

LIVIU JITIANU

VALLÁSSZABADSÁG AZ EMBERI JOGOK TÜKRÉBEN



Erdélyi történelmünk sajátosságaiban, azt gondolom, a fejedelemség korában a teológiai szabadság gondolat meglétében, valójában az emberi jogok „csíráit” vélhetjük felfedezni.

Michael Sievernich *Emberi jogok 460 éve* című tanulmánya került nemrég a kezembe.¹ A „kritikus kortársak” rögtön visszaszámolnak az évszám láttán, és valahol a megadott évszám felénél megtorpannak – játszik el Sievernich a gondolattal. Legtöbbjüknek az emberi jogok hallatán az 1776-os észak-amerikai emberi jogok nyilatkozata (*Virginia Bill of Rights* – 1776. június 12.) vagy az 1789-es francia forradalom (*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* – 1789. augusztus 26.) jut eszébe.² Velem is valami hasonló történt. 449 évet számoltam vissza, az 1564. június 7-ei tordai országgyűlésig, amely kimondta, hogy a katolikus vallás mellett mind Luther, mind Kálvin követői teljes vallásszabadságot élveznek.³

Történelmi tévedés, hogy az emberi jogok kérdéskörét általában a 18. századra lokalizáljuk. Tény, hogy már a kora újkor küszöbén találkozunk mind a fogalommal, mind az egyén jogainak felsorakoztatásával.⁴ Az „emberi jogok” fogalma ugyanis 1552-ben Bartolomé Las Casas (1484–1566) Domonkos-rendi szerzetesnél megtalálható.⁵ Las Casas az Új Világ rabszolgakérdésével kapcsolatban nyilatkozik. Argumentatív rendszert állít fel, jogi, etikai és teológiai alapokat keresve, Amerika bennszülötteinek és az Afrikából elhurcolt rabszolgák szabadsághoz és élethez való jogaival kapcsolatban. Ezzel, jegyzi meg Hans Joas, valami rendkívüli történet, az „emberi jogok új genealógiájának” új fejezete íródott.⁶

A 18. században az Egyesült Államok és Franciaország emberjogi katalógusokat állítanak össze, népi szuverenitásról, az egyén szabadsághoz való

jogáról beszélnek, és azt univerzális keretbe ágyazzák. Érték az amerikai emberi jogok katalógusában annak az állítása, miszerint „minden ember természetéből adódóan szabad és független” (*egally free and independent*). Olyan „vele született jogai” (*inherent rights*) vannak, melyek örök jellegűek,⁷ mint az élet élvezete és a szabadság (*enjoyment of life and liberty*), a tulajdon és a munkavállalás, a biztonság és a boldogság. A felsorolásban helyet kap a „vallás szabad gyakorlása” is (*free exercise of religion*). A francia „emberi és polgári jogok nyilatkozata” preambuluma az ember „természetes” és „szent” jogairól beszél. Ezek elutasítása minden társadalmi szerencsétlenség oka – állítja a nyilatkozat. Az emberek „szabadon és egyazon jogokkal születnek” (*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*). Joguk a szabadság, a tulajdon, a biztonság és az elnyomással szembeni ellenállás (2. pont). A szólásszabadság egy addig „sztratifikált” társadalomban, ahol csak az elit joga volt a vélemény, a hatalom kinyilvánítása és ennek gyakorlása (10. pont), jelentős szerepet kap a nyilatkozatban. A vallásszabadság ugyan nem kerül megemlítésre, de benne foglaltatik a szólásszabadság kérdéskörében.

A két emberjogi katalógus, annak ellenére, hogy alapvető jogokról beszél, mégsem tudta elveit gyakorlatba ültetni. Hosszú ideig csak mint ideálról, mint megvalósítandó világethoszról beszélhetünk. A jogok általános érvényesülését nem érhetjük tetten. Elakadtak a faji, nemi, szociális státushoz kötődő megkülönböztetések határán. Mind Amerikában, mind a francia gyarmatokon továbbra is gyakorlat maradt a társadalmi egyenlőtlenség, a kizsákmányolás, sőt a rabszolgatartás is.⁸

Kiértékelve, mindkét emberjogi „charta” valami lényegeset fogalmaz meg: a modern kor alaptörékvésének ad hangot, amelynek értelmében a legfőbb érték maga az ember. Az ember jogait helyezik minden más értékkel szemben előtérbe. Gyakorlatilag mind az amerikai, mind a francia emberjogi katalógusban helyet kap az újkor álma: az ember szabadságvágya, önmegvalósulási törekvése, és ennek próbál mindkét nyilatkozat etikai, jogi, politikai (és vallási) keretet biztosítani.

A megfogalmazott elvek fontos állomást jelentenek az emberiség történelmében. Gondolom, érdemüket nem csorbítja, ha „elszülötti jogukat” elvitatom, és történelmi igazságot szolgáltatva, röviden megvilágítom az „emberi jogok” pionírjának tételeit.

A sevillai származású szerzetes (később Chiapas/Dél-Mexikó püspöke), Las Casas az általa megtapasztalt társadalom igazságtalan megosztottságát látva egy új világ új törvényeinek (*Nuevas Leyes*) érdekében száll harcba. Kettős síkon érvel: egyrészt kétségbe vonja a társadalmi kényszerek legitimitását (így elutasítja a hódító háborút), másrészt pedig az ember vele született jogaira (*derechos humanos*) apellál. Az ember egyetemes, érintetlen méltóságáról beszél, és állítja minden ember alapvető jogait.⁹ Az „emberi jogok” hordozói, állítja, az értelem (*razón*), a természeti törvény (*ley natural*) és a keresztény szeretet (*ley de caridad*).¹⁰ Tételében általános emberjogi alapokat szolgáltat, megmaradva a keresztény tanítás keretein belül. Mindhárom érték legkésőbb Szent Ágostontól kezdődően a keresztény teológia lényeges tételeihez tartozik.

Las Casas legfontosabb vállalkozása az, hogy az ember alapjogairól tárgyalva elter az általános alapelvek univerzális megfogalmazásától, és az emberi jogok individuális értelmezését nyújtja.¹¹ Legnagyobb értéknek az egyén szabadságát tartja, amely megelőz minden más elvet. Érvelésének egyik legfontosabb támpontja III. Pál pápa *Sublimis Deus* bullája (1537. június 2.), mely ugyan nem tartalmazza az „emberi jogok” fogalmat, de határozottan elkötelezi magát az emberek egyetemes jogai mellett. Las Casas nem elégszik meg elvei megfogalmazásával. Igyekszik ezeknek etikai, politikai és jogi teret is teremteni. Nézőpontjának alátámasztására, ebből a megokolásból, számos jogforrásra hivatkozik, mint például a *Corpus Iuris Civilis*re. A jogi támogatottságot szeretné az egyházon belül is biztosítani az elvek és az egyházi törvénykönyv (*Corpus Iuris Canonici*) közötti kapcsolatot is egyezszik kiemelni.

Munkáját vizsgálva azt kell mondanunk, hogy Las Casas megpróbál a keresztény értékek háttéréből egy igazságos, személy-irányult társadalmi rendet felépíteni, melynek középpontjában az ember alapvető jogai állanak. Érdeme az univerzális értékező individuális olvasata: a konkrét személy és személyi szabadságának hangsúlyozása. Gondolatmenetét követve az elkövetkezőkben arra szeretnék választ keresni, hogy milyen mértékben feltétele a szabadság az ember alapvető jogainak.

H. Krings állítása szerint az újkor számára a *humánnum* megnyilvánulása lényegében a szabadság kérdéséhez kötöten érhető tetten.¹² Úgy is mondhatnánk: az újkor antropológiájának kulcskérdése a szabadság. Benne látja maga Krings is az újkori humanitás *programját*. A szabadság kérdéséhez kötöten fogalmazódik meg mindaz, ami a „nyugati kultúrákban az utóbbi 400 évben a politikai [...], választos [...], intellektuális [...] megnyilvánulásokban megmutatkozott”.¹³ A szabadság a politika, a filozófia és a vallás középpontját képező jelenség. Mindhárom a szabadság megvalósítását célozza meg. Ennek kapcsán Wolfgang Thönissen arról beszél, hogy a megjelölt területen különböző módon építették be a szabadság kérdését belső szerkezetükbe. A politika és a filozófia – mondja sokkal ellentmondásmentesebb folyamat során helyezte a szabadság kérdését zászlójára, mint maga a vallás. A keresztény teológia számára ugyanis a szabadság kérdése az újkor küszöbén a legnagyobb kihívást jelentette.¹⁴

Az újkor mentalitásának, gondolkodási és cselekvési mechanizmusainak középpontjába a szabadság kérdése került: az újkor gondolkodása számára semmilyen „tudás- és cselekvési rend” nem elfogadható, amely nem kompatibilis a szabadság kérdésével. Ezzel szemben a vallás világában a személy abszolút szabadsága a keresztény tanítás teonóm világértelmezésének tükrében óriási kihívást jelentett. A szabad embert állítani a történelem középpontjába – ebből a megokolásból – kritikus magatartásba ütközött. A „heteronóm doktrinalizmus” diszkreditálná a teológia tartalmát – vélték a teológusok.¹⁵

Mégis azt kell állítanunk, hogy a (modern) szabadság gondolata a kereszténység és az újkor érintkezési felületén kristályosodik ki. A teológia ugyan – küldetéstudatából kiindulva – feljogosítva érezte magát arra, hogy kritikát gyakoroljon a szabadság fogalmára, mégis igyekezett elfogadható választ adni a szabadság kérdésre. Alapvetően két úton indult el. Egyrészt, úgy látva az újkori szabadságtörekvést mint a keresztény kinyilatkoztatott értékektől való eltérést, kardoskodik a teokratikus világnézet restaurációja mellett.¹⁶ Nem akart változást, hanem a meglévő értékek felé fordulást javasolta. A másik úton járók arról beszéltek, hogy az újkori szabadságfogalom végső soron a keresztény szabadságideál „világi” megfogalmazása. Értelmezésükben nem egy „új”, hanem egy szekularizált „világi teológia” született meg.¹⁷

Mindkét út helytelennek bizonyult. Az első szembekerült az újkori szabadságtörekvésekkel. Nem ismerte fel ezek jelentőségét. A második szem elől tévesztette az újkor „emancipatorikus impulzusát”, mely alapvetően az egyház és az állam szétválasztására törekedett, elhatárolva egymástól e kettő célját és működési elveit. A harmadik, a „korrespondencia” útja¹⁸ az „analógikus gondolkodás” mentén indul el, amely értelmében az önazonosság és a különbözőség (identitás és differencia) realitásából kell kiindulnunk. Ezután beszélhetünk a kölcsönösség elvének érvényesítéséről: az etikai-jogi szabadság-fogalmat összebékíteni a kereszténység szabadságideáljával, anélkül hogy a különbözőségeket feloldanánk.¹⁹

A teológia számára világossá vált, hogy ha a kor kihívására helyes választ akar adni, a szabadság számára meg kell nyitnia a hit „értelemtérét”.²⁰ A teológusok ebben az összefüggésben igyekeztek a revelációban tükrében megfogalmazott hit és hitbéli magatartás logikáját érvényesíteni. Ennek értelmében a hit, most eltekintve kegyelmi jellegétől és csak a maga profanításában szemlélve, az emberi oldalt helyezve elő-

térbe, Isten önfeltárulkozására adott szabad, értelmes válasz.²¹ Dialógus, ami szabadságot feltételez. Másodlagosan kiemelt helyet kap a hit történetisége: a konkrét ember konkrét történelemben elhangzó válasza és ugyanakkor a hívő embernek a konkrét történelemben hatékony, történelemformáló megnyilvánulása. Ennek függvényében mondható, hogy a hit mindig „az ember önértelmezésének történelmi formájához kötődik”.²²

A felvezetett gondolat, bármennyire is a hit nyitottságára tájolja az ember figyelmét, mégsem képes reális párbeszédre a világgal. Továbbra is türelmetlen kérdéssel kopog az újkor embere a hit instanciájának ajtaján: mennyiben kompatibilis a hit jelzett szabadsága a most megszülető szabadságfogalommal?

A válaszkérésben evidenssé vált, hogy a válasz nem kerülheti meg azt a konkrét történelmi kontextust, mely most alapvetően az emberi jogokat helyezi előtérbe.²³ A modern kor szabadságkérdése az emberi jogok mezején jelentkezik.²⁴ Egyértelmű, hogy a szabadság kérdésének újfajta értelmezése az emberi jogokra kell épüljön.²⁵ Las Casas, amint valamelyest ezt megvilágítottam, ezen új paradigmák jegyében fogalmazza meg az emberi jogok elveit. Ezzel, kiemelve azt, hogy a hit aktusának szabadsága lényegi kapcsolatban áll a modern társadalom emberjogi összetevőivel és így jogrendszerével, pozitívan értékeli a „világ” szabadságra irányuló törekvéseit, még akkor is, ha ezek kinőnek a sajátos egyházi térségből.

Büszkén szoktuk említeni, hogy Las Casas „chartáját” követően, 12 évvel később, 1564. június 7-én, Erdélyben, a tordai országgyűlésen kimondták a vallásszabadságot.²⁶ A konkrét történelmi háttér vizsgálata²⁷ viszont arról tanúskodik, hogy a vallásszabadságot biztosító döntés semmiképpen nem a szabadság vagy az emberi jogok függvényében értelmezendő, hanem hangsúlyozottan politikailag motivált döntés volt.²⁸ Az Erdélyi Fejedelemség az újkor küszöbén nehéz történelmet ír. Története valási szempontból – jegyzi meg Marton József – két korszakra osztható: a Báthoryak²⁹ (1571–1605) és a református fejedelmek³⁰ (1605–1690) korára. A katolikus Báthoryak „igyekeznek egyházukat az adott lehetőségek szerint segíteni és erősíteni”.³¹ A vallási szempontból rendkívül színes erdélyi térséget áttérések, gyakran erőszakos térítések, restauráció, hitviták, az éppen nem domináns vallási felekezetek jogfosztottsága jellemzi.³² Hiányzanak a szabadság és ehhez kötötten a vallásszabadság kérdésének teoretikusai is. Marton megfogalmazásában: „Ez a kor nem ismerte a vallási türelmet, s ha beszélt is a vallásszabadságról, azt mindig a kisebbségben levő fél követelte magának, de a többség nem akart tudni róla. Az annyiszor feldicsért erdélyi vallásszabadság így festett a valóságban.”³³ A vallásszabadság, sőt talán még a szabadság kérdéskörében sem tudunk éppen ezért érdemlegeset kiolvasni ebből a korból.

Las Casas életmunkájából kiindulva láttuk, hogy sokféle olyan szabadságfogalmi fejtegetéssel találkozunk, amely az újkor küszöbén tetten érhető, egyre erőteljesebb kontúrt kap, és belenyúlva a 20. századba az itt megszülető emberjogi charta alapjául szolgál.

Az ENSZ 1948-ban megfogalmazta az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát*. Preambulumában hangsúlyozza, hogy „az emberiség családja minden egyes tagja méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogainak elismerése alkotja a szabadság, az igazság és a béke alapját a világon”. Ennek tiszteletben nem tartása, „az emberi jogok el nem ismerése és semmibevétele az emberiség lelkiismeretét felháztató barbár cselekményekhez vezetett”. Ez ellenkezik az emberiség közös akaratával, hisz „az ember legfőbb vágya egy olyan világ eljövetele, amelyben az elnyomásból, valamint a nyomortól megszabadult emberi lények szava és meggyőződése szabad lesz”. A nyilatkozat ezért azt „a közös eszményt” fogalmazza meg, „amelynek elérésére minden népnek és minden nemzetnek törekednie kell abból a célból, hogy minden személy és a társadalom minden szerve, állandóan szem előtt tartva a jelen

Nyilatkozatot, oktatás és nevelés útján előmozdítsa e jogok és szabadságok tiszteletben tartásának kifejlesztését, valamint azoknak fokozatosan megvalósuló hazai és nemzetközi jogszabályok útján történő általános és tényleges alkalmazását és elismerését mind a tagállamok népei között, mind pedig a joghatóságuk alatt álló területek népei között”.

A nyelvi pragmatizmus szabványainak tükrében a megfogalmazottak „kinyilatkoztatás” jellegűek, a dokumentum egésze ugyanis önmagának egyetemes legitimitást kíván meg. A nyilatkozattal kapcsolatban Alois Halbmayer azt állítja, hogy a megfogalmazott cikkek (30 cikk) „tartalmi megalapozásának” és a „jogi értelmezéshorizontok” hiányában rejlik a sikere.³⁴ Csupán az ezekről való lemondás vagy a velük szembeni tartózkodó magatartás tette lehetővé, hogy a nyilatkozat politikai harcok és jogi szabványok kiindulópontjává vált. Tudatos döntés volt – jelenti ki Halbmayer – azon „filozófiai, vallási és erkölcsi megalapozásokat”, melyek az általános érvényesség igényével lépnek fel, tartalmilag nem megfogalmazni, hanem későbbi értekezésekre bízni. A nyilatkozat megfogalmazói ezzel akarták a dokumentum ideológizálhatóságát elkerülni.

Ennek kifejtésére vállalkozik a freiburgi szociológus, filozófus Hans Joas.³⁵ Két, egymással szemben álló tábor szellemi vitájában döntőbíró szerepet vállal magára. Egyik oldalon azok állnak, akik az emberi jogokat a zsidó–keresztény örökség szerves részének tekintik, a másik oldalon pedig azok, akik ezt a felvilágosodás vívmányának tartják. A szekuláris-humanista revindikációt visszautasítja Joas, merthogy –amint mi is láttuk – az emberi jogok „chartája” megelőzi a felvilágosodás korát. A vallásos olvasat sem teljesen helytálló – sugallja Joas, ugyanis nehezen magyarázható, hogyan lett a kereszténység „egyből” a szabadság elkötelezettje, míg előtte évszázadokon át politikai, hatalmi, erkölcsi nyomást gyakorolt a társadalomra. A német szakember megoldása egy ún. „affirmatív genealógia”, amin ő „a filozófia, a történelem, a vallásos hagyomány” kompilációját érti. Alternatív értelmezést (narratívát) kínál, melynek központjába a *szakralitás* kerül,³⁶ amit ő úgy határoz meg mint „egy mélyre ható kulturális eltolódás kifejeződése”. A szakralitás, bármennyire is ezt sugallja a fogalom, nem a vallás területéhez tartozó valami, hanem a személy sértetlenségét, méltóságát³⁷ fedő fogalom. Így Joas számára járható út a vallásos tartalmak és velük párhuzamosan a szekuláris világ- és létértelmezések érvényesítése. Szerinte ez semmiképp sem vezet relativizmushoz, fontos ugyanis „a történelmileg megtestesült értelem felszólítása” előtt megnyitni.³⁸ Múltbeli értékeink értékvolta pedig nem a társadalmat formáló részterületektől függő.

Joas végkövetkeztetése az, hogy az emberi jogok semmilyen más alapra, mint csak az ember méltóságának abszolút voltára építhetők. Az emberi méltóság az emberlét velejárója, ezért „nem egy morális érték a többi mellett”, nem is „egy jogi norma más normák mellett”, hanem egy mindenek fölött álló „axiomatikus minőség”.³⁹ Olyasvalami, ami elveszithetetlen, szakrális valóság, ami minden más emberi értéknek, legyen az filozófiai, jogi, politikai vagy akár teológiai, alapul szolgál.

Összegésként leszögezem azt, hogy a szabadság kérdése az emberiség szellem-történetének egyik legérzékenyebb kérdése. Titokteljes és ellentmondásos – írja róla Eberhard Schockenhoff:⁴⁰ „A szabadság tapasztalata kettős jelentésű fenomén, telve iritációkkal és meglepetésekkel.”⁴¹ Bárhol haladunk, mind az európai kultúrtörténet keresztmetszetén, mind a kontinensünkön kívüli világban, egyértelmű az, hogy nehez tisztán látni a szabadság kérdését. Ambivalens valóság mind nyelvi, mind antropológiai vagy szociológiai vagy akár politikai összefüggéseiben.⁴² A keresztény teológia is hasonló problémátudatot tár fel. Óregenész szabadságról szóló „védőbeszédétől” elindulva,⁴³ Leibniz és Hume determinált világának szabadságfogalmán át,⁴⁴ figyelembe véve Kant szándékát: a szabadságot mint a kauzalitás sajátos formáját lát-

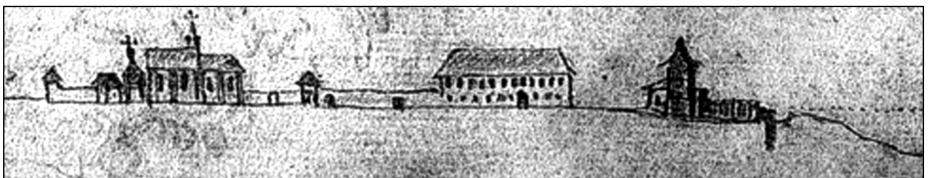
tatni,⁴⁵ azt kell mondanunk, hogy folyamatos kihívást jelentett behatárolni az emberi cselekvés struktúráin belül a szabadság helyét,⁴⁶ minthogy az sem mutatkozott könnyű vállalkozásnak, hogy feltárjuk a szabadság dimenzióit.⁴⁷ A szabadság teológiai perspektíváinak felvezetése is leginkább azon teológiai kérdések közé tartozik, amelyekre általános választ nem tudunk adni, hanem a személyes hit dimenziója léle kell irányítanunk a kereső embert.

A szabadság és a vallásszabadság Erdélyben, zárom a gondolataimat, nem képezik a 16–17. századi teológiai kérdésselvetések központi témáját. Sokkal inkább politikai, társadalmi dimenziót kapnak. Erdélyi történelmünk sajátosságaiban, azt gondolom, a fejedelemség korában a teológiai szabadság gondolat meglétében, valójában az emberi jogok „csíráit” vélhetjük felfedezni.

■ JEGYZETEK

1. A mű eredeti címe: *460 Jahre Menschenrechte*. *Stimmen der Zeit* 12 (2012). 816–826.
2. A francia emberi és polgári jogok nyilatkozat „kezdeti gyűjtés és folyamatosan ható példa”, míg az amerikai nyilatkozat a jogok „előtörténetéhez” tartozik: E. Wolgast: *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*. Stuttgart, 2009. 53.
3. *Articuli Dominorum Nobilium Regni Hungariae et Trium Nationum Partium ejusdem Transsilvanarum Nobilium, Siculorum, et Saxonum in Conventu eorum Partialis pro primo Die Dominico proximo post Festum Sanctissimae. Et Individuae Trinitatis de Edicto Sacrae Regiae Majestatis in Oppido Thorda celebrato Anno Domini 1564 editi*. Kiadva: Veszely K.: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok*. I. 174–175.
4. W. Schmale: *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit. Ein deutsch-französisches Paradigma*. München, 1997.
5. B. De Las Casas: *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Lander*. M. Sievernich, Frankfurt, 2006.
6. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin, 2011. Egon Flaig megfogalmazásában, ekkor született meg „az emberi jogok gondolata”: *Weltgeschichte der Sklaverei*. München, 2009. itt: 164.
7. Az 1776. július 4-ei deklaráció preambuluma alapigazságokat fogalmaz meg: „minden ember egyenlőnek születik” (*created equal*), joga van „az életre, a szabadságra, a boldogság keresésére” (*life, liberty and the pursuit of happiness*). A vallásszabadság itt nem jelenik meg kifejezett módon. Lásd Sievernich: *460 Jahre Menschenrechte*. 817.
8. Lásd L. Hunt: *Inventing Human Rights. A History*. New York, 2007. Sievernich szerint a 18. században az amerikai lakosság 20 százaléka rabszolga. A 19. századra számuk nemhogy csökkenne, hanem nő. A rabszolgaság eltörlésére csupán 1865-ben kerül sor. In: *460 Jahre Menschenrechte* 820–821.
9. Az „emberi jogok” fogalmat a jelenkori kutatások Las Casának tulajdonítják. Sievernich 824.
10. *Traktat über die Indiosklaverei*. In: Uő: *Werkauswahl 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*. Szerk. M. Delgado. Paderborn, 1996. 59–114. Ezzel Las Casas lényeges kapcsolatot lát a *ius humanum* és *ius divinum* között.
11. Sievernich meglátásában először a történelemben. *460 Jahre Menschenrechte* 823.
12. H. Krings: *Freiheit* szócikk, 99. In: Uő: *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze. Freiburg–München, 1980. 99–130.
13. H. Krings: *Gott* szócikk, 634. In: *HphG* III 614–616, 629–641.
14. W. Thönissen: *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*. Mainz, 1988. 165. Nem véletlenül sokak számára az újkor éppen a kereszténységgel és a teológiával szembeni magatartásból fakad. H. Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt, 1983². Ennek kapcsán meg kell jegyezni: az újkor önértelmezését redukálni a kereszténységgel szembeni magatartásra, túl könnyelmű állításnak tűnik. Ezt támasztja alá W. Pannenberg is: *Die christliche Legitimität der Neuzeit*. In: Uő: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen, 1976⁵. 114–128, itt: 114. skk. Persze a kettő szembenállása sem tagadható, amint ezt J. Schwartländer is kiemeli: *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*. In: Uő: *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*. München–Mainz, 1977. 24.
15. T. Pröpper: *Freiheit* szócikk. In: *NHthG* I. 397.
16. E törekvés „végeredménye” egy ún. integralisztikus egyházkép. A kérdéshez W. Kpaser: *Autonomie und Theonomie*. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt. In: D. Mieth – H. Weber (szerk.): *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*. Düsseldorf, 1980. 17–41. 31; Uő: *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte*. In: J. Schwartländer (szerk.): *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*. 232. skk, itt: 285 skk. Összehasonlításként R. Guardini: *Das Ende der Neuzeit. Ein versuch zur Orientierung*. Würzburg, 1965⁹.
17. J. B. Metz: *Zur Theologie der Welt*. Mainz, 1973. 16. A téma kifejtéséhez F. Gogarten: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart, 1953.
18. Thönissen 167.
19. J. Schwartländer: *Rückblickende Einführung*. In: Uő (szerk.): *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*. 23.

20. Schwartländer: i. m. 23. Az új vállalkozás igazi „újdonsága” evidenssé lesz, ha az ember megvizsgálja az újkor előtti államtanokat. Nagyszerű vállalkozás ebben az összefüggésben Rudolf Weber-Fas könyve: *Staatsdenker der Vormoderne. Klassikertexte von Platon bis Martin Luther* (Tübingen, 2005).
21. Néhány évszázaddal később ezt ugyanígy fogalmazza meg a II. Vatikáni zsinat az Isteni Kinyilatkoztatásról szóló dogmatikai konstitúcióban: *Dei Verbum* I 5. Kifejtve lásd W. Kasper: *Einführung in den Glauben*. Mainz, 1980⁶. 71. és 140.
22. Thönissen 177.
23. Az emberi jogok kérdését tárgyalja J. Schwartländer (szerk.) *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, Tübingen, 1978. Uő (szerk.): *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und zheologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München–Mainz, 1981. O. Höffe: *Die Menschenrechte in der Kirche*. In: HchE III. 236–255.
24. A témát hasonlóképpen tárgyalja a II. Vatikáni Zsinat: *Dignitatis humanae*.
25. Schwartländer számára a politikai szféra emberi jogok „artikulációja” létét a nyugati kereszténység hagyományának köszönheti. In: *Menschnrechte – eine Herausforderung der Kirche*. 15, 21.
26. A vallásszabadság kimondása előtörténetéhez tartozik: 1556 – amikor a szászsebesi országgyűlés megfenyegeti a katolikus püspököket; 1557. (június 1–14.) országgyűlés szabad vallásgyakorlatot biztosít a katolikusoknak és evangélikusoknak.
27. A történelmi helyzet katolikus „értelmezését” nyújtja Marton József: *A keresztény újkor*. Marosvásárhely, 2006. 138. skk.
28. Fontosnak látnám viszont a kor hitvitáinak iratait átvizsgálni. Valószínű, hogy bennük tetten érhető a nyugati világban egyre erőteljesebben megmutatkozó szabadságfogalom.
29. István: 1571–75, Kristóf: 1575–81, Zsigmond: 1581–99. 1602. Endre: 1599.
30. Bocskai István: 1605–1606, Rákóczi Zsigmond: 1607–1608, Báthory Gábor: 1608–1612, Bethlen Gábor: 1613–1629 (Brandenburgi Katalin: 1629–1630), I. Rákóczi György: 1630–1648, II. Rákóczi György: 1648–1660, Apafi Mihály: 1660–1690.
31. Marton: i. m. 138.
32. A helyzet ismertetését nyújtja Holló László: *A világiak által „vezetett” egyházmegye*. I. Kvár, 2009. 60–77.
33. Marton 144.
34. A. Halbmayr: *Die Heiligkeit des Menschen*. Stimmen der Zeit 6 (2012). 424–427, itt: 424. sk.
35. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlin, 2011).
36. Halbmayr: i. m. 425. A szakralitás fogalmat emeli ki Halbmayr, Joas Émile Durkheimra vezeti vissza, nem akarja viszont az emberi jogokat a modern kor „új vallásának” szintjére emelni.
37. H. Bielefeldt az ember méltóságára építi fel a modern emberi jogokat: *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg, 2011.
38. Ennek jegyében a két terület között átjárhatóságot állít Joas, és az „istengyermekség”, valamint az „istenképesség” szekuláris lefordítását sürgeti. Joas: i. m. 204–250.
39. Bielefeldt, 36.
40. E. Schockenhoff: *Theologie der Freiheit*. Freiburg, 2007. 5.
41. i. m. 10.
42. Részletes felvezetést nyújt Schockenhoff: i. m. 12–23.
43. I. m. 24–41.
44. I. m. 41–60.
45. I. m. 60–65.
46. I. m. 86–105.
47. I. m. 105–157.



Gyulafehérvár. Az egykori domonkos/jezsuita kolostor és a Collegium Academicum. G. M. Visconti felmérése. 1711