Lord Acton alakját és korában elfoglalt helyét illeti, erről Gertrude Himmelfarb túlságosan megértő módon így fogalmaz: „Acton rejtélye paradoxonokban rejlik. A történész dilemmája jellemezte, aki az egyetemes történelemre megfelelőbb eszközöket

kívánt alkalmazni, mint amiket a monográfiákban szoktak. A liberális dilemmája, aki egyidejűleg volt elkötelezett a liberalizmus céljainak és a konzervativizmus értékeinek. S a katolikus dilemmája, aki a dogmatikus teológia eszméjének híve volt a liberális egyházban. Személyesen érintette korának néhány legfontosabb eseménye, s bensőséges kapcsolatban állott ezen események néhány meghatározó személyiségével. Ennek ellenére az elszigetelődés és elidegenedés megrázó érzéséről kellett panaszkodnia. [...] Az, ami elidegenítette viktoriánus kortársaitól, talán megkedveltetheti őt a jelen nemzedékkel. Számára ugyanis az üdvösség (sic! „salvation”) nem a liberalizmus és konzervativizmus, s nem a vallás és ateizmus közti választásban rejlik, hanem eme összehibézhetetlen tényezőknek mégis bizonyos összehibézítésében és transzcendálásában. Ez volt Acton szelleme és végső paradoxona. Arra törekedett, hogy ezt a megbékítést és transzcendálást azáltal segítse elő, hogy a vallási értékeket világi területre, és a világi értékeket vallási területre viszi át.”²²

Végezetül érintenem kell *katolicizmus és liberalizmus* elvi kérdését, s általában a katolicizmus és az újkori politikai irányzatok viszonyának problémáját. Kereszténység és társadalom, illetve egyház és állam viszonyát az ókori üldözés, a középkori egybefonódás, majd az újkori szétválasztás nyomán a polgári korban mint keresztény politikát teljességgel újra kellett fogalmazni. A keresztény társadalmi tanítás az újkor századaiban mint katolikus konzervativizmus, liberális katolicizmus, szociális katolicizmus, keresztényszocializmus, hivatásrendiség és kereszténydemokrácia öltött formát. E létrejött nagy keresztény áramlatok sokszorosan átvárták egymást, s eltérő feltételekkel és eszközökkel hasonlóra törekedtek: céljuk egyén és közösség megbomlott kölcsönös viszonyának helyreállítása és érvényesítése volt. Ezen áramlatok egymásnak részben kortársai és végeredményben ugyanannak a kibontakozó keresztény társadalmi tanításnak az adott történelmi feltételek közepette megnyilvánuló formái voltak.

Ellentétek tudniillik nem annyira a tárgyalt keresztény irányzatok között, mint inkább kereszténység és szocializmus, kereszténység és liberalizmus, kereszténység és totalitarizmus, kereszténység és demokrácia között húzódnak. Ahogy a keresztényszocializmus az ateista szocializmussal, a hivatásrendiség (a hivatásrendi/korporatív tagozódás elve az osztálytagozódással szemben) a liberalizmussal és a kollektívizmussal kelt versenyre, a kereszténydemokráciának hasonlóképpen üzenete volt a népi demokráciával és a szociáldemokráciával szemben, és üzenete van a kiüresedett, profán, formális, és a liberális nagytőke pusztítását tökéletesen kiszolgáló képes parlamentáris demokráciával szemben.

Az említett irányzatok az újkor szekuláris politikai terepén formálódtak ki, amely a katolicizmus számára nem otthonos terep. A katolicizmus e politikai ideológiákkal szemben mindenkori lépéshátrányban van, csak kényszerűségből kapcsolja magát az említett irányzatokhoz, amelyek azonban számára eleve nem autentikus megnyilvánulások, bár eredendően hordozza mind a liberalizmus, mind a szocializmus, mind a demokrácia alapvető értékeit. A katolicizmus tehát soha nem határozhatja meg magát kielégítően és maradéktalanul ezeken az újkori irányzatokon keresztül. A katolicizmusnak van evilági hivatása, de végső értelme ezeken túl mutat. Ez a nevezetes, valódi és mindenkori keresztény paradoxon, amelyet a Diognétosz-levéltől²³ Kierkegaard-ig²⁴ sokan helyesen megfogalmaztak.

Lord Acton számomra nem paradoxont jelent. Liberális katolikus volt egy olyan történelmi korban, amelyben a liberális katolicizmus már meghaladott forma volt – az egyházi gondolkodók már hivatásrendiségről és keresztényszocializmusról beszéltek –, amelyben a liberalizmus világi erői végtelenül visszazorították az egyházat, a liberalizmus rendszerében

megmaradó egyház működését pedig sokban torzították. Ignaz von Döllingert, aki szembefordult az infallibilitas elvével, s akinek a működése nyomán az ókatolikus skizma bekövetkezett, az egyház 1871-ben szükségszerűen kiközösítette. Emmanuel Ketteler, aki Döllinger tanítványa volt, helyes úton elhatárolódott egykori tanárától. Lord Acton, aki szintén Döllinger követője volt, ezt nem tette meg. A zsinat alatt Acton egyoldalúan tájékoztatta Gladstone angol miniszterelnököt,²⁵ az elviéket illetően pedig a pápai primátus és infallibilitas eszméjét nem választotta el hibás fő téziséstől, amely szerint a hatalom eleve a zsarnokság veszélyével járó megrontó erő és korrumpáló tényező. Acton emlegetett elszigetelődése ezért felfogásának érthető következménye. A dolgozatban képviselt próbálkozással szemben pedig úgy vélem, Acton eszméi a jövőben sem hivatottak elősegíteni az egyház önmeghatározását.

2. Megjegyzések Gájer László „Lord Acton és az I. vatikáni zsinat” című tanulmányához²⁶

A megelőző írásban már érzékeltettük, s részben körbejártuk azt a problémakört, amelyre most Gájer Lászlónak a Kommentár-ban megjelent tanulmánya kapcsán visszatérünk. Az alábbiakban ezért csak a kérdés legfontosabb elméleti vonatkozásaira igyekszünk szorítkozni.

Tanulmányában Gájer László a római katolikus egyház és a politikai liberalizmus XIX. századi viszonyának kérdését vizsgálja, különös tekintettel Lord Acton eszméire és a pápai tévedhetetlenség tanára. A szerző logikus rendben tekinti át a következő témaköröket: Lord Acton katolikus liberalizmusa, A whig történelemszemlélet, Lord Acton javaslata: a középkori katolicizmus példája, Döllinger és az I. vatikáni zsinat, A müncheni konferencia, Acton és a pápai tévedhetetlenség, Az I. vatikáni zsinat, Következtetések.

A szerző tézise szerint „a politikai liberalizmus vívmányainak katolikus recepciója termékenyen hatott volna az egyház életére”, s „a katolikus egyház és a liberális eszmény talán nincsenek is olyan távol egymástól”. Megjegyzem, az írásban nincs kellőképpen és tételesen tisztázva a *liberalizmus fogalma*, s maga a *szabadság fogalma* sem, így az ezekhez való viszonyulás is szükségképpen tisztázhatatlan marad. Az is homályban marad a fejtegetések során, hogy közelebbről végül is *miben állt volna a liberalizmus termékenyítő hatása* az egyház életében.

A szerző megrajzolja Acton gondolkodói arcképét, rekonstruálja eszméit, s gondolkodását mérsékelt liberálisként jellemzi, aki a „whig” történelemszemléletnek megfelelően a történelmet a politikai szabadság növekedésének szempontjából értelmezi. A szerző méltányolja Acton szemléletét, aki a katolicizmus védelmében és elfogadtatása érdekében a középkori kereszténységet a politikai szabadságtörekvések előfutáraként,²⁷ a katolicizmust a politikai szabadság előmozdítójaként kívánta bemutatni, s aki a katolikus egyházat a centralizált evilági politikai hatalom alkalmas ellensúlyaként ábrázolta.

Az való igaz, hogy szemben a modern társadalom egysíkú osztálytagozódásával, az európai középkor rendkívül tagolt, sokszínű társadalom képét mutatja, amelyet nagyszámú különálló csoport, eltérő jogállású rend alkotott, s amelyben a „szabadság kis körei”²⁸ érvényesültek. Azt is állíthatjuk, hogy a szabadság igazi tartalmát a kereszténység hordozza „Az igazság szabaddá tesz” (Jn 8,32) értelmében, de ennek nem sok köze van a modern szabadság-eszméhez, mert az közben az újkor folyamán radikálisan átalakult és egyoldalúvá vált. Az „ellensúly” kérdéséről pedig a következőket kell mondanunk. A középkor derekán folyó investitúra-harc eredményeképpen kialakult a világi és az egyházi hatalom egyensúlyának és kölcsönösségének elve, ami a keresztény európai civilizáció egyik legnagyobb vívmánya. A probléma számomra abban áll, hogy Acton nem *egyensúlyról*,

hanem *ellensúlyról* beszél, számára tudniillik maga a hatalom negatív jelenség. Fő tézise a hatalomról: „Power tends to corrupt.”²⁹ Ez teljességgel helytelen elv, amellyel szemben hangoztatnunk kell, hogy létezik jó, és létezik rossz hatalom. Az autentikus keresztény társadalomfelfogás a hatalom megfelelő hivatását és szükségességét vallja.

Miután a szerző ismerteti Lord Actonnak az egyházzól mint a világi hatalom ellensúlyáról szóló nézeteit, rámutat, hogy Lord Acton „Ilyen elméleti háttérrel szólt hozzá az I. vatikáni zsinatot megelőző vitákhoz”. Ez teljes logikai képtelenség, és rámutat Lord Acton gondolkodásának és ténykedésének végzetesen súlyos problémájára. A zsinaton tudniillik természetesen nem az államfilozófiáról volt szó, hanem a *pápa spirituális tekintélyének megszilárdításán keresztül az egyház helyzetének lehető megerősítéséről akkor, amikor már fizikai síkon is élet-halál harcát folytatta az ellenséges világi hatalmakkal*. Lord Acton teljes vakossággal rossz irányba címezte kritikáját, amidőn *nem az egyházellenes államok túlhatalmát, hanem a pápa hatalmát vette célba*. Röviden szólva, Lord Acton tévútja kettős: egyrészt közös nevezőn bírálta a világi és a pápai hatalmat, másrészt *figyelmen kívül hagyva a kritikus történelmi helyzetet, éppenséggel a pápai túlhatalomtól óvott, ami mind történelmi, mind politikai, mind elvi, mind pedig morális szempontból elfogadhatatlan*.

A tanulmányból – részben a szerző bemutatásában, részben szó szerinti idézetekben – ízelítőt kapunk Lord Acton erre vonatkozó, rögeszmévé vált képtelen nézeteiről. Mint Gájer László írja, Lord Acton a pápai tévedhetetlenségben egy korrumpáló hatalom túlnövekedését látta, szerinte a zsinat a pápa evilági és lelki hatalmi igényeinek jóváhagyására készült, nehezményezte, hogy a pápa földi hatalmát is meg akarja erősíteni a tévedhetetlenség dogmatizálásával, úgy látta, a modern pápaság eltorzult beteges kinövés az egyház testén, a pápai bullák felgerjesztették az Inkvizíció lángjait, s a katolikusoknak nem lesz meg a szabadságuk, hogy visszautasítsák az inkvizíció módszereit. Lord Acton ezt írta: „A pápa tévedhetetlensége feltétlen és korlátlan lehet tehát.” A szerző idézi Acton levelét: „A tévedhetetlenség vagy csalhatatlanság előjoga minden morális kérdésben, vagyis a lelkiismeret minden kérdésében egy végső ellenőrzési jogot ad a pápának a katolikusok tettei felett a társadalmi és politikai életben.”

Ezzel szemben Gájer László helyénvaló módon idézi a dogmát, amelyben egyszerűen szó sincs olyan tételekről és elemekről, amelyeket Lord Acton vizionált. Ezzel kapcsolatban a szerző jogos kritikát fogalmaz meg: Acton „a pápai tévedhetetlenség tanát egyoldalúan, sokkal inkább politikai eszméinek szemüvegén keresztül, mintsem teológusként értelmezte, azt sajátosan értelmezve nem jutott el annak lényegéig. A tévedhetetlenséget cáfolni hivatott egyháztörténelmi példái pedig gyakran nem alkalmasak cáfolatnak, hiszen [...] a példákban szereplő esetekre a pápai tévedhetetlenség nem is vonatkozik.” A szerző elismeri: „A történelem [...] igazolta, hogy a pápai tévedhetetlenség dogmája nem vált a pápai zsarnokság és túlhatalom eszközévé.”

Gájer László lényegbevágó módon világítja meg azt, hogy a szóban forgó vitatott elvek – mint amilyen az erős vagy gyenge hatalom, az ultramontán és gallikán irányzat, az abszolutizmus, liberalizmus, monarchia, nacionalizmus – megannyi olyan tényező és jelenség, amely *nem elvontan közelítendő meg, nem önmagában nyeri el tartalmát, hanem kifejezetten mindenkori adott történelmi kontextusában értelmezhető és ítéltető meg*. A szerző a vitatott kérdések XIX. századi megjelenéséről a következő valós körképet adja: „A katolikus liberálisok a XIX. század első felében még erős, de szabad egyházat, és ezért erős pápaságot akartak: az erős pápaságban a nemzeti politikai hatalmak, az abszolutista monarchiák ellensúlyát látták. Törekvésük közel állt az ultramontán irányzat céljaihoz, amely a francia egyház Rómával szembeni nemzeti önállóságát hangsúlyozó

gallikán nézetekkel szemben alakult ki a középkor végén, és a XIX. század második felére a pápa tekintélyének és (politikai) hatalmának következetes védelmezője volt. Míg a század elején az erős pápaság igénye, gallikán-ellenes jellege és a világi hatalmak törekvéseit ellensúlyozó mivolta miatt a liberális katolikusok szemében a politikai szabadság szolgálatában állónak tűnt, addig a század második felére az erős pápaságot sokan – így Döllinger köre is – a centralizált evilági hatalom és a politikai szabadság akadályának tartották, valamint az egyház túlnövekedett evilági hatalmát látták benne.”

Ha a XIX. század első felében a bemutatott konstelláció volt érvényes, s kitűnik, hogy a gallikanizmus, az ultramontanizmus és a többi említett tényező és elv történeti és konkrét politikai mivoltában nyeri el értelmét, ugyanez a szempont kellene, hogy érvényesüljön a század második felében is. Ehelyett *Lord Acton egy elvont elvet tartott szem előtt a pápai hatalom mértékére vonatkozóan, ami önmagában is kérdéses, aktuális történeti mivoltában pedig végképp problematikus, sőt kártékony volt.* A szerző rámutat, hogy Lord Acton „a katolikus egyháztól azt várta, hogy mindent megtegyen evilági befolyása túlzott megerősödése ellen”. *Mikor lépett fel Lord Acton ezzel az igényével? Akkor, amikor az Egyházi Állam (Status Pontificus, Patrimonium Petri) a végórát élte, a világi erők támadásai következtében már 1860-ra egynegyedére csökkent, 1870-ben pedig megszűnt létezni a történelem színpadán!* A zsinat még tartott, amikor azév szeptember 20-án az olasz csapatok a Porta Piánál betörték a városba, és ezzel eltörölték a 756 óta fennálló Egyházi Államot. A szerző tesz ugyan egy halvány utalást az Egyház Állam „törékeny helyzetére”, de ez nagyon kevés a helyzet drámaiságának bemutatására, és arra, hogy megértsük Lord Acton nézeteinek tarthatatlanságát, és *ebben a helyzetben a pápai túlhatalommal riogató szólomainak abszurditását.* Ehelyett tanulmánya végén a szerző kijelenti: „Mindent összevetve, Lord Acton whig kifogása a maga korában sem volt felesleges vagy téves.” Ellenkezőleg, azt kell mondanunk: Lord Acton fellépése teljesen célját tévesztett, elviekben illuzórikus, a valóságban pedig voltaképpen a katolikus egyház ellenségeinek érdekeit szolgáló működés volt. A katolicizmus és a valóságban működő politikai liberalizmus összeegyeztethetetlen volt egymással.³⁰ A kettő között hányódó, törvényszerűen meg nem értett Lord Actont találóan és méltán jellemezte egy tanulmány írója „frusztrált liberális katolikusnak”³¹.

Lord Acton szabadság-felfogása külön vizsgálódást igényelne, de végsősoron liberális és individuális szabadság-fogalmának jelzésére jellemzőnek gondoljuk alábbi megállapításait: „A katolikus felfogás, amely szerint a szabadság nem annak hatalma, hogy azt tegyünk, amit szeretnénk, hanem annak joga, hogy képesek legyünk azt tenni, amit kell, tagadja, hogy az általános érdekek túlhaladhatják az egyéni jogokat.”³² „A szabadság alatt annak szavatolását értem, hogy – szemben a tekintéllyel, a többséggel, a szokással és a véleménnyel – az ember védelem alatt álljon, hogy azt tehesse, amit kötelességének hisz.”³³ „A temporális és a spirituális autoritás egyesülése egy kézben nem más, mint az egyesülés köteléke két ellenség között. [...] A pápa temporális hatalma nem felel meg az idők szellemének.”³⁴

A szabadság körüli küzdelmek és a szabadságról szóló viták során gyakran homályban marad a szabadság fogalma, s rendszerint sok szempont és szint összecsúszik a szabadság értékének hangoztatása közben. Mindenesetre mérvadónak tekintendő, és a mondottak miatt kiemelkedő jelentőségű XIII. Leó pápának *Libertas praestantissimum donum* kezdetű, szűk két évtizeddel a tárgyalt események után kelt körlevele (1888).³⁵ Gájer László pedig tökéletesen tisztában van e katolikus szabadságfelfogás helyes tartalmával, amint azt az enciklikáról szóló tanulmánya tükrözi.³⁶

Az enciklika hangoztatja: „Senki hangosabban nem hirdeti, és állhatatosabban nem védelmezi a szabadságot a Katolikus Egyháznál, amely (azt) dogmaként veszi védelmébe.”³⁷

„Az emberi társadalomban a szabadság, annak valódi értelmében, nem abban rejlik, hogy ki-ki azt csinálja, ami jólesik neki [...], hanem abban, hogy a polgári törvények mindenkit hozzásegítenek ahhoz, hogy az örök törvény előírásai szerint élve minél kevesebb akadályba ütközzék.”³⁸

Egy évszázaddal később a Katolikus Egyház Katekizmusa (1997) szintén hosszan foglalkozik az emberi szabadság kérdésével. A Katekizmus megállapítja: „A szabadság az emberben az igazságban és a jóságban való növekedés és érlelődés ereje. A szabadság akkor éri el a tökéletességét, amikor Istenre, a mi boldogságunkra irányul.”³⁹ „Minél inkább teszi a jót, annál szabadabbá válik az ember. Igaz szabadság csak a jó és az igazságosság szolgálatában lehetséges. Az engedetlenség és a rossz választása visszaélés a szabadsággal és a bűn rabszolgaságába vezet.”⁴⁰ „Az ember szabadsága korlátolt és esendő. [...] Az emberiség történelme kezdettől fogva az ember szívéből, a szabadság rossz használatából született elnyomásokról és szerencsétlenségekről tanúskodik.”⁴¹ „A szabadság gyakorlása nem foglalja magában a bármit-mondás és a bármit-tevés jogát. [...] Az ember, ha elszakad az erkölcsi törvénytől, megkárosítja a saját szabadságát.”⁴² A Katekizmus továbbá rámutat, hogy a szabadság nem egymagában áll, s felhívja a figyelmet a szabadság és kegyelem egységére, megfelelésére és együttműködésére.⁴³

Az egyházi tanítás tehát kiindulásában a *keresztény természetjog alapján alapvetően mindig az örök törvényről, az erkölcsi törvényről* beszél. Ettől viszont gyökeresen különbözik az a XIX. századi antropocentrikus és antiklerikális *politikai liberalizmus*, amelybe viszont Lord Acton tevékenységével bekapcsolódott, amelynek egyrészt *nolens-volens a kezére játszott*, s amelynek másrészt *az egyházra nehezedő fojtogató nyomása mentén igyekezett nézeteit érvényesíteni*. A XIX. század harmadik harmadának olaszországi folyamatairól már szóltunk. Nem is említve már a francia forradalom keresztény-ellenességét, Franciaország 1879–1914 közötti évtizedeiről szólva beszélünk a szabadkőművesség által birtokba vett és átítatott francia államnak⁴⁴ a katolikus egyház ellen folytatott brutális *kultúrharcáról*, a katolikus egyház teljes visszaszorításáról, jogfosztásáról és kismémmizéséről, amelynek elképesztő adatairól az egyháztörténet tudósít.⁴⁵

Megjegyezzük, a XIX. század utolsó évtizedei Magyarországon is a kultúrharc korát jelentik. Itt a század végén a liberális kormányok egyházpolitikai harcai az 1894–95. évi egyházpolitikai törvények elfogadtatását eredményezték a polgári házasságkötésről, a gyermekek vallásáról, az állami anyakönyvezésről, az izraelita vallás bevett vallásnak nyilvánításáról, és a vallás szabad gyakorlásáról.⁴⁶ Ezeket megelőzően, 1893. szeptember 2-án XIII. Leó pápa kiadta „Constanti Hungarorum” kezdetű enciklikáját, amelyben tiltakozott az említett törvényjavaslatok ellen, és katolikus szervezkedésre szólította föl a magyar papságot és a híveket.⁴⁷ 1894–95 folyamán létrejött a Katolikus Néppárt, amely ebben a szellemben lépett fel az egyházpolitikai törvények revíziója érdekében.

Ennek a Katolikus Néppártnak a megszületésénél volt jelen Prohászka Ottokár, a magyar katolikus megújulás élharcosa, aki a párt egyik képviselő-jelöltje is lett. Prohászka Ottokár nemcsak a liberalizmus eszméjét ismerte, hanem valóságos működését is látta és tapasztalta. A fehérvári püspök a liberalizmus ideológiájáról, politikai és gazdasági hatásáról a következő jellemzést adta: „A liberalizmus az ember szabadságát hirdeti, csakis szabadságot, fölfelé Istennel, tekintéllyel szemben, jobbra-balra politikai és szociális irányban, lefelé a természettel szemben. [...] A politikai szabadság félszabadság. [...] Íme tehát teoretikus szabadság, mely praktikus szolgaságra vezet.

[...] A liberalizmus világtörténeti missziója abban állt, hogy a kiváltságos társadalmat megtörje. [...] A liberalizmus a monopóliumot, a kiváltságot nem törölte el, hanem a rendi és állapotszerű monopóliumok helyébe a kozmopolitikus, mozgó monopóliumot, a tőke monopóliumát állította. [...] A liberális elv, vagyis a szabadság a valóságos emberi természetnek csak egyik oldala. [...] Az ember társas lény és nem a megtestesült önzés; a liberalizmus a megtestesült önzés; tehát nem embernek való, hanem utópia. Azért aztán a liberális társadalomban elzüllik s kivetkőzik emberiségéből az ember.”⁴⁸ Hasonlóképpen a tapasztalat mondatta Prohászka Ottokárral az élet-halál harc közepette a katolikus liberálisokra vonatkozó szavait: „A liberalizmusban felnevelt keresztények, a katolikus liberálisok [...] öntudat, gerinc s tiszta látás tekintetében szítaló kő, sár és vályog, melyből falat építeni s ellenállást fejleszteni nem lehet.”⁴⁹

A tulajdonképpeni liberalizmus és az autentikus kereszténység különbségét igen jól jelzi egy három évtizede megjelent kötet. A 34. Magyar Pax Romana Kongresszus 1992. április 20–26. között Lillafüreden tartotta meg tanácskozását. A látványos eszmecsere anyagát „Keresztények és a szabadság” címmel jelentették meg.⁵⁰ A kongresszus előadói közt – néhány nevet említve – találunk katolikusokat (Weissmahr Béla, Békés Gellért, Seregély István, Nyíri Tamás), katolikus liberálisokat (Boór János, Tomka Miklós, Kamarás István), és liberálisokat (Göncz Árpád, Csorba László, Bence György, Vajda Mihály, Csepeli György). Az összejevetel a kötet tanúsága szerint is mintapéldája annak, hogy összeegyeztethetetlen ideológiák képviselői hogyan beszélnek el egymás mellett, s annak, hogy e két eltérő világnézet, s főleg az ebből fakadó politikai akarat és magatartás körüli számvetési kísérlet, *a politikai liberalizmus komoly távlati keresztény-ellenes céljainak teljes változtatlanul hagyása mellett*, csak szépelgésben és taktikai haszonszerzésben merül ki, de végeredményben kilátástalannak bizonyul és eredménytelenségre van kárhozthatva.

Végül a XIX. századi liberális katolicizmus, vagy pontosabban katolikus liberalizmus visszás történelmi-politikai helyzetére visszatérve jelezzük, hogy az, amit Lord Actonnak a szorongatott pápai hatalom elleni fellépésében fentebb nehezményeztünk, korábban már Lamennais-vel kapcsolatban is felmerült. Amikor a magyar katolikus sajtóban nemcsak hitbuzgalmi és kegyes írások, hanem még elvi cikkek is napvilágot láttak, Lamennais-ről megemlékezvén hasonlóakat észrevételezett Mihelics Vid is: „Egy olyan nemzedék előtt, amely két pápa fogságbavetésének volt tanúja, hévvel hirdette: az egyháznak, hogy erős legyen, függetlenné és szabaddá kell válnia. [...] Amikor [...] Rómába ment, azt képzelte, hogy a pápa, akit az egyház összeomló birtokállományára áhító európai nagyhatalmak minden oldalról ostromoltak, maga is segítséget nyújt azok terveihez.”⁵¹

A kereszténység világnézete: keresztény realizmus. Szent Ágoston leszögezi: „Olyan természet, amelyben semmi jó nincs, nem lehetséges.”⁵² Az előbb említett Mihelics Vid ezzel teljesen megegyezően jelentette ki: „A valóság mindig értékkel és jelenléttel bír, és nem létezik teljességgel negatív valóság.”⁵³ Egy levelében pedig ezt írta: „Éppen ha hinni tudunk valami magasabb gondviselésben, kell belátnunk, hogy a dolgoknak megvan a maguk menete, s bármi furcsán hangzik is, mindig abban kell a jót felfedeznünk, amit magunk körül tapasztalunk, s nem abban, amiről úgy képzeljük, hogy lehetett volna.”⁵⁴

A keresztény realizmus értelmében hiba, botorság és vakság lenne azt állítani, hogy a szekularizációban semmi jó nincs. Az azonban *világos kell, hogy legyen: sem a liberalizmus, sem a vele egy töről fakadó kommunizmus erői nem azért semmizték ki a*

katolikus egyházat, nem azért vették el földjét és iskoláit, nem azért akarták kiszorítani a polgári életből, hogy majd világi kötöttségeitől megszabadulva az egyház megújuljon és a kereszténység hitelesen megerősödjék, hanem azért, hogy egy több évszázados harcban végérvényesen megroppantsák, térdre kényszerítsék és megsemmisítsék legfontosabbnak tartott ellenségüket, s ezáltal eltöröljék a keresztény európai civilizációt.

Eszünkbe jut azonban a portugál közmondás, amelyet Paul Claudel idézett egyik könyve mottójaként: „Isten egyenesen ír görbe vonalakkal.”⁵⁵ Aggodalommal, mégis derűsen nézve a történelemre, a következőt kell szem előtt tartanunk: „Fluctuat, nec mergitur,” „Hányódik, de el nem süllyed.” Ez tudvalevőleg Párizs városának jelmondata, mégis sokkal, de sokkal inkább az Egyház hajójára illik! Kívülről nézve ez érthetetlen, belülről szemlélve egyszerű bizonyosság. Jó irányt venni, szelet fogni, evezni és léket tömni azonban a hajós kötelessége.



Emilie Rouillon: Az Egyház hajója (1873)
Semper agitatur navicula Petri submergetur nunquam!
IX. Pius pápa ajándéka Jekelfalussy Vince székesfehérvári püspöknek
az I. vatikáni zsinaton játszott szerepéért
Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum

II.

Gájer László: Válasz Frenyó Zoltán „Liberalizmus és csalatkozhatatlanság az Egyházi Állam alkonyán” című baráti ellenvetésére

Frenyó Zoltánnak baráti szeretettel köszönöm meg, hogy évek óta kitüntetett figyelmet szentel a munkámnak. 2016-ban találkoztunk először személyesen, amikor a Doktoranduszok Országos Szövetségének egy konferenciáján a szervezők arra kérték őt, hogy készítsen korreferátumot egy előadásomhoz, amely Lord Acton és az I. vatikáni zsinat viszonyát mutatta be. Akkor fiatal és tapasztalatlan kutató voltam, és talán még most is az vagyok. Zoltán egy apa türelmével, de egy meggyőződéses katolikus gondolkodó felelősségérzetével viszonyult az akkori prezentációmhoz, azóta pedig többször beszélgettünk Lord Actonról és a liberalizmusról. Időközben megvédtem a PPKE BTK Politikaelméleti Doktori Iskolájában az Actonról írt tézisemet, melynek címe *A katolikus gondolkodás és a 19. századi brit politikai liberalizmus összeegyeztetésére tett kísérlet Lord Acton írásai-ban*. Ennek szerkesztett változata megjelent a Gondolat Kiadónál 2020 karácsonyára. A 2016-ban képviselt álláspontomhoz képest a könyvemben már számtalan helyen bíráltam Acton munkásságát, különösen az I. vatikáni zsinattal kapcsolatos állásfoglalásait. Szinte változatlanul megmaradt azonban bennem egy szilárd meggyőződés Acton liberalizmusával kapcsolatban, és ezen a téren továbbra is vitában állok Frenyó Zoltánnal.

Actonnal foglalkozva számtalan hasonlóságot véltem felfedezni az ő gondolkodása és a sajátom között, és be kell vallanom, hogy magával ragadott, személyesen érintett a téma. A róla szóló írásaim egy olyan életmű vállaltan nem tárgyilagos bemutatását jelentik, amelynek szerzője maga is csak ritkán tudott tárgyilagos maradni. John Emerich Edward Dalberg-Acton, 1st Baron Acton (1834–1902), az angol főnemes, történész és politikai gondolkodó katolikus volt. Családja a XVIII. században tért vissza a Katolikus Egyházba, ő pedig következetesen ragaszkodott a hitéhez. Az alapvetően tory elkötelezettségű család sarját – elsősorban nevelőapja, Lord Granville nézeti nyomán – fiatalon egy másik hatás, a whig liberális gondolkodásmód is markánsan megérintette. Acton életének pályája e két gyújtópont között feszült: lehetségesnek és kívánatosnak tartotta a katolikus tanítás és a liberális politikai meggyőződés összeegyeztetését, a XIX. századi politikai gondolkodás egyik legnagyobb hatású életművét alkotva meg ezzel az igény-nyel. Kipróbálta magát a parlamenti politikában is, azonban tépelődő erkölcsi alkata nem tette őt alkalmassá a napi pártpolitikai csatározásokra. Igazán mindig tudós maradt, történész, aki a politikai szabadság kibontakozásának példáit kutatta, idővel egy olyan összetett erkölcsfilozófiai rendszert felépítve, melynek alapelvei már messze túlmutatnak az I. vatikáni zsinat idején megfogalmazott történeti érveken. Gondolkodása intellektuális perifériára sodorta őt. Az újjászülető angol katolikus közösség számára – ne feledjük, az angol katolikus hierarchiát 1850-ben állította csak helyre Boldog IX. Pius pápa – Acton túlzottan is liberális volt, párttársai és a progresszív protestáns whig történészek pedig katolikus elkötelezettsége miatt utasították el őt. Ilyen háttérrel mindig és mindenhol idegen maradt valamiképp, jóllehet boldogtalan talán sosem volt.

Az I. vatikáni zsinatról

Acton Ignaz von Döllinger (1799–1890) teológiáját és történelemértelmezési módszerét magáévá téve élte át az I. vatikáni zsinatot, az azt övező vitákban pedig – elsősorban egyház- és dogmatörténeti érvekre hivatkozva – következetesen ellenezte a pápai tévedhetetlenség dogmájának elfogadását. Érveit az evilági pápai hatalom aránytalan megerősödése ellen kifejtve így fogalmazott: „A pápai tévedhetetlenség kihirdetése

azt jelentené, hogy az egyetemes zsinatok tekintélye csupán illúzió, a tekintély bitorlása volt. [...] Ez egy visszamenőleges érvényű döntés, amely nemcsak a pápát és utódait, hanem minden legitím elődjét is felruházza ezzel a sérthetetlenséggel⁵⁶. Tudjuk, idővel egyik félelme sem igazolódott be: a zsinatok gyakorlata nem szűnt meg, a pápai tévedhetlenség okán pedig nem igazoltak visszamenőlegesen korábbi pápai döntéseket.

Acton Döllinger dogmatörténeti érveit visszahangozta, aki a Janus álnévben megjelentette, *A pápa és az egyetemes zsinat* című könyvében arról írt, hogy amennyiben érvényesül az ultramontán teológusok által kívánatosnak tartott tévedhetlenség tanítása, akkor „a pápa minden tankérdés eldöntésében, de nemcsak hit-kérdésekben, hanem egyszerűsmind etikai téren, a vallás és társadalom, valamint az egyház és állam közti viszonyt illetőleg, sőt még tisztán állami intézkedésekben is csalhatatlan, és hogy minden e kérdésekre vonatkozó határozata minden katolikus hívó részéről szóval és tettel feltétlen, tartaléktalan hódolást igényel. [...] A pápának korlátlan egyeduralkodónak kell lennie, kívül mindenki csak megbízott szolgája, tulajdonképpen, közvetve vagy közvetlenül, csak parancsainak végrehajtója, kinek hatalmát ő kénye és kedve szerint korlátozhatja, vagy vissza is veheti.”⁵⁷

Mint tudjuk, Döllingernek sem lett igaza, hiszen a pápai tévedhetlenség dogmája pontosan meghatározta a pápa ilyen kijelentéseinek körét, a hit és erkölcs dolgára korlátozva azokat, a későbbi pápák pedig nem gyakoroltak zsarnoki evilági hatalmat e dogmára hivatkozva⁵⁸. Igazat kell adnom Frenyó Zoltánnak, aki bírálja Actonnak a pápai tévedhetlenségre vonatkozó nézeteit, hiszen e hozzáállás számos félreértést és tévedést tartalmaz.

John Henry Newman, aki egyébként kiállt a pápai tévedhetlenségről szóló tanítás mellett, gyakran hangsúlyozta, hogy a pápára vonatkozó tantétel kidolgozásával a tanítás még hiányos, annak megfogalmazása után pedig a hívők összességének hitérzékéről is nyilatkoznia kellett volna az I. vatikáni zsinatnak. Newman újra és újra értekezett a *sensus fidelium*ról, hangsúlyozva, hogy az egyes korokban a hívők közössége segített az igaz hit megőrzésében, nem egyszer a tévesen vélekedő püspökökkel szemben (vö. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*). Amikor azonban 1874-ben William Gladstone megtámadta a zsinati határozatokat, Newman megírta *A Letter Adressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent expostulation* című kötetét a pápai tévedhetlenség védelmében, hangsúlyozva, hogy tévedhetetlen kijelentést a pápa csak is hit és erkölcs dolgában tehet, akkor is jól körülhatárolt keretek között. Ebben a tekintetben magam nagyjából Newmannel értek egyet. Acton és Döllinger érveit részben tévesnek és mindenképpen tendenciózusnak tartom.

A liberalizmus szükségességéről

Más a helyzet Acton liberalizmussal kapcsolatos legfontosabb nézeteivel. Ezek között számos időtálló megállapítást találunk akkor is, ha határozott preconcepciókkal és súlyos előítéletekkel megerhelve dolgozta ki azokat. A liberalizmus, ha merőben politikai értelemben beszélünk is róla, nem egy homogén, világosan definiálható irányzat. Számatalan, a kortól és bizonyos témáktól függő jelentéshorizontja van. Amellett szeretnék érvelni, hogy a liberalizmus egy bizonyos értelmezésének a keresztény tanítással való összeegyeztetése nemcsak lehetséges, hanem kívánatos is, és Acton megközelítését sok szempontból ilyennek tartom. Érvem bemutatásához hadd hívjam segítségül Carl Schmitt gondolatát, aki egy 1923-ban megjelent írásában arról értekezett, hogy a Római Katolikus Egyház bámulatós módon valósítja meg a *complexio oppositorum*ot, tökéletesen ötvözve magában az ellentéteket. *A Römischer Katholicismus und politische Form*

című szöveg az egyház közösségét politikai szempontok szerint vizsgálta, csodálattal tekintve annak hallatlanul rugalmas természetére. Schmitt értékelte, hogy a Katolikus Egyház boldogulni tudott az abszolút és az alkotmányos monarchiákban, az arisztokratikus és a demokratikus politikai rendszerekben vagy a régi királyságokban és a modern köztársaságokban egyaránt. Alkalmazkodni tudott a többséghez éppúgy, mint a kisebbséghez, miközben mindig is magán hordta az egyeduralom, az arisztokrácia és a népuralom jegyeit. Politikai értelemben tehát az egyházban az ellentétek egybeesnek, és ilyen alapon állítom, hogy megvannak benne azok a mintázatok is, amelyek valami módon a liberalizmushoz kötik azt. Az olyan meghatározó politikai tendenciák jellegét, mint a konzervativizmus és a progresszivizmus, a közösségelvűség és az individualizmus, az arisztokratikus, illetve a népi politizálás vagy éppen a nemzeti és a nemzetek feletti eszme, mind-mind megtalálhatjuk, ha a katolikus tanítást tanulmányozzuk.

Altalában a politika természetét vizsgálva is be kell látnunk, hogy a nagy irányzatok mintegy arisztotelészi értelemben vett vegyes kormányzatként léteznek egymás mellett, és néhol a konzervatív, máskor a progresszív, néhol a közösségelvű, máskor az individualista stb. nézetek érvényesülnek. Ilyen összefüggésben pedig az a jó politikus, aki felismeri ezen irányzatoknak a konkrét helyzethez adekvát arányos kombinációját. Úgy vélem, hogy az a politika, amely nem engedi érvényesülni a különböző gondolkodásmódok megfelelő együttműködését, és „monomitoszt” (Odo Marquard) teremtvé elmozdítja a politika tengelyét egy-egy irányzat életidegen egyedül-érvényesülése felé, idővel elveszíti a kapcsolatát az emberi közösség dinamikájával, és kárt okoz a szerves közösségeknek.

Egy életszerű, helyes arány kialakításakor az egyház, mint *complexio oppositorum*, a közösség segítségére lehet, amennyiben saját „kritikai-felszabadító szerepét” (Johann Baptist Metz) komolyan veszi egy arányos politikai bölcsesség érvényesülése érdekében. Ez természetesen nem pusztán a liberalizmus egyes hatásainak felszabadítását jelenti. Nem ilyen szűk keretben szeretnék most gondolkodni. Sokkal inkább azt jelenti, hogy a politikai értékeknek az adott helyzethez arányos elegyét segítjük érvényesülni, miközben az állampolgárok jobb boldogulása valósul meg egy bölcs politika által.

Az alapvetésem tehát az, hogy a liberalizmus önmagában nem ellenkezik a kereszténység természetével, sőt annak politikai érvényesülését a keresztények előmozdíthatják. Az egyház pedig alkalmas inspirálója lehet egy politikai közösségnek akkor, amikor az a politikai cselekvés helyes arányait keresi. E meglátásom tükrében szeretném röviden elemezni a liberalizmus Acton által kidolgozott és védelmezett fogalmát, hiszen az általa képviselt liberalizmus nem az egyház ellensége kívánt lenni, hanem éppen annak legfontosabb szövetségese.

Az individuális szabadságjogokról

A jelen vita összefüggésében a szabadságról nem mint a döntési szabadság és a szabad akarat lehetőségének problémájáról, hanem csupán mint politikai szabadságról, vagyis az egyéni cselekvés lehetséges köréről – a korlátlan és önkényes hatalomtól való szabadságról (vö. Locke) –, illetve a szerves közösségek ehhez hasonló szabadságjogairól szeretnék beszélni⁵⁹. Frenyó Zoltán megjegyezte, hogy nem definiáltam pontosan a liberalizmust, így ennek tisztázására most Lord Actont hívom segítségül, aki a *History of Freedom in Antiquity* című cikkében a következőképpen beszélt a szabadságról: „Szabadságon azt értem, hogy minden embert védeni kell a tekintéllyel, a többséggel, a szokással és a véleménnyel szemben, hogy meg tudja tenni azt, amit saját kötelességének hisz. Az állam kijelölheti a kötelességeket és meghúzhatja a határt jó és rossz

között, de csak a saját hatáskörén belül. A jóléthez szükséges alapvető dolgokon túl csak közvetett segítséget nyújthat, hogy felülkerekedjen az élet kísértések ellen vívott nagy harcában a vallás, oktatás, vagy a javak elosztása terén.”⁶⁰ Ez a meghatározás a politikai szabadság egy „pozitív” fogalma (vö. Isaiah Berlin), melynek lényege az individuális szabadságjogok érvényesülésének igénye. Acton az olyan egyéni szabadságjogok biztosításának szükségessége érdekében emelt szót, mint a vallás, a szólás, a kutatás, a sajtó vagy a gyülekezés szabadsága – ez emlékeztet Lamennais híres hat szabadságára⁶¹ – miközben ezen igény alapját és összefoglalását a lelkiismereti szabadság meglétében lokalizálta.

Acton gondolkodásában a liberalizmus kevésbé egy politikai programot, mint inkább egy eszményt jelentett. Ennek az eszménynek a középpontjában a lelkiismeret szabadságának igénye állt. A lelkiismeret szabadsága azt jelenti, hogy mindenki számára biztosított az a legfelsőbb szféra, ahol külső törvényeknek való engedelmesség nélkül, önmaga legjobb belátása szerint hozhat meg erkölcsi döntéseket. Acton szavaival: „A lelkiismeret annyiban tökéletes, amennyiben független a külső hatásoktól és a körülményektől.”⁶² Valamint: „A lelkiismeret uralma lerombolja a rögzült normákat. Minden embert a saját törvénykönyve alapján kell megítélni.”⁶³ Az ember e belső szférája, döntéseinek legszentebb helye érintetlen kell, hogy maradjon a külső, hatalmi beavatkozásoktól, hogy döntéseit a belső meggyőződésére hallgatva tudja meghozni. Acton persze nem egy indifferens szabadság szószólója volt, melynek értelmében mindenki azt tesz, amit akar. Az ő értelmezésében „a lelkiismeret a bűn szolgátságából való felszabadulás”⁶⁴, ezért „a lelkiismeret szabadsága első a szabadságjogok közül, mert ez a bűn elkerülésének szabadsága”⁶⁵.

A közösségek szabadságáról

Azzal együtt, hogy az egyéni szabadság védelmezője volt, Acton szabadságfelfogása nagyon is közösségelvű maradt. Ludassy Mária többször felhívta a figyelmemet arra, hogy szembefordult John Stuart Mill *A képviselői kormányzatról* írt művének szélsőséges individualizmusával is. Számára a világtörténelem a szabadság története, de nem kizárólag az egyének személyes szabadságáé, hanem független intézmények – tudós testületek, autonóm egyházak és nyelvi-kulturális kisebbségek – egymás mellett megvalósuló szabadságának játéktere. Ezért egy közösségelvű politikai szabadságfogalmat dolgozott ki, melynek érvényesülése érdekében a liberális alkotmányosság és a katolikus hagyomány kölcsönösen egymásra utalnak.

Acton az individualizmus miatt bírálta a protestantizmust is. Úgy vélte, hogy az abszolutizmus kialakulásának folyamatát erősítette a protestáns individualizmusából fakadó uniformizáló hatás, illetve az a gyakorlat, hogy protestáns közösségek alávetették magukat a helyi uralkodóknak. Ezzel szemben egy önálló és nemzetek feletti egyház a centralizált politikai hatalom ellensúlya lehet az alkotmányos szabadságjogokat biztosítása érdekében.⁶⁶ A hatalom megosztása és a politikai hatalmat ellensúlyozó társadalmi csoportok jelenléte korlátozza a hatalmat és segít elkerülni a zsarnokságot. Acton a *Nacionalizmus* című esszéjében további három olyan elméletet említett, amelyek nem veszik figyelembe ezt a finom arányt: „Ezek: az egyenlőség, a kommunizmus és a nacionalizmus. [...] Rousseau hirdette meg az elsőt, Babeuf a másodikat, Mazzini a harmadikat.”⁶⁷ Ezek persze azért alakultak ki, mert „az abszolutizmus hívei csak az állammal törődtek, a liberálisok pedig csak az egyénnel. A kor népszerű elméleteiben sem az egyháznak, sem a nemzetnek nem volt helye”⁶⁸. A nemzeti törekvések éppen a szabadság érdekében születtek meg az abszolutizmussal szemben, majd amikor a francia forradalom a zászlajára tűzte a nemzeti eszmét, akkor már azzal szembeni reakcióként is. Az uniformizáló francia egyenlőségeszme mesterséges alkotás, melynek hatására ép-

pen az egyenlőség érdekében kellett feláldozni az önkormányzást és a szabadságot. A szocializmusról egy feljegyzésében ezt olvassuk: „Ez a század meglátta azt a legnagyobb ellenséget, amely soha nem kísérheti a szabadságot – a szocializmust. [...] Igaz, amit a névtelen szegény tömegek kívánnak, azok nem a politikai kiváltások, amiket nem tudnak élvezni, hanem kényelem – enélkül a politikai befolyás csak gúny és csapda. Ez egy megvetendő politikai mozgalmat hozott létre. Ezt csak óriási despotizmussal lehet megvalósítani.”⁶⁹ Az egyenlőség uniformizáló eszméje – legyen szó a protestáns individualizmusról vagy a jakobinus és a szocialista egyformaságról – Acton számára éppen a hatalom túlnövekedésének elkerülése érdekében tűnt elutasítandónak. Azzal együtt tehát, hogy kiállt az individuális szabadságjogok értéke mellett, liberalizmusa a közösségek centralizált hatalommal szembeni szabadsága érdekében bontakozott ki, melynek érvényesülését a középkori társadalomban megvalósulni látta.

A centralizált politikai hatalomtól való távolságtartásról

Találón fogalmazott John Lukacs, amikor ezt írta: „*Acton's contempt and fear of absolute power formed his liberalism*”⁷⁰. Acton ebből a pozícióból kezdte kibontani a középkori egyház és társadalom történetét, kihangsúlyozva azokat az eseteket, amikor az egyház hatékonyan tudott a politikai hatalom ellensúlyává válni. Levezetésében találjuk azt a Mandell Creightonnak 1887-ben írt mondatot, amely idővel a legismertebb aforizmájává vált: „*Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*”⁷¹. A mondatot magyarra fordítani talán így volna a leghelyesebb: „A hatalom megromt, a korlátlan hatalom korlátlan mértékben ront meg”, de figyelemre méltó John Lukacs fordítása is: „A hatalom korrupcióra hajlamosít, a teljhatalom teljes korrupcióra hajlamosít. (A »hajlamosít« szót – helytelenül – gyakran elhagyják a mondatból.)”⁷² Minél koncentráltabb és minél kevésbé korlátozott a politikai hatalom, annál nagyobb veszélybe kerül az erkölcs, mert az ember gyenge, és nem képes ellenállni a zsarnokoskodás jelentette kísértésnek. „Az abszolút hatalom demoralizál”⁷³ – jegyezte meg Acton, a Creightonnak írt levelét pedig így folytatta: „A nagy emberek mindig rossz emberek, ha befolyással és nem tekintéllyel kormányoznak.”⁷⁴

Frenyó Zoltán véleményével szemben szeretném hangsúlyozni, hogy Acton nem önmagában és egészében utasította el a politikai hatalmat, jóllehet egyetértett vele abban, hogy Acton politikai hatalommal szembeni távolságtartása rögeszmés volt. Meg volt győződve arról, hogy a hatalom birtoklása az a tényező, amely az embert leginkább erkölcstelenné teheti: „A történelem hálóját nem ártatlan kezek szőtték. Az embereket lealacsonyító és demoralizáló okok között a hatalom az, amely a legstabilabb és legtevékenyebb.”⁷⁵ Tisztában volt azonban azzal, hogy a hatalom gyakorlására szükség van: „Érv az abszolút hatalom mellett az, hogy valahová helyezned kell a bizalmadat. Nem menekülhetsz el az emberi természet körülményei elől. Helyezd oda, ahol a felelősség összpontosul”⁷⁶. Ezzel együtt úgy vélte, hogy politikai hatalomra csak a politikai szabadság érdekében lehet szükség: „A tekintély, amely nem a szabadság érdekében létezik, nem tekintély, hanem erőszak.”⁷⁷ A hatalmát tehát az használja helyesen, aki tudja, hogy a politikai hatalom kizárólag a politikai szabadság biztosítása és megóvása érdekében, és nem öncélúan létezik: „A tekintély a szabadság kedvéért létezik – eszköz egy cél érdekében. De sokan azt gondolják, hogy a tekintély önmagáért jó – egy cél, nem egy eszköz valami magasabb érdekében – szent, nem csak azért, mert részt vesz annak a tárgynak a tükröződő szentségében, amiért létezik. Ez isteni jog. Ezt segíti a tekintély katolikus fogalma.”⁷⁸

A kereszténység szelídítő hatásáról

Szemben Frenyó Zoltánnal, magam nem a konkrét történelmi fenyegetettségek – mint például a Pápai Állam összeomlása vagy a szabadkőműves hatás – tükrében szeretném értelmezni Acton eszméit, hanem önmagukban, merőben teoretikusan és némiképpen idealista módon. Egyik legfontosabb megállapítása az volt, hogy amennyiben a lelkiismeret a szív döntésének a helye, a kereszténység arra gyakorolt hatása megerősíti azokat, akik politikai szabadságot nyertek, egyben pedig megszelídíti a politikai hatalom gyakorlóit. Acton így fogalmazott egy helyen: „Azok a nemzetek ugyanis, amelyek nem rendelkeznek a vallás önuralomra (autonómiára) nevelő erejével, készületlenek a szabadságra.”⁷⁹ Miközben ez az önuralom késszé tesz a politikai szabadság gyakorlására, addig alkalmassá tesz a politikai hatalom hordozására is, amit Bibó István a hatalom erkölcsi átítatódásának, és keresztény ihletettségu európai társadalomszervező és társadalomszelídítő hatásának nevezett. Ahogy Bibó fogalmazott: „Az ágostoni neveltetésü értelmiség társadalomszervező tényezővé vált azáltal, hogy a királyokat nevelte. Ebben az együttműködésben, amennyit a királyok szelídültek, annyit rontott a klerikusokon a hatalomban való részvétel, de együttvéve mégis a hatalomnak egy olyan mértékü erkölcsi átítatódását eredményezte, ami mondhatjuk, hogy már az európai társadalomfejlődés középkori szakaszában is nagyobb volt annál, mint amennyit bármelyik más kísérlet a világban el tudott érní.”⁸⁰ Miközben tehát a kereszténység eszköze és támasza lehet egy társadalomszervező tevékenységnek, addig maga is óhatatlanul korrumpálódik e tevékenység érdekében, de ez egy bizonyos határon belül még nem feltétlenül nagy baj. Mondjuk, hogy ez a nagyobb társadalmi jó érdekében még megengedhető egy bizonyos szinten. Finom érzéket kíván a keresztények helyes politikai jelenlétének megtalálása annak érdekében, hogy eredeti célkitűzésüket fel nem adva tegyék alkalmassá az önmérsékletre a politikai szabadság birtokosait és a politikai hatalom gyakorlóit. Meggyőződésem azonban, hogy a politikai szabadság birtokosai egy keresztény lelkiismereti megfontolásból gyakorolt önmérséklet alapján képesek szabadságuk helyes használatára, míg a hatalom gyakorlói ugyanezen hatás következtében mentesek maradhatnak a zsarnokságtól. Ilyen értelemben pedig a kereszténység és a liberalizmus összefogása meghatározó jelentőségü.

Acton egyházképeről

1871 januárjában Acton előadást tartott az angliai Kidderminsterben, egy katolikus értelmiségi körben.⁸¹ Röviddel az I. vatikáni zsinat befejezése után profétai szavakkal szólt az egyház sorsáról. Megjegyezte, hogy „a katolicizmus ősi kapcsolata a világi hatalmakkal, az állami védnökséggel és a politikai privilégiumokkal szétesőben van egész Európában”⁸². Hozzátette ugyanakkor, hogy ez legkevésbé sem lehet oka a félelemnek, hiszen a vallás befolyása sokkal nagyobb ott, ahol a keresztények áldozatokat hoznak a hitért, és nem rangos emberek támogatását keresik. Erről Tocqueville egy megjegyzése juthat eszünkbe, aki *Az amerikai demokráciában* megállapította, hogy az Újvilág egyháza – történelmi alapon nem lévén semmilyen politikai hátszele – tekintély (*authority*) és nem hatalom (*power*) által nyerte meg az embereket. Actonnál olvassuk ugyanitt, hogy az egyház erősebb, ha a szegények között végez missziós munkát, mintha a javadalmakat élvezi, és jóllehet, tudjuk, hogy a valóságban a javadalmakhoz való viszonyt sem ilyen egyszerű megítélni, Acton szavai mégis erősen csengenek. „A tekintélyhez kapcsolódó katolicizmus és a szabadsághoz kapcsolódó katolicizmus nem mindig voltak harmóniában egymással”⁸³ – tette hozzá. Úgy vélte azonban, hogy nincs messze az az idő, amikor az egyetemes szabály szerint a politikai szabadság lesz az egyház egyedül

igaz védelmezője, melynek oltalmában az kifejtheti igazi társadalomszelídítő hatását. Acton egyházképe illeszkedik a szabadságról és politikai hatalomról vallott nézeteihez. Elképzelése egy eszményi egyházat vázol fel, ez a politikai szabadságért és annak erejében működő közösség azonban lehet, hogy közelebb áll az evangéliumi ideálhoz, mint a politikai hatalomban osztozó egyház, akkor is, ha tudjuk, hogy az egyház evilági hatalomhoz való viszonyának értékelése sem ilyen fekete-fehér. Amennyiben a keresztény közösség részt vesz a társadalom megszervezésében – a Bibó által említett romlás lehetőségével is számot vetve – érdemes lehet megfontolni Actonnak a politikai szabadság és a kereszténység szövetségére tett javaslatát.

Összefoglalás

Az, hogy el tudtam fogadni a liberalizmus ilyen gazdag, ám mérsékelt értelmezését, minden bizonnyal a személyiségemből is fakad. Ha szabad bizonyos tendenciákat kisorsolok, a magam részéről mindig jobban szerettem a perifériát, mint a centrumot, a párbeszédet, mint az anatómiát vagy a pluralizmust, mint a monomitoszokat. Valahogy jobban kedveltem Lamennais-t, mint De Maistre-t, szívesebben olvastam a *Libertas* enciklikát XIII. Leótól, mint IX. Pius *Quanta curáját*, és sokkal közelebb éreztem magamhoz azokat, akik elismerik, hogy nem tudhatnak mindent, mint azokat, akik görcsösen ragaszkodnak egy vélt teljes igazsághoz. Sosem szerettem, ha szakrális köntösbe öltöztették a politikai hatalmat, és igazán sosem állt közel hozzám a politikai teológia sem. Ennek tükrében azt is meg kell jegyezni, hogy a szembenállás, ami az ultramontán és a liberális teológia között kibontakozott Acton korában, számomra nem is olyan végzetes, sőt valami olyan dichotómiának a jele, amely a gondolkodás mintázatában talán mindig is megtalálható volt. Elég csak a II. vatikáni zsinatra vagy napjaink Katolikus Egyházának belső vitáira, látszólagos megosztottságára gondolnunk. És talán szükséges is ez a megosztottság, hiszen ahogy Acton mondta, a történelmet éppen az ellentétek viszik előre, ezért whigek sem létezhetnének toryk nélkül.⁸⁴

A Frenyó Zoltán által emlegetett szabadkőműves hatással magam nem akartam foglalkozni, nemcsak azért, mert arról viszonylag csekély ismeretekkel rendelkezem, hanem azért sem, mert úgy gondolom, hogy parttalan vitákat nyitnánk meg ilyen bizonytalan hatások felemlegetésével. Az azonban mára biztos, hogy a XIX. században elindult egy folyamat, melynek során a Katolikus Egyház és az államok sorsa alapvetően megváltozott, és ebből Acton nagyon sok mindent előre látott. Azzal, hogy az európai újkor a Katolikus Egyház teljes szellemi és politikai visszaszorításának kora lett volna, ahogy azt Frenyó Zoltán állítja, mindenképpen vitába szállnék. Az Egyházi Állam léte nyilván szuverenitás kérdése, és az egyháznak, mint olyan entitásnak, amely úgymond tökéletes társaság és egy állam számos tulajdonságával rendelkezik – néha például úgy jelenik meg, mint egy párhuzamos világállam – szüksége van arra, hogy politikai értelemben is szuverén maradjon. Vétek volna könnyelműen legyinteni e kérdés kapcsán. Azonban az egyház szuverenitásának megőrzése nem csupán az ezeregyszáz évig létező Pápai Állam útján valósult meg a történelem során, ezért jó, ha nem tulajdonítunk többet az egyház evilági jellegének annak valódi jelentőségénél.

A kereszténység és az evilági politika viszonya kapcsán érdemes felidéznünk Joseph Ratzingernek a *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában* című cikkét, melyben kifejtette: Szent Ágoston óta tudjuk, hogy az Isten Országá nem evilági valóság. „a *civitas Dei* nem lehet empirikus államszervezet”⁸⁵, és hogy ezen a világon „az állam maga részéről csak *civitas terrena* lehet”⁸⁶. Ez pedig igaz az egyházra is, ha azt, mint evilági közösséget, politikai tényezőt szemléljük. „Ennyiben a kereszténységre is érvényes – tette

hozzá Ratzinger –, mint bármely más, emberek által éltetett valóságra a tökéletlenség és a veszélyeztetettség törvénye. Pozitív politikai hatása nem biztosított automatikusan. Nem részesült ebben az ígéletben és az egyházi embereknek erre mindenkor gondolni kell politikai tevékenységük közepette.⁷⁸⁷ A „politikai vallásban” úgymond nincs jelen az igazság, és az nem más, mint a szokás kanonizációja az igazsággal szemben.⁷⁸⁸ Nincs tehát a kereszténységnek olyan politikai szerepe, amely a keresztény államot teljes bizonyossággal tudná megtartani az erkölcsi tökéletesség útján. Nyilván erre törekszik, de ezt a szerepet feltétlenül nem veheti magára, mert nem ilyen a jellege. Valódi és végső küldetése nem evilági természetű. A XXI. század katolikus közössége, amely immár jelen van az egész világon, jóllehet egyre erősebb a déli féltekén, és több értelemben is a periférián él, talán sokkal jobban érti annak az önmérsékletnek és a másik iránt való nyitottságnak a fontosságát, amelyet Acton írásaiból is ki tudtam olvasni.

JEGYZETEK

- 1 Gájer László: Lord Acton. A politikai liberalizmus és a római katolikus tanítás összeegyeztetésére tett kísérlet a 19. században. Gondolat Kiadó, Budapest, 2020.
- 2 Előadás a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának konferenciáján. Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, 2016. V. 20.
- 3 Várnai Sándor: A francia rémuralom története. Franklin, Budapest, 1890.
- 4 A Donatio Constantini hitelességét egyenesen Nicolaus Cusanus bíboros és püspök kérdőjelezte meg először (De concordantia catholica, 1433), ennek ellenére az Egyházi Állam szükségességét hangoztatta. „Ó, Istenem, az egyetemes Egyház ma pusztán csak Róma pátriarkhátusára korlátozódik.” (De concordantia catholica, 2. 20. 190. Opera, 14. 232. Kurt Flasch: Nicolaus Cusanus és kora. Szent István Társulat, Bp., 2009. 18.)
- 5 John Addington Symonds – Adolfo Bartoli: Az olasz nép és irodalom története. Athenaeum, Budapest, 1892. 89.
- 6 Roberto de Mattei: Pius IX. (Piemme, Casale, Monferrato, 2000.) Gracewing, Herfordshire, 2004. 90.; Franz Xaver Seppelt – Klemens Löffler: Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München, 1933. 448.
- 7 Balanyi György: A római kérdés. Szent István Társulat, Budapest, 1929.; Polzovics Iván: A lateráni szerződés. Szent István Társulat, Budapest, 1934.
- 8 A risorgimento főszereplőivel foglalkozó, egyébként kitérő monográfiáink – különböző okoknál fogva – egyáltalán nem érintik hőseik szabadkőműves mivoltát. Ld. pl.: Jászay Magda: Mazzini. Gondolat, Budapest, 1977.; Jászay Magda: Cavour. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986.; Csorba László: Garibaldi élete és kora. Kossuth, Budapest, 1988.
- 9 A témáról ld.: John Pollard: Catholicism in Modern Italy. Religion, Society and Politics since 1861. Routledge & Kegan Paul, London – New York, 2008.
- 10 Benits Péter: Giordano Bruno magyar vonatkozásairól. Új Akropolisz, Giordano Bruno Különszám. Budapest, 1996. február, 43.; G. Brunóról ld.: Michael Hesemann: Sötét alakok. Mítoszok, legendák és hazugságok a Katolikus Egyház történetéből. Szent István Társulat, Budapest, 2009. 193–202.
- 11 Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bátonyterenyé – Budapest, 2004. (=DH) 2800–2804.
- 12 Michael Hesemann: „Sötét alakok.” i. m. 221.
- 13 DH 2901–2980.
- 14 DH 3071.
- 15 DH 3074.
- 16 J. H. Newman: Letter to Isy Froude. The Oratory April 24. 1875. In: Dessain, Charles Stephen – Gornall, Thomas, S.J. (ed.): The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. XXVII. Clarendon Press, Oxford, 1975. 286.
- 17 J. H. Newman: Letter to Miss Holmes. The Oratory May 15. 1871. In: Dessain, Charles Stephen – Gornall, Thomas, S.J. (ed.): The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. XXV. Clarendon Press, Oxford, 1973. 330.; Ld. még: J. H. Newman: An Essay on the Development of Christina Doctrine. Chapter II. Section 2. Toovey, London (=Appleton, New York), 1945. 114–130.; Newman és Acton viszonyáról ld.: Rocco Pezzimenti: The Political Thought of Lord Acton. The English Catholics of the Nineteenth

- Century. Gracewing, Leominster – Millennium Romae 2000 ADMM, Roma, 2001. 69–108.
- 18 DH 4149–4150.
- 19 Cserháti József – Fábián Árpád (szerk.): A II. Vatikáni zsinat tanítása. Szent István Társulat, Budapest, 1975. 58.
- 20 DH 3900–3904.
- 21 DH 4980–4983.
- 22 Gertrude Himmelfarb: Introduction. In: Lord Acton: Essays on Freedom and Power. Meridian Books, New York, 1956. 23.
- 23 Levél Diognétoszhoz, V. 1. – VI. 4. In: Vanyó László (szerk.): Apostoli atyák. Szent István Társulat, Budapest, 1970. 371–372.
- 24 Søren Kierkegaard: Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez. In: Írásaiból. Gondolat, Budapest, 1982². 398, 403.
- 25 Hubert Jedin: A zsinatok története. Ecclesia, Budapest, 1998. 134.
- 26 Kommentár, 2017/1. 106–117.; Gájer László további, a témára vonatkozó munkái: Lord Acton morális állásfoglalása a pápai hatalomról. Elpis, 16. 2017/1. 9–21.; Uő: Lord Acton, a whig történetírás példája. Kommentár, 2018/1. 26–38.; Uő: A politikai szabadság filozófiájának katolikus megközelítése Lord Acton történelemfilozófiájában. Teológia, LII. 2018/3-4. 113–122.; Uő: A katolikus gondolkodás és a XIX. századi brit politikai liberalizmus összeegyeztetésére tett kísérlet Lord Acton írásaiban. PhD Diss. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2020.
- 27 Vö. Lord Acton: The History of Freedom in Christianity (1877). In: uő: The History of Freedom and Other Essays. Macmillan, London, 1907. 30–60.
- 28 A kifejezést ld.: Bibó István: A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme (Válasz, VII/6. június, 493–504.). In: uő: Válogatott tanulmányok, II. köt. Magvető, Budapest, 1986. 491. skk.
- 29 Lord Acton: Letter to Bishop M. Creighton, 1887. In: G. Himmelfarb (ed.): Essays on Freedom and Power by Lord Acton. Meridian Books, New York, 1956. 335.
- 30 Vö. Christopher Lazarski: Enemies or Allies: Liberalism and Catholicism in Lord Acton's Thought. Krakowskie Studia Międzynarodowe, VIII/2. 2011. 179–196.
- 31 H. A. Macdougall: Lord Acton. A Frustrated Liberal Catholic. Canadian Catholic Historical Association, Report, 31. 1964. 13–19.
- 32 Lord Acton: The Roman Question. The Rambler, January, 1860.
- 33 Lord Acton: The History of Freedom in Antiquity. In: uő: Essays on Freedom and Power, i. m. 55.
- 34 Lord Acton: The Roman Question, i. m.
- 35 Megjelent: ASS 20 1887/88 593-613. Magyarul: Bölcséleti Folyóirat, 3. 1888. 379–404.; In: Don Felix Sardá y Salvany: A liberalizmus bűn. Az Egyház tanítása a liberalizmus ellen. Függetlenség. Esztergom, 1888.; XIII. Leó Pápa Libertas Praestantissimum Donum kezdetű körlevele az emberi szabadság természetéről. Kapisztrán Szent János Kiadó, Budapest, 2016.
- 36 Gájer László: Az emberi szabadság katolikus értelmezése XIII. Leó pápa Libertas (1888) enciklikája alapján. Teológia, 2013/3-4. 123–132.
- 37 DH 3246.
- 38 DH 3249.
- 39 A Katolikus Egyház Katekizmusa. Szent István Társulat, Budapest, 2002. 1731. szakasz.
- 40 I. m. 1933.
- 41 I. m. 1739.
- 42 I. m. 1740.
- 43 I. m. 1742.
- 44 A francia állam és kormányzat szabadkőműves irányításáról részletesen ld.: Fejtő Ferenc: Rekvium egy hajdanvolt birodalomért. Ausztria-Magyarország szétrombolása. Minerva – Atlantisz, Budapest, 1990. 318. skk.
- 45 Ld. pl.: Szántó Konrád: A Katolikus Egyház története, II. köt. Ecclesia, Budapest, 1984. 481–483.
- 46 1894: 31. tc.; 1894: 32. tc.; 1984: 33. tc.; 1895: 42. tc.; 1895: 43. tc.; K. Török Mihály Miklós: A magyar egyházpolitikai harc története. Szent István Társulat, Budapest, 1933.; Jedlicska Pál: Társadalmi testvérharc a modern jogállam s a kath. egyház között. Buzárovits, Esztergom, 1896².; Salacz Gábor: A magyar kultúrharc története, 1890–1895. Pécsi Egyetemi Kiadó, Pécs, 1938.; Csáky Mórítz: Der Kulturkampf un Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95. Böhlau, Graz – Wien – Köln, 1967.; Tánczik Balázs: Egyházjogi változások és azok civiljogi hatásai Magyarországon a XIX. század második felében. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézet, Diss. Budapest, 2012.
- 47 Acta Apostolicae Sedis, 26. 1893–1894. 129–136. Magyar Sion, 1893. 643–651.
- 48 Prohászka Ottokár: A liberalizmus utópia (1896). In: Összegyűjtött Munkái (=ÖM), X. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1928. 5–10.
- 49 Prohászka Ottokár: A katolicizmus ideáljai alapjai a katolikusok egységének (1922). ÖM, XIII. köt. 270.
- 50 Békés Gellért – Boór János (szerk.): Keresztények és a szabadság. Történelem – bölcelet – társadalomtudomány – lelkiesség. 34. Magyar Pax Romana Kongresszus. Lillaftűred, 1992. április 20–26. Katolikus Szemle, Róma, 1992.
- 51 Mihelics Vid: Esmék és tények (Lamennais halálának századik évfordulója). Vigilia, 1954/9. 480-481.; Ld. még: uő: A liberalizmus új értelmezése. Új Ember, 1947. május 25. 5–6.; Uő: A Lamennais-estet. Új Ember, 1949. március 6. 3.

- 52 „Esse autem natura in qua nullum bonum sit, non potest.” Augustinus: *De civitate Dei*, XIX. 13. 2. J-P. Migne: *Patrologia Latina*, 41. köt. 641.
- 53 Mihelics Vid: *Válaszok Maritain vádjaira*. Vigília, 1967/10. 693.
- 54 Mihelics Vid levele Mollináry Gizellának. 1956. szeptember 25. MTA Kézirattár. Ms 5321/337. Poss. MTAK 20/1968.
- 55 „Deus escreve direito por linhas tortas.” Paul Claudel: *Le soulier de satin, ou le pire n'est pas toujours sûr* (1928-29). A selyemcipő. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest, 1935.
- 56 Acton: *The Next General Council*. In: Fears, J. Rufus (ed.): *Selected Writings of Lord Acton*, III. Liberty Found, Indianapolis, 1988. 266.
- 57 Janus: *A pápa és az egyetemes zsinat*. Légrédy testvérek, Pest, 1870. 36.
- 58 A pápai tévedhetetlenség meghatározása így hangzik: „Amikor a római püspök „*ex cathedra*” (tanítói székéből”) beszél, azaz amikor minden kereszténynek tanítójának és pásztorának feladatát teljesítve legfelsőbb apostoli akaratának nyilvánításával meghatározza, hogy egy-egy hitbéli vagy erkölcsi tanítás az egyetemes Egyház számára kötelező, akkor [...] tévedhetetlenséggel bír”. Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter (szerk.): *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs – Szent István Társulat, Bátonyterenye – Budapest, 2004. 3074.
- 59 Az egyéni politikai szabadságot hasonló értelemben határozta meg Mill: „Van azonban a tevékenységeknek egy olyan köre, melyben az egyénnel szembeállított társadalom, ha egyáltalán, úgy csak közvetetten érdekelt; ez pedig az egyén életének és magatartásának azokat a részeit foglalja magába, melyek csak őrá hatnak, vagy amennyiben másokra is hatnak, akkor azok szabad, önkéntes és józan beleegyezésével és közreműködésével. [...] Ez tehát az emberi szabadság sajátos köre. Magába zárja először is a lelkiismeret egész belső világát, a legátfogóbb értelemben vett szabadságot követelve számára: a gondolkodás és az érzés szabadságát, az érzelmek és a vélemények korlátlan szabadságát minden kérdésben, legyenek azok gyakorlati vagy spekulatív, tudományos, erkölcsi vagy teológiai kérdések.” Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Magyar Helikon, Budapest, 1980. 31.
- 60 Lord Acton: *The History of Freedom in Antiquity*. In: uő: *Essays on Freedom and Power*. Meridian Books. New York, 1956. 55.
- 61 Vö. Lamennais, Felicité: *Réponse à un article du Moniteur*. In: *Articles de L'Avenir*. Valinouth et Vandenzande, Louvain, 1830-31. IV. 222.
- 62 „Conscience perfect in proportion as independent of outside influences and surroundings”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4960/317.
- 63 „The sovereignty of conscience destroys the fixed standard. Each man must be judged by his own code”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4901/271.
- 64 „Conscience [is] the means of emancipation from the servitude of sin”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4901/242.
- 65 „Liberty of conscience is the first of liberties, because it is the liberty to avoid sin”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4870/9.
- 66 Vö. Pezzimenti, Rocco: *The Political Thought of Lord Acton, The English Catholics in the Nineteenth Century*. Millennium Romae, Roma, 2000. 133.
- 67 Acton, John Edward: *Nacionalizmus*. Ford. Horkay Hörcher Ferenc. In: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, I. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1991. 123.
- Vö. Alatri, Paolo: *Introduzione*. In: uő (ed.): *Cattolicesimo liberale*. Bonacci, Roma, 1990. 51.
- 68 Acton: *Nacionalizmus*, i. m. 124.
- 69 „This century has seen the growth of the worst enemy freedom has never encounter – Socialism... Truth, that what the speechless masses of the poor need is not political privileges which they cannot enjoy, but comfort – without which political influence is a mockery or a snare. It has made the common movement of politics contemptible. Can only be realised by a tremendous despotism”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 5487/47.
- 70 Vö. Lukacs, John: *Lord Acton*. In: *Remembered Past*, ISI Books, Wilmington, 2005. 277.
- Magyarra Fodor Mihályné a következőképpen fordította: „Acton liberalizmusát az abszolút hatalom elleni megvetés és félelme formálta.” Lukacs, John: *Lord Acton*. In: *Klió*. Történettudományi szemlélő folyóirat, 10. évf. 3. szám (2001), 117.
- 71 Acton, John Edward: *Letter to Mandell Creighton*. April 5. 1887. Acton-Creighton Correspondence. In: *Selected Writings*, II. 383.
- 72 Lukacs, John: *Lord Acton*, i. m. 117.
- 73 „Absolute power demoralizes”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 5626/10.
- 74 Acton: *Letter to Mandell Creighton*, i. m. 383.
- 75 „History is not a web woven by innocent hands. Among all the causes which degrade and demoralize men, power is the most constant and the most active”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 5011/111.
- 76 „Argument for absolute power: You must put confidence somewhere. You can't escape the conditions of human nature. Put it where responsibility is concentrated”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4870/34.

- 77 „Authority that does not exist for Liberty is not authority but force”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4980/31.
- 78 „Authority exists for the sake of Liberty – a means to an end. But some thought authority good for itself – an end, not a means to something higher – sacred, not by partaking of the reflected sanctity of the thing it exists for. This is divine right. Helped by the Catholic notion of authority”. Cambridge University Library, Acton Papers, MSS Add. 4980/34.
- 79 Acton, John Edward: A forradalom hírnökei. Ford. Horkay Hörcher Ferenc. In: Ludassy Mária (szerk.): Az angolszász liberalizmus klasszikusai, I. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1991. 105.
- 80 Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In: uő: Válogatott tanulmányok, III. 1971–1979. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. 24.
- 81 Acton, John Edward: On the Roman Question. In: Selected Writings, III. 355–362.
- 82 Acton: On the Roman Question, i. m. 356.
- 83 Uo.
- 84 Vö. „A szabad akarat birodalmában a természetes fejlődés szabályszerűségét az ellentétek harca tartja fenn. Az ellenhatás impulzusa az embert gyakran egyik végletből a másikba taszítja”. Acton: Nacionalizmus, i. m. 122.
- 85 Ratzinger, Joseph: Keresztény orientáció a pluralista demokráciában. In: A közép újra-felfedezése. Alapvető tájékoztatók. Szent István Társulat, Budapest, 2008. 270.
- 86 Uo.
- 87 Uo. 271–272. Vö. Ratzinger, Joseph: Augustins Auseinandersetzung mit der politischen Theologie Roms. In: uő: Die Freiheit Befreien, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2009. 40–60.
- 88 Uo. 41.