

Jancsó András

A JÓ ÁLLAM KERESZTÉNY HAGYOMÁNYA

The Christian Tradition of the Good State

Jancsó András tudományos segédmunkatárs, Nemzeti Közszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Vallás és Társadalom Kutatóintézet, jancso.andras@uni-nke.hu

A tanulmány a jó állam keresztény eszmetörténeti hagyományának összefoglalására vállalkozik. A keresztény hagyomány vizsgálata során a protestáns megközelítést nem mutatjuk be. A kutatás hipotézise, hogy a keresztény eszmetörténet rendelkezik a jó államra vonatkozó hagyománnyal, amely megismerhető egyes szerzők munkáin keresztül. Ennek alátámasztására az újszövetségi Szentírástól egyes ókeresztény és skolasztikus szerzőkön keresztül jutunk el a modern keresztény szerzők munkásságához.

KULCSSZAVAK:

jó állam, jó kormányzás, kereszténység, eszmetörténet

The study undertakes to summarise the Christian history of ideas of the good state. During the examination of the Christian tradition, the Protestant approach is not presented. The research hypothesis is that the Christian history of ideas has a unique tradition about the good state, which can be learned through the works of various authors. To confirm this, starting from the New Testament Scriptures, we reach the works of modern Christian authors through some early Christian and scholastic authors.

KEYWORDS:

good state, good governance, Christianity, history of ideas

BEVEZETÉS

A tanulmány célja a jó állam keresztény hagyományának áttekintő összefoglalása és értékelése. A jó állam koncepciójának és mérhetőségének vizsgálata jelentős hazai és nemzetközi szakirodalommal rendelkező terület. Kiemelendő a Nemzeti Közzolgálati Egyetemen 2014 óta működő Jó Állam Kutatóműhely, amelynek célja „egy olyan teljesítménymérési módszer kialakítása, amely a Jó Állam értékeit valóra váltó kormányzati hatékonyság változását, fejlődését vizsgálja”.¹ A Jó Állam-kutatások eredményeit a 2015 óta évente megjelenő *Jó Állam Jelentésekből* ismerhetik meg az érdeklődők. Ezek a kutatások a jó állam kérdését empirikus módon közelítik meg, és „a kormányzati képességek erősségeit vagy gyengeségeit az alábbi hat hatásterületen mérik: 1. biztonság és bizalom a kormányzatban; 2. közösségi jóllét; 3. pénzügyi stabilitás és gazdasági versenyképesség; 4. fenntarthatóság; 5. demokrácia; 6. hatékony közigazgatás”.² A jó állam tehát elsősorban a jó kormányzás kérdésében artikulálódik ezekben a kutatásokban, ami párhuzamot mutat a nemzetközi kutatási trendekkel.

Az 1970-es évektől figyelhető meg, hogy a különböző nemzetközi szervezetek (például Világbank, OECD, ENSZ stb.) – elsősorban a támogatások és hitelek hatékony felhasználásának érdekében – különböző kritériumrendszereket fogalmaztak meg a jó kormányzás leírására.³ Az empirikus mérhetőség igénye mögött azonban két eltérő paradigma bontakozik ki a jó állam vonatkozásában. A paradigma a jó kormányzás eltérő felfogása mentén rajzolódik ki. A neoliberális felfogást az angol *good governance*, míg a neoweberianus megközelítést a *good government* fogalommal írja le a szakirodalom.⁴ A *good governance* modellben az állam csak a feltételeit teremti meg a jó kormányzásnak, és bevonja a közügyekbe a magánszférát, teret enged a társadalmi önszabályozásnak és az informális elemeknek, a végső kontrollt pedig a társadalmi nyilvánosság gyakorolja.⁵ Ennek a decentralizáló elképzelésnek egy sajátos formája volt az 1970-es években az úgynevezett *New Public Management*,⁶ majd a 1980-as évektől a *New Public Governance*⁷ koncepciója, de említhetjük a 1990-es években jelentkező *Multi-level Governance*⁸ elképzelést is.⁹ Ezzel szemben a *good government* modellben az állam nemcsak a feltételeket teremti meg a jó kormányzáshoz, hanem annak feladataiban is tevékeny részt vállal. A civil szektort kevésbé vonja be,

¹ KAISER–KIS 2014: 8.

² KAISER 2017: 7.

³ PÁLNÉ KOVÁCS 2014.

⁴ G. FODOR – STUMPF 2007.

⁵ G. FODOR 2008.

⁶ A *New Public Management* a közszolgáltatások hatékonyságát a privátszektor irányítási és üzleti modelljeivel kívánja javítani. Lásd bővebben BARZELAY 2001.

⁷ A *New Public Governance* koncepció a *New Public Management* evolúciójának tekinthető, amelyben szintén jelentős hangsúly helyeződik a magánszektor és kormányzat közötti kapcsolatra a közszolgáltatások területén. Lásd erről bővebben OSBORN 2006.

⁸ A *Multi-level Governance* a hatalommegosztásnak azt az elvét jelöli, ahol vertikálisan és horizontálisan is több kormányzati szint és nem állami szervezet között oszlik meg a hatalom. Lásd bővebben MARKS 1996.

⁹ PÁLNÉ KOVÁCS 2014.

hiszen a demokratikus kormány a felelős aktora a kormányzásnak, amely a közjó érdekében cselekszik. A magyar *Jó Állam Jelentések* az utóbbi megközelítés mentén fogalmazódnak meg, és a kormányzás államközpontú megközelítését helyezik előtérbe, „amely szerint a közjó absztrakt normarendszerének érvényesítése érdekében az államnak kell értékre-remtő és értékvédő szerepet vállalnia a politikai, gazdasági és társadalmi szférákban”.¹⁰

A dolgozat a jó állam kérdését nem ebben az empirikus, indikátoralapú megközelítésben kívánja vizsgálni. Ahogy arra már többen felhívták a figyelmet, a jó államról, a jó kormányzásról való gondolkodás egyidős a politikai gondolkodás kialakulásával.¹¹ Ennek megfelelően a dolgozat eszmetörténeti megközelítésben vizsgálja a jó állam kérdését. Az eszmetörténeti megközelítés a keresztény hagyományhoz sorolt szerzőkre fókuszál kizárólag, ebből fakadóan nem vizsgálja a politikai filozófia több jelentős, ugyanakkor világi szerzőjét. A keresztény hagyomány vizsgálata során nem mutatja be a jó állam protestáns megközelítését. A tanulmány nem törekszik a teljes keresztény teológiai és filozófiai hagyomány áttekintésére, ebből fakadóan néhány – elsősorban teológiai szempontból – jelentős művet nem vesz figyelembe, vagy csak utal azokra, amennyiben a kontextus azt igényli. A kutatás hipotézise, hogy a keresztény eszmetörténet rendelkezik a jó államra vonatkozó hagyománnyal, amely megismerhető egyes szerzők munkáin keresztül. A kutatás módszertan szerint primer és szekunder források elemzésével kíván választ adni a feltett kérdésre.

A KERESZTÉNY ESZMETÖRTÉNETI HAGYOMÁNY

Az Újszövetség tanítása

A jó állam keresztény hagyományának rövid bemutatása során elengedhetetlen, hogy kiindulópontként megvizsgáljuk az *újszövetségi Szentírás* tanítását az államról, államformákról. Az *Újszövetség* politikai vonatkozásaival foglalkozó tanulmányok egyik leggyakoribb *Szentírás* idézete kétségtelenül Máté evangéliumából származik: „Erre azt mondta nekik: »Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!«”¹² Az adófizetésre vonatkozó példabeszédet a későbbi korokban a szakrális és a világi szféra, a vallás¹³ és a politika szétválasztásaként értelmezték. Az uralkodó már ebben az idézett szakaszban is egyeduralkodó – császár –, ami itt elsősorban a korabeli politikai helyzet aktualitására reflektál. A szakirodalom egyetért abban, hogy bár Jézus explicit módon nem tanít

¹⁰ KAISER 2017: 6.

¹¹ Lásd PÁLNÉ KOVÁCS 2014; FEJES 2013.

¹² Mt 22,21 (Az újszövetségi szöveghelyeket a Szent István Társulat fordításában közlöm.)

¹³ A vallás önmagában egy többszörösen terhelt fogalom, erről lásd bővebben: NAGYPÁL 2012.

a korban ismert, különböző államformákról,¹⁴ példázataiban visszatérő motívum Isten országának a királyságként, egyeduralomként való leírása.¹⁵

Az *Újszövetség* első könyvében – Máté evangéliumában – legalább hét szakaszt találunk, ahol Isten királyként, Isten országa pedig királyságként, egyeduralomként jelenik meg:

1. A hegyi beszédben így tanít Jézus: „Én pedig azt mondom nektek: Egyáltalán ne esküdjete, sem az égre, mert az Isten trónja, sem a földre, mert az lába zsámolya, sem Jeruzsálemre, mert az a nagy Király városa.”¹⁶
2. A két úr szolgájáról szóló példabeszédet szintén az egyeduralom melletti érvként szokták felhozni: „Senki sem szolgálhat két úrnak: vagy gyűlöli az egyiket, a másikat pedig szereti, vagy ragaszkodik az egyikhez, a másikat pedig megveti. Nem szolgálhattok az Istennek is, a Mammonnak is.”¹⁷
3. A szívtelen szolgáról szóló példabeszédben is királyságként írja le a mennyországot: „A mennyek országa hasonlít a királyhoz, aki el akarta számoltatni szolgáit.”¹⁸
4. A lemondás jutalmáról szóló tanításban hangzik el: „Jézus így válaszolt: »Bizony mondom nektek, ti, akik követtetek, a megújulásakor, amikor az Emberfia dicsőséges trónjára ül, ti is ott ültök majd vele tizenkét trónon és ítélni fogtok Izrael tizenkét törzse fölött.«”¹⁹
5. A királyi menyegzőről szóló példabeszédben szintén királyságként jelenik meg a mennyország: „A mennyek országa hasonlít a királyhoz, aki menyegzőt rendezett a fiának.”²⁰
6. A farizeusok és írástudók ellen intézett beszédében szintén így tanított Jézus: „Aki az égre esküszik, az Isten trónjára esküszik és arra, aki rajta ül.”²¹
7. Végül az utolsó ítélet leírásánál is a trón mint királyi szimbólum: „Amikor eljön dicsőségében az Emberfia és vele minden angyal, helyet foglal főséges trónján.”²²

Lukács evangéliumában – mint szinoptikus evangélium²³ – szintén találkozhatunk a két úr szolgájáról szóló példabeszéddel,²⁴ azonban az alázatosságról szóló tanításban az uralkodók egyfajta krisztusi kritikáját is felfedezhetjük. Ez azonban továbbra sem az államra,

¹⁴ Az antik politikai gondolkodásban a jó állam kérdését az állam igazságosságával összekapcsolódva tárgyalták. Az államformák különböző csoportosítása – egy ember uralma, kevesek uralma, többség (a nép) uralma –, amely megtalálható Platónnál és Arisztotelésznél is, az igazságos berendezkedés meghatározását segítették. Lásd erről bővebben EGRESI et al. 2016: 10–30.

¹⁵ Vö. SÁRY 2020: 7.

¹⁶ Mt 5,34–35

¹⁷ Mt 6,24

¹⁸ Mt 18,23

¹⁹ Mt 19,28

²⁰ Mt 22,2

²¹ Mt 23,22

²² Mt 25,31

²³ Az első három evangéliumot – Máté, Márk és Lukács evangéliumát – a szentírástudomány szinoptikusnak, azaz együttlátónak nevezi a nagyfokú hasonlóságok miatt. Lásd erről bővebben Kocsis 2019.

²⁴ Lk 16,13

a jó államra vonatkozó tanítás, hanem sokkal inkább a jézusi szeretetparancsnak a közösségben megnyilvánuló formájára vonatkozik:

„Erre ezt mondta nekik: »A királyok uralkodnak a népeken, s akiknek hatalom van a kezükben, jötevőknek hívatják magukat. Közöttetek ne így legyen. A legnagyobb legyen olyan, mintha a legkisebb volna, az előljáró pedig mintha szolga volna. [...]«²⁵

János evangéliumában Jézus szenvedéstörténetének leírásnál olvashatjuk Jézus és Pilátus – aki a regnáló Tiberius császár helytartója volt Iudaea provinciában – párbeszédét, ahol Jézus a földi hatalmak isteni eredetéről nyilatkozik:

„Pilátus kérdőre vonta: »Nekem nem felelsz? Hát nem tudod, hogy hatalmam van rá, hogy szabadon bocsássalak, de hatalmam van arra is, hogy keresztre feszíttesselek?« Jézus csak ennyit mondott: »Nem volna fölöttem hatalmad, ha onnan felülről nem kaptad volna. Ezért annak, aki a kezedre adott, nagyobb a bűne.«²⁶

Az apostoli hagyomány, az első keresztény közösségekhez írt levelekben Jézusnak ezt a tanítását örökíti tovább, kifejtve, hogy a földi hatalom Istentől származik, így annak kötelesek engedelmeskedni:

1. Pál a rómaiakhoz írt levelében így fogalmaz: „Mindenki vesse alá magát a fölöttes hatalomnak. Mert nincs hatalom, csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte. Ezért aki a hatósággal szembeszáll, Isten rendelkezésének szegül ellene. Az ellenszegülő pedig magára vonja az ítéletet. A felsőbbség nem arra való, hogy a jótettől ijessen el, hanem a rossztól. [...] Alá kell tehát magadat vetned neki, nemcsak a megtorlás miatt, hanem a lelkiismeret szerint is. Ezért fizettek adót is, hiszen akik behajtják, Isten szolgálói. Adjátok meg mindenkinek, ami jár neki: akinek adó, annak az adót, akinek vám, annak a vámot, akinek hódolat, annak a hódolatot, akinek tisztelet, annak a tiszteletet.”²⁷
2. Péter első levelében hasonlóképpen ír a hatalomról: „Engedelmeskedjétek az Úrért minden emberi hatalomnak, mind a királynak, a legfőbbnek, mind a helytartóknak, akiket ő küldött, hogy a gonoszokat megbüntessék, a jókat pedig kitüntessék. [...] Mindenkit tiszteljétek, szeressétek a testvéri közösséget, féljétek az Istent, s tiszteljétek a királyt.”²⁸

Összegezve az *újszövetségi Szentírás* vonatkozó szakaszait, megállapíthatjuk, hogy a jó állam kérdése nincs jelen Jézus tanításában. Az államra vonatkozó kérdések a hatalomnak való engedelmesség kérdésében nyernek értelmet, azonban itt sem az államforma, hanem

²⁵ Lk 22,25–26

²⁶ Jn 19,10–11

²⁷ Róm 13,1–7

²⁸ 1Pt 2,13–17

az isteni eredetű hatalommal szembeni engedelmesség van középpontban. Mindazonáltal Isten uralmának királyságként és Isten mint egyeduralnokként való leírása meghatározta a későbbi ókeresztény politikai gondolkodást, ahol a *Szentírás* párhuzamát a politikai realitásban értelmezték.

Ókeresztény hagyomány

A jó állam ókeresztény hagyományának bemutatása során a dolgozat területi kereteire való tekintettel nem vállalkozhatunk az ókeresztény államelmélet teljes körű bemutatására. Az ókeresztény hagyományt két jelentős szerző gondolkodásának áttekintésével kíséreljük meg felvázolni. Elsőként a 265 és 339 között élt Kaiszareiai Euszebiosz államra vonatkozó munkásságát mutatjuk be, majd a közel száz évvel később született, 354 és 430 között tevékenykedő Hippói Ágostonra fókuszálunk. A két szerző együttes vizsgálata összefoglaló képet tud adni az ókeresztény hagyományról, ugyanis eltérő történelmi tapasztalattal rendelkezve más-más koncepciót alakítottak ki az államról.²⁹

Az eltérő történelmi tapasztalat két eseményhez kapcsolódik. Az első a 313. évi úgynevezett milánói ediktum,³⁰ „mely a birodalomlakóknak teljes vallásszabadságot adott, külön is hangsúlyozva a keresztényeket sújtó korlátozások eltörlését és az ő szabad vallásgyakorlatukat”.³¹ Euszebiosz a Nagy Konstantin-féle új rend lelkes támogatója volt, míg Ágoston „már tudta azt, hogy a kereszténység államvallássá válása nem jár együtt okvetlenül a közérkölcök megváltozásával”.³² A másik történelmi tapasztalat pedig az Ágoston szemléletét meghatározó – a kereszténységet államvallássá emelő – 380. évi Theodosius által kiadott rendelet volt. Ez utóbbi folyamat jelentős szemléletváltást eredményezett az ókeresztény egyházban. Egészen a 4. század végéig megfigyelhető volt, hogy a keresztény egyház mentalitását a parúzia, vagyis Krisztus második eljövételének közeli várása határozta meg. A kereszténység államvallássá emelésével azonban az ókeresztény egyház olyan konkrét, történelmi kérdések középpontjába került, amelyben már nem tudta kizárni mindennapjaiból a politikai kérdést.³³

²⁹ Vö. SÁRY 2020: 12.

³⁰ Egyes szerzők úgy vélik, hogy a milánói ediktum nagy valószínűséggel már 312-ben megjelent, a 313-as dátum Licinius és Constantinus megállapodásának dátuma, valamint ebben az évben függesztette ki Licinius Nikodémeiában a ma milánói ediktumként ismert leiratot. Lásd erről bővebben VANYÓ 1983: 552, 560.

³¹ SZABÓ 2007: 604.

³² SÁRY 2020: 12.

³³ Jól jellemzi a korszakban átalakuló keresztény gondolkodást, hogy ebben az időben átértékelődik a háborúhoz való viszonyulás is. Az ősegyházi és korai ókeresztény szerzők – összhangban a Messiás közeli második eljövételével – az evangélium pacifista szellemében elutasítják az erőszak minden formáját. Először Milánói Ambrosiusnál (339–397) jelentkezik az igazságos háború kérdése, majd Ágoston lesz az igazságos háború keresztény elméletének kidolgozója. Lásd erről bővebben SOMFAI 1995.

Kaiszareiai Euszebiosz

Euszebiosznál az apostoli levelekből megismert isteni eredetű hatalom koncepciója összekapcsolódik a Római Birodalom békéjével. A Római Birodalom békéjét pedig egyértelműen a császárság egyeduralmával kapcsolta össze. Az euszebioszi felfogás, amely a kortárs keresztény szerzőknél is megfigyelhető, abban állt, hogy a Római Birodalom és a császár Isten mennyei uralmának földi másaként értelmezendő: „egy Isten van és egy isteni törvény, ezért a földön is egy uralkodónak és egyetlen törvénynek kell lennie. Ez az uralkodó, a római császár, a keresztény Isten helytartója.”³⁴ Normann H. Baynes brit bizantológus úgy fogalmaz, hogy Euszebiosznál „fogalmazódik meg először világosan a keresztény birodalom politikai filozófiája, az államfilozófia, amelyet a bizánci abszolutizmus évezredében következetesen fenntartottak”.³⁵ Tehát a jó állam kérdése a császárság mint az isteni uralom földi megtestesülésének tényében artikulálódott. A császárság mint a keresztények és a világ számára egyedül alkalmas államforma egyúttal szorosan hozzákötődött Nagy Konstantin gondviselésként felfogott uralmával.³⁶ Így olvashatjuk ezt Euszebiosznál:

„Így tehát, miután elpusztult minden zsarnokság, egyedül Constantinus és gyermekei számára maradt meg szilárdan és vitathatatlanul a birodalom kormányzása, ami nekik járt ki, ők pedig mindenekelőtt kitörölték a világból Isten gyűlöletét, és az Istentől nekik bölcsen juttatott javak közül különösen az erény szeretetét, az Isten szeretetét és az Istenség iránti vallásosságot és hálát juttatták kifejezésre azok által a cselekedetek által, amiket minden ember szeme láttára hajtottak végre.”³⁷

Az euszebioszi és az ókeresztény politikai felfogás teológiai tarthatatlanságára a 20. század elején a pályáját evangélikus teológusként kezdő, majd később katolicizált Erik Peterson mutatott rá a *Der Monotheismus als politisches Problem (A monoteizmus mint politikai probléma)* című munkájában. Peterson úgy véli, bár a monoteizmus valóban analógiát mutat az egyeduralommal, azonban a hellenisztikus monoteizmus elemzése során arra a belátásra jut, hogy a keresztény egyistenhit lényege szerint más: nem alkalmas a politikai analógiára. Ennek felismerése azonban az ókereszténység körében nem volt egyértelmű (és napjainkban is sokan megkérdőjelezik). Ennek okát Peterson abban látja, hogy a zsidóság – hellén behatásoknak köszönhetően – összeolvasztotta Isten fogalmát a görög filozófia monarchikus elvével. Ennek egyfajta „propagandisztikus” szerepe volt, ugyanis ezzel reprezentálták a zsidóság vallási elsőbbségét a pogányokkal szemben. Majd, ahogy erre Peterson rámutat, „ezt a politikai-teológiai propagandatémát az egyház átveszi, amikor elterjed a Római Birodalomban”.³⁸ Ennek hatása figyelhető meg a nagy

³⁴ BAYNES 1955: 168.

³⁵ BAYNES 1955: 168.

³⁶ VÖ. PAPP 2016.

³⁷ VANYÓ 1983: 439.

³⁸ PETERSON 1935.

ókeresztény szerzők – Tertullianus,³⁹ Origenész,⁴⁰ Euszebiosz – munkáin. Peterson saját álláspontját Konstantinápoly egykori püspöke, Nüzanosszi Gergely⁴¹ munkásságára alapozza, aki nagyban hozzájárult a Szentháromság teológiájának megalkotásához. A Szentháromság – egy Isten három személyben – olyan sajátos monoteizmust képvisel, amelynek földi reprezentációja, analógiája lehetetlen. Ebben az értelemben mondja Peterson, hogy a Szentháromságot valló kereszténységre nem lehet politikai teológiát alapozni.⁴²

Hippói Ágoston

Ágoston nem foglal állást olyan lelkesen és egyértelműen a császárság és az egyeduralom mellett, mint Euszebiosz és a korai ókeresztény szerzők tették. Ennek oka nem pusztán a fentebb már említett eltérő történelmi tapasztalat volt, hanem a történelem sajátos keresztény felfogása is hozzájárult, amelyben az antik világ ciklikus időszemléletét felváltotta a keresztény üdvtörténet lineáris irányultsága. A nyugati időszemléletet meghatározó keresztény időfelfogást a zsidóság célorientált – messiásvárás –, ebből fakadóan az időt lineárisan felfogó gondolkodása határozta meg.⁴³ Nyirkos Tamás mutat rá:

„A kereszténység ebben a tekintetben követte a zsidó gondolkodást, de még inkább radikalizálta: Szent Ágoston érvei nem a zsidókhöz vagy a pogány filozófusokhoz szóltak, hanem saját hittársaihoz, amikor arról beszélt, hogy a megtestesülés után az örök körforrásban hinni valami egészen elemi abszurditás.”⁴⁴

Ágoston államfelfogása ebbe az idő- és történelemszemléletbe ágyazódik be, amelynek alapvető jellemzője lesz a két város a *civitas Dei* (Isten városa) és a *civitas terrena* (földi város) szembenállása.⁴⁵ A két város ugyanakkor nem mint politikai filozófia értelmezendő, „a két csoportot a szeretet iránya különbözteti meg, nem azonosítható semmiféle különleg meghatározható szociológiai csoporttal, és a földi élet során a kétféle »polgár« nem is különböztethető meg egymástól”⁴⁶. A földi város tehát nem reprezentálja se a korabeli Rómát, se valamely konkrét államot, hanem általában kívánja jelölni a földi államokat és társadalmakat.⁴⁷ A korabeli államformákkal szemben Ágoston hozzáállása semleges, a jó állam kérdése az igazságosság kérdésében értelmezhető. Mivel azonban az állam

³⁹ Tertullianus 160–225 között élt, latin patrisztikus szerző. Lásd bővebben XVI. Benedek pápa 2009: 51–56.

⁴⁰ Origenész 184–254 között élt, egyháztanító. Lásd bővebben XVI. Benedek pápa 2009: 38–50.

⁴¹ Nüzanosszi Gergely 329–390 között élt, Konstantinápoly püspöke, egyike a kappadókai atyáknak. Lásd bővebben XVI. Benedek pápa 2009: 91–101.

⁴² Lásd bővebben JANCsó 2022.

⁴³ Vö. NYIRKOS 2015: 25–26.

⁴⁴ NYIRKOS 2015: 26.

⁴⁵ Vö. EGRESI et al. 2016: 32.

⁴⁶ KENDEFFY 2011: 301.

⁴⁷ Vö. TARCSAY–ILOSVAI–HARAI 2021: 2.

kialakulását a bűnbeesés eredményének tartja,⁴⁸ így az igazságosság teljességében sohasem részesülhet, ahogy Ágoston rámutat:

„Általában igaz azonban, hogy az istentelenek városa, amelynek nem parancsol Isten [...], és amelyben így a lélek sem parancsol helyesen és hívő módon a testnek, sem az és a szenvedélyeknek – nos, az ilyen állam nélkülözi a valódi igazságosságot.”⁴⁹

A földi állam és annak uralkodója így bár törekedhet a jólét növelésére és a közjó előmozdítására; lehet a vezető egy személy, kevesek vagy az egész nép a kormányzás igazságossága – az állam jóságának mértéke –, csak töredékes lehet.⁵⁰ Ez nem jár az állam automatikus elvetésével,⁵¹ azonban tökéletes igazságosság csak Isten városában érhető el. Ezért a jó állam nem politikai vagy államszervezési kérdés, hanem teológiai.

Skolasztikus hagyomány

A jó állam középkori és kora újkori keresztény felfogását összefoglalóan skolasztikus hagyományként kívánjuk bemutatni. A fejezet tárgyalása során ismét két szerző munkásságát vázolom. Elsőként az 1225 és 1274 között élt Domonkos-rendi szerzetes, Aquinói Tamás; majd az 1548 és 1617 között élt, kora újkori jezsuita szerzetes, Francisco Suárez államra vonatkozó tanítására fókuszálunk. A két szerző együttes vizsgálata lehetővé teszi, hogy a középkor és a kora újkor keresztény eszmetörténeti hagyományát párhuzamosan mutassuk be.

Aquinói Tamás

Aquinói Tamás államra vonatkozó munkássága sok tekintetben szakítást jelent az ókeresztény hagyománnyal és elsősorban Ágoston felfogásával. Tamásnál az állam ugyanis nem a bűnbeesés eredménye, hanem az Isten által alkotott mindenség részét képezi.⁵² A szemléletváltás háttérében a 13. század két – egymással szorosan összefüggő – általánosabb jelensége állhat. Egyfelől a 12. századtól a latin nyelvű filozófiai és tudományos műveltség hiányosságának leküzdésére elkezdték lefordítani elsősorban Arisztotelész műveit, de mellette több Platón-dialógus vagy éppen keleti egyházatya művének a fordítására is ekkor került sor.⁵³ Másrészt a 13. századra – a különböző káptalani és egyéb iskolákból – kiala-

⁴⁸ Vö. *Isten városa*, XII, 22–24.

⁴⁹ Vö. *Isten városa*, XIX, 23.

⁵⁰ SÁRY 2020: 10–11.

⁵¹ Vö. FRENYÓ 2018: 145.

⁵² TAKÁCS 2007: 63.

⁵³ BORBÉLY 2019.

kulnak a középkori egyetemek,⁵⁴ amelyek – annak ellenére, hogy sok helyen formálisan tiltották – teret biztosítottak Arisztotelész tanulmányozásának.⁵⁵ Továbbá az új egyetemi struktúrában új műfajok is kialakultak, úgymint a *summa* vagy az úgynevezett *questio* formában írt kommentár.⁵⁶ Mindezeknek köszönhetően Aquinói Tamás 1239-ben már úgy kezdte meg tanulmányait a nápolyi egyetemen, hogy rendelkezésre álltak Arisztotelész lefordított művei,⁵⁷ amelyek jelentős hatást gyakoroltak államelméletére is, amelyben – teológiai munkásságához hasonlóan – a görög szerző és a kereszténység szintézisére tett kísérletet.⁵⁸

Fontos ugyanakkor, hogy „Aquinói politikával kapcsolatos foglalkozása töredékes volt és teológiájának tágabb kontextusában kell vizsgálni”.⁵⁹ Az államhatalom az *újszövetségi Szentírás* alapján Tamásnál is isteni eredetű, de egyúttal az emberi természethez igazodik. Az emberi természet leírásánál megjelenik a *zoon politikon* eszméje, azaz, Arisztotelészt követve úgy vélte Tamás, hogy az ember alapvetően társas és állami lény.⁶⁰ A társas lény mivolt mellett az ember értelmes és erkölcsi lény, amely célokat követ, ebből fakad, hogy Tamásnál „az államnak segítenie kell az egyes embereket céljuk elérésében, mindenekelőtt az *erkölcsi tökéletesedésben*.”⁶¹ Mindezeket összegezve véli úgy Tamás, hogy az állam tevékenységének a közjóra kell irányulnia.⁶² Fontos továbbá, hogy az állam az úgynevezett természeti törvény és a természetjog alapján hozza törvényeit, hogy az megfeleljen az isteni törvényeknek. Így Tamásnál a jó állam fogalma Arisztotelészhez hasonlóan organikus: a közjó érdekében kialakított rend, olyan közösség, amely céljainál fogva különbözik az egyének pusztá halmazától.⁶³ Végezetül meg kell említeni, hogy bár Tamás ismeri az antikvitás klasszikus államforma meghatározásait, egyedi leírását adja a jó államnak, amely a *regiment mixtum* (vegyes kormányzat) fogalmával írható le:

„A legjobb állam ugyanis össze van téve királyságból (amennyiben egy ember áll az állam élén), arisztokráciából (amennyiben erényük alapján több vezető kezében van bizonyos hatalom), és demokráciából (vagyis a nép hatalmából), amennyiben a vezetők a nép közül választhatók, és a nép választja meg őket.”⁶⁴

⁵⁴ Bologna: 1088; Oxford: 1096; Salamanca: 1134, Párizs: 1160; Cambridge: 1209; Padova: 1222; Nápoly: 1224.

⁵⁵ BORBÉLY 2019.

⁵⁶ A *summa*-ban a szerző szisztematikus igénnyel összegezi a mű tárgyát képező témát. A *questio* fölépítés sajátos rendszerezést jelent egy téma kifejtésénél, amely az alábbi ívet követi: 1) problémafölvetés; 2) érvek, amelyek ellentétesek a szerző álláspontjával; 3) a szerzőt alátámasztó érvek; 4) megoldás: a szerző kifejti az álláspontját; 5) a felvetett problémákat megválaszolja a szerző. Lásd erről bővebben BORBÉLY 2019.

⁵⁷ BORBÉLY 2019.

⁵⁸ Vö. CANNING 1996.

⁵⁹ CANNING 1996: 129.

⁶⁰ SOMLÓ 2016: 94.

⁶¹ TAKÁCS 2007: 64.

⁶² TAKÁCS 2007: 64.

⁶³ CANNING 1996: 129.

⁶⁴ *Summa Theologiae* I-II. q. 105 a. 1 c.

Francisco Suárez

A spanyol jezsuita figyelemre méltó munkássága több szempontból is kiemelhető lenne a kora újkori keresztény eszmetörténeti hagyományból. A salamancai „iskola”⁶⁵ alapítója, Francisco de Vitoria tanítványa, aki jelentős hatással volt Suárez jogelméleti gondolkodására.⁶⁶ Ugyanakkor Suárez saját hatástörténete alapján is vizsgálatra méltó munkássággal rendelkezik. Suárez az első önálló szisztematikus metafizikát kidolgozó filozófus.⁶⁷ A *Disputazione Metaphysicae* hatását – Jakob Martini⁶⁸ és Christian Wolff⁶⁹ közvetítésével ugyan – egyes szerzők Kantig vezetik.⁷⁰ Dolgozatunk szempontjából azonban azért érdemel kitüntetett figyelmet, mert Suárez nevéhez fűződik a tamási politikaelmélet továbbfejlesztése a modern politikai gondolkodás irányába.⁷¹ Továbbá egyfajta átmenetet képez a középkori skolasztika és az újkori filozófia között.⁷²

A szakirodalomban megoszlanak a vélemények,⁷³ hogy mennyiben tekinthető Suárez valóban a klasszikus – Hobbes, Locke, Rousseau – szerződéselméleti szerzők előfutárának. Ugyanakkor, ha a szerződéselméletek három közös elemét vizsgáljuk – természeti állapot leírása, a szerződés leírása, a létrejövő politikai társadalom és hatalom leírása –, akkor megállapítható, hogy ezek az elemek már megtalálhatók Suárez munkáiban is. Azaz, Suárez és az ellenreformáció korának más jezsuita szerzői segítettek megalapozni a későbbi társadalmiszerződés-elméleteket.⁷⁴ Suáreznál a jó állam kérdése így a hatalom igazolhatóságának kérdésével kapcsolódott össze.⁷⁵

Suáreznél a természeti állapotban az emberek szabadok, ebben az állapotban senki sem rendelkezik politikai hatalommal a másik ember felett. A természeti állapotban – Suáreznél tökéletes közösség (*communitas perfecta*) – is vannak elidegeníthetetlen jogai az embernek, ilyen elsősorban a szabadsága. Egy ilyen állapotban a természetes államformának a demokrácia felelne meg leginkább. Mivel a demokrácia gyakorlati szempontból nem megvalósítható, valamint a természeti ész világosságánál belátható, hogy szükség van hatalomra az emberi jóléthez, ezért a „politikai közösség mindig (vagy majdnem mindig) átruhazza a természetes hatalmát egy uralkodóra”.⁷⁶ A hatalom átruházása csak megegyezéssel, szerződéssel vagy megállapodással történhet. Az így létrejövő hatalom Suáreznél mindig

⁶⁵ A salamancai iskola névvel jelölik a Francisco de Vitoria személye körül kialakult spanyol teológusokból álló kört, akik a Salamancai Egyetemen fejtették ki hatásukat. Lásd erről bővebben GRICE-HUTCHINSON 1952.

⁶⁶ BOROS 2011: 614.

⁶⁷ BOROS 2011: 614.

⁶⁸ Jakob Martini 1570 és 1649 között élt, német evangélikus teológus-filozófus.

⁶⁹ Christian Wolff 1679 és 1754 között élt, német matematikus-filozófus, akit a Kant előtti német filozófia meghatározó alakjának tartanak. Lásd bővebben CORR 1973.

⁷⁰ SIMON 2016: 303.

⁷¹ KATUS 2021.

⁷² BOROS 2011: 615.

⁷³ TATTAY 2015: 219.

⁷⁴ SKINNER 2004: 162.

⁷⁵ VÖ. FEJES 2013: 19–20.

⁷⁶ TATTAY 2015: 2017.

egyeduralom, amely számára az emberek szuverenitásukról lemondhatnak, de az élethez való jogukról nem mondhatnak le.⁷⁷ A jó állam tehát azáltal jöhet létre, ha a politikai társadalom lemond függetlenségéről egy uralkodó javára.

Hagyomány és modernitás

Az 1789-es francia forradalom kitörése nemcsak a modern kort hozta magával, hanem a politikai állam kiterjedését is, amelynek legitimitációja immáron teljesen elszakadt az isteni hatalomtól.⁷⁸ A kiterjedő szekularizációval szemben egészen a 19. századig visszatérő kísérlet volt a „keresztény állam” eszméjének restaurációja.⁷⁹ A francia forradalom, majd az alig negyven évvel később – az 1830-as években – egész Európán végigsöprő forradalmi hullám a katolikus egyház modernitással való – a korban végérvényesnek tűnő módon – szembenállását eredményezte. Ennek ellenére egyes keresztény szerzőknél megjelent a szekuláris állam igénye. A jó állam kérdése így az állam és egyház szétválasztásában válik értelmezhetővé a korban, amelyet ismét két szerző rövid bemutatásán keresztül kívánunk felvázolni. Először az 1782 és 1854 között élt francia katolikus pap, Felicité de Lamennais munkásságát vizsgáljuk meg, majd az 1811 és 1877 között él német Wilhelm Emmanuel von Ketteler mainzi püspök munkáira fókuszálunk.

Félicité de Lamennais

Lamennais munkásságát és világlátását, az államról alkotott felfogását jelentősen befolyásolták történelmi tapasztalatai. Születési dátuma alapján egyértelmű, hogy közvetlen tapasztalata nem volt az 1789-es forradalomról, ugyanakkor a papi pályára lépő fiatal Lamennais egyértelműen az ellenforradalmi gondolkozók közé sorolandó: királypárti és az ultramontanizmus⁸⁰ kiemelkedő alakja. Hírnevet az 1817-ben megjelent *Essai sur l'indifference en matière de religion (Tanulmány a vallási közömbösségről)* című munkája hozott számára, amely alapmű lett a francia ultramontanizmus és a katolikus tradicionalizmus számára.⁸¹

Gondolkodásában az 1830-as forradalmi év hozott jelentős fordulatot, amikor az egyházi tekintélyről a szabadság, a demokrácia és a szervezetek fontosságára helyezte a hangsúlyt munkáiban.⁸² Ekkor alapítja meg a *L'Avenir (A jövő)* című folyóiratát, amelyben korábbi

⁷⁷ TAKÁCS 2007: 91.

⁷⁸ PÁLFY–JANCSÓ 2020: 43.

⁷⁹ PÁLFY–JANCSÓ 2020: 44.

⁸⁰ Ultramontanizmusnak nevezzük azt a gondolkodásmódot, amely a római pápa tanítását és a katolikus egyház szempontjait kívánja érvényesíteni. Lásd erről bővebben TÖRÖK 1999: 225.

⁸¹ NYIRKOS 2014: 95.

⁸² VÖ. DARABOS 2021.

nézeteivel nehezen összeegyeztethető módon és az egyházon belül forradalminak számító módon vallásszabadságot, sajtószabadságot, az oktatás és egyesülés szabadságát követelte, valamint az állam és az egyház szétválasztásának igényét fogalmazta meg. Társaival „az egyház fölött gyámkodó állam ellen küzdöttek”.⁸³ Nézeteit XVI. Gergely pápa – először nevének említése nélkül – 1832-ben kiadott *Mirari vos arbitramur* kezdetű enciklikájában elítélte. Későbbi művében megtámadta a korábban ultramontán Lamennais a pápaságot is, amire válaszul a pápa a *Singulari Nos* kezdetű enciklikájában, immáron név szerint elítélte Lamennais tanítását.

A francia liberális katolicizmust – elsősorban Lamennais tevékenységének köszönhetően – sok szempontból a keresztényszocializmus egyik előfutárának is tekintik,⁸⁴ ugyanis Lamennais-nak sikerült megszólítania az egyháztól egyre eltávolodó munkásosztályt, akik a gazdasági liberalizmus kisemmizettjei voltak.⁸⁵ Így a jó állam kérdése nem pusztán a szekuláris állam igényével fonódott össze, hanem a szociális kérdéssel is, amelyben az állam szerepe ekkor még nem kristályosodott ki.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler

A pályáját jogászként kezdő Kettelert 1844-ben szentelték pappá, majd hat évvel később mainzi püspöknek nevezte ki IX. Piusz pápa. Ketteler, hasonlóan Lamennais-hoz, felismerte a korszak szociális helyzetének tarthatatlanságát. Ketteler nemcsak teoretikus volt, hanem gyakorlati cselekvő is: kórházat alapított, megszervezte az első katolikus munkás-egyletet 1843-ban és foglalkozott – Marx *Tőkéjét* megelőzve – a munkásság szociális helyzetével több prédikációjában, valamint az 1864-ben megjelent *Die Arbeiterfrage und das Christentum (A munkáskérdés és a kereszténység)* című írásában,⁸⁶ továbbá képviselőként részt vett a frankfurti nemzetgyűlés munkájában.

Vizsgálódásunk szempontjából a *Freiheit, Autorität und Kirche (Szabadság, tekintély és egyház)* című 1862-ben írt munkája kiemelendő, „amelyben kifejtette a katolikusok államhatalommal kapcsolatos elméleti alapjait, és az egyház és az állam szétválasztása mellett érvelt”.⁸⁷ Ahogy Ketteler fogalmaz:

„Az egyház és állam közötti viszony nem abban áll, hogy az egyház ügyeit az egyházi hatóságok helyett az állam intézze el [...]. Az egyház önkormányzás legtávolabbról sem szakadás az egyház és állam között.”⁸⁸

⁸³ TAKÁCS 2007: 93.

⁸⁴ Vö. STURZO 1947; ALMOND 1948.

⁸⁵ SZKÁROSI 2007.

⁸⁶ DOROMBY 1972.

⁸⁷ DARABOS–JANCSÓ 2021: 53.

⁸⁸ KETTELER 1863: 133.

Tehát a jó állam nem az állami szuverenitás irányából értelemzendő, hanem fordítva: az egyházi függetlenség és önkormányzatiság biztosítása felől. Jobban megvilágítja Ketteler megközelítését a történelmi helyzet. Német területeken az 1870-es évek elején éleződött ki az úgynevezett *Kulturkampf*, amely során a porosz kancellár megpróbálta háttérbe szorítani és felügyelni a katolikus egyház befolyását és tevékenységét. A jó állam egyúttal az állampolgárai számára köteles cselekedni:

„Az állam nem valami földöntúli önkéntes képződmény, hanem valódi – a kebelébe tartozó egyes emberek, testületek javára fönnálló – társadalom; és az államhatalomnak a polgárok legfőbb érdekítői valód elszakadása – valódi kötelezettségszegésnek vehető.”⁸⁹

Ketteler munkássága nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a katolikus egyház a francia forradalom óta tartó zárkózottságából kimozduljon, és reflektáljon a modern kor kihívásaira. Nem véletlen, hogy a katolikus egyház társadalmi tanításának első jelentős dokumentumát kiadó XIII. Leó pápa a mainzi püspököt „nagy elődjének” nevezte.⁹⁰

ÖSSZEGZÉS

A dolgozat hipotézise – miszerint a keresztény eszmetörténet rendelkezik a jó államra vonatkozó hagyománnyal, amely megismerhető – beigazolódott. Vizsgálódásunk kezdetén láthattuk, hogy már az *újszövetségi Szentírás* egyes szakaszaiból is következtethetünk olyan szempontokra, amelyből kibontakozhat a jó állam eszménye. Ez elsősorban az ókeresztény hagyomány első szakaszában valósult meg. Euszebiosz a *Szentírásra* támaszkodva érvel a császárság mint jó állam mellett. Ágostonnál a jó állam egyértelműen teológiai kérdésben artikulálódott. A középkori skolasztikus gondolkodásban azonban megjelentek és megerősödtek olyan szempontok, amelyek a jó állam alapelveit szolgálták. Ez elsősorban a közjó elve volt, majd a késő skolasztikában a jó állam a hatalom igazolhatóságának kérdésében vált leírhatóvá. A modernitás lényegi fordulatot hozott az államról való keresztény, elsősorban katolikus gondolkodásban. Egyfelől megjelent az állam egyháztól való függetlenségének az igénye, másrészt fontos szempont lett az állam szabályozó- és cselekvőképessége is.

A modernitás a katolikus egyház társadalmi tanítását is életre hívta, amely tulajdonképpen immáron százharminc éve meghatározza a katolikus gondolkodást az államról.⁹¹ Ennek központi eleme maradt a közjó elve, de megjelent a szubszidiaritás igénye, valamint a perszonalitás fontossága. Ezzel párhuzamosan pedig előkerülnek olyan konkrét fejlesztési javaslatok az egyház társadalmi tanításában, amelyek a jó államot szolgálják. A közigazgatás feladatának meghatározása a katolikus társadalmi tanításban pedig olyan

⁸⁹ KETTELER 1863: 135.

⁹⁰ TAKÁCS 2007: 93.

⁹¹ A Katolikus Egyház társadalmi tanításáról lásd bővebben ZACHAR 2015.

kapcsolódási pont lehet, amely mentén a kortárs jóállam-kutatások összeköthetők a keresztény hagyomány vizsgálatával. A tanulmány lehetővé teszi, hogy a jövőben egy eszmétörténetileg is megalapozott, a katolikus egyház társadalmi tanításával összhangban lévő empirikus jóállam-kutatás létrejöjjön, ami hozzájárulhat az állam értékelvű fejlesztésének elméleti megközelítéséhez. Erre vonatkozóan Pulay Gyula fogalmazott meg nemzetközi szinten is előremutató javaslatokat, amikor a jó kormányzás és a katolikus egyház társadalmi tanításának kapcsolódási pontjait vizsgálta.⁹²

⁹² Vö. PULAY 2012.

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. XVI. BENEDEK pápa (2009): *Az egyházatyák. Római Szent Kelemtől Szent Ágostonig*. Budapest: Szent István Társulat.
2. ALMOND, Gabriel A. (1948): The Political Ideas of Christian Democracy. *The Journal of Politics*, 10(4), 734–763. Online: <https://doi.org/10.2307/2126252>
3. BARZELAY, Michael (2001): *The New Public Management. Improving Research and Policy Dialogue*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
4. BAYNES, Norman H. (1955): Eusebius and the Christian Empire. In *Byzantine Studies and Other Essays*. Westport-Connecticut: Greenwood Press.
5. BORBÉLY GÁBOR (2019): *Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába*. Budapest: Akadémiai. Online: <https://doi.org/10.1556/9789634544319>
6. BOROS GÁBOR szerk. (2011): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai.
7. CANNING, Joseph (1996): *A History of Medieval Political Thought 300–1450*. London – New York: Routledge.
8. CORR, Charles A. (1973): The Existence of God, Natural Theology and Christian Wolff. *International Journal for Philosophy of Religion*, 4(2), 105–118. Online: <https://doi.org/10.1007/BF00138698>
9. DARABOS ÁDÁM (2021): The Origins of Christian Democracy (Catholic Non-papal Tradition). *Danube Institute*, 2021. március 20. Online: <https://danubeinstitute.hu/en/research/the-origins-of-christian-democracy-catholic-non-papal-tradition>
10. DARABOS, Ádám – JANCSÓ, András (2021): Forgotten Origins of Christian Democracy. *Hungarian Conservative*, 1(3). Online: www.hungarianconservative.com/articles/culture_society/forgotten-origins-of-christian-democracy/
11. DOROMBY Károly (1972): A keresztény pártok mint az evangéliumi üdvösségüzenet félreértésének termékei. *Vigilia*, 37(1), 18–26.
12. EGRESI Katalin et al. (2016): *Államelmélet*. Győr: SZE DF ÁJK Jogelméleti Tanszék.
13. FEJES Zsuzsanna (2013): A „jó állam” eszmétörténeti változásai. *Jogtörténeti Szemle*, 15(3–4), 17–26. Online: <https://bit.ly/3ZqJ60D>
14. FRENYÓ Zoltán (2018): *Szent Ágoston és az Augustinizmus*. Budapest: Szent István Társulat.
15. GRICE-HUTCHINSON, Marjorie (1952): *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory 1544–1605*. London: Oxford University Press.
16. G. FODOR Gábor (2008): Jó és rossz kormányzás Magyarországon, avagy a demokratikus minőség mérésnek problémája. *Politikatudományi Szemle*, 17(1), 131–144. Online: https://epa.oszk.hu/02500/02565/00053/pdf/EPA02565_poltud_szemle_2008_1_131-144.pdf
17. G. FODOR Gábor – STUMPF István (2007): A „jó kormányzás” két értelme, avagy a demokratikus kormányzás programja és feltételei. *Nemzeti Érdek*, 1(3), 76–94.
18. JANCSÓ András (2022): Theologians on Modern Politics: Erik Peterson. *Hungarian Conservative*, 2022. március 19. Online: www.hungarianconservative.com/articles/philosophy/theologians-on-modern-politics-erik-peterson/

19. KAISER Tamás szerk. (2017) *Jó állam jelentés 2016*. Budapest: Nordex – Dialóg Campus.
20. KAISER Tamás – KIS Norbert szerk. (2014): *A jó állam mérhetősége*. Budapest: Nemzeti Közszerződéti Egyetem. Online: <https://joallamjelentes.uni-nke.hu/kiadvanyok/a-jo-allam-merhetosege/>
21. KATUS László (2021): Keresztények és szabadság – történész szemmel. In *Ecclesia Semper Reformanda et Renovanda. Egyháztörténeti tanulmányok*. Pécs: Kronosz, 240–258.
22. KENDEFFY Gábor (2011): Patrisztika. In BOROS Gábor (szerk.): *Filozófia*. Budapest: Akadémiai.
23. KETTELER, Vilmos Manó (1863): *Szabadság, tekintély és egyház*. Ford. Mennyei József. Kalocsa.
24. KOCSIS Imre (2019): *Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom*. Budapest: Szent István Társulat.
25. MARKS, Gary (1996): An Actor-centred Approach to Multi-level Governance. *Regional & Federal Studies*, 6(2), 20–38. Online: <https://doi.org/10.1080/13597569608420966>
26. NAGYPÁL Szabolcs (2012): A vallás fogalma a vallásközi párbeszédben. In KENDEFFY Gábor – KOPECZKY Rita (szerk.): *Vallásfogalmak sokfélesége*. Budapest: L'Harmattan, 159–169.
27. NYÍRKOS Tamás (2014): *Az ötféjú sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban*. Máriabesnyő: Attraktor.
28. NYÍRKOS Tamás (2015): *Bevezetés a világvégéhez. Joachim apát történelmi misztikája*. Máriabesnyő: Attraktor.
29. OSBORN, Stephen P. (2006): The New Public Governance? *Public Management Review*, 8(3), 377–387. Online: <https://doi.org/10.1080/14719030600853022>
30. PAPP György (2016): Kaisareai Eusebiosz Egyháztörténetének historiográfiai jelentősége. *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, 7(1), 135–165. Online: <http://real.mtak.hu/id/eprint/49672>
31. PÁLFY Eszter – JANCSÓ András (2020): Böckenförde emlékezete. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyamata. *Valóság*, 63(2), 33–51. Online: https://epa.oszk.hu/02900/02924/00085/pdf/EPA02924_valosag_2020_02_033-051.pdf
32. PÁLNÉ KOVÁCS Ilona (2014): *Jó kormányzás és decentralizáció*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
33. PETERSON, Erik (1935): *Der Monotheismus als Politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Jakob Hegner.
34. PULAY Gyula (2012): A jó kormányzás, a Katolikus Egyház társadalmi tanítás és a közigazgatás megújítása. In SZIGETI Szabolcs (szerk.): *A jó kormányzásról. Elmélet és kihívások*. Budapest: L'Harmattan, 29–50.
35. SÁRY Pál (2020): *Az ókeresztény államelmélet alapvonalai*. Budapest: Nemzeti Közszerződéti Egyetem – Közigazgatási Továbbképzési Intézet.
36. SIMON József (2016): *Explicationes explicationum. Filozófia, irodalom és egzisztencia*. Enyedi György életművében. Budapest: Typotex.

37. SKINNER, Quentin (2004): *The Foundations of Modern Political Thought. Volume two: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
38. SOMFAI Béla (1995): Katolikus tanítás a háborúról és a békéről. *Vigilia*, 60(5), 322–328.
39. SOMLÓ Bódog (2016): Jegyzet Aquinói Szent Tamás állambölcseletéről. In TAKÁCS Péter (szerk.): *Állambölcseleti töredékek. Somló Bódog írásai és hátrahagyott jegyzetei egy megírni tervezett Állambölcseletből*. Budapest: Gondolat.
40. STURZO, Luigi (1947): The Philosophic Background of Christian Democracy. *The Review of Politics*, 9(1), 3–15. Online: <https://doi.org/10.1017/S0034670500037918>
41. SZABÓ Edit (2007): Késői császárkor. In HAVASI László – HEGYI W. György – SZABÓ Edit: *Római történelem*. Budapest: Osiris.
42. SZKÁROSI Niké (2007): A liberális katolicizmus kiemelkedő gondolkodói Franciaországban és Itáliában. *Studia Caroliensia*, (3), 117–141. Online: www.kre.hu/portal/doc/studia/Cikkek/2007.3.szam/Szkarosi_Nike.pdf
43. TAKÁCS Péter szerk. (2007): *Államelmélet I. A modern állam elméletének előzményei és történeti alapvonalai*. Budapest: Szent István Társulat.
44. TARCSAY Tibor – ILOVAI Dániel – HARAI Levente (2021): A keresztény hitalapú közösségszervezés hatalomképe. *Parola*, (2). Online: <https://kofe.hu/parola/parola-folyoirat/a-keresztény-hitalapu-kozossegszervezes-hatalomkepe/>
45. TATTAY Szilárd (2015): *Ész, akarat, szabadság. Természetjog és természetes jogok a későskolasztikus gondolkodásban*. Budapest: Gondolat.
46. TÖRÖK József (1999): *Egyetemes egyháztörténelem 2*. Budapest: Szent István Társulat.
47. VANYÓ László szerk. (1983): *Euszebiosz egyháztörténete. Ókeresztény írók 4*. Budapest: Szent István Társulat.
48. ZACHAR Péter (2015): Az egyház társadalmi tanítása és az emberarcú piacgazdaság. *Jel: Keresztény Értelmiségiek Szövetségének Lapja*. Online: www.jelujsag.hu/az-egyhaz-tarsadalmi-tanitasa-es-az-emberarcu-piacgazdasag

Jancsó András a Nemzeti Közszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Vallás és Társadalom Kutatóintézet tudományos segédmunkatársa. Az MCC PhD-program kutatója. Doktori disszertációjában Joseph Ratzinger politikai gondolkodását vizsgálja.