



Tattay Szilárd¹

A szekularizált természetjogtan nyitánya? – Hugo Grotius *etiamsi daremus* hipotézise²

A jog- és politikai filozófia történetében vannak olyan híres kifejezések, amelyek idővel úgymond önálló életre kelnek, és egyfajta mitológia épül köréjük – a *zoón politikon*, „az önmagunk feletti tulajdon”, „a törvény szája” és így tovább. Ezek közé tartozik Hugo Grotius *etiamsi daremus* formulája is, amely a modern nemzetközi jog alpműveként számontartott *De iure belli ac pacis* bevezető megjegyzései között (*Prolegomena*, 11. szakasz) olvasható. Grotius e viszonylag rövid megállapítása így szól:

„Amit eddig [ti. a természetjoggal kapcsolatban] elmondottunk, az helytálló volna [*locum haberent*] akkor is, ha feltennők [*etiamsi daremus*] – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.”³

A közhelyeket általában azért nem szívleljük, mert igazak, elcsépeltek és unalmasak. Vannak azonban olyan közhelyek, amelyek még csak nem is igazak, S ezért károsak és félrevezetőek. Sajnos az *etiamsi daremus* hipotézishez is kapcsolódik egy ilyen közhely: Isten nemléteének e grotiusi hipotézisét a 19. századtól fogva számtalanszor idézték annak bizonyítására, hogy a németalföldi humanista gondolkodó már egy ízig-vérig szekularizált, racionalista és axiomatikus természetjogi elméletet dolgozott ki, szigorúan elválasztva egymástól a jogtudományt és a teológiát.⁴ Lássunk erre két jellemző példát a 20. századi jogbölcseletről! Az egyik egy kései, *A jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája* című Hans

¹ Egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar Jogbölcseleti Tanszék. Kapcsolat: tattay.szilard@jak.ppke.hu.

² Köszönettel és csekély viszonzásként az Ünnepeltnek az irántam tanúsított mindenkori jóindulatáért.

³ Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*. Ford. Brósz Róbert et al. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999. *Prolegomena* 11, 1. kötet, 11: „Et haec quidem quae iam diximus, locum haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.”

⁴ Paola Negro: A topos in Hugo Grotius: „Etiamsi daremus non esse deum”. *Grotiana*, 19. (1998), 1. 3–4.

Kelsen-tanulmány, amelyben Kelsen a szekularizált természetjogtant a rá jellemző határozottsággal az eredeti természetjogi eszme „önmegsemmisítésének” nyilvánítja.⁵ Mint hangsúlyozza:

„Valójában ez a [természetben Isten akaratát látó] vallásos hit alkotja a természetjogi doktrína alapját [...] Ugyanakkor igaz, hogy a természetjogi doktrína képviselői tettek kísérleteket annak érdekében, hogy e doktrínát vallásos alapjaitól felszabadítsák. Jól ismert Hugo Grotiusnak, a természetjogi doktrína e klasszikus képviselőjének tétele: a természetjog még akkor is érvényes lenne, »ha feltennők [...], hogy Isten nem létezik.«”⁶

A másik illusztratív példánk Varga Csabának az *Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról* című művében kifejtett Grotius-értelmezése:

„Grotiusnak az axiomatizmus ugyanakkor felkínál egy lebilincselően áruklódó tételt a természetjogról. Mint kifejti: a természetjog önmagában érvényes – olyannyira, hogy még ha fel is tennők [...], hogy Isten nem létezik, – nos, a Grotius megfogalmazta rendszerben a természetjog akkor is érvényes lenne; sőt, az embereket köteleznék. Ezzel itt a természetjog bejelenti önmagában vett S önmagában megalapozott (mert önmagára alapozott) érvénye elismertetésének az igényét. [...] Grotius nem mondja, de nem is feltételezi, hogy a természetjog alkotója, Isten nem léteznék. Annyit állít inkább, hogy természetjoga még akkor is fennállana és érvényes lenne, ha emberek nem léteznének.”⁷

Az *etiamsi daremus* hipotézis ilyen jellegű interpretációja ezenfelül gyakran szolgál annak a szintén közkeletűen elfogadott „szekularizációs tézisnek” az alátámasztására, miszerint a hangsúlyosan nem teológiai megközelítés a modern természetjogi tanok általános megkülönböztető ismérve, szemben a klasszikus elméletekkel. Ez a „szekularizációs tézis” szintén nehezen állja ki a „történeti valóság” próbáját, hiszen a „modern természetjog” virágkorának, vagyis a 17. századnak és a 18. század elejének az összes meghatározó – akár voluntarista (Pufendorf, Locke), akár racionalista (Grotius, Leibniz) – természetjogi elmélete teista orientációjú volt. Még a kortársai és Leo Strauss által ateizmussal vádolt Thomas Hobbes sem kivétel ez alól,⁸ ugyanis a „természeti törvények” szerinte vagy a szuverén, mindenható Isten

⁵ Hans Kelsen: A jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája. Ford. Varga Csaba. In Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2008. 356.

⁶ Uo. 352–353.

⁷ Varga Csaba: *Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról*. Budapest, Osiris, 1998. 114–115.

⁸ Lásd Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Ford. Láczi András. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999. 124–125. Kortársai közül valóban sokan „ateistaként” tekintettek Hobbesra, ezen azonban nem „istentagadót”, hanem valamiféle unortodox „eretneket” értettek. Lásd Tussay Ákos: Thomas

akaratát kifejező parancsok, és ilyen értelemben valódi törvények, vagy csupán az emberi ész által felállított, a béke megőrzését célzó „tantételek”, „végkövetkeztetések” (ha úgy tetszik, játékszabályok), amelyek nem nevezhetők a szó szoros értelmében vett törvénynek.⁹ Az első esetben egy teista, voluntarista természetjogi koncepcióval van dolgunk, míg a másodikban egy kétségkívül szekularizált, de jellegzetesen nem természetjogi erkölcsfelfogással.

A Grotiusról szóló másodlagos irodalomban kiemelt – sőt talán aránytalanul nagy – figyelmet fordítanak az Isten nemlétére vonatkozó hipotézisre, és azt nemegyszer az eredeti szöveg-, eszme-, jog- és politikatörténeti kontextusból kiragadva, a szerző szándékától elvonatkoztatva értelmezik. Ez nézetem szerint két fő okra vezethető vissza. Egyrészt a hipotézis esztétörténeti előzményeivel kapcsolatos ismeretek hiányára vagy legalábbis korlátozott voltára, másrészt pedig a két fent említett, általánosan elterjedt közhely, ti. az *etiamsi daremus* formula szekularista olvasata és a „szekularizációs tézis” között fennálló szoros összefüggésre. Ha ugyanis egy szerző abból indul ki, hogy a „modern természetjog” általa előre-, vagy épp ellenkezőleg, visszalépésként felfogott története Hugo Grotiussal kezdődik, és azt feltételezi, hogy a modern természetjogi gondolkodás (vagy általában véve a modernitás) szorosan összekapcsolódik a szekularizáció eszméjével és folyamatával, elképzelhető, hogy e narratívát alapul véve afelé fog hajlani, hogy Grotiusnak a *De iure belli ac pacis* elején megfogalmazott eme állítását önmagában olvasva azt a szekularizált jogtudomány megnyilvánulásaként értékelje, annak dacára, hogy a *Prolegomena* és a mű többi tétele, Grotius életútja S egész munkássága ellentmondani látszik ennek az értelmezésnek.

Már a „modern természetjog” fogalmának és történeti kezdőpontjának egyértelmű meghatározása sem könnyű feladat, hiszen a tipológiát és a kronológiát is döntő módon befolyásolja az, hogy a természetjog módszertanára, megalapozására vagy normáinak tartalmára stb. helyezünk-e nagyobb hangsúlyt.¹⁰ Annyi bizonyos, hogy időben Grotius mind a klasszikus (skolasztikus), mind

Hobbes. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Államelmélet I.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó (megjelenés előtt). Vö. Aloysius P. Martinich: *The two gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics.* Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 19–30.

⁹ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma.* Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth, 1999. I. kötet, 14. fejezet, 196: „Az értelemlennek e parancsait az emberek általában törvényeknek nevezik, de helytelenül. Mert ezek csak végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja. Ezzel szemben a törvény voltaképp annak a szava, aki jogosan parancsol másoknak. Ha azonban ugyanezeket a tantételeket Isten igéjével hirdetett tantételeknek tekintjük, akkor – mivel Isten jogosan parancsol mindennek – mégis helyesen nevezzük őket *törvényeknek*.”

¹⁰ Igen tanulságos Richard Tuck e kérdésekről írt tanulmánya: Richard Tuck: The ‘modern’ theory of natural law. In Anthony Pagden (szerk.): *The languages of political theory in early-modern Europe.* Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 99–119.

a modern természetjogi gondolkodáshoz igen közel áll: Francisco Suárez *De legibus* 1612-ben, a *De iure belli ac pacis* 1625-ben, Hobbes *Leviatánja* pedig 1651-ben jelent meg. Viszont éppen ezért amellet is hozhatók fel plauzibilis érvek, hogy Grotius újszerű módszerei és stílusa miatt úttörőnek, a modern természetjogtan „atyjának” tekinthető,¹¹ és amellet is, hogy a természetjog megalapozását, kérdésfeltevéseit és előfeltevéseit mint meghatározó szempontokat tekintve még alapvetően a skolasztika nyomdokain haladt.¹²

De még ha félretesszük Grotius és a modern természetjogi elméletek viszonyának nem feltétlenül problémátlan kérdését, akkor is magyarázatra szorul az, hogy egy – leginkább az arminianizmushoz közel álló – protestáns teológus vajon miért tűzte volna ki célként a jogtudomány szekularizációját?¹³ Mint tudjuk, keresztény humanistaként Grotius a maga ideális világát a klasszikus irodalom és a Biblia alapján építette fel, és jogi műveit is az ókori autoritásokra való hivatkozások mellett leginkább a szentírási idézetek hatják át.¹⁴

Az a tény is erős kételyt ébreszthet bennünk, hogy korai művében, a *De iure praedae*-ben (1605) Grotius még a voluntarista természetjogi felfogást vallotta magáénak, a törvényt a szabad isteni akarat kifejeződésének gondolva el.¹⁵ Azonkívül tovább árnyalja és bonyolítja – sőt némileg össze is zavarja – a képet, ha a *Prolegomena* vonatkozó részét tartalmilag összevetjük a *De iure belli ac pacis* többi, hasonló tárgyú szöveghelyével. A 11. szakasz az *etiamsi daremus* formula után így folytatódik: „Értelmünk és a töretlen hagyomány ennek a feltételezésnek

¹¹ Lásd Richard Tuck: Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, 4. (1983), 1. 43–62; Knud Haakonssen: *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Michael Bertram Crowe: *The changing profile of the natural law*. The Hague, Nijhoff, 1977; Franz Wieacker: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

¹² Lásd Peter Haggenmacher: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Paris, PUF, 1983; Charles S. Edwards: *Hugo Grotius, the miracle of Holland: A study in political and legal thought*. Chicago, Nelson-Hall, 1981; James St. Leger: *The „etiamsi daremus” of Hugo Grotius: A study in the origins of international law*. Rome, Pontificium Athenaeum Internationale, 1962; Brian Tierney: *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and church Law, 1150–1625*. Atlanta, Scholars Press, 1997; Anton-Hermann Chroust: Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law tradition. *The New Scholasticism*, 17. (1943), 2. 101–133.

¹³ Grotius teológiai művei négy vaskos kötetet tesznek ki, ezek közül a legkiemelkedőbb minden bizonnyal a *De veritate religionis Christianae*. Emellet írt egy elméleti munkát a spirituális és a világi hatalom viszonyáról *De imperio summarum potestatum circa sacra* címmel, fő irodalmi műve pedig a Milton *Paradise Lost*-jának is fontos ihlető forrásául szolgáló *Adamus Exul* című dráma.

¹⁴ G. H. M. Posthumus Meyjes: Grotius as an Irenicist. In Robert Feenstra (szerk.): *The world of Hugo Grotius (1583–1645)*. Amsterdam, APA – Holland University Press, 1984. 44–46; Haggenmacher (1983): i. m. 628. 75. lj. (Pieter Geyl nyomán).

¹⁵ Frivaldszky János: *Természetjog. Eszmetörténet*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 224.

éppen az ellenkezőjét oltotta belénk, S ezt sok érven kívül minden évszázad által igazolt csodák is megerősítik.”¹⁶ Ez azt jelenti, hogy Isten nemlétének feltevése Grotius számára pusztán egy kontrafaktuális hipotézis, sőt bár nem szerepel benne a *per impossibilem* kifejezés, a *praeteritum imperfectum* használata egyértelműen *casus irrealisra*, vagyis (a *casus potentialisszal* ellentétben) olyan dologra utal, ami nem következhet be, tehát egy lehetetlen hipotézissel állunk szemben.¹⁷ Másrészt elmondható, hogy Grotius azon tétele, amely szerint Isten léte, a teremtés és a gondviselés a természetes ész, a kinyilatkoztatás és a hagyomány segítségével is bizonyítható, az *etiamsi daremus* hipotézishez hasonlóan egy meg lehetőszen ambiciózus racionalista meggyőződést tükröz.

A *Prolegomena* következő, 12. szakaszában viszont Grotius meglepő módon a voluntarista természetjogi állásponttal látszik azonosulni. Azt állítja, hogy az emberi természet és a helyes ész mint „természetes forrás” mellett a jog másik forrása „Isten szabad akaratja, amelynek saját értelmünk megdönthetetlen parancsolata szerint alá kell rendelnünk magunkat”. Ennek megfelelően „a természetjogot – teszi hozzá –, habár az ember belső lényegéből folyik, mégis méltán Istennek lehet tulajdonítani, mert ő maga akarta, hogy ilyen legyen a mi lényegünk”.¹⁸ Első ránézésre ez a nézőpont szöges ellentétben áll az *etiamsi daremus* tételben megnyilvánuló hiperracionalista szemléletmóddal: míg az előbbi alárendeli, az utóbbi teljes mértékben függetleníti a természetjogot a szabad isteni akartától.

Végül a mű kezdő fejezetében Grotius előbb egy, az intellektualista és a voluntarista természetjog-koncepciót ötvöző definíció ad:

„A természetjog a helyes ész parancsa, amely megmutatja, hogy valamely cselekvésben – az észszerű természettel való összhangja vagy az összhang hiánya folytán – erkölcsi helytelenség vagy erkölcsi szükségesség rejlik, és ennek következtében Isten, a természet teremtője, az ilyen cselekvést tiltja vagy előírja.”¹⁹

¹⁶ Grotius (1999): i. m. *Prolegomena* 11, 1. kötet, 11: „cuius contrarium cum nobis partim ratio, partim traditio, inseverint confirmet vero et argumenta multa et miracula ab omnibus saeculis testata.”

¹⁷ Leonard Besselink: The impious hypothesis revisited. *Grotiana*, 9. (1988), 1. 57. Javier Hervada szerint ezzel szemben a grotiusi hipotézis kontrafaktuális ugyan, de nem lehetetlen. Lásd Javier Hervada: The old and the new in the hypothesis 'etiamsi daremus' of Grotius. *Grotiana*, 4. (1983), 1. 19.

¹⁸ Grotius (1999): i. m. *Prolegomena* 12, 1. kötet, 12: „Et haec iam alia iuris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntate, cui nos subiici debere intellectus ipse noster nobis irrefragabiliter dictat. [...] naturale ius, [...] quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen ascribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit.”

¹⁹ Grotius (1999): i. m. 1.1.10, 1. kötet, 34: „Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipere.”

Majd kisvártatva ismételten aláhúzza, ráadásul a matematikával párhuzamot vonva, hogy a természetjogi normák tartalma független az isteni akarattól:

„A természetjog olyannyira változhatatlan, hogy még Isten sem változtathatja meg. Mert habár Isten hatalma mérhetetlen, mégis sok mindent lehet mondani, amire ez a hatalom nem terjed ki. [...] Mint ahogyan tehát Isten nem teheti meg, hogy kétszer kettő ne legyen négy, éppúgy azt sem teheti meg, hogy az, ami belső lényegénél fogva rossz, ne legyen az.”²⁰

Grotius fent idézett természetjog-definíciója fő törekvését, az intellektualista és a voluntarista felfogás összeegyeztetésének szándékát illetően a jezsuita Suárez jogfilozófiai szintézisére emlékeztet, és nagy vonalakban az általa javasolt megoldás is hasonló: a természeti törvény az emberi természetben és a helyes észben gyökerezik, de a jogi jelleg és a kötelező erő forrása csak és kizárólag az isteni akarat lehet. Mindamellett úgy tűnik, hogy a természetjog végső alapjára vonatkozó különböző állításai annyira eltérő irányokba mutatnak, hogy felettébb nehéz, majdhogynem lehetetlen őket összhangba hozni.²¹ Valószínűleg ezt az inkonzisztenciát észlelve módosította a *De iure belli ac pacis* 1631-es második és későbbi kiadásában az *etiamsi daremus* formula szövegét, a *locum haberent* kifejezést *locum aliquem haberent*re cserélve. Ennek az egyetlen szónak a betoldása alapvetően változtatja meg a hipotézis értelmét: az új szövegváltozat szerint, ha Isten nem létezne, akkor a természetjog legfeljebb részleges és korlátozott érvényességgel bírhatna.²²

Mint arra korábban már utaltam, az *etiamsi daremus* hipotézisével kapcsolatos gyakori félreértések jelentős részben a hipotézis eszmetörténeti előzményeivel kapcsolatos ismeretek hiányával magyarázhatók. A 19. századra ugyanis ezek az előzmények már teljesen feledésbe merültek, amihez – és ily módon az újszerűség látszatához – az is hozzájárult, hogy a protestáns humanista Grotius e ponton nem jelölt meg a szövegben forrást, amire jó oka volt, az ti., hogy a forrásai túlnyomórészt skolasztikus szerzők voltak.²³ Grotius 17. századi kortársai azonban a németalföldi jogtudóshoz hasonlóan még jól ismerték a formula eredetét. A voluntarista teoretikusok hozzáállását ebből eredően egy sajátos ambivalencia

²⁰ Grotius (1999): i. m. 1.1.10, 1. kötet, 35: „Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat. Quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt ad quae se illa non extendit [...] Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est malum non sit.”

²¹ Haggenmacher (1983): i. m. 503–505; Besselink (1988): i. m. 59–62. Hozzá kell tenni, hogy Besselink jóval optimistább a grotiusi természetjogtan téziseinek összehangolhatóságával kapcsolatban.

²² Besselink (1988): i. m. 58. A *De iure belli ac pacis*nak Grotius életében összesen öt kiadása jelent meg.

²³ Negro (1998): i. m. 4–5.

jellemezte: Pufendorf és Barbeyrac egyfelől magasztalták Grotiust azért, mert szerintük elsőként „törte meg a jeget” (*a rompu la glace*) a hosszú, sötét középkori tél után,²⁴ másfelől viszont kárhoztatták azért, mert visszanyúlt e „szentségtörő és abszurd skolasztikus hipotézishez” (*impiam et absurdam Scholasticorum hypothesin*).²⁵ A Grotiust szintén nagy becsben tartó racionalista Leibniz ezzel szemben maga is egyetértően idézte, és tévesen Aquinói Szent Tamásra vezette vissza Isten nemlétének hipotézisét.²⁶

E hipotézis hasonló formában valójában – bizonyos, viszonylag távoli ókori előzményeket (elsősorban Marcus Aureliust) leszámítva – a 14. századi teológiában jelent meg először, Rimini Gergely *Sententia*-kommentárjában, az intellektualista és voluntarista természetjogi felfogás közötti vita keretében. Ez az egész késő skolasztikus természetjogtant nagymértékben meghatározó vita lényegében az isteni racionalitásról és szabadságról szólt, és a szintén a 14. századból eredő voluntarista törvényfogalom általános elterjedése adott rá okot. Aquinói Szent Tamásnak az örök törvényt a teremtés és gondviselés terveként leíró racionalista koncepciója még anélkül állított mércét a külső isteni cselekvés elé, hogy ezzel veszélyeztette volna Isten szabadságát. A törvény mint parancs voluntarista fogalma ezzel szemben súlyos dilemma elé állította a későbbi teológusokat, arra kényszerítve őket, hogy egy „determinista” és egy „indeterminista” istenfelfogás közül válasszanak: Isten vagy csupán „tanára” a természetjognak, amelynek maga alá van vetve, S amely kötelezi őt, vagy épp ellenkezőleg, abszolút, mindenható szuverénként eljáró törvényhozó.²⁷ Rimini Gergely, majd az ő nyomdokain haladva Gabriel Biel az előbbi istenképen alapuló intellektualista álláspontot képviselték, és a bűnt és az erényt a szabad isteni akarattól függővé és ezáltal kontingenssé tevő voluntarizmust a jó és a rossz fogalmát a dolgok természetére alapozó esszencialista felfogással igyekeztek ellensúlyozni.²⁸ Ezért hangsúlyozta (kissé talán körülményesen) Gergely, hogy a bűn azért bűn, mert ellenkezik az isteni ésszel mint helyes ésszel, nem pedig úgy, mint istenivel. S ezután tette hozzá, hogy „még azt

²⁴ Jean Barbeyrac: Préface du traducteur. In Samuel Pufendorf: *Le droit de la nature et des gens*. Ford. Jean Barbeyrac. Amsterdam, de Coup, 1712. 1. kötet, cxvi.

²⁵ Samuel Pufendorf: *Spicilegium controversiarum circa ius naturae ipsi motarum*. In Samuel Pufendorf: *De iure naturae et gentium*. Francofurti–Lipsiæ, Knochiana, 1744. 2. kötet, *Eris scandica*, 265.

²⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Essais de théodicée*. Amsterdam, Changuion, 1734. 84: „il est manifeste que Thomas d’Aquin et Grotius ont pu dire que s’il n’y avoit point de Dieu, nous ne laisserions pas d’être obligez à nous conformer au Droit naturel.”

²⁷ Pauline C. Westerman: *The disintegration of natural law theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, Brill, 1998. 85–86, 92.

²⁸ Michael Bertram Crowe: The ‘impious hypothesis’: A paradox in Hugo Grotius? *Tijdschrift voor Filosofie*, 38. (1976), 3. 398.

a lehetetlen esetet feltételezve is [*si per impossibile*], hogy az isteni ész vagy maga Isten nem létezik, vagy az értelme téved, ha valaki az angyali, emberi vagy bármely más elképzelhető helyes ész ellen cselekedne, bűnt követne el”.²⁹ Isten nemlétének feltevése ezt követően hatalmas karriert futott be a skolasztikus gondolkodásban. Előbb Biel, majd különböző módosításokkal sok más későbbi középkori teológus is átvette. Így jutott el végül a már Grotius is által is jól ismert, 16–17. századi „második” vagy „reneszánsz” skolasztikához, amelynek a képviselőit ugyan megosztotta a hipotézis, valamilyen módon és előjellel mégis szinte mindannyian idézték azt.³⁰

Grotius ekképpen szinte számtalan skolasztikus forrásból meríthetett az *etiamsi daremus* hipotézis megfogalmazásakor, és noha lehetetlen ezt minden kétséget kizáróan bizonyítani, nehéz elképzelni, hogy ne tett volna így. S nagy valószínűséggel sok más 17. századi „modern” természetjogászhoz hasonlóan ő is Suárez enciklopédikus művét, a *De legibust* használta a skolasztika tanulmányozásakor.³¹ Az igazi kérdés ennél fogva alighanem inkább az, hogy milyen céllal, szándékkal vette át eme formulát, és hogy az milyen jelentéssel és helyi értékkel bír a természetjogi rendszerében. Az biztos, hogy a hipotézis valóban felhasználható egy tisztán racionalista és szekularizált természetitörvény-felfogás elméleti aládúcolásához. Ahogy az is, hogy Rimini Gergely és Gabriel Biel Isten nemlétének hipotézisét csupán egy lehetetlen, a tényekkel ellenkező feltevésnek tekintették. Amint azt James St. Leger kiemeli: „E hipotézis felállításának egyetlen célja az volt, hogy határozottan kidomborítsák a természeti törvény racionális jellegét, azoknak a szerzőknek a voluntarizmusával szembehelyezkedve, akik a természeti törvényt kizárólag az isteni akarat parancsával kapcsolták össze.”³² Úgy vélem, ez *mutatis mutandis* Grotiusra is igaz, aki a saját korának szellemi és politikai viszonyai között arra használta fel ezt a középkori közhelyet, hogy a segítségével még jobban aláhúzza az erkölcsi rend racionalitását és állandóságát; nem pedig arra, hogy a jogot a teológiától elválassa, S egy szekularizált természetjogi elméletet

²⁹ Rimini Gergely [Georgius Ariminensis]: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Szerk. Venicio Marcolino, Walter Simon, Volker Wendland. Berlin, De Gruyter, 1980. Lib. 2 d. 34–37 q. 1 a. 2, 6. kötet, 235: „Sequitur quod quicquid est contra rectam rationem, est contra aeternam legem [...]. Si quaeratur, cur potius dico absolute »contra rectam rationem« quam contracte »contra rationem divinam«, respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est recta, sed quia est contra eam inquantum est divina. Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret.”

³⁰ St. Leger (1962): i. m. 118–120, 128–134.

³¹ Chroust (1943): i. m. 115.

³² St. Leger (1962): i. m. 123.

dolgozzon ki.³³ Egyértelműen megerősíti ezen értelmezést egy 1644-ben kelt levél, amelyben Grotius ezt írja: „mert az olyan jogtudományt szeretem, amely összekapcsolódik a filozófiával, és a leginkább azt, amelyik a keresztény filozófiával.”³⁴

Paradox módon tehát a *De iure belli ac pacis* azon szakasza, amire a leggyakrabban szokás hivatkozni Grotius szekularizált racionalizmusának igazolására, valójában a legtradicionálisabb. Más kérdés persze, hogy a mondatnak az eredeti eszmetörténeti kontextustól elvonatkoztatott, szó szerinti jelentése a *Zeitgeist* változásával idővel lehetővé tette a szekularista interpretációt.³⁵ Mindazonáltal tagadhatatlan, hogy Grotius jogfilozófiájának jó néhány eleme – elég például csak az axiomatikus, *more geometrico* módszerre, az egyéni jogok és az önfenntartás hangsúlyozására vagy a szerződéselméleti megközelítésre gondolni – kétségtelenül a szekularizáció irányába mutatott, és hozzájárulhatott hosszabb távon a természetjog szekularizációjához. De magának az *etiamsi daremus* hipotézisnek az elemzése nem igazít el bennünket ebben a kérdésben, hanem csak abban segít, hogy a hagyományos racionalizmus-voluntarizmus tengelyen el tudjuk helyezni Grotius természetjogi elméletét. Vagyis nem ez a grotiusi *oeuvre* általános értelmezésének a kulcsa.

³³ Crowe (1976): i. m. 381, 405; Chroust (1943): i. m. 126.

³⁴ Idézi Besselink (1988): i. m. 5: „amo enim Jurisprudentiam conjunctam cum Philosophia, maxime vero cum Philosophia Christiana.”

³⁵ Crowe (1977): i. m. 211–212, 230–233.

Felhasznált irodalom

- Barbeyrac, Jean: Préface du traducteur. In Samuel Pufendorf: *Le droit de la nature et des gens*. Ford. Jean Barbeyrac. Amsterdam, de Coup, 1712. 1. kötet, xv–cxxxiii.
- Besselink, Leonard: The impious hypothesis revisited. *Grotiana*, 9. (1988), 1. 3–63. Online: <https://doi.org/10.1163/187607588X00028>
- Chroust, Anton-Hermann: Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law tradition. *The New Scholasticism*, 17. (1943), 2. 101–133. Online: <https://doi.org/10.5840/newscholas194317217>
- Crowe, Michael Bertram: The ‘impious hypothesis’: A paradox in Hugo Grotius? *Tijdschrift voor Filosofie*, 38. (1976), 3. 379–410.
- Crowe, Michael Bertram: *The changing profile of the natural law*. The Hague, Nijhoff, 1977. Online: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-0913-8>
- Edwards, Charles S.: *Hugo Grotius, the miracle of Holland: A study in political and legal thought*. Chicago, Nelson-Hall, 1981.
- Frivaldszky János: *Természetjog. Eszmetörténet*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- Gergely, Rimini [Georgius Ariminensis]: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. 6. kötet. Szerk. Venicio Marcolino – Walter Simon – Volker Wendland. Berlin, De Gruyter, 1980.
- Grotius, Hugo: *A háború és a béke jogáról*. Ford. Brósz Róbert et al. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999.
- Haakonssen, Knud: *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172905>
- Haggenmacher, Peter: *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Paris, PUF, 1983. Online: <https://doi.org/10.4000/books.iheid.605>
- Hervada, Javier: The old and the new in the hypothesis ‘etiamsi daremus’ of Grotius. *Grotiana*, 4. (1983), 1. 3–20. Online: <https://doi.org/10.1163/187607583X00023>
- Hobbes, Thomas: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. 1–2. kötet. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth, 1999.
- Kelsen, Hans: A jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája. Ford. Varga Csaba. In Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia. Antológia a XX. század jogi gondolkodása köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2008. 351–357.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Essais de théodicée*. Amsterdam, Changuion, 1734.
- Martinich, Aloysius P.: *The two gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624810>
- Negro, Paola: A topos in Hugo Grotius: ‘Etiamsi daremus non esse deum’. *Grotiana*, 19. (1998), 1. 3–23. Online: <https://doi.org/10.1163/187607598X00018>
- Posthumus Meyjes, G. H. M.: Grotius as an Irenicist. In Robert Feenstra (szerk.): *The world of Hugo Grotius (1583–1645)*. Amsterdam, APA – Holland University Press, 1984. 43–63.
- Pufendorf, Samuel: *Spicilegium controversiarum circa ius naturae ipsi motarum*. In Samuel Pufendorf: *De jure naturae et gentium*. Francofurti–Lipsiae, Knochiana, 1744. 2. kötet: *Eris scandica*, 261–310.
- St. Leger, James: *The ‘etiamsi daremus’ of Hugo Grotius: A study in the origins of international law*. Rome, Pontificium Athenaeum Internationale, 1962.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999.
- Tierney, Brian: *The idea of natural rights: Studies on natural rights, natural law and church law, 1150–1625*. Atlanta, Scholars Press, 1997.
- Tuck, Richard: Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, 4. (1983), 1. 43–62. Online: <https://doi.org/10.1163/187607583X00050>



- Tuck, Richard: The 'modern' theory of Natural Law. In Anthony Pagden (szerk.): *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987. 99–119. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521447.006>
- Tussay Ákos: Thomas Hobbes. In Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Államelmélet I.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó (megjelenés előtt).
- Varga Csaba: *Előadások a jogi gondolkodás paradigmáiról*. Budapest, Osiris, 1998.
- Westerman, Pauline C.: *The disintegration of natural law theory: Aquinas to Finnis*. Leiden, Brill, 1998. Online: <https://doi.org/10.1163/9789004247383>
- Wieacker, Franz: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.