

Aquinói Szent Tamás az igazságos háborúról, a fegyveres önvédelemről, a zsarnokölésről és a halálbüntetésről – a szeretet, a béke és az emberi élet legfőbb értékeinek perspektívájából¹

St Thomas Aquinas on Just War, Armed Self-Defence, Killing the Tyrant and Capital Punishment – from the Perspective of Love, Peace and the Supreme Values of Human Life

The doctrine of just war, despite centuries of popular belief, does not play a dominant role in the Angelic Doctor's moral theology, and instead we must reassess the centrality of peace. He certainly did not exalt just war, and especially not punitive war. We must take seriously the concept of 'two effects' in interpreting legitimate self-defence, even if it raises theoretical and practical problems. Otherwise it will not be clear that the aim is to protect life and not to kill the aggressor. The defence of human life is not only against the tyrant's arbitrary power, but St Thomas gives arguments why the tyrant should not be killed either, and how it is worth preventing him from attacking the lives of his subjects. In the case of the tyrant, the argument is not to protect his life, but nevertheless nothing really good comes from killing the despot. St Thomas Aquinas does not believe in the good that comes from killing people. Therefore, in the most exceptional cases, he is only willing to consider its necessity or justification. As to the death penalty, we already know that man cannot lose his dignity, since his spiritual soul remains incorruptible whatever sins he may commit, and therefore the punishment to be inflicted cannot be capital punishment. Community self-defence against him can no longer be a consideration, since the system of secure punishment precludes it.

Keywords: just war, just self-defence, killing a tyrant, death penalty, peace, human life

1. Bevezetés

Amikor *Aquinói Szent Tamás*-ról hallunk, akkor leginkább az érett középkor azon világára gondolunk, amelyet a legtöbben azért közkeletűen „sötétnek” szoktak nevezni. Paradox módon az igazságos háború tanát tekintik mégis olyannak, ami kiforrott formájában a nagy skolasztikus mesterhez kötődik, s ami jelentősen járult hozzá a háborúról és a nemzetközi igazságosságról való közgondolkodás alakulásához, de a háborúzás politikájához szintúgy. A halálbüntetés koncepcióját pedig olyanként szokták említeni, mint ami avított voltában még napjainkban is – elvetendő ötletként – vissza-visszaköszön. Olykor még a zsarnokmegölés tanának említésekor is felmerül a dominikánus magiszter neve.

* ORCID ID: 0000-0002-4418-1478.

1 A tanulmány rövidített változata a „*Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között IV.*” című konferencián 2025. június 13-án hangzott el.

Összességében *Szent Tamás* korának olyan világító elméje lenne, aki mindazonáltal a középkor elvetendő társadalmi gyakorlatait igazolta, s amelyekből egynémely most megint visszatérni látszik? Az „igazságos büntető háborúk”, az önhatalmú „jogos” fegyveres önvédelem és a halálbüntetés visszaállításának korában lennénk, aminek ő volt, ő lett volna a szellemi megalapozója?

Érdemes egy kicsit behatóbban megvizsgálni, hogy mit is mondott, pontosabban írt valójában ő maga mindezekről. Nem egy meglepetés fog minket érni, ha belevágunk ebbe a feladatba...

2. Az igazságos háború tanának helyes értékelése felé

Közkeletűen úgy szokták meghivatkozni az igazságos háború tanát, mint ami kiérlelt középkori formájában *Szent Tamás*nál került kidolgozásra. Ráadásul ezt a doktrínát főszabályként önmagában szokás elemezni, a szerző eredeti szándéka szerinti értelmi kontextustól, s a főművében való elhelyez(ked)ésétől elvonatkoztatva. Ezért fordul elő az, hogy a legtöbbször megemlítsre sem kerül az a tény, hogy a nagy középkori teológus alapértelmezésben a háborút, a gyűlölet legmagasabb szintű kifejeződéseként a béke és a kölcsönös szeretet elleni súlyos bűnnek tartotta, ezért az elvi szinten mindig igazságtalannak tűnik. Ezért merül fel elemzendő kérdésként a háború igazságosként történő igazolásának problematikája.²

Maradjunk egyelőre ennél a konceptuális alapállásnál. Az Angyali Doktor békéről alkotott felfogásáról monográfiájában teljeskörű áttekintést nyújtó *Fabrizio Truini* meglátása szerint *Szent Tamás* háborúról alkotott ítélete világos: az az emberiség legnagyobb bűne, mivel az *Isten* emberek közötti szeretetének történelmi hatását, a népek közötti béke legnagyobb javát töri meg.³ Minthogy – mutat rá –, a dominikánus mester szerint a háború objektíve ellentmond a szeretetnek, ezért azt az emberi erkölcs másik kardinális kritériuma, sarkalatos erénye, az igazságosság alapján kell megítélni.⁴ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a béke követelménye éppen a szeretet két irányban érvényes isteni előírásából, *Isten* és az emberek felé gyakorlandó parancsából következik.⁵ A szeretet és a béke tehát a legfontosabb isteni normatíva, ahol az előbbi – az igazságossággal együtt – eredményezi az utóbbit. Mindezek igazsága és normatív volta egy keresztény társadalomban nem lehetett (volna) kétséges.⁶

Ezzel szemben, helytelenül, de érthető módon, a kortárs szerzők nagy többsége, akik *Szent Tamás* igazságos háborúról alkotott koncepciójáról írnak, a béke célját és annak gyakorlásának erényét a vizsgálati tárgyukkal összefüggésben alaposabban általában nem is tárgyalják. Ha mégis, akkor azt úgy teszik, hogy az nem kerül elemzésük homlokterébe, hiszen a háború morális, igazságossági alapon történő igazolása, igazolhatósága a béke relatív érvényét, mint a háború távoli, esetleges és közvetett célját, s általában véve is kivételes állapot jellegét hordozza magában. Az így elméletképzési „maradványkategóriának” tekintett „béke” ekképpen jobbra a rendszerint

2 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 318.

3 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 317.

4 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 318.

5 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 338. „*Praeterea, caritatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 44. a. 3, arg. 2. „*Ad secundum dicendum quod alii actus caritatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex supradictis patet. Unde in praeceptis dilectionis virtute includuntur praecepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicite praecepta tradita, (...) de pace autem, ad Heb. ult., pacem sequimini cum omnibus (...).*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 44, a. 3, ad 2.

6 Vö.: FRIVALDSZKY, Jog és igazságosság a Caritas in veritate enciklikában 157–202.

háborúzással járó vagy azzal fenyegető politikai törekvések látszatindokát, narratív elemét adja. Tartalmilag legjobb esetben is a háború hiányát lenne hivatva jelölni, vagyis a fegyveres erőszak alkalmazásától való ideiglenes, taktikai tartózkodást. Mindenképpen tehát az igazságos háború témájának alárendelt fogalmat és valóságot takar, ami attól elvonatkoztatva önmagában, értelmesen nem is vizsgálható, tulajdonképpeni sajátos értelmében nem is elemezhető.

Márpedig *Szent Tamás* alapértelmezésében – még ha utána a kivételt elemezve az igazságosan vívott háború kritériumait elemzi is – a „*Summa Theologiae*” című műben megfogalmazottan a háború a békével ellentétes, ezért az főszabályként bűn. Morálteológiai jellegű megközelítésmódjában azzal kezdi a háború kérdésének tárgyalását, hogy mindig bűn-e a háború? Az ebből következő előfeltevés tehát az, hogy a háború általánosságban tekintve nemcsak rossz, hanem egyenesen bűn annak vitele. Az etikus élet fő céljával ellenkezik, nemcsak a keresztyénével, hanem az általános emberivel is.⁷

Egészen pontosan a háború a békét tettekkel sértő egyik bűn.⁸ Ennek megfelelően, ennek megállapítása után három kérdéssel később (II-II, q. 40) a háború problematikájának tárgyalásakor leszögezi: „*Am a háború ellentétes a békével. Ezért a háború mindig bűn.*” Ez tehát a kiinduló tétele, még akkor is, ha ezután rögvest vizsgálnia kell a kivételt is, azaz amikor mégis igazságos lehet egy igaz békéért vállalt háború.¹⁰ A béke ugyanis a közjó és az emberi élet védelmét szolgálja, amely utóbbi a legfőbb emberi jó, amitől minden más emberi jó léte függ.¹¹ A háború hétköznapi gyakorlatban feltárható értelme a béke, vagyis egy rossznak tekintett – az érintettek akarata ellenére kioroszakolt – korábbi béke helyett, amelyet fegyvert fogva megtörnek, egy létrehozandó jobb békéért való küzdelem.¹²

Sem az igazságos háború, sem a béke fogalmát nem lehet helyesen értelmezni tehát, ha nem *Szent Tamás* eredeti intenciója szerint kutatjuk azok értelmét. Márpedig a béke központi

7 Ezt tárgyalva *Truini Szent Tamás* háborút érintő kérdéseit taglaló, 1918-ban írt kötetre hivatkozik, amelynek szerzője akkoriban a *Faculté de Théologie de Lille* professzora volt. Lásd: MICHEL, Questions de guerre d'après saint Thomas d'Aquin: commentaires sur la Secunda secundae. TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 317., 36. jegyzet.

8 „*Deinde considerandum est de peccatis quae opponuntur paci. Et primo, de discordia, quae est in corde; secundo, de contentione, quae est in ore; tertio, de his quae pertinent ad opus, scilicet, de schismate, rixa et bello.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 37. pr.

Három, a békét tettekkel sért bűnfajta létezik: „*Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 39. pr.

9 „*Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40. a. 1 arg. 3.

10 „*Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40 a. 1 ad 3.

11 „*Maximum autem in his quae ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I-II, q. 66 a. 4 co.

12 „*Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 29 a. 2 ad 2.

jelentőségű a morálteológiájában és etikájában. Most már rendelkezésünkre áll egy vaskos munka, ami e fogalom elemzését adja az Angyali Doktornál, mégpedig annak szövegű kutatásán és ugyanakkor rendszerbe foglalt szemléletén alapulón. A nemrég hivatkozott *Fabrizio Truini Szent Tamás* béke-konceptiójáról írt monográfiájának igazságos háborút elemző fejezetében azt állítja,¹³ hogy a dominikánus mester evangéliumi emberként közelebb állt az igazságos háború megközelítésében *Assisi Szent Ferenc* krisztusi szeretetről tett tanúbizonyságtételéhez, mint kora jogos hadviselésről alkotott domináns vallási és kulturális felfogásához. Márpedig *Szent Tamás* igazságos háborúról alkotott tanát a kortárs ilyen doktrínákkal összevetve, azokkal együtt szokták bemutatni.¹⁴ (*Szent Ferenc*, mint az ismeretes, az ötödik keresztes hadjárat egyik fegyvernagyvási szünetében 1219 nyarán Damiettába ment, hogy – a maga szelíd módján, mintegy bárányként a farkasok között – megpróbálja megtéríteni *al-Malik al-Kamil* szultánt.)

Ezen olvasati módnak köszönhetően még manapság is a kutatók az igazságos háború tamási passzusából úgy indulnak ki, hogy nem tekintik annak szövetszerű elhelyezéséből következő értelmét. Az igazságos háború tanának hagyományát annak *Szent Tamás* előtti fő képviselőire szűkítve szokták bemutatni, csupán arra kitérve, hogy annak teológiáját a dominikánus mester jobban kidolgozta a *ius in bello* morális kérdésköre tekintetében.¹⁵ Ez utóbbit sem értjük meg azonban a maga teljes horderejében, amennyiben nem vesszük fel azt a szemléleti horizontot, ahogy a háború adott esetben igazságos voltára maga a szerző tekint.

Mi három olyan alapmunkát választottunk elemzésünkben, amelyek három különböző módon tárgyalják az igazságos háború tanát *Szent Tamás*nál. Az első a (késő) középkori igazságos háborúra vonatkozó tanokat veti össze és ebben a keretben elemezi behatóbban *Szent Tamás* e témában alkotott paradigmátikus koncepcióját,¹⁶ a második a címében is vállaltan a dominikánus szerzetes igazságos háborúról és a békéről vallott koncepcióját együttesen tekinti,¹⁷ a harmadik monográfia pedig az Angyali Doktor békefelfogása keretében és annak perspektívájából tér ki az igazságos háború kérdésére.¹⁸

A legtöbben a dominikánus magiszter igazságos háború-tanának szövegéből kiindulva helytelenül megfogalmazott gondolatokra jutnak, minthogy nem tekintik annak szövetszerű kontextusát. Márpedig *Szent Tamás* a megengedett, avagy igazságos/jogos háború kritériumairól a teológiai összegzést adó „*Summa Theologiae*”-ben írt, mégpedig jól megfontolt és fajsúlyos szerkesztési elvek rendszerében. A béke tamási értelmének szem előtt tartása nélkül nem érthetjük meg az igazságos háború igazi teoretikus helyiértékét és valóságát sem.

Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a béke politikai jelentéstartománya *Szent Tamás*nál nem rokonítható azon államilag kikényszerített, a kölcsönös erőszaktól való tartózkodást fedő békével, amelyről *Páduai Marsilius* (kb. 1275/1280–1342/1343) „*Defensor pacis*”-ában,

13 TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 318.

14 Lásd többek között: RUSSELL, The Just War in the Middle Ages.

15 LODOVICI, L'etica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino. Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas 203.

16 Ez *Frederick H. Russell* már hivatkozott 1975-ből való munkája, ami elsőként dolgozta fel a vonatkozó elsődleges forrásokat és adott teljesnek mondható, összehasonlító szemléletmódot alkalmazó, kiegyensúlyozott értékelő képet a középkori igazságos háborúról való gondolkodásról. Ő dokumentumokkal bizonyított olyan állításokat, amelyeket korábban inkább csak feltételeztek. Mindezért ma is alapmunka ez a kötet.

17 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace.

18 Ez *Fabrizio Truini* már idézett munkája.

William Ockhamnál (kb. 1280–1285/1287 – 1347–1349), illetőleg később Luther Mártonnál vagy Thomas Hobbesnál olvashatunk. Szent Tamásnál az ilyen negatív értelmű kikényszerített béke nem önmagában vett végső és főcél, amiképpen az az említett pesszimista antropológiával bíró szerzőknél szerepel, ahol az állam célja tulajdonképpen a kölcsönös erőszakot meggátoló béke kikényszerítése. A béke fogalmának Szent Tamásnál egészen magas morális töltetet ad az, hogy az magasabb teológiai és erkölcsi erényekkel nagyon szoros kapcsolatban áll. Az igazságosság, a közjó, az egyetértés, a politikai barátság fogalmai, sőt, a szeretet teológiai erénye nélkül¹⁹ nem alkothatunk hiteles képet a tamási békefelfogásról. Ez főszabályként, igaz tartalmában, nem negatív, kikényszerített, hanem pozitív béke, amely elsősorban a szívekben jön létre és a polgárok interakcióiban realizálódik. Nagy általánosságban elmondhatjuk, hogy a béke nála nem pusztán a háborúskodástól való tartózkodást jelenti nem-tevésben foglalt negatív tartalmában, hanem az igazságosság és a közjó keresésén keresztül és azokat egyszersmind kiteljesítvén a politikai barátság építését is magában foglalja. A béke tehát – saját szavainkkal megfogalmazva – folyamatosan építendő a háborútól mentes időszakokban is, s pozitív valóságként az erények széles tárházának folyamatos gyakorlását igényli.

Az igazi béke Szent Tamás szerint célként csakis a jóra irányulhat. Ennek két fajtája van: a tökéletes²⁰ és a tökéletlen. Ennek megfelelően az erre irányuló igazi békének is két típusa létezik: a tökéletes, ami a *Legfőbb Jó*, azaz *Isten* élvezetében áll, valamint az evilágon egyedül lehetséges, a tökéletlen béke.²¹ Kezdjük azzal, amit ez utóbbi kizár, mert az nem igazi béke, hiszen a rosszindulatra, a gonoszságra irányul. Szent Tamás ugyanis azt írja, hogy olykor mások rosszindulata akadályoz meg bennünket abban, hogy békét tudjunk létesíteni velük, mégpedig azért, mert nem lehet velük békesség, hacsak nem egyezünk bele a rosszindulatba, a gonoszságba, ezért ez a béke nem megengedett, jogtalan.²² Ám a gonosztevők látszat, hamis békéje²³ sem fogadható el, hiszen az nem az igazi jóra, hanem a rosszra irányul. Az igazi béke következhetséppen a jók sajátja, s ezért az a jóra irányul.²⁴

19 Vö.: FRIVALDSZKY, Adalékok a „politikai barátság” klasszikus, természeti törvényhez és a természetes igazságossághoz kötött értelmének vizsgálatához 79–101.

20 Érdemes megfigyelni azt, hogy maga Jézus nyomatékosítja azt, hogy egyedül *Isten* a voltaképpeni jó. A gazdag ifjú Jézust megszólítva jó Mesternek nevezi őt. Jézus így válaszolt: „Miért mondasz engem jóának? – kérdezte Jézus. – Senki sem jó, csak egy: az Isten.” Márk 10:18.

21 „Ad quartum dicendum quod, cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta frutione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 29 a. 2 ad 4.

22 „Quandoque enim malitia aliorum impedit ne cum eis pacem habere possimus, quia scilicet cum eis pax haberi non potest, nisi eorum malitiae consentiatur, quam quidem pacem constat esse illicitam.” (kiemelések tőlem: F. J.) AQUINÓI, Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura Cap. 12. Lect. 3. Erre mi mai példaként hozhatjuk azt, hogy a háborús agresszor által leigázott és meghódított országokra kényszerített, azt kapitulálásra kényszerítő „békét”, de az így eszközölt „önkéntes” területátengedést sem ismerheti el a szabad államok nemzetközi közössége, mert ezek a nemzetközi jog *ius cogens* tilalmába ütköznek, azaz érvénytelenséget eredményeznek. A hódító agresszív háború bűnös, ekképpen az így kicsikart „béke” is az.

23 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 3.

24 „Ad tertium dicendum quod, quia pax consistit in quietatione et unione appetitus; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum,

Szent Tamás leszögezi, hogy a béke közvetve az igazságosság eredménye, minthogy elhárítja az akadályokat, ám közvetlenül a szeretet gyümölcse, hiszen a szeretet természeténél fogva békét eredményez.²⁵ A háborút pedig ezzel szemben – mint láttuk – a tettekben megnyilvánuló béke elleni bűnök közé sorolja.²⁶ Szilárd nála az az alapgondolat, hogy a politikai közösségek közötti béke az általános egyetemes alaphelyzet, s csak azon feltételeket vizsgálta meg *Szent Tamás*, amelyek együttes fennállása mellett a háború – az ő korában – az adott konkrét helyzetben morális szempontból mintegy kivételként²⁷ nem tekinthető bűnnek, minthogy az megengedettnek, igazságosnak tűnik.²⁸

Az érett középkorra, s benne *Szent Tamás* gondolatiságára nem úgy szoktunk tekinteni, mint amelyben a béke központi fogalom lenne, s helyette az „igazságos háború” kérdése és a keresztes háborúk problematikája szokta lekötni a felületesebb szemlélőket, vagy akár a nem annyira szakavatott elemzők figyelmét. A helyzet viszont az, hogy *Szent Tamás* átfogó eszmerendszerét tekintve az igazságos háború tana voltaképpen nem is játszik abban központi szerepet,²⁹ s ráadásul a politikai közösség békéje a közjó védelmének témáján belül kerül az tárgyalásra.³⁰ Csakis ez a cél igazolhatja a háború erőszakához, mint végső eszközhöz való fordulást. Semelyik más cél nem legitimálhatja a háborút.³¹ Éppen a béke célja határolja be és korlátozza a háborút nem pusztán a céljában – amely nem lehet a leigázás, s még kevésbé a kiirtó szándékú, vagy mindent leromboló bosszú –, hanem egyszersmind annak vitelét, gyakorlásának módját is megszabja.³² Ez utóbbinak mindig kontrollálnak kell lennie, s az erőszaknak csak a szükségesre kell korlátozódnia. Az igazságos háború harmadik kritériuma ugyanis a dominikánus mesternél a helyes intenció. Amennyiben az nem helyes, úgy hiába igazságos az ok, a háború mégis jogtalan lesz. A helyes szándék – hivatkozik *Szent Ágostonra* – kizárt, ha azt a károkozás vágya fűti, a kegyetlen bosszú mozgatja, a kérlelhetetlen harag vezérli, vagy a vadság jellemzi a háborúskodásban, továbbá, ha a másik mindenáron való alávető legyűrésének a mániája a cél.³³ A jók megsegítésére, s a rosszak

unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera.” (kiemelés tőlem: F. J.) AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 29 a. 2 ad 3.

25 AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 29 a. 3 ad 3.

26 „Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci pertinentibus ad opus; quae sunt schisma, rixa, seditio et bellum.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 39.

27 Vö.: REICHBURG, Thomas Aquinas on War and Peace 8.

28 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 318.

29 Russell úgy tartja, hogy *Szent Tamás* és közvetlen követői hatására a korábbi teológiai fenntartások és megszorítások az igazságos háborúval szemben meghaladásra kerültek, olyan mértékben, hogy a városok hétköznapi politikai életének morális igazolása felülírta *Szent Tamás* közvetlen követőinél a háborúval szembeni korábbi morális ellenérveket. Minthogy – Russell szerint – a politikai hatalom természetes velejárójának tartotta *Szent Tamás* az igazságos háborúkat, a háború kérdésének tárgyalását a hadseregszervezés, a katonai organizáció, a stratégia és a taktika részletkérdéseinek elemzési szintjére vitte. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 280–281.

30 Lásd: TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 329–330. A bátorságról értekezve így ír *Szent Tamás*: „Praeterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicae conservandam, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, quod intentione pacis bella aguntur.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* q. 123, a. 5., arg. 3.

31 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

32 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

33 „Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus, in libro de verbis Dom., apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coercentur et boni

megbüntetésére, s főként a békére irányuló helyes szándék következeként – mint látható – nem szorítkozhat a cselekvő bensejére, hanem annak a hadviselő felek tényleges harci magatartásában is meg kell jelennie, különösen abban, hogy olyan viselkedési formák nem jellemzik a feleket a hadakozás során, vagyis a bosszú és a harag motiválta vérengzés és kegyetlenség.³⁴

Truini kendőzetlenül, nyíltan felteszi a kérdést: lehet azt állítani, hogy *Szent Tamás* azon szekuláris és egyházi hatalmi gondolkodás ideológiájának foglya maradt, amely az igazságosság gyakorlásának eszközeként legitimnek, megengedettnek tekintette a háború erőszakához való fordulást?³⁵ Ha így vélnénk, írja *Truini*, akkor korának nemcsak fia lett volna *Szent Tamás*, hanem egy olyan akkori mentalitás kifejezője is egyben, amely egészen korunkig húzódik. Az olasz jogfilozófus és morálteológus azonban úgy véli, hogy az Angyali Doktornál megtalálhatóak azon elvek, amelyek révén ki lehet törni abból a mentalitásból, amelyet helytelen tartalommal és módon a „háború teológiájaként” definiáltak. *Truini* a neves *Szent Tamás* szakértő teológusra, *Marie-Dominique Chenure* (1895–1990) hivatkozva úgy tartja, hogy Tamás nyomán deszakralizálódhatott a háború problémája, amelyet immáron a jog alapoz meg és rendez el, az emberek egyetemes társiasságának elve mentén.³⁶

Truini tézisszerű megállapítása szerint a „*Summa Theologica*” II-II 40. *questió*jában tárgyalt háború igazságosságának témája kapcsán el kell mondanunk, hogy első látásra is érzékelhető, hogy a háború semmiféle magasztalásáról nincsen szó e nagyon híres traktátusban.³⁷ A dominikánus mester olyan korban élt, amikor sok háborúskodás volt, bár – nézetünk szerint – jobbra más természetűek, mint a modern korban.³⁸ *Szent Tamás* a rendszeres háborúság tényleges tapasztalata közepette, ezen állapottal szembeszállva foglalt állást elvi szinten a béke mellett. A hadviselést közlelő ismerte, már csak azért is, mert apja és legalább két testvére lovag volt.³⁹

Szent Tamás háborúról szóló értekezése sajnos jóval ismertebb a békéről szólóénál. Mint ismeretes, abban az időben *Petrus Lombardus* (*Pietro Lombardo*) (kb. 1100–1160) szentenciái („*Liber sententiarum*”) képezték a teológiai értekezések alapját. Csakhogy abban a háború nem

subleventur. Potest autem contingere quod etiam si sit legitima auctoritas indicens bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus, in libro contra Faust., nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II–II, q. 40 a. 1 co.

34 A fentiekből alakult ki a háborúban való jogszerű magatartás, azaz a hadviselés módjának joga.

35 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

36 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 330.

37 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 328–329.

38 A késő középkor végétől a háborúk állandósulnak, minthogy a létrejövő és majd megállapodó nemzeti államok, továbbá egyes (Német-Római-, Oszmán-, Habsburg-, Orosz- stb.) birodalmak a többi állam rovására érvényesítették céljaikat. Bár minden háborúnak megvolt a maga *casus belli*-je, azonban a leghosszabbak, illetve a legsúlyosabbak sokszor mégsem ezek révén neveztetnek meg, hanem azáltal, vagy azáltal is, hogy mennyi ideig tartottak: százéves háború (1337–1453), tizenhároméves háború (1454–1466), a hosszú vagy tizenötéves háború (1591/1593–1606), a különösen nagy pusztítást eredményező harmincéves háború (1618–1648), amelyben szinte majd minden európai állam részt vett, illetve érintett volt, a kilencéves háború (1688–1697), s végül a hétéves háború (1756–1763), amelyet akár az első tényleges világháborúnak is lehetne tekinteni.

39 Egyikük 1229-ben II. Frigyes császárral részt vett a keresztes hadjáratban, amiben fogságba esett, bebörtönözték, majd váltságdíj ellenében szabadon bocsátották. Lásd: LODOVICI, L’etica della guerra (e l’amore ai nemici) in Tommaso d’Aquino. Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas 203.

került tárgyalásra, így *Szent Tamás* sem elemezhetette ezt a kérdést a szöveget kommentálva.⁴⁰ A háború így nyitott probléma maradt a kor embere, s különösen a hívő ember lelkiismerete számára. *Fabrizio Truini* úgy tartja, hogy *Szent Tamás* nem vonhatta ki magát azon őt terhelő morális kötelezettség alól, hogy a háború témájával behatóbban foglalkozzon, hiszen ellenkező esetben csupán a háború propagálása számára hagyott volna teret, amelyet szinte gátlás nélkül gyakoroltak abban az időben a keresztények. Vagy ami még rosszabb, szabad utat engedett volna azon temérdek erőszaknak, amely a keresztes háborúkat, a pápaság és a világi hatalom, illetve a királyságok és fejedelemségek közti, a városok egymásközti, illetve a városon belüli frakciók közötti háborúkat, háborúskodásokat tényszerűen jellemezték.⁴¹ Az Angyali Doktor az igazságos háború *Szent Ágostontól* és *Gratianustól* hagyományozódott örökségére támaszkodhatott tehát.⁴²

Szent Tamás sehol nem tárgyalta szisztematikusan az evangéliumi keresztény erőszakmentesség és az igazságos háború tanrendszerének kapcsolatát.⁴³ Eszmerendszerében mind a kettő érvényes a saját maga szférájában. Mindkettő ugyanis a gonoszhoz való viszonyulás egy módja: az igazságos háború különösképpen a megtámadott ártatlan helyett történő aktív ellenállásként, az evangéliumi erőszakmentesség pedig a támadó károkozásának önkéntes, szeretetből való elfogadása révén az agresszor lelki java érdekében.⁴⁴ Az előbbi főként és elsősorban az evilág királyságaihoz (*respublicae*) tartozik, amelyek mindegyike „tökéletes közösségként” fel van ruházva azon hatalommal, hogy büntetéseket foganatosítson az igazságosság és a béke megőrzése végett.⁴⁵ Az utóbbi magatartásmód azon királysághoz tartozik, amely meghaladja az evilágot, vagyis a *Jézus Krisztus* vezette Egyházhoz (*ecclesia*), amely a megváltó küldetésének megfelelően annak minden tagjának tettét az örök élet célja felé vezérli.⁴⁶ Az előbbi az ész szerinti, s a természetjog által irányított közösséget fémjelzi, míg az utóbbi a természetfeletti hit által egybefogott közösséget, amiként az az Evangélium új törvénye által kerül kifejezésre.⁴⁷ Az előbbi tekintetében *Arisztotelész* politikai filozófiája jelentette a legfőbb forrást, vagyis annak leszögezése, hogy a politikai közösség legitim közhatalmi vezetője, a fejedelem számára az ország alapvető közjávána megvédeése igazságos

40 Rá szoktak a kutatók mutatni arra – így például: LOBOVICI, *L'etica della guerra (e l'amore ai nemici)* in Tommaso d'Aquino. *Ethics of War (and Love for Enemies)* in Thomas Aquinas 203. –, hogy a dominikánus mester számára rendelkezésre álltak az igazságos háború tanának kidolgozásához elsősorban *Cicero*, *Szent Ágoston*, *Gratianus*, *Enrico da Susa* („*l'Ostiense*”/Hostiensis, *Henricus de Segusio*) (kb. 1200–1271), a kiváló kánonjogász IV. Ince pápa (eredeti nevén: *Sinibaldo Fieschi*) (kb. 1195–1254, pápasága: 1243–1254), a Párizsban tanító ferences skolasztikus teológus *Halesi Sándor* (*Alexander Halensis, Alexander of Hales*) (kb. 1175/83/85–1245), aki *Szent Tamás* mestere is volt, s a katalán származású, eleinte Bolognában jogot oktató, majd nagyhatású kánonjogásszá vált, vélhetően száz évet megélt domonkosrendi Pannaforti *Szent Rajmund* (kb. 1175/76–1275) munkásságából a vonatkozó szövegeik. Jelen tanulmányunk témája szempontjából érdemes lehet megjegyezni, hogy *Szent Rajmund* alakította olyan helyes irányba Spanyolországban a mohamedánokkal való kapcsolatot, amit *Szent Tamás* is tovább folytatott egyik művében („*Summa contra gentiles*”), nem teljesen kizárhatóan a katalán szent hatására.

41 TRUINI, *La pace* in Tommaso D'Aquino 316.

42 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 64.

43 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 64.

44 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

45 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

46 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

47 Vö.: FRIVALDSZKY, *Természetjog és jogfilozófia* 248–274.

indok lehet a háborúra.⁴⁸ Ez tehát az a hozzáadott többlet, amit a korábbi teológiai érvelésekhez a dominikánus magiszter az igazságos háború tanához hozzá tett.⁴⁹

Szent Tamás úgy tekintett az evangéliumi erőszakmentességre és az igazságos háborúra, mint két különböző, de egymással összeegyeztethető tanra.⁵⁰ Az egyház és az állam két szférájáról volt szó, ahol az előbbi a természetfeletti hit és a szeretet kötelékei, az utóbbit pedig az igazságosság és a társiasság természetes elvei tartanak össze, s amely két valóság között munkamegosztás van a gonoszra történő válaszadás mikéntje tekintetében.⁵¹

Rá kell tehát térnünk az igazságos háború igazolásának kérdésére, de a háború – mint írtuk – elvi szinten úgy tűnik, hogy mindig bűn, és ezért minden körülmények között igazságtalan. Azokat a kritériumokat kellett éppen ezért *Szent Tamás*nak meghatároznia, amelyek fennállása esetén azok legalábbis szubjektíve valamelyest igazolják a háborút, mivel azok együttállása esetén erkölcsileg véltlennek tekinthető a hadviselő fél cselekedete. Világos tehát – mutat rá *Truini* – az arra való törekvés, hogy *Szent Tamás* a háború legitimitását korlátozza, s annak a lehetőségét azon kivételes esetekre szorítsa, amelyekben az igazságosnak tűnik.⁵² Ő nem a háború tipológiáját adja ezen elemzésében, hanem a háború morálteológiáját, ami azonban távolról sem jelenti a háború bármiféle teológiai legitimálását. Ezt azért is fontos tudatosítanunk, mert a zsinatra a pápa személyes meghívására indulva, oda szakértőként készülve e gondolatok voltak, lehettek a dominikánus szerzetes fejében a készülő újabb keresztes háború vonatkozásában is. E történelmi kontextus felelevenítésére később még visszatérünk.

A fentiek összefüggésben kell talán értékelnünk azt is, hogy *Szent Tamás* egyáltalán nem tesz különbséget az igazságos háború formulájának elemzésekor védekező és hódító háború között, ami pedig alapdistinkciónak minősül a modern korban.⁵³ Véleményünk szerint azért nem, mert a védekezés a megtámadott politikai közösség létének alapszüksége, tehát az legfeljebb általánosabb filozófiai megalapozást, egy-két tényezővel való alátámasztást igényelhet,⁵⁴ ámbar az magától értetődik. Különösebb, alaposabb morális vagy jogi természetű pro és kontra érvelést nem kíván, hiszen nincsenek azzal szembefutó megalapozott érvek, így azokat nem is szükséges cáfolni. Erre utal a vélhetően 1267-ben félbehagyott „*De Regno*” azon szöveghelye, amelyben a politikai közösség szerveződését írja le, s az azokhoz szükséges feltételeket érintve a tartomány esetében az ellenséggel szembeni fegyveres védekezés szükségességének megszervezésére utal.⁵⁵

48 Habár úgy tűnik, hogy *Arisztotelész* nem használta – jegyzi meg *Russell* – a közjó kifejezését, mindazonáltal annak fogalmát egyértelműen meghatározta a *Politikában* (I.I.1252a.). RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 260., 3. jegyzet.

49 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 259., 289.

50 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

51 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 65.

52 TRUINI, *La pace in Tommaso D'Aquino* 318.

53 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 269. A védekező háború problémájára adott megoldása tekintetében nem mondható, hogy Tamás átfogó elméletet dolgozott volna ki. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 280.

54 Ekkor is azonban nem maga az ország megvédése a kérdéses, hanem az ahhoz szükséges adókiadás jogalapja és mértéke. „*Előfordul azonban némelykor, hogy a fejedelmeknek nincs elegendő jövedelmük az ország megvédésére*”, ehhez megfelelő mennyiségű, de nem mértéktelen adó kivehető, hiszen „*az Apostól szerint: Senki sem katonáskodik saját költségén*”. Ilyen, a közjó védelmét szolgáló indokolt adókivetési helyzet, ha „*az ellenség támadja meg az országot*”. AQUINÓI, *A zsidók kormányzásáról*. Lásd: AQUINÓI, *A fejedelmek kormányzásáról* 238.

55 A család egységén túl a városban – írja *Szent Tamás* –, amely tökéletes közösség, meg kell legyen minden,

A morális problémát a támadó háború jelenti, amely valamely magasabb emberi értéket véd. Ennek esetei merülhettek fel pár évvel később a párizsi egyetemi vitákban, ahol *Szent Tamás* régens magiszterként (*magister regens*) tanított (1269–1272). Alapvetően morálteológiai kérdésekre és ellenérvekre adott, illetve adható válaszok rendszeresebb körüljárását taglalja a „*Summa Theologiae*” II-II, 40. *quaestio*jának argumentációja.

A háborús agresszió alapesetben, főszabályként a béke elleni súlyos bűn, amivel szemben természet adta módon védekezni szükséges. A kérdés viszont az, hogy mindig, minden körülmények között bűn-e a háború indítása, vagy léteznek-e olyan magasabb, azaz még fontosabb, mert alapvetőbb, emberi értékek, amelyeknek sérelem elleni védelme, vagy sérülésük esetén azok reparációja azt mégis igazolhatják?

Az igazságos háborút folytatót a közjó megvédésének, s pontosabban, a béke elérésének célja kell, hogy vezérelje.⁵⁶ Mégpedig, mint korábban már láthattuk, az igazi és nem a rossz békére való törekvés, amely utóbbi esetben az illető azért törekszik a békére, hogy általa újabb háborúra készülhessen fel.⁵⁷ A háború célja tehát az igazi béke kell, hogy legyen, s így szükséges a háborút megvívni. A győzelemre való törekvésnek is arra kell irányulnia, hogy békére vezesse a háborús ellenfelet. Jogosnak tűnhet első látásra az a felvetés, hogy *Szent Tamás* azáltal, hogy a racionális moralitás kritériumaihoz – legitimitás, helyes célra irányultság, helyes szándék – köti a háború jogosságát, ezáltal nemhogy nem ellenzi a háborút, hanem mintegy igazolja és értékeli, s majdhogynem lehetővé, gyakorolhatóvá teszi azt. Felvethető továbbá az is, hogy megadván mintegy magát a tényszerű valóságnak, csupán arra szorítkozott, hogy a háborúhoz való folyamodást korlátok közé szorítsa.⁵⁸ Azonban a helyzet ennél jóval bonyolultabb. Csúpn egy momentumot emelnénk most ki: *Szent Ágoston* és a régebbi teológusok elsősorban az Őszövetségre, *Szent Tamás* pedig inkább az Újszövetségre hivatkozik az igazságos háború elemzésekor, miközben nyilván *Szent Ágoston* nyomdokain is kíván haladni az érvelésében.⁵⁹

A többféle lehetséges elemzendő téma közül leginkább a háború jogossága, elemzési perspektívaként az önvédelem alkalmával való emberölés, valamint a büntető háború igazságossága kívánja meg az alaposabb elemzést.

A magánfelek közötti önvédelem kérdését egy külön fejezetben fogjuk behatóbban tárgyalni. Látni fogjuk, hogy a hasonlóságok mellett milyen különbségek mutatkoznak a jogos önvédelem és a háború között. Ámbár *Szent Tamás* direkt módon nem látszik kapcsolatot létesíteni az önvédelem doktrínája és a háború között, mindazonáltal a politikai közösség önvédelmi helyzete háborút igazoló ok lehet.⁶⁰

ami a társas élethez szükséges, egy – politikai egységet képező – tartományban pedig mindaz, ami a harchoz és a kölcsönös segítségnyújtáshoz szükséges az ellenségek ellen. „*Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.*” AQUINÓI, *De Regno*, lib. 1 cap. 2. Magyar fordításban: „*de még inkább egy tartomány, az együttes harc és az ellenség elleni kölcsönös segítség szükségessége miatt.*” AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 15. A megfogalmazásból – számunkra – kitűnik tehát, hogy a harc a politikai közösség közös cselekvése az ellenség ellen, ami – a mi olvasatunkban, de ami *Russell* értelmezésével is összhangban van – az e közösséget és a közjavukat támadó külső ellenség ellen szükséges közös védekezést jelenti.

56 AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40. a. 1.

57 „*Si vis pacem, para bellum*”. VEGETIUS, *De Re Militari*. Előszó a III. könyvhöz.

58 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 329.

59 TRUINI, La pace in Tommaso D’Aquino 329.

60 Vö.: RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 272.

Magánfelek között azonban nem lehet háború, mert azt csak a politikai közösség, a város, a tartomány vagy az ország javára a közhatalom gyakorlására feljogosított, legitim hatalmat viselő fejedelem hirdethet. Csak ő gyűjthet hadsereget a hatalma alá tartozó politikai egység közjávána megvédéséhez. A magánszemélyek jogvitájukban a feljebbvalójuk igazságszolgáltatásához fordulhatnak jogorvoslatért. Saját joguk védelmében nem indíthatnak háborút.⁶¹

Érdemes mindazonáltal a két témakört együtt tárgyalni, hogy az érvek kölcsönösen megtermékenyítsék egymást, s a distinkciók világosabbak legyenek. Bár *Szent Tamás* nem köti az önvédelmet a jogos háború tanához, mégis az önvédelemről írott elemzése adhat némi támpontot ahhoz, hogy a honvédő háborúhoz szükséges kritériumokat az írásai alapján meg lehessen állapítani, habár a dominikánus mester nem szerepelteti kifejezetten a haza (*patria*) védelmét az igazságos háború okai között.⁶² Mindez természetesen nem zárja ki azt, hogy amikor a háború vívását a közhatalom letéteményese, a fejedelem⁶³ számára tartja fenn, akkor azt ne a reá bízott közösség közjára védelmével igazolja.⁶⁴

Térjünk rá az igazságos háborút igazoló okok kérdéskörének tárgyalására, amelyet már az ilyen módon felvállalt háború első kritériumának elemzésekor is érint.

A dominikánus mester *Szent Ágoston*ra, sőt, *Szent Pál*ra hivatkozik az első kritérium – a háború indítására jogosított közhatalom – tárgyalásakor. A Rómaiakhoz írt levél híres passzusában, amelyre az Angyali Doktor utal, az apostol így szól a felsőbbbség iránti engedelmeskedés igazolásáról: „(...) mert nem hiába viseli a kardot. Isten eszköze, hogy a gonosztevéket megbüntesse.”⁶⁵ Majd úgy folytatja *Szent Tamás*, hogy hasonlóképpen így illeti meg a fejedelmet az, hogy háborúban kardot ragadva védje meg a gondjára bízott államot a külső ellenségtől.⁶⁶ Ezután a 81. Zsoltárt hivatkozva, hogy a fejedelem védje meg a hatalmaskodókkal szemben a nélkülözőt és az elnyomottat, és szabadítsa ki őket,⁶⁷ majd ezt a gondolatmenetet folytatva rögtön *Szent Ágoston* művére utal, amely szerint az evilági békét szolgáló természetes rend szerint való a fejedelem azon hatalma, hogy háborút indítson.⁶⁸

61 „*Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris proseguere. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40. a. 1. co.

62 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 273.

63 „*Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiae.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 188 a. 3 ad 4.

64 „*Cum autem cura reipublicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40 a. 1 co.

65 Róma 13:4.

66 „*(...) ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

67 „*Az elnyomottak és a szűkölködők tegyék szabaddá, mentsék ki a gonoszok kezéből!*” 81. Zsoltár 4.

68 Egyben, most a teljes érvelési menet, így hangzik: „*Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Psalm., eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit, contra Faust., ordo naturalis, mortalium paci accommodatus, hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

Szembetűnő, hogy sokat hivatkozik rögtön egymásutánban tekintélyekre, a Szentírásra és *Szent Ágoston*ra, míg ő maga a saját hangján, saját érveket hozva nemigen szólal meg.

Meg kell jegyeznünk, hogy *Szent Tamás* büntető igazságszolgáltatás keretében vívott háborút érintő megállapításai nem mentesek a kétértelműségektől, ahogy azt a szakirodalom rendszerint meg szokta állapítani. Az igazságos háború okára, mint megkívánt második kritérium tárgyalására térve pusztán annyit szögez le, hogy másik államot valamely neki felróható bűn (*culpa*) miatt szokták megtámadni, amit megérdemeltek, s ez a háború ellenük való megindításának igazságos okaként szolgál – írja a dominikánus szerzetes.⁶⁹ Itt tehát egy bűnös bűncselekmény, a bűn gonoszságának (*malum culpae*) megbüntetéséről van szó, amelyre következik retribucióként a háborús büntetés rosszaságának (*malum poenae*) elszenvedése.⁷⁰

Felmerülhet bennünk, hogy ártatlanoknak tekinthetők-e a bűnös ország katonái? Alapesetben feltételezhetően nem, azonban országuk megbüntetésére okot adó jogtalan sérelemokozás tekintetében a bűnrészségükre vagy a bűnben való osztozásukra nehéz lenne döntő érvet hozni. Márpedig az ártatlan ember megölése komoly erkölcsi problémát jelent, még ha az igazságosság szintjén igazolt is egy büntető háború.

Az ártatlan ember megölése tárgyalásakor valóban – mutat rá *Russell* – egy kicsit *deus ex machina* hozza elő *Szent Tamás* azt az érvét, hogy az így megölt embert *Isten* dicsőségébe fogadja, s ezzel *Russell* szerint *Szent Tamás* enyhíti az ártatlan ember megölése tilalmának szigorát, amely nyilván a háborúban való emberölésre is kihatással lehet. Csakhogy nyomatékosítja, hogy a megölt ártatlan *Isten* dicsőségébe való vitele pusztán járulékos elem az emberölés bűne súlyának megítélésében, márpedig abban a lényegi elemek kell, hogy a meghatározóak legyenek.⁷¹ A lényegi elem pedig – a másik három mellett negyedikként – az, hogy aki ártatlan embert megöl, az ezzel megveti, semmibe veszi *Istent*. Az első ok pedig az, hogy ezzel egy olyan embernek okozott kárt, akit pedig jobban kellett volna szeretnie mindenki másnál, ezért tette a leginkább ellentétben áll a szeretettel. Megoldandó probléma maradt tehát az igazságosan megtámadott ország katonái személyes bűnösségének és így megölésük igazságosságának kérdése. Nem beszélve arról, hogy lehet-e, kell-e egyáltalán az ellenséget – különösen, ha annak országa bűnében való ártatlansága esetleg nyilvánvalóvá válna – bárhogyan is szeretni egy igazságos háború egyes eseteiben. Ezt így közvetlenül nem járja körül az Angyali Doktor. Ám az ellenségért való imádkozást tárgyalja, mégpedig az igazságos háború esetére is utalva, amikor az imádkozás kérdéskörét járja körül. A *Jézus Krisztus* által előírt ellenségszeretet része az értük való imádkozás. Ez a szeretet tette, nem az igazságosságé – minthogy a háború objektíve a szeretet elleni súlyos bűn, ezért az egy másik erény, az igazságosság alapján ítélendő meg –, s *Szent Tamás* korában az már csak általánosságban volt előírás, azaz parancsértékű, speciális értelemben csak kivételes esetekben, ha az ellenség bocsánatot kér, vagy ha szükséghelyzet adódik, s segítségért kér. Ha ilyen szeretethez lélekjelenlét szükségeltetik. E kivételes eseteket leszámítva az ellenségért való imádkozás tanács

69 „Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnatur propter aliquam culpam impugnationem mereantur.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40 a. 1 co.

70 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 150.

71 „Ad secundum dicendum quod in pensanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus, et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. X, qui vos spernit, me spernit. Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 6. ad 2.

jelleget hordoz, amely a szeretetben való tökéletességre törekvőket köti, akik – tehetjük hozzá – akár katonák, lovagok is lehetnek.⁷²

Szent Tamás nem tárgyalja behatóbban a nem-harcolók immunitásának kérdését,⁷³ akik nyilván nem támadhatók a háborúban, de nem feltétlenül ártatlanságuk okán. A büntető háborúra okot adó gonoszított tekintetében való bűnrészességük azonban kérdéses marad.

Létezik azonban *Szent Tamás* büntető háborút érintő sorainak egy alternatív olvasata is. Ezt indokolja az, hogy nagyon szűkszavú az igazságos ok legitimálásakor, ami fel kell, hogy keltse a figyelmünket. Ennek oka kell, hogy legyen, hiszen a gyakorlati élet szempontjából igen fontos kritériumról van szó. *Reichberg* tesz e tekintetben egy érdekes észrevételt. Az egyetlen alkalom, amikor *Szent Tamás* az 1. artikulusban saját elhatározásából alkalmazza a „büntet” kifejezést, bár *Szent Pál* Rómaiakhoz írt levelére hivatkozva, akkor az adott politikai közösségen belüli fegyveres büntető igazságszolgáltatásról ír.⁷⁴ Nem egészen ugyanezt a kifejezést használja viszont akkor, amikor a polgári felsőbbség a külső ellenség ellen folyamodik fegyveres erőszakhoz – mutat rá *Reichberg*. Sőt, hoz még egy újabb példát arra, hogy ugyanez a fogalmi kettősség később is megjelenik, amikor arról ír *Szent Tamás*, hogy a fejedelmek, az igazságosság őrzői (*iustitiae custodes*) csak az igazságosság normái alapján alkalmazhatnak erőszakot, vagy külső ellenség

72 Vannak olyan esetek, amikor az emberek jogszerűen háborúznak ellenségeik ellen (itt *Szent Tamás* utal az igazságos háborút elemző szöveghelyre, lásd: q. 40, a. 1.), amely helyzetek – tehetjük mi hozzá a dominikánus mester gondolati nyomán – az igazságosság, nem pedig a szeretet által rendezett interakciók. Jézus azonban előírta, hogy: „Imádkozzatok üldözőitekért” (Máté 5:44). A másokért történő imádkozás a szeretethez tartozik; csak hogy mivel a keresztények kötelesek szeretni ellenségeiket, ezért kötelesek értük imádkozni is: szeretni lényegi emberi természetüket, de nem a bűnüket. Tehát általánosságban szeretni őket előírás, míg különlegesen szeretni őket nem az, kivéve, ha speciális esetben szeretni kell az ellenséget kivételes módon: ha szükséghelyzetben segítségre szorulna, vagy ha bocsánatot kérne. Ezeket a szituációkat leszámítva az ellenség különleges szeretettel való szeretete és segítése a tökéletes ember sajátja. Az értük is való ima szükséges, de a kifejezetten értük történő imádkozás nem előírás, hanem tanács tárgya, kivéve a már említett kivételes konkrét eseteket. „*Respondeo dicendum quod orare pro alio caritatis est, sicut dictum est. Unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere supra habitum est, in tractatu de caritate, ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam; et quod diligere inimicos in generali est in praecepto, in speciali autem non est in praecepto nisi secundum praeparationem animi, ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere et eum iuvare in necessitatis articulo, vel si veniam peteret; sed in speciali absolute inimicos diligere et eos iuvare perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-IIae q. 83 a. 8 co.

73 RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 275. Kitér azonban *Szent Tamás* másutt arra a kérdésre, hogy kiket nem szabad behívni háborúba, illetve kiket kell hazaküldeni, s milyen okokból: „*Ad quintum dicendum quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris, excludatur a proelio propter duo. Primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo quia, sicut philosophus dicit, in II Physic., infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo. Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a proelio.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I-II, q. 105. a. 3 ad 5. Igazat kell *Russell*-nek adnunk abban, hogy *Szent Tamás* itt nem elsősorban a kortárs háborúkat érintően kívánt véleményt megfogalmazni, hanem egy deuteronomiumi passzus értelmét igyekezett megvilágítani. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 276. A dezertálást azonban elítéli az Angyalok Doktor. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages* 281.

74 REICHBERG, *Thomas Aquinas on War and Peace* 150.

ellen harcolva (*hostes pugnando*), vagy a politikai közösségen belül levő, azaz „hazai” bűnösöket büntetve (*cives malefactores puniendo*).⁷⁵ Tehát – vonhatjuk le ennek nyomán a következtetést –, a külviszonyokban alkalmazott igazságos fegyveres erőszak tekintetében nem használja a „büntetés” kifejezést. Mindezt a *Szent Páltól* és *Szent Ágostontól* vett idézeteket nem mint saját álláspontot kell tekintenünk, hanem mint az ő igazi szerzői gondolati fényében értelmezetteket.⁷⁶ Azt a szándékot szükséges tehát rekonstruálnunk, amellyel ő e hivatkozásoknak sajátos értelmet, jelentést tulajdoníthatott. Mindezek fényében megállapítható – szögezi le *Reichberg*⁷⁷ –, hogy nem azért hivatkozta a szóban forgó passzusokat, hogy a büntetés témáját hangsúlyozza. Példának okául, amikor *Szent Ágostont* hivatkozta meg, hogy „*azokat a háborúkat szokták igazságosoknak nevezni, amelyek az igazságtalanságokért állnak bosszút*”,⁷⁸ akkor úgy tűnik – jegyzi meg *Reichberg* –, hogy *Szent Tamás* figyelme nem erre a megfogalmazásra összpontosul, hanem a közvetlenül ezután következő fordulatra, amelyben két olyan jogsérelmet sorol fel, amelyek a háború igazságos indokaiként merülhetnek fel. Más szavakkal, a dominikánus szerzetes célja az volt, hogy rövid – de nem kimerítő – listát adjon arról, hogy milyen természetű gonoszettek igazolhatják a fegyverhez folyamodást, hogy az igazságos ok fogalmát közelebből meghatározza.⁷⁹ A *Szent Ágoston* által említett „sérelem megbosszulása” fordulat tehát, amely nála oly kiemelkedő volt, s amelyet *Szent Tamás* meghivatkoz, azt pusztán azért teszi, hogy bevezesse, s értelmezhetővé tegye az állítás második fordulatát. E szerint igazságos háborúra indok az, ha egy olyan nép vagy város legyűréséről van szó, amely elhanyagolta alattvalói bűneinek megbüntetését, vagy nem adta vissza az igazságtalanul elvett dolgokat.⁸⁰

Hasonlóképpen – mutat rá *Reichberg* –, amikor arra utal, hogy a fejedelem a polgári szférában azért visel kardot, hogy „*megbüntesse a gonosztevőket*”, akkor egyáltalán nem világos, hogy e polgári szférából vett analógia a legitim hadviselés alátámasztására kifejezetten arra irányult volna, hogy ezzel magát a legitim háború büntető igazságosságát támassza alá.⁸¹ Ily módon olvasták e passzust *Szent Tamás* későbbi értelmezői, s különösen *Tommaso Cajetan De Vio* (1469–1534), azon következtetésre jutva, hogy amiképpen a fejedelmek igazságszolgáltatásuk révén fel vannak hatalmazva arra, hogy megbüntessék az országon belül a bűnösöket, hasonlóképpen fel vannak jogosítva arra is, hogy büntető elégtételt vegyenek a külső ellenségekkel szemben is. A valósághűség kedvéért el kell mondani, hogy *Szent Tamás* a büntető igazságszolgáltatást csupán azért említette, hogy a fejedelem az ország belső viszonyaiban alkalmazható kényszerítő aktusára hozzon egy szemléltető példát, vélhetően csak egyet a sok közül. S valóban, amikor az analógiát (a fejedelem kardjának használatát más politikai közösségek ellen) kifelé alkalmazza, már nincs utalás a retorzióra. A hangsúly – a zsoldárt idézve – a védelmen van: a szegény megmentésén, az elnyomott kimenekítésén.

75 „*Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem, et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 66 a. 8 co.

76 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 150–151.

77 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 151.

78 „*Unde Augustinus dicit, in libro quaest., iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias (...).*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

79 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 151.

80 „*(...) si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 40, a. 1, co.

81 Lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 151.

Továbbá – hívja fel rá a figyelmünket *Reichberg*⁸² – az igazságos hadviselőre alkalmazott *impugnatio* terminus meglepően neutrális a megtámadás aktusának leírására. Amennyiben valóban azt akarta volna megfogalmazni *Szent Tamás*, hogy az igazságos háború szankció, akkor miért nem az ezt visszaadó *vindicta*, *punitio*, vagy a *poena* kifejezésekkel élt inkább?

Az is amellett szól – hozza az újabb érvet *Reichberg*⁸³ –, hogy az Angyali Doktor az igazságos háborút nem tekintette retorzióknak, hogy amikor az igazságos háború tárgyalását követően a 108. kérdésben kifejezetten a bosszút mint büntetést tárgyalja („*De vindicatione*”), s bár annak rendje és módja szerint meghivatkozta a Rómaiaknak írt levél 13:4. szöveghelyét is, szót sem ejt az igazságos háborúról e *quaestio*-ban.⁸⁴

Reichberg konklúziója az, hogy mivel *Szent Tamás*nál a háború jogos indoka a bűnösséget és a büntetés megérdemelt jellegét is tartalmazza, ezért az a büntető háború koncepciójával összhangban látszik lenni.⁸⁵ Azonban a szöveg alaposabb olvasata nyomán felmerül a kétség – mint az a fenti megfontolások alapján látható volt –, hogy az valóban ezt tartalmazza-e, vagy pedig az *Szent Tamás* e passzusát értelmező későbbi teoretikusok, így főként *Cajetan* fogalmi rendszerének, illetve a kora újkori természetjogászok, úgy mint *Vitoria*, *Luis de Molina* (1535–1600) és *Hugo Grotius* (1583–1645) tovább értelmezéseinek az eredménye.⁸⁶ Ezt a kérdéskört behatóan elemzi *Reichberg* a monográfiájában. Az igazságos ok alapján indított háború gondolati fejlődésének lényege – *Reichberg* összefoglalásában – az, hogy *Aquinói* e tekintetben való hivatkozása a *Szent Agoston* egyik művében foglalt meghatározásra, s különösen az „*ulciscuntur iniurias*” kifejezés, arra indította a tamási mű későbbi olvasóit, hogy a háború indításának igazságos okát fogalmilag a bűnös sérelemre (*culpable offense*) adott válaszként ragadják meg. A háború igazságossága tehát sérelmek megbosszulásában (*avenging of wrongs*) állt, és témája annak megérdemeltsége köré szerveződött. Ekképpen került az igazságos háború *Cajetan* tollából rendszeres módon kifejtése. Nem sokkal később egy ezzel vetélkedő másik elmélet is megjelent, először óvatosabban *Vitoria*, később nyíltabban *Molina* és *Grotius* révén. Ez a bűnös tettért (*wrongding*) való felelősséget (*liability*) határozta meg a háború igazságos okaként, s nem annyira a bűnösséget (*culpability*). A megtorlás elvesztette azon centrális helyét, amit korábban betöltött. A háború ettől kezdve nem az ellenség ellen alkalmazott büntető szankció volt. A megérdemelt büntetéstől való eltávolodás megnyitotta az utat a fegyveres konfliktusok modern jogának formálódása számára, amelyben a büntetés, amennyiben az felmerül, jobbára a *post bellum* időszakába lett száműzve.⁸⁷

Láttuk tehát, hogy a *Szent Tamás*nál szereplő egy-két megfogalmazás a bűnös sérelemkokoza által megérdemelt büntető háború koncepcióját látta egyeseknél az Angyali Doktor okfejtéséből igazolhatónak, míg a nála szereplő más fordulatok a kötelezett/felelősségi (*liabilist*) olvasat felé vitte el *Vitoria*, *Molina* és *Grotius* igazságos háború értelmezését.⁸⁸

Mindent összevetve úgy tűnik tehát – megismételve korábbi állításunkat –, hogy az igazságos háború tana nem alkotja a dominikánus szerzetes morálfilozófiájának vagy politikaelméletének

82 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 152.

83 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 152.

84 AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 108 a. 1 ad 1.

85 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 172.

86 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 172.

87 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 171.

88 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 172.

központi elemét, sőt, az meglehetősen periférikus téma *Aquinóinál*,⁸⁹ amiképpen annak gyakorlása sem minősül a keresztény uralkodó legfontosabb és legmagasztosabb tevékenységének, erényének.

Talán a szent ügyért vívott keresztes hadjárat vezetése lett volna a lelki üdvöt biztosító voltában a hívő fejedelem erénygyakorlásának kiváltképpen terepe? Mint majd kitűnik, sem a kormányzás, sem az uralkodás lényege nem a hadviselés, még akkor sem, ha a Szentföld visszaszerzéséről van szó. *Szent Tamás* távol tartotta magát e szemlélettől: nézzük csak meg a történelmi kontextust, hogy mely korban, kiknek életében és kinek címezve vetette papírra a keresztény fejedelem kormányzásáról és az igazságos háborúról szóló legfontosabb gondolatait!

3. Az igazi keresztény király ideája nem a keresztes hadjáratokat folytató hős lovagkirály, hanem a jogrendet és közerkölcsöt biztosító igazságos uralkodó

Szent IX. Lajos halálát (1270. augusztus 25.) pár hónappal követően, 1270-ben írhatta *Szent Tamás* a „*Summa Theologiae*” igazságosságos háború kérdésért tárgyaló II-II. 40. *questióját*, azaz már e téren is kiérlelt gondolkodóként.⁹⁰ A király udvarában *Szent Tamás* többször is megfordult. E szent király testesítette meg a keresztény lovagkirály eszményét, de nem hadvezéri kiválósága miatt – amelyről nemigen beszélhetünk –, hanem nemeslelkűsége miatt. Őt már sokan életében szentként tisztelték, s nem utolsó sorban e király volt az, aki a VIII., s egyben az utolsónak tekinthető keresztes háborút folytatta.⁹¹ A jó keresztény király – vélelmezhetjük *Szent Tamás* ezirányú gondolkodását – nem a jó keresztes hadvezér király, amely szerepre egyébként *II. Hugó* (1252/1253–1267) eleve predesztinálva volt, illetve lett volna. Tudvalevő, hogy a „*De Regno*” – általunk elfogadott álláspont szerint – vélelmezhető címzettje, *II. Hugó*, nemcsak Ciprus királya volt, hanem a titulusa szerint egyszersmind a Jeruzsálemi Királyság régensi címét is viselte, még ha csak gyermekkorú is volt. A „*De Regno*” ugyanis a legnagyobb valószínűséggel 1267-ben íródhatott, de abbamaradt a második könyv negyedik fejezete végén. Azért hagyja abba annak írását *Szent Tamás*, mert akinek ezt a művet nagy valószínűséggel írta, *II. Hugó*, Ciprus királya meghalt 1267-ben. Mások kicsit korábban teszik a „*De Regno*” megírásának dátumát, szintén mások pedig későbbre (1271–1273 körülre),⁹² hiszen szerintük az *III. Hugó* (uralkodása: 1267–1284) ciprusi király számára íródott. *III. Hugó* pedig, bár tehetséges kormányzó és hadvezér volt, de keresztény királyi példaképként már talán nem volt elgondolható. Talán ezért nem is volt értelme *Szent Tamás* számára a jó keresztény király uralkodásáról és kormányzásáról a királytükört tovább írnia? *Szent IX. Lajos* pedig kiváló erényű és mélyen vallásos magánember és uralkodó volt, de keresztes hadvezérként nem tudott komolyabb eredményeket felmutatni. Tudvalevő, hogy e korban a keresztes háború indítása is a jó keresztény királlyal szembeni – kimondatlan, vagy inkább nagyon is kimondott, nem egy esetben vele meg is ígértetett – elvárás volt. *Szent Tamás* azonban másban látta a jó kormányzás lényegét, ezért nem idomult gondolkodásmódjában a háborús logikához, s még a szent ügyért vívott háború eszméjéhez sem csatlakozott. A keresztény jó király képe nem azonosult *Szent Tamás*nál a keresztes hadjáratot folytató keresztény lovagkirály „ideáltípusával”. Ezen okból még *Szent Tamás* igazságos háborúról vallott gondolatait tárgyaló, kortárs kiváló monográfia megírható akár úgy is, hogy a keresztes háború témáját meg sem em-

89 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 154.

90 MINOIS, La Chiesa e la guerra: dalla Bibbia all'era atomica 224.

91 <http://www.katolikus.hu/szentek/0825.html>.

92 Lásd többek között: CANNING, A középkori politikai gondolkodás története 186.

lítja a dominikánus szerzetesnél.⁹³ Úgy tűnik, hogy az ő eszmeiségében *Szent IX. Lajos* király példája ellenére sem tűnik fel úgy a keresztény király ideája, mint aki szent vallási célból folytat háborút a muzulmánok ellen, s ebben a külvilág felé is megnyilvánulóan, hős lovagkirályként a keresztény lelkiség erőit magas (heroikus) szinten gyakorolva válik szentté, s nyeri így el a túlvilági üdvösségben a hervadhatatlan babérkoszorút. Inkább *Szent IX. Lajos* király belföldi kormányzása – ami nagymértékben mozdította elő az igazságosságot, amivel párhuzamosan a jogtalanságot, a visszaéléseket és az erkölcstelenséget is visszaszorította – mutathatta *Szent Tamás* számára a valóban jó király ideáját, amely uralkodó jellemében és életvitelében erényes, kormányzásában pedig igazságos.

Érdemes továbbá arra is emlékeztetni, hogy ekkoriban *X. Gergely* pápa (megválasztása 1271. szeptember 1-jén, beiktatása 1272. március 27-én történt) a második lyoni zsinatot készítette elő (1272. március 31-én hívta össze, s 1274-ben gyűlt össze), amelynek egyik fő témája a Szentföld keresztes hadjárat által való felszabadítása volt. Erre a zsinatra – mint már említettük – *Szent Tamás* a pápa meghívására el is indult (1274 februárjában Nápolyból), de már nem érkezett meg oda, mert 1274. március 7-én Fossanovában meghalt. Feltételezhető, hogy tisztában volt már korábban azzal, hogy mi lesz az egyik fő témája e zsinatnak, következésképpen a pár évvel korábban a háborúról írt sorait e történeti kontextusban szabad csak értelmezni. Az sem kizárt, hogy a pápa tudta, hogy e nagyon fontos kérdésben mi volt *Szent Tamás*, illetve körének⁹⁴ álláspontja.

Végezetül megemlíti, hogy a pápaság és a császárság fegyveres összecsapásokkal is terhelt évszázados küzdelmei – végjátékként gondoljunk *IV. Ince* pápa és *II. Frigyes* császár, valamint szövetségeseik, illetve az uralkodó halála (1250) után is tartó háborúskodásokra – távolról sem voltak *Szent Tamás* gondolkodási módja szerint valók. Miközben rokonai révén érzelmiileg akár nagyon is érintett lehetett volna a küzdelmükben. Megkockáztathatjuk, hogy közeli hozzátartozói vallási-hatalmi megfontolásokból folytatott (fegyveres) küzdelmeiből fakadó viszontagságaik, illetve a többeszközű hadakozásaik mindenképpen praktikus és erkölcsi tanulságul szolgálhattak a dominikánus szent számára, hiszen megmutatták számára az akkori politikai és hadi viszonyok igazi természetét.⁹⁵

Általánosságban megállapíthatjuk, hogy a császárral vallási és hatalompolitikai megfontolásokból háborúkat folytató pápa szemléleti alapállása nem szolgálhatott *Szent Tamás* számára

93 Lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace. A szerző az előszóban kizárja vizsgálati tárgyköréből a Szentföldön folytatott keresztes hadjáratok témakörének tárgyalását *Szent Tamás*nál. REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace xi–xii.

94 Russell *Szent Tamás* és tanítványi körének, szellemi követőinek gondolkodását mindvégig együtt tárgyalja.

95 Aquinói I. Tamás, Acerra hercege II. Frigyes császár híve volt, fontos politikai szerepet töltött be több tekintetben is uralkodása alatt a Jeruzsálemi Királyság vonatkozásában. Aquinói I. Tamás unokája volt Aquinói II. Tamás (1225 után–1273), aki (távolibb) unokatestvére volt *Szent Tamás*nak (Aquinói II. Tamás *Szent Tamás* dédapja testvérének volt a leszármazója). Az ő életútja azért lehetett fontos tanulság *Szent Tamás* számára, mert kortárs rokonának példája (aki *Szent Tamással* majdnem egykorú volt és öölte egy évvel halt meg) mutathatta meg az Angyalí Doktornak azt, hogy az evilági hatalmi politika logikájának követése milyen természetű és milyen evilági következményekkel bír. Aquinói II. Tamás királyi *giustiziere*, azaz igazságügyi vezető tisztséget töltött be, s többek között a császár magyarországi nagyköveteként szolgált. 1247-ben feleségül vette *Margitot*, II. Frigyes törvénytelen módon született, azaz „természetes”, nem házasságából született (de a császár által elismert) lányát. Folyamatosan egyensúlyozott a pápák (IV. Vince, majd IV. Sándor) és a királyok között (akik között rokona, sőgőra is volt), ami a helyzetét, és így birtokainak sorsát is meghatározta. Amikor a pápával szemben a király mellé állt, 1259-ben őt is kiátkozta a pápa. Feltehetően 1265-től újból Aquino hercege lett. Megemlítendő, hogy 1266-ban IV. Kelemen pápa fogadta őt.

az igazságos háború tana elvi kiindulópontjául, amiképpen a vele szembeszegülő, egyes evilági nemes vallási célokat is magáénak tudó császár cselekvési mozgatórugói sem.

4. Az igazságosság és a „civil kurázi” erénye felülmúlja a háborús merész önfeláldozás bátorságát

Érdemes röviden érinteni a bátorság, vagy „lelki erősség” (*fortitudo*) sarkalatos erényének helyét a tamási gondolatiségben. Ezt a kérdést a dominikánus mester közvetlenül az igazságosság után tárgyalja, kiváltképpen érvényesülési terepén, az igazságos, s különösen a honvédő (*patria*)⁹⁶ háborúban. Máshol pedig – mint majd látni fogjuk – a magánfelek viszonyaiban érvényesítendő igazságos ítéletért való küzdelemben túl olykor a másik emberért vállalt karitatív szolgálat kíváncsalmaként is tematizálja.

Mivel azonban a halált megvető bátorság tipikusan a háborúban mutatkozik meg, így a mindenhol regnáló igazságosság erénye mégis magasabb rendű annál, vagyis a béke viszonyaiban szükséges ezen erény a legmagasabb rendű.

A bátorság, a lelki erősség *Szent Tamás*nál a jóra, illetve a közjóra irányul, s ezért erény: az igazságos háborúban a közjó védelméért vállalt haláltmegvető bátorságot kíván. Az embert tehát a háborúban a halálnak való közvetlenül kitettség egy jó miatt fenyegeti, minthogy egy igazságos háborúban, mint említettük, a közjót védi meg.⁹⁷ Látható tehát, hogy *Szent Tamás* a harci erényeket nem önmagukban értékeli, hanem a közjó védelmében tanúsított bátor lelki (ki)tartás erényének gyakorlása miatt.

Szent Tamás ugyanakkor rámutat arra, hogy a jó eléréséhez a polgári életben olykor szintén szükséges lehet akár az életveszélyt is vállalni kész lelki erőre. Például egy igazságos ítélet magánviszonyokban történő végrehajtásáért való küzdelem esetén, aminek az érett középkorban megvolt a realitása. E háborúságot is a háború tágabb fogalmi körébe sorolta a dominikánus szerzetes. Ám az így átfogó értelemben vett háború körén kívül is – amely utóbbiban az életveszély vállalása miatt tulajdonképpen értelmében mutatkozik meg a bátorság erénye –, szükség lehet az élet kockáztatására másvalaki szolgálata során. Ilyen eset az – hozza a példákat a dominikánus szerzetes –, amikor az ember nem tagadja meg a segítségnyújtást egy beteg barátjától a halálos fertőzéstől való félelmében, vagy amikor nem habozik jótékony célú útra kelni, habár a hajótörés vagy a rablók támadása reális veszélyként fenyeget.⁹⁸ Látható tehát, hogy *Szent Tamás* a békés polgári viszonyokban is megkívánt erős lelkiületre, egyfajta civil bátorságra is hangsúlyt helyez, vagyis nem szűkíti le a bátorságot a háborúval együtt járó halál vállalására, vagyis az abban szükségszerűen jelentkező halálfélelem legyőzésére.

A bátorságról azt írja, hogy az a legmerészebb dolgokra vonatkozik, de nem a legjobbakra, minthogy az (tipikus megnyilvánulási formájában) csak a háborúban szükséges, míg az igazsá-

96 „Dicit ergo primo, quod neque etiam fortitudo est circa mortem quam quis sustinet in quocumque casu vel negotio, sicut in mari vel in aegritudine; sed circa mortem quam quis sustinet pro optimis rebus, sicut contingit cum aliquis moritur in bello propter patriae defensionem.” AQUINÓI, *Sententia Ethic.* lib. 3 l. 14 n. 10.

97 „Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminet homini propter aliquod bonum, in quantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 123. a. 5.

98 „Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 123. a. 5.

gosság a békében és a háborúban egyaránt hasznos.⁹⁹ Ez a passzus azért fontos – írja *Truini* –, mert rávilágít a béke és az igazságosság szoros kapcsolatára, valamint jelzi, hogy mennyire jobb morális és politikai szempontból a béke a háborúhoz képest. Az ember az igazságosság java (azaz a közjó és a béke védelme) miatt kockáztatja adott esetben az életét, ebből kifolyólag *Szent Tamás* erényrendszerében az igazságosság – irányultságának tárgya miatt – kiválóbb a (halált megvető lelkierő táplálta) bátorságnál.¹⁰⁰

5. Az önvédelemből történő emberölés morális kérdéséhez

Szent Tamás igazságos háború koncepciójának megértéséhez segítség lehet, ha a magánszemély önvédelmének erkölcsi kérdését is tárgyaljuk. Mint majd látni fogjuk, a magánszemély megvédheti magát a védelméhez szükséges és arányos mértékben, azonban akarata nem irányulhat közvetlenül a támadója megölésére, hanem csak saját életének megvédésére. Az igazságos háborúban viszont a közösség közjavanak megvédésére jogosított király vagy fejedelem vezénylete alatt serege megölheti az ellenséget, s az akarata – természetesen, merthogy háborúról van szó – ezt át is foghatja. *Szent Tamás* itt feltételezi, hogy igazságos háborúról van szó, s hogy a hadviselés intenciója is helyes, azaz azt nem a bosszú vezérli, még akkor sem, ha az védekező háború.¹⁰¹

Az erőszak alkalmazása révén való küzdelem alanyai, annak célja, tárgya és eszközei tekintetében jelentős különbségek érzékeltetése igen fontos, mindkét erőszakalkalmazás megértése miatt.

Az elvi erkölcsi kiindulópont az, hogy az ártatlan ember megölése önmagában gonosz cselekedet, bűn, ezért semmiképpen sem szabad ártatlan embert megölni.¹⁰² Aki viszont önvédelemből öl, az nem ártatlan embert öl meg. A moderált erőszak révén való indokolt önvédelem jogosságát római jogi elvvel támasztja alá *Szent Tamás*: „*vim vi repellere licet*”.¹⁰³

Az Angyali Doktor e kérdés kifejtésénél az ún. két hatás (*duos effectus*) elméletet alkalmazza.¹⁰⁴ Úgy érvel, hogy az önvédelem tetteből két hatás következhet, amelyek közül az első a saját élet

99 *Truini* hivatkozta *Tamást*. Lásd: TRUINI, La pace in Tommaso D'Aquino 414. „*Ad tertium dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis, iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 58, a. 12. ad 3. Lásd: „*Propter hoc, fortes et iustos maxime honorant, haec quidem enim in bello, scilicet fortitudo; haec autem, scilicet iustitia, et in bello et in pace utilis est.*” AQUINÓI, Summa Theologiae I-II, q. 66 a. 4 co.

100 „*Ad tertium dicendum quod homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 123. a. 12. ad 3.

101 Vö.: „*Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. arg. 1. „*Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio quae est cum livore vindictae.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. ad 5.

102 „*Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 6.

103 A teljes passzus így hangzik: „*Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. A római jogi elv így hangzik: „*Vim vi repellere licere cassius scribit idque ius natura comparatur: apparet autem, inquit, ex eo arma armis repellere licere.*” Dig. 43.16.1.27. Ulpianus 69 ad ed. Az elv *Szent Tamás* korában általános principiumként (*brocarda*) is szerepelhetett.

104 „*Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. co.

megvédése, a második pedig a támadó megölése.¹⁰⁵ A cél tehát nem az ember élete ellen támadó életének kioltása, hanem a saját élet megvédése, ami természetes törekvés és cél, hiszen minden élőlény természete szerint törekszik, amennyire képes, életének fenntartására. Ami pedig ilyen, az nem lehet jogtalan. Azzá válhat viszont a saját életet védő, erőszakot alkalmazó cselekvés, ha nem arányos e céllal.¹⁰⁶ Az arányosság tehát a jogosság fontos kritériuma. Olyan módon és mértékben jogos csak a saját élet erőszak alkalmazásával történő védelme, amilyenben ahhoz az feltétlenül szükséges.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az erőszakos védekezés módját és mértékét érintő racionális mérlegelés a tett jogosságának feltétele, ami azt is garantálja, hogy ne a nyers elvakult indulat és még kevésbé a vérmes bosszú vezérelje az önvédelmet, mert ilyenkor a szándék már nem tiszta, minthogy az nem csak az önvédelemre irányul, s ezért nem jogos. Ám az önvédelmi helyzet általában nem tesz lehetővé ilyen racionális mérlegelést, minthogy a támadás meglepetésszerűen történik, amire a halálos veszély elhárítása végett azonnal szükséges reagálni, így ekkor az önvédelmi tett következményeit sem lehetséges előre látni, mérlegelni. Ezért lehet jogos az életet támadó elleni védekezés következtében a támadó halálának szándékolatlan, azaz előre nem látott (*praeter intentionem*) okozása.¹⁰⁷

A fenti sorok azonban nem egyeznek a két hatás koncepcióról (vagy a hazai szakirodalomban bevett szófordulattal: ún. kettős hatás) *Szent Tamás* által – az önvédelmi emberölést kifejtő passzusnál – leírt megfontolásokkal, hiszen ott az önmagában vett jó cél, azaz a saját élet támadóval szembeni megvédése eredményezi a nem kívánt hatást, az élet elleni merénylő halálát. Létezik tehát a két hatás, vagy a két eredmény doktrínája szerint egy szándékolt – a saját élet erőszak révén való megvédése – és egy szándékolatlan eredmény, azaz a támadó életének kioltása. Ez a szándékolatlanság nézetünk szerint fedhet előre látható, de akár előre nem látott halált eredményező következményt is. Az előre láthatóság vagy nem láthatóság és a szándékolatlanság nem teljesen ugyanazt fedi. Lehet ugyanis előre látható (azaz a tudat által átfogott lehetséges következmény), ám mégsem szándékolt hatás is az erőszak alkalmazása eredményeképpen beálló elhalálozás. Ezen esetben is a cél az önmagát élet megvédése a támadóval szemben és nem az agresszor megölése. A probléma nem csak abban áll, hogy a gyakorlatban igen nehéz a határeseteket megállapítani. Azt is igen nehéz ugyanis értelmezni, hogy mint jelent azt, ha valaki valamilyen biztosan előre látható következményét tettének nem kívánja, mint amikor például valaki önvédelemből átdöfi kardjával a támadója szívét.¹⁰⁸ Az ember, akivel szemben az önvédelmet gyakorolja, és a személy, akire e tett járulékos kára hárul, azaz maga a halál elszívődése, egyugyanazon személy. Nehéz következőképpen a gyakorlatban e két személyi minőséghez való viszonyulást elkülöníteni: védekezni tehát úgy hatásosan az életet támadóval szemben, hogy mindeközben e tett által bizonyossággal okozott, előre látott halált az illető nem kívánja. Különösen, hogy a védekező nagymértékben profitál a támadó halálából, minthogy lényegileg az állítja meg a bűnös támadását. Nagyban kétséges tehát, hogy a támadó megölése valóban csak külső járulékos kár lenne.¹⁰⁹ A helyzet az, hogy a támadó halála, illetve megölése egy eszköz, amelyet a védekező, ha érényesen választ,

105 „*Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64. a. 7. co.

106 „*Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64. a. 7. co.

107 Az érvelés ismertetését lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 178.

108 Az argumentációt lásd: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 178.

109 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 178.

akkor azt megfontoltan és tudatosan teszi, de nem azért, mert abban örömet lelné.¹¹⁰ Sem bosszú, sem elégtételvétel, sem önbíráskodás szándéka nem játszhat tehát közre – tehetjük mi hozzá.

Ahhoz, hogy a második hatás helyzete felmerülhessen, világosan el kell különülnie egymástól a két alanynak. Annak, akivel szemben az erőszakos eszközzel az életvédelmi védekezés irányul, attól, aki a halálos következményt járulékos, de nem kívánt módon szükségszerűen elszenvedi. Ilyen eset a katonai (deszantos) misszió körében azon rendkívül súlyos veszélyt elhárítani szándékozó szabotázs művelet, amelyben szükségképpen az ott tartózkodó civilek is meg fognak halni. Ezt a honvédő szabotőrök egyáltalán nem kívánják, de belenyugszanak abba, mint a cél elkerülhetetlen velejárójának következményébe. Az ő haláluk egyáltalán nem jótékony hatású a katonai szabotázsakció kivitelezése szempontjából. Éppen ezért a szabotőrök más módot választanának, ha az lehetséges lenne. Mivel erre nincsen mód, ezért minimalizálni igyekeznek az ártatlan áldozatok számát. A második, nem kívánt hatás csak akkor merülhet fel, ha a védekezés pillanatában úgy tűnt reálisan, hogy a defenzív tett nem eredményezi az agresszor halálát. Ez esetben, a valós helyzetek szintjén eléggé életszerűtlenül, a védekező, a tett intenciója szerint, nem annak halálos volta miatt választotta az életellenes támadás elleni alkalmas eszközt, hanem egyszerűen mert csak az állt az adott pillanatban a rendelkezésére. Helyes intenció esetén nem a halálos végkimenetel miatt, vagyis nem annak céljából, hanem inkább annak bekövetkezte ellenére hajtják végre az önvédelmi tettet.¹¹¹ A védekező tehát nem önmagában kívánja a támadója halálát, hanem az az önvédelmi szándékán túli, esetleges, járulékos következmény, vagyis *Szent Tamás* ilyen tárgykörökben használt kifejezéseivel az ilyen károk *praeter intentionem*, *per accidens*, illetve *ex consequentiae* jellegűek. *Szent Tamás*nak e tárgykörök tárgyalásakor nem az volt a célja, hogy a kárt okozó következmények tekintetében mindenféle intencionalitást kizárjon, hanem az, hogy azt állítsa, hogy ezek nem önmagukban vett célokként kívántak (*per se intentam*), hanem az azokhoz vezető eszközöknek minősülnek.¹¹² Nem zárja ki azt – írja *Reichberg* –, hogy ezek bizonyos célokhoz vezető eszközökként akartak lehetnek. Egy másik eset az, amikor azért öli meg valaki a támadóját, mert egyéb módon való védekezése nem tudja biztosítani azt, hogy az agresszor a jövőben ne indítson feléje újabb életellenes támadást. Amennyiben *Szent Tamás* ezt a típusú szándékolt ölést kívánta kizárni a jogos önvédelem köréből,¹¹³ akkor ezzel állította szembe azt az önvédelmet, ahol a támadó megölése nem pusztán és egyszerűen a védekezés mellékhatása, hanem annak egy sajnálatos eszköze, amelyet a megtámadott a pillanat hevében a defenzív aktusában alkalmaz. A szándékolt önvédelmi ölést most nem tekintve a védekező négy különféle módon okozhatja szándékán kívül (*praeter intentionem*) támadója halálát: 1. pusztán blokkoló mozgólata eredményeképpen, amikor direkt módon nem kívánja a támadó ennek nyomán bekövetkező halálát, 2. olyan cselekvése révén, amelynek következtében bizonyos testi sérüléseket kíván, azonban a halálos kimenetel előre nem látható és bizonytalan, 3. olyan, a sürgető cselekvési helyzetben való védekezés esetén, amely körülmények között nincs vagy alig van idő a lehetséges halálos kimenetel végiggondolására, 4. olyan védekező cselekvésekkor, amelyek eredményeképpen a támadó halála bizonyossággal előre látható, ám nem e meghatározott célból választotta a védekező ezt a módot, hiszen, ha akkor rendelkezésére állt volna a támadás elhárításának nem halálos kimenetelű módja, azt választotta volna. Ez esetben a védekező cse-

110 REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 179–180.

111 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 180.

112 Vö.: REICHBERG, Thomas Aquinas on War and Peace 182.

113 Vö.: „Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64. a. 7. ad 1.

Ezért Reichberg – általunk is osztott – álláspontja az, hogy a saját élet megvédése (*conservatio propriae vitae*) az önmagában vett helyes cél, illetve szándék (*intention*), s a védekező bámféle külső tette (legyen az blokkolás, ütés, fegyverrel való lesújtás stb.) ezt a célt van hivatva biztosítani.¹¹⁴ Mivel Szent Tamás nem specifikálja az eszközöket, ezért az élet megvédésének célja, illetve szándéka az elméletileg kimunkálандó elem. A dominikánus mester mintha az élet megvédésének elsődlegességére, mint egyfajta természetes jogra¹¹⁵ utalna – bár ő még nem használta az emberi jogok nyelvezetét – mégpedig morálteológiai érvet is használva, hiszen minden természetes törekvés alapja a Teremtő terve és természeti törvénye. Azt írja ugyanis a dominikánus mester, hogy nem szükséges az adott személy lelki üdve szempontjából, hogy a lemondjon a másik megölésének elkerülése érdekében a saját jogos mérsékelt önvédelmi aktusáról, minthogy az embernek jobban kell saját életéről gondoskodnia, mint mások életéről.¹¹⁶ A megkötés csak annyi, hogy a védekezésnek a saját életének védelme céljához mérten szigorúan arányosnak kell lennie. A mérsékelttség azonban nem zárja ki azt, hogy legitim módon akár halált is eredményezhet az ilyen önvédelem.

A magánviszonyokban a megtorló „igazságtétel vétel”, azaz a *vindicatio* – amelyet, nézetünk szerint helytelenül, sokszor „bosszú”-nak (lásd: *vendetta, vengeance*) fordítanak – helyes intenciója szerinti büntetése nem a bűnös számára való rossz okozásának szándékával történik, hanem a jogsértés meggátlása céljából.¹¹⁷ Itt az önvédelemmel ellentétben – ahol a sérülés, vagy akár a

115 „Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest.” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 64 a. 7. co. Vö.: FRIVALDSZKY, Természetjog és emberi jogok.

117 „Repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel iam illatas

halál okozása csak eszköz a saját élet védelme céljából – maga a kár okozása a cél, ám csakis az igazságtalanság meggátlása és a retribúció szándékával, azaz nem a bosszúvágy kieléése végett. Ez utóbbi abszolút jogtalan. A szándék tehát *Szent Tamás* szerint a kulcstényező. A bűnös megbosszulása (azaz a számára való rossz okozásából fakadó örömszerzésből alkalmazni az igazságtételt) teljesen jogtalan, hiszen a gyűlölet vezérelte bosszúálló tettére nem lehet morálisan elfogadható indok az, hogy azt a bűnelkövetővel szemben éli ki. A gyűlölet a szeretet elleni súlyos bűn, ami sohasem lehet igazolható.

A háborús honvédelem főként azért tér el a magánfelek önvédelmi helyzetétől, mert az előbbi fegyveres erőszak alkalmazásakor főszabályként nem csak a támadó harcképtelenné tételével, hanem annak megölésével is számol, hiszen nehezen képzelhető el olyan elsőkénti fegyveres támadás, amely pusztán lefegyverzéssel, vértelen ártalmatlanná tétellel megghiúsítható lenne.

Amiképpen az igazságos háborúban a gyűlölet nélküli, azaz a morálisan helyes szándékú ölés is eléggé létszerűtlen,¹¹⁸ bár a hadviselés igazságosságához *Szent Tamás*nál a szándék helyessége is hozzátartozott, úgy – mint láttuk – az önvédelmi situációban az emberölést átfogó tudat is vet fel morális problémákat. A háborúk azonban egyre kevésbé mutatnak rokonságot bármiféle tiszta önvédelmi helyzettel. Ez már *Szent Tamás* idejére is elmondható volt, de különösen a későbbi évszázadokban vált különösen érezhetővé, amely háborúkban szinte már az egyes elemei sincsenek meg nemhogy a (lovagias) párbajjellegnek, hanem a személyközi önvédelmi helyzettel rokonítható alaplásnak sem.

iniurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 108. a. 2.

- 118 Talán nem tévedünk, ha a kemény önmegtagadó erényességre és a hazaszeretetre szinte már-már militáns módon nevelt olasz katolikus ifjúságra igaz állításokat általánosítva érvényesnek tekintjük azokat az I. világháborúban érintett katolikus ifjakra, és így valamiképpen hazánk fiaira is. Az ő esetükben a férfiaság értékrendje átsúszott – talán akaratlanul, de e pedagógia logikájába foglalva – az arra való nevelésükbe, hogy miként kellháború esetén ölni és meghalni a hazáért, mégpedig gyűlölet nélkül. PIVA, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868–1943)* különösen: 11–12., 82. Azokhoz, akik tudnak katolikus hitükből fakadóan hősként „mosolyogva meghalni”: PIVA, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868–1943)* 130–131. Az I. világháború tekintetében – *Piva* elemzései alapján elmondható –, hogy a morális tekintetben militánsan és patriótává nevelt katolikus ifjú alakja tűnt a fegyveres küzdelemre erkölcsileg leginkább felkészített katona modelljének. Az ilyen ifjakból álló ütőképes seregek adták a háborús győzelem zálogát. Kérdés azonban, hogy a lövészárkok körüli közelharcot, s így a kézitusát is feltételező fegyveres küzdelemben lehet-e *eredményesen* gyűlölet nélkül felülkerekedni, azaz nemcsak „higgadt fejjel”, hanem erényesen is ölni és így győzni? Úgy véljük, hogy az igazságos háború ily módon való megvívandóságának (a ‘helyes intenció’ követelménye) ezen egész kérdésfeltevése és az alapul fekvő logika már önmagában hibás erkölcsi szempontból. Nem tekintí ugyanis azt, hogy maga a háborús tömeges emberölés a legnagyobb rossz, ami történhet, ami következőképpen nem válhat az erényes, s főleg nem a hiteles vallásos lelki élet közegévé, még kevésbé – a heroikus áldozatvállaló erénygyakorlás révén – az üdvözülés kiváltképpen útjává. A frontra küldött katona ugyanis nem mártírként meghalni megy a háborúba, hanem az ellenséges ország katonáit megölni. Ez pedig az első világháború körülményei között önmagában nem erényes s még kevésbé üdvözülést érdemlő cselekedet. Éppenhogya a kegyetlenkedések, s az azokat fűtő félelemmel vegyes gyűlölet vezérelte az első világháborúban a bakákat, még a keresztényeket is. FRIVALDSZKY, Miként csaphatott át az első világháborúért való átszellemült lelkesedés a brutális harctéri kegyetlenkedésekbe? 115–145.

6. Amikor az uralkodó zsarnokká lesz és az alattvaló életére tör – a zsarnokölés megítélése

A közösség gondját viselő közhatalom képviselője csakis a közösség közjára érdekében büntethető, vagyis nem élhet vissza publikus hatalmával. Meg kell azonban vizsgálnunk azt a helyzetet is, amikor a despota veszélyezteti az alattvalók életét.

Amennyiben az uralkodó zsarnokként viselkedve szeszélye és aktuális magánérdeke szerint tör az alattvalók életére, kirabolja és börtönbe veti őket, *Szent Tamás* szerint a legszigorúbb ítélet alá esik. A meglátásunk szerint ez mutatja azt, hogy az emberi élet védelme, a legfontosabb emberi érték lévén, a legszigorúbb büntetőjogi védelem alatt állt. A „*De Regno*” című műben *Szent Tamás* tollából ugyanis ezt olvashatjuk: „*Ha ugyanis az, aki egy embert kirabol, rabszolgaságba hurcol vagy meggyilkol, a legnagyobb büntetést érdemli, az emberek ítélete szerint a halált, Isten ítélete szerint az örök kárhozatot, nemde mennyivel nagyobb gyötrelmet érdemlőnek kell vélnünk azt, aki mindenünnen, mindenkitől rabol, mindenki szabadsága ellen dolgozik, kény-kedve szerint bárkit meggyilkol?*”¹¹⁹

A másik oldalról azonban a zsarnok élete is emberi élet, vagyis erkölcsi és politikai megfontolások sem teszik legitimé a zsarnokölést, hiszen az ilyen uralkodó esetén is érvényes *Isten* gondviselése, és kegyelemszerző az ilyen igazságtalan fensőbbiségnek való engedelmeskedés. Így érvel e tekintetben *Szent Tamás*.

Amennyiben a hatalmaskodó despota sanyargatásának gyötrelme elviselhetetlenné válik, némelyek számára úgy tűnt, írja *Szent Tamás*, hogy a bátor férfiak erényéhez illik az, hogy magukat a halál veszélyének kitéve szabadítsák meg a népet a zsarnok megölése révén.¹²⁰ Erre van példa az Ószövetségben is, amikor *Áod* tördőfessel leszúrta *Eglont*, Moáb királyát, aki *Isten* népét súlyos szolgasággal sújtotta, s ekképpen lett ő a nép bírása.¹²¹ Ám ez nem egyezik az apostoli tanítással – írja az Angyali Doktor. *Szent Péter* ugyanis azt tanítja, hogy nem csupán a jó uraknak, hanem az elfajzottaknak is tisztelettel alá kell vetnünk magunkat,¹²² mert az a kegyelem műve, ha valaki *Isten* iránti szeretetből türelmesen viseli az igazságtalan sérelmeket. Majd azt a példát hozza *Szent Tamás*, hogy amikor a római császárok zsarnoki módon üldözték a *Jézus Krisztus*ba vetett hitet, s amikor mind a nép, mind a nemesek nagy része megtért, azokat dicsérték, akik nem álltak ellent – bár fegyverük volt –, hanem *Krisztus*ért türelmesen elviselték a halált. Ahogy az a thébaiaként szent légijának esetéből is világosan kitűnik.¹²³ Úgy kell tehát értékelnünk a történeteket, írja *Szent Tamás*, hogy *Áod* inkább a nép ellenségét ölte meg, semmint egy zsarnok uralkodót.¹²⁴ Ezzel arra utalhatott a dominikánus szerzetes, hogy az Ószövetség sem támasztja alá a zsarnokölést, minthogy nem található benne arra példa. Majd azt az érvet is hozza, hogy a nép és vezetőik számára veszélyes lenne, ha egyesek magánkezdeményezésű önhittségből kísérelnék megölni a kormányzóikat, még ha azok zsarnokok is. Különösen azt tekintve, hogy ilyen veszélyt inkább az elvetemült gonoszak, semmint a jók vállalnak fel, minthogy az előbbiek

119 AQUINÓI, *De Regno* I., XII., AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 41.

120 AQUINÓI, *De Regno* I., XII., AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 41.

121 Bírák 3:15–28.

122 „*Szolgák, engedelmeskedjete uraitoknak teljes félelemmel, ne csak a jóknak és szelídeknek, hanem a gonoszoknak is.*” i. I. Péter 2:18.

123 <https://archiv.katolikus.hu/szentek/0922.html>.

124 A magyar fordítás – téves szövegtelmezésben – így hangzik: „*Inkább Áodot tartották elítélendőnek, mert megölte az ellenséget, mint a nép uralkodóját, noha az tirannus volt.*” AQUINÓI, *De Regno* I., VII., AQUINÓI, A fejedelmek kormányzásáról 24–25.

sámára ugyanolyan terhes a királyok, mint a zsarnokok uralma. A bölcs király ugyanis – ahogy az meg van írva *Salamonnál* a Példabeszédek könyvében – szétszórja a gonoszokat.¹²⁵ Ebből az önhittségből ezért a nép számára inkább azon veszély fakadhat, hogy elveszít egy királyt, semmint annak előnye származna, hogy kiiktat egy zsarnokot. Minthogy *Szent Tamás* szerint általában a gonoszak hajlamosak a zsarnok megölésére ragadtatni magukat, jó kormányzat létrehozatalának esélyével nem kecsegtet, ha egy ilyen személy a zsarnok életét elveszi. Mindezen veszélyek miatt van azon az állásponton, hogy a zsarnoki kegyetlenségnek nem egyesek vakmerő önhitt magánkezdeményezése révén, hanem közhatalmi módszerekkel kell elejét venni.¹²⁶

7. A halálbüntetés a politikai közösség önvédelmének szükséges eszköze, ám csak amíg az feltétlenül szükséges

Azt gondolhatnánk, hogy a bűncselekmény politikai közösség által, a jog eszközeivel való megtorlása, azaz amikor a büntettes megölése maga a büntetésvégrehajtási cél, azáltal tulajdonképpen az elkövetett igazságtalanság helyreállítása történne. Eszerint a halálbüntetés célja *Szent Tamás* szerint, ahogy arra *Reichberg* is utal, egyfajta a tettes bűncselekménye révén a közösség közjavát érintő igazságtalanságon esett csorbának a helyreállítása lenne, azaz a büntetésen túli jó, azaz az igazságtalanság helyreállításának elérése. A büntetés célja valóban többre tő, s *Szent Tamás* utal ezekre.¹²⁷ A halálbüntetés azonban mutat problémákat, hiszen ott a bűnös megöléséről van szó, ami végérvényesen pusztítja el az objektíve vett legfőbb értéket, az emberi életet.¹²⁸ Ezért ilyen esetben csak veszélyeztetett élet megmentése lehet az indok, vagyis amikor élet az élettel áll szemben, vagyis élet védelmének jogi kollíziója jön létre. *Szent Tamás* idején azonban, mivel az organikus szerveződő közösség egészének léte annak tagjainak integráltságától függött,¹²⁹ ezért az előbbi fennállását nagymértékben veszélyeztették a közösséggellenes súlyos bűnök.

Az érett középkor organicista – *Szent Tamás* esetében arisztotelianus – társadalom- és politikai közösségfelfogásában a tökéletlen dolgok a tökéletes dolgokhoz vannak rendelve. Mármost, bármelyik rész úgy viszonyul az egészhez, mint a tökéletlen a tökéleteshez, s így a rész természeténél fogva az egésznek van alárendelve. Amikor tehát az egész közösség, azaz a teljesség vitális „egész”-sége, de talán jobb azt mondani, hogy életben maradása szempontjából szükséges, akkor helyes és üdvözlendő dolog – a dominikánus magiszter példájához fordulva – levágni egy rothadó és üszkös tagot, ami – mint e példák is szemléltetik – az egész közösség létét, azaz ilyen

125 Példabeszédek 20:26.

126 FRIVALDSZKY, Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról 172–190.

127 Lásd például: „*Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse, illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 2 ad 2.

128 Az emberi élet erőszakos elvételének isteni jogon alapuló büntetése az Ószövetségben az emberi élet *Istenhez* tartozó voltára hívta fel a figyelmet, ami tehát nem vehető el ember által, minthogy az a legnagyobb és feltétlen értéket képviseli. Lásd: FRIVALDSZKY, Az emberi élet intézményes védelme az ószövetségi jogban 97–122.

129 Egy neves baloldali ateista francia történész a saját perspektívájából így látta az egyén és a közösség viszonyát a középkorban: „*Az individuum lényegében az, aki könnyen bajba kerülhet. A középkor sokszínű kollektívizmusa az elnyomása az individuum szónak ily módon kértelmű jelentést adott: az individuum az, aki a csoportból csak valami gaztett által volt képes menekülni. Ha nem is akasztófavirág, de legalábbis lecsuknivaló. Az individuum az, akire gyanakodni kell.*” Lásd: LE GOFF, *La civiltà dell'occidente medievale* 312.

értelemben vett egészségét, túlélését veszélyeztetik.¹³⁰ Nos, amikor az egyes egyén, amely részként az egész közösséghez, mint egy rész az egészhez tartozik,¹³¹ súlyos bűneivel veszélyessé válik a közösségre, annak létére, akkor – írja *Szent Tamás* – dicséretes és üdvös dolog megölni őt a köz javának megőrzése végett.¹³²

Helyes értelmezésben éppen ezért a halálbüntetés esetében is a közösség közjavának – a büntetett bűnének és lehetséges további életellenes bűneinek – a közösségre nézvést végzetes („halálos”) támadása elleni közösségi önvédelemről, életvédelemről van szó. Azaz nem a bűnös halálát eredményező „büntetéséről”, de nem is elsődlegesen a bűnös bűnével megsértett igazságos rend jogépség-helyreállításáról és még kevésbé retorzióról kell szólnunk. Az első ugyanis szigorú börtönbüntetéssel is „reparálható”, ahhoz nem szükséges a halálbüntetés.

Azonban *Szent Tamás* olyan érvelést is használ a halálbüntetés elemzésekor – bibliai szöveg-helyeket, sőt, *Arisztotelész*t is hivatkozva –, hogy mivel a bűnös (súlyos) bűncselekménye által az ésszel nem bíró vádállatok szintjére süllyed – minthogy az, aki önmagáért létezik és természeténél fogva szabad az észrend ellen vétve elszakad az emberi méltóságtól – ezáltal tette a halálbüntetése alapjául szolgál(hat).¹³³ Az emberi tett, ahhoz, hogy emberi legyen, az ember racionális és szabad akaratából kell fakadjon. Márpedig, aki bestiaként cselekszik, az bár emberként hajtja végre tettét, de nem emberként cselekszik.¹³⁴ Csakhogy ekkor sincs szó arról, hogy cselekménye miatt elveszítette vagy „eljátszotta” volna az emberi méltóságát, emberi mivoltát, hiszen a nem emberi tettet is ember hajtja végre. Ez azt jelenti, hogy bár emberként elkövetett bűncselekménye nem

130 „*Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, occidere malefactorem licitum est inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 3.

131 Pontosítanunk kell azonban a neotomista és perszonalista gondolkodó, *Jacques Maritain* nyomán, hogy az ember totális módon csak Istennek van alárendelve, aki minden dolgok kezdete és célja. Az ember tehát „rész”-ként tagja a társadalomnak (*sicut pars ad totum*) mint egésznek, de nem az egész teljes lényével (*non totaliter*), mivel életének célja túlmutat az emberi politikai közösségen, bár földi kiteljesedéséhez szüksége van e társadalomra. Vö.: MARITAIN, *Az igazi humanizmus* 136.

132 „*Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 2.

133 „*Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. XI dicitur, qui stultus est serviet sapienti. Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic. (kiemelés tőlem: F. J.)*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* II-II, q. 64 a. 2. ad 3.

134 „*Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo.*” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 1 co.

volt emberi tett a szó tulajdonképpen, azaz formális, vagyis lényegi értelmében, ettől azonban ő maga még ember maradt akármit is követett el, hiszen szabad akarattal és ésszel bír, s főként emberi méltósága van.¹³⁵ Az ember, bármilyen szörnyű gatzettre is vetemedjen, igazi értelemben sohasem lehet olyan mint egy vadállat, vagy annál is rosszabb.¹³⁶ A bűnös emberben a bűnt kell gyűlölni, de magát a bűnöst, az emberi természetét szeretni kell, mert képes Isten boldog élvezetére, az Ő boldogító színelátására – szögezi le az Angyali Doktor.¹³⁷ Ezt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy képes halhatatlan szellemi lelke¹³⁸ révén Istennel szellemi kapcsolatba lépni és így kiteljesedni. Következésképpen – állapíthatjuk meg – nem annyira önmagában a racionalitása és a szabadsága, hanem az Istennel való boldogító kapcsolat megszüntethetetlen lehetősége, vagyis az azt lehetővé tevő halhatatlan szellemi lelke képezi minden ember leglényegibb természetét, ami egyben személyiségének is az alapja.¹³⁹ Ez nem tud megromolni, megbetegedni vagy véglegesen eltűnni a személyből. Ezért minden ember felelős tetteiért és képes nem determinisztikusan viselkedni. Ezért a halálbüntetés korunkban már elfogadhatatlan – tehetjük mi hozzá –, hiszen az éppen ezzel nem számol és ezt lehetetleníti el. Miközben a jobb lator az utolsó órában, halálbüntetesként nyert halála előtt még Istenzhez jutott, mégpedig magának Jézusnak az ígérete és állítása szerint.¹⁴⁰ Az ember szelleme (lelke) nem képes megbetegedni¹⁴¹ és a legsúlyosabb bűnök sem lehetetlenítik el annak működését, vallja a Viktor Frankl alapította logoterápia.¹⁴² A nünbergi perben éppen ezért lehetett és kellett elítélni a náci bűnösök emberiség ellen elkövetett szörnyű bűneit.¹⁴³

135 MORRIS, St. Thomas Aquinas on Capital Punishment: Correcting Aquinas with Aquinas 6.

136 MORRIS, St. Thomas Aquinas on Capital Punishment: Correcting Aquinas with Aquinas 7.

137 „*Respondeo dicendum quod in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura, et culpa. Secundum naturam quidem, quam a Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cuius communicatione caritas fundatur, ut supra dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex caritate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur Luc. XIV. Debemus enim in peccatoribus odire quod peccatores sunt, et diligere quod homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos vere ex caritate diligere propter Deum.*” AQUINÓI, Summa Theologiae II-II, q. 25, a. 6 co.

138 A neotomista-perszonalista filozófiát művelő Jacques Maritain az ember saját lelkét az emberben olyan leglényegibb valóságnak tekinti, ami a személyiségének gyökere, s ami által ő létezik. Az emberi lélek minden materiális dolognál többet ér az univerzumban, s nincsen semmi, ami nagyobb értéket képviselne annál, csakis Isten. Az ember lelkének örök értéke és abszolút méltósága van. MARITAIN, I diritti dell'uomo e la legge naturale 5. 13. Az olasz fordítás az *anima* és a *spirito* kifejezésekkel adja vissza a lélek fogalmát.

139 FRIVALDSZKY, Az ember lélekkel bíró személy fogantatásától kezdve: Az ezzel ellentétes helytelen életpárti álláspontok cáfolatához 3–18., FRIVALDSZKY, Az ember jogalanyságának, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben, különösen: 63–75.

140 „Az egyik fölfeszített gonosztevő káromolta: Nem te vagy a Krisztus? Szabadítsd meg hát magad és minket is. A másik rászólt: Nem félsz az Istentől? Hisz te is ugyanazt a büntetést szenveded. Mi tetteink méltó jutalmát kapjuk. De ő nem csinált semmi rosszat. Aztán hozzá fordult: Jézus, emlékezzél meg rólam országodban. Ezt válaszolta neki: Bizony mondom neked, még ma velem leszel a paradicsomban.” Lukács 23:39–42.

141 „A valóságban ugyanis egyáltalán nincsenek »szellemileg« betegek. Mert a »szellem«, maga a szellemi személy, egyáltalán nem betegedhet meg.” FRANKL, Értelm és egzisztencia 61. Vö.: COSTELLO, The Spirit of Logotherapy 6. Meg kell jegyezni, hogy a lélek alatt a hazai pszichológia pszichét ért, lásd: „lélektan=pszichológia”. Ezért csak a szellemi dimenzió jelenti azt, amit részben a katolikus teológiában a lélek fed.

142 Viktor Frankl tételszerűen kijelenti, hogy az emberi személy szellemi lény. FRANKL, Értelm és egzisztencia 60. A szellemi a személyben a specifikusan emberi dimenzió. COSTELLO, Logotherapy as Philosophical Practice 137.

143 Viktor Frankl így ír a náci lágerörtség pszichológiájáról: „Mi hát az ember? Az a lény, aki mindig maga dönti el, hogy mi. Az a lény, ki feltalálta a gázkamrákat, ám egyúttal ő az a lény is, aki emelt fővel s

Amikor azonban – tehetjük hozzá – a büntetett már nem veszélyezteteti, veszélyeztetheti fizikailag a közösség létét, akkor a halálbüntetés jogossága már nem merülhet fel, vagyis az okafogyottá válik. A halálbüntetés *Szent Tamás*nál domináns módon közösségi önvédelemként került meghatározásra, de az már értelmét, pontosabban okát veszítette korunk fejlett, vagyis biztonságos büntetésvégrehajtási körülményei között.

8. Konklúzió

Miként az látható volt, az igazságos háború tana, a sok évszázados közvélekedés ellenére, nem játszik meghatározó szerepet az Angyali Doktor morálteológiájában, s helyette a béke központi szerepét kell nála újraértékelnünk. A dominikánus mester a helyén kezelte a háborút, s szó nincsen az igazságos háború, s különösen nem a büntető háború magasztalásáról.¹⁴⁴ Fontos tehát az értékek és az erények hierarchiáját komolyan venni az elméletében, hogy helyes módon szemléljük az élet védelmének legfőbb emberi értékét, s az azzal szembefutó világi gyakorlatokat: háború, jogos önvédelem, zsarnoklás, halálbüntetés.

Ezért a 'két hatás' tanát nem szabad negligálnunk a jogos önvédelem értelmezésekor, még ha az elméleti és gyakorlati problémákat is vet fel. Egyébként nem lesz világos, hogy a cél az élet védelme, s nem a támadó megölése.

Meggyőződhattünk arról, hogy az emberi élet védelme nem csak a zsarnok önkényével szemben érvényesül, hanem érveket hoz fel *Szent Tamás* arra, hogy miért nem szabad a zsarnokot sem megölni, s miképpen érdemes elejét venni annak, hogy országa alattvalóinak életére törhessen. A zsarnok esetében nem az ő életének védelme az érv, mindazonáltal a despota megöléséből semmi igazán jó nem származik. Az Angyali Doktor nem hisz az emberölésből származó jó dolgokban, ezért a legkivételesebb esetekben hajlandó csak megfontolni annak szükségességét, illetve jogosságát.

A halálbüntetés tekintetében pedig már tudjuk, hogy az ember nem tudja méltóságát eljátszani, hiszen szellemi lelke romlatlan marad bármilyen bűnök is kövessen el, ezért a kiszabandó büntetése nem lehet halálbüntetés. A vele szembeni közösségi önvédelem pedig normális, vagyis működő büntetésvégrehajtási körülmények között, nem merülhet fel.

Mindezek révén megállapítható, hogy manapság már a háborúval szemben mindenkor a békére kell törekedni, még ha az tökéletlen is, minthogy a jogsérelmeket a nemzetközi igazságszolgáltatási fórumok kell, hogy eldöntsék, s a nemzetközi büntetőbírárság kell, hogy felelősségre vonja a háborús és az embeiséggellenes bűnök elkövetőket, tehát jogosulatlanok a kormányok által indított „büntető” háborúk, s különösen súlyos emberiséggellenes bűncselekmény a háborús agresszió.

imával az ajkán ment a gázkamrákba.” FRANKL, Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben 177. Minden ember, így minden náci táborfelügyelő szabadon dönthetett szellemi dimenziója révén, hogy mit tesz és mit nem. Ezért van elháríthatatlan individuális felelőssége tetteiért, de megvan mindig a gonosznakvaló ellentmondás lehetősége is, a szellemi dimenzió dacoló képessége, hatalma révén. Vö.: FRANKL, Orvosi lélekgondozás. A logoterápia és az egzisztencia-analízis alapjai 104. *Frankl* emberképe alapján tehát „az emberi lét felelős-lét, mert szabad-lét”. FRANKL, Orvosi lélekgondozás. A logoterápia és az egzisztencia-analízis alapjai 101. Amennyiben az ember – tehetjük mi hozzá – nem lenne szabad, akkor erkölcsi sem lenne és jogi felelősségre sem lehetne vonni. Ha viszont halálbüntetés révén megöljük, akkor tagadjuk a halhatatlan szellemi létének továbbra is meglevő voltát, ami pedig a méltóságának az alapja, s amelynek révén minden büntetett képes a bűnbánatra, s így a megváltozás és a jóvátétel mellett dönteni. Ezért van értelme büntetni, s nincsen értelme és létjogosultsága a halálbüntetésnek.

144 Russell úgy fogalmaz, hogy *Szent Tamás* „megáldotta” az igazságos háborút. RUSSELL, The Just War in the Middle Ages 281. Ez meglátásunk szerint nyilvánvaló félreértése a dominikánus magiszter intencióinak.

Az igazságosság, s különösen a béke, valamint az emberi élet értéke képviselik a legmagasabb szintű, legfőbb egyetemes emberi javakat, amelyekkel szemben nem lehet igaz módon érvelni.

Felhasznált irodalom

- AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologiae, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: Summa contra gentiles, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: Sententia libri Ethicorum, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura. <https://www.corpusthomicum.org/cro12.html> (2025. 06. 01.)
- AQUINÓI Szent Tamás: De Regno. In: SCHÜTZ Antal (szerk.): Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- AQUINÓI Szent Tamás: A fejedelmek kormányzásáról. Máriabesnyő 2016
- ARISZTOTELÉSZ: Politika. Budapest 1984²
- CANNING, Joseph: A középkori politikai gondolkodás története 300–1450. Budapest 2002
- COSTELLO, Stephen J.: Logotherapy as Philosophical Practice. In: SÁRKÁNY Péter – VIK János (szerk.): Logoterápia és egzisztenciaanalízis, 2015/3. sz. 122–153.
- COSTELLO, Stephen J.: The Spirit of Logotherapy. Religions 2016/3. sz. (o. n.), <https://www.mdpi.com/2077-1444/7/1/3> (2025. 06. 28.)
- FRANKL, Viktor E.: Értelme és egzisztencia. Előadások és tanulmányok. Budapest 2006
- FRANKL, Viktor E.: Orvosi lélekgondozás. A logoterápia és az egzisztencia-analízis alapjai. Budapest 1997 (első kiadás: 1946)
- FRANKL, Viktor E.: Az ember az értelmre irányuló kérdéssel szemben. Budapest 1996
- FRIVALDSZKY János: Természetjog és jogfilozófia. Budapest 2007
- FRIVALDSZKY János: Természetjog és emberi jogok. Budapest 2010
- FRIVALDSZKY János: Aquinói Szent Tamás a helyes államról és kormányzásról. Diké 2023/2. sz. 172–190.
- FRIVALDSZKY János: Az emberi élet intézményes védelme az öszövetségi jogban. In: OROSZ András Lóránt – UJHÁZI Lóránd (szerk.): A Katolikus Egyház biztonsági helyzete a huszonegyedik században. Budapest 2013, 97–122.
- FRIVALDSZKY János: Jog és igazságosság a Caritas in veritate enciklikában. In: OROSZ András Lóránt – UJHÁZI Lóránd (szerk.): Egyházi intézmények jogi szabályozása. Budapest 2012, 157–202., https://publikacio.ppke.hu/id/eprint/2646/1/Frivaldszky_Jog_esigazsagosság_a_Caritas_in_veritate_enciklikaban.pdf (2025. 06. 01.)
- FRIVALDSZKY János: Az ember lélekkel bíró személy fogantatásától kezdve: Az ezzel ellentétes helytelen életparti álláspontok cáfolatához. Magyar Bioetikai Szemle 2019/1–2. sz. 3–18.
- FRIVALDSZKY János: Az ember jogalanyiségének, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben. Acta Humana 2020/4. sz. 35–85. https://publikacio.ppke.hu/id/eprint/2597/1/Frivaldszky_Az_ember_jogalanyisanak_eletehez_es_meltosagahoz_valo_joga.pdf (2025. 06. 01.)
- FRIVALDSZKY János: Miként csaphatott át az első világháborúért való átszellemült lelkesedés a brutális harctéri kegyetlenkedésekbe? In: BENE Adrián – TARI Gergely (szerk.): A kegyetlenség elméletei: Tanulmányok Barcsi Tamás Embertelenség az együttérzés korában című könyve nyomán. Máriabesnyő 2025, 115–145.

- FRIVALDSZKY János: Adalékok a „politikai barátság” klasszikus, természeti törvényhez és a természetes igazságossághoz kötött értelmének vizsgálatához: Barátság-fogalom kialakulása és társadalmi-politikai jelentése az antik görögöknél, valamint a politikai barátság fogalma Arisztotelésznél, Cicerónál és a „caritas” eredeti keresztényi társadalmi értelme. In.: KOMÁROMI László (szerk.): Doktori iskola, prelegálások 2. Bibliotheca Cathedrae Historiae Juris Universitatis Catholicae de Petro Pázmány Nominatae. Budapest 2003, 79–101.
- LE GOFF, Jacques: La civiltà dell'occidente medievale. Torino 1981
- LODOVICI, Giacomo Samek: L'etica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino. Ethics of War (and Love for Enemies) in Thomas Aquinas. Supplement to Acta Philosophica. FORUM 2022/8. köt. 201–229.
- MARITAIN, Jacques: I diritti dell'uomo e la legge naturale. Milano 1991
- MARITAIN, Jacques: Az igazi humanizmus. Budapest 1996
- MICHEL, Albert: Questions de guerre d'après saint Thomas d'Aquin: commentaires sur la Secunda secundae. Paris 1918, <https://archive.org/details/questionsdeguerr01mich/page/n9/mode/2up?ref=ol&view=theater> (2025. 06. 01.)
- MINOIS, Georges: La Chiesa e la guerra: dalla Bibbia all'era atomica. Bari Dedalo 2003
- MORRIS, John F.: St. Thomas Aquinas on Capital Punishment: Correcting Aquinas with Aquinas. European Studies Conference Selected Proceedings 2023, <https://www.unomaha.edu/college-of-arts-and-sciences/european-studies-conference/esc-proceedings/john-morris-pdf>. pdf (2025. 06. 01.)
- PIVA, Francesco: Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868–1943). Milano 2015
- REICHBERG, Gregory M.: Thomas Aquinas on War and Peace. Cambridge 2018
- RUSSELL, Frederick H.: The Just War in the Middle Ages. Cambridge 2003
- Szentírás. Szent István Társulati Biblia <https://szentiras.eu/Szit> (2025. 06. 01.)
- TRUINI, Fabrizio: La pace in Tommaso D'Aquino. Roma Città Nuova 2008
- VEGETIUS, Flavius Renatus: De Re Militari. <http://www.digitalattic.org/home/war/vegetius/> (2025. 06. 01.)