

Emberek birodalma

Avagy milyen elfogadható szempontjai léteznek az együttműködésnek egy alkotmányos demokrácia hívő polgára számára?

„OneWay”jelige

Tartalomjegyzék

I. Bevezető.....	3
II. A kérdésfeltevés pontosítása.....	5
III. Rawls –Liberálisoktól vallásosaknak.....	8
III/1. A korai Rawls –A kanti emberkép	8
III/2. Politikai liberalizmus –A pluralizmussal összeegyeztethető politikai doktrína	10
III/3. Rawls és a nyilvános indokok	13
IV. Vannak szekuláris értékeink is? Akkor milyen szerepe van a vallásnak?	19
V. Kommunitárius kitérő –a társadalmi értékek keresése	23
VI. A vallás és racionalitás viszonya –milyen értékekre támaszkodhatunk még?	25
VII. Compassio	29
VIII. Konklúzió –Van-e megoldás?	33
Irodalomjegyzék	36

I. Bevezető

Képzeljünk el egy modern alkotmányos demokráciát, amely elfogadja a pluralizmus tényét. Ennél fogva ennek az államnak a polgárai különböző filozófiai, erkölcsi, vallási meggyőződésekkel vallhatnak magukénak, az állam pedig a sokféle világnézetű polgárok együttélését támogatja.

A dolgozat címe is erre utal. Először is, olyan modern „birodalmakban” élünk, ahol a hagyományosan a népekben, nemzetekben megmutatkozó sokszínűséget felváltotta a világnézetek sokszínűsége. Egy valami azonban nem változott: az államhatalom akkor képes fenntartani magát a sokszínűség dekonstrukciós hatásai közepette, ha felmutatja a kooperáció mindenki által elfogadható alapjait.

Másodszor, a mai szekuláris államok, melyek a pluralizmus tényével (vagyis a világnézeti sokféleséggel) együtt élnek, a felvilágosodás következményeit hordozzák: amióta a racionalitás szembekerült a hittel, az önmagában vett cél az ember lett, nem valamilyen transzcendens isten. Ezzel az emberek átvették az irányítást Istentől, maguk szabják meg az általuk értékesnek tartott célokat, életmódot, intézményrendszert, az állam nem támaszkodik hatalmi igazolásában az Isten léteire. Ezért képelem az emberek birodalmának a mai alkotmányos demokráciákat.

Képzeljünk most el ebben a demokratikus államban egy, a világnézeti sokszínűség tényével együtt élő keresztény hívő polgárt. Vajon az ő világnézete felől miként lehet viszonyulni a pluralizmus tényéhez? Az állam hogyan tudja számára az együttműködés elfogadható szempontjait felmutatni egy olyan berendezkedés keretei között, ahol világnézetét csak a sokféleség egyik elemeként tartják számon és annak alapvetően csupán a magánszférában való érvényesítését fogadják el?

E kérdés megválaszolásának nagy tétje van. Az állam kényszert alkalmazó intézményeinek, kötelező erejű aktusainak elfogadása ugyanis nem magától értetődő, igazolásra szorul. Sokáig a vallás szolgáltatta ezt a transzcendentális hatalom-igazolást. A modern alkotmányos demokráciák azonban már máshol keresik az igazolás alapjait. Fontos azonban, hogy erre az állam valamilyen módon válaszolni tudjon, mert amennyiben fel tudja mutatni az együttműködés mindenki számára elfogadható szempontjait, úgy a polgárai elfogadóbbak lesznek az állami hatalomgyakorlás sajátosságaival kapcsolatban is.

Dolgozatomban tehát egy keresztény hívő polgár perspektívából igyekeztem megválaszolni ezt a kérdést. Hogy pontosan mit értek egy keresztény hívő polgár álláspontján, az első fejezetben tisztázom majd.

Ezt követően megvizsgálom néhány a pluralizmus tényére adott szekuláris és vallásos választ, melyek a közösség egy vallásos világnézetű polgára számára igyekeznek az együttműködés elfogadható szempontjaival előállni. E válaszokban az a közös, hogy bár elkötelezettek valamelyik megközelítés mellett, mégis arra törekszenek, hogy nézőpontjaikat közelítsék egymáshoz.

Két szekuláris elméletet vizsgálom meg, John Rawls és Jürgen Habermas teóriáit, akik liberális szemszögből, de a hívő perspektívára nagyon érzékenyen igyekeztek megoldást találni az eltérő világnézetű polgárok hosszú távú, békés együttműködésére.

A szekuláris teóriákban érzett hiányosságok motiváltak ezt követően arra, hogy megnézzem a pluralista társadalmak problémáival szembesülő további elméleteket.

Először a komunitárius filozófiára térek ki röviden, mint a modern liberális álláspont egy klasszikus kritikájára. A komunitárius kritika szerint a világnézetileg sokszínű társadalmak liberális felfogásának legnagyobb problémája a kulturális amnesztia és az értékvesztés. Ezek a problémák a mi keresztény polgárunk politika felfogására is nagy hatást gyakoroltak, de mégsem tud kikötni a komunitárius elméleteknél. Nagy várakozással ezért a keresztény teológia felé fordul, és azt próbálja meg feltárni, hogy ezen nagy ívű koncepciók milyen válaszokat adtak a plurális társadalmak gyakorlataival összefüggő problémákra.

Az általam választott két szerző, Joseph Ratzinger, valamint Johann Baptist Metz is a keresztény hívő perspektívából mutatnak rá a világnézeti sokféleség tényét elfogadó társadalmak problémáira. Állításaik hangsúlyosabbá teszik az általam felvetett kérdések relevanciáját is. Azonban míg ők elsősorban az egyház oldaláról érvelnek (szerepének erősítését szorgalmazva), én az egyház (és egyébként nem a katolikus egyház) egy hívő tagjának perspektívája felől fogalmazom meg kérdéseimet, javaslataimat.

Végül pedig igyekszem levonni és érthetővé tenni vizsgálódásaim eredményeit, hogy melyek lehetnek azok a feltételek, amelyek megléte esetén a dolgozatban megjelenített keresztény felfogású polgár képes olyan támpontokat találni, amelyekre a pluralizmus elfogadása mellett is, mint a társadalmi együttműködés elfogadható alapjaira tekinthet.

II. A kérdésfeltevés pontosítása

Az a nézőpont, amely felől vizsgáldni kívánok a dolgozatomban, egy modern alkotmányos demokráciában élő keresztény hívő polgár perspektívája.

A legfontosabb sajátossága e polgár meggyőződésének –amely egyben a világnézeti sokszínűség elfogadásának problematikusságát is adja –amit én a dolgozatban „komplex világképnek” nevezek. Ez úgy érthető meg, ha elképzeljük, mit jelent egy ember életében, amikor megtér és elkezd keresztény hite tanításai szerint élni. A megtérés ugyanis annak felismerését jelenti, hogy az ember nem egy magára hagyott lény, hanem a Teremtő Isten által tudatosan formált egyedi alkotás. Ennél fogva rögzül az emberben annak a tudata, hogy életének célja van, léte nem véletlenszerű, és céljainak meghatározásában és mindennapjaiban nem kell saját magára támaszkodnia, hanem minden választ Teremtőjétől kérhet el. Ez az életvezetés és erkölcsi rend innentől kezdve Isten kezébe kerül, aki pedig a hívő ember életének minden kérdésében támpontot nyújt, nem csak a magánszférában, egyéni kapcsolataiban, hanem a közösségi szférában betöltött szerepében, megszólalásaiban is. Ezért lesz problematikus az, ha az állam azt mondja egy ilyen hívő polgárának, hogy megnyilvánulásait, meggyőződésének hangoztatását a magánszféra területére korlátozza.

Ez pedig már átvezet minket az írásban felvázolt keresztény polgár karakterének következő sajátosságához: a hívő keresztény polgár legfőbb életcélja is előre meghatározott. Ez a cél pedig a keresztény tanítás szerint Teremtőjének, Istennek a képviselője egész életében. Ez arra utal, hogy amennyiben ez a polgár szeretne meggyőződésének megfelelően élni, ez magával hozza annak az igényét is, hogy a polgár életének valamennyi szférájában hirdethesse világnézetét, mert ez magában foglalja annak a lehetőségét, hogy más, nem hívő polgár megismerheti meggyőződését és azt esetleg vonzó alternatívaként értékelve megtér majd. Ha egy hívőtől megkövetelik, hogy életének bármely területén hallgasson vallásáról, azzal azt üzenik neki, hogy nem fogadják őt el. Ez életének különböző területein más és más következményekkel jár.

A keresztény polgárunk felfogásának harmadik sajátossága a kényszer elutasítása. Elfogadva ugyanis, hogy a kereszténység sokszínű és dinamikus hagyomány, az a hívő polgár, akit elképzeltem, a hívő felfogások azon szegletét képviseli, mely nem úgy tekint meggyőződésére, mint amelyet erőszak útján kellene hirdetni. Ez megítélésem szerint nagyon fontos kitétel annak érdekében, hogy egy keresztény hívő egyáltalán alkalmassá váljon arra,

hogyan a társadalmi együttműködés elfogadható szempontjait keresse egy plurális társadalomban. Hiszen amennyiben úgy tekint a polgár legfőbb céljára, Isten képviselőjére és így a hittérítésre, mint amelynek lényege a belső meggyőződés átformálása, akkor el fogja utasítani többek között az „államegyház” jelenségét. Az egyházra ugyanis nem hatalmi tényezőként kíván tekinteni, továbbá a vallásgyakorlást és a vallásos értékrendet, érveket, hagyományokat nem szeretné kikényszeríteni. A külső kényszerszervezés ugyanis legtöbbször épp tárgyának belső elutasítását váltja ki.

Ez a fenti sajátosság már szorosan összefügg az általam felvázolt keresztény polgár következő jellemzőjével, ami egyben az általam vázolt nézőpont védekezéseként is értékelhető. Én ugyanis elsősorban nem egy katolikus hívő, hanem egy protestáns keresztény ember perspektíváját kívánom felvázolni.¹ A kettő között néhány óvatos különbségtételt javasolnék.

Az egyik az autonómia–felfogások közötti eltérés. Úgy vélem, bármely hívő keresztény ember elutasíthatja azt a kanti autonómia–felfogást, amely az embert végcélként határozza meg, olyan racionális lényként, aki teljes autonómiája birtokában az általa értékesnek tartott célokat szem előtt tartva saját maga alakítja ki a jó életre vonatkozó felfogását, autonóm módon alakítja az életmódját, továbbá igényt tart arra is, hogy saját magának szabott törvényeit időről időre felülírhasssa. Ebben a felfogásban ugyanis az ember és céljai állnak a középpontban, nem Isten. A keresztény hívő viszont autonómiáját, annak határait, Istentől származtatja, Ő ad számára szabadságot és korlátokat.

Ezen belül ott látok némi különbséget, hogy a protestáns emberfelfogás általában szélesebb autonómia–fogalommal számol, mert másként tekint az Isten és ember közötti kapcsolatra. Felfogása szerint Isten közvetlenül szól hozzá a Biblián keresztül, az ember és Isten közötti kapcsolat individuálisabb, az ember aktívan tehet a kapcsolat ápolásáért. Ezzel szemben a katolikus liturgia elsősorban az egyházi személyek és Isten közötti kapcsolat és az ezen keresztüli isteni kinyilatkoztatás egyének életébe való beépülésére támaszkodik. Ennek pedig megítélésem szerint az lehet a következménye, hogy az általam vázolt perspektíva más

¹ A katolikus perspektíva felől (amely tehát valamelyest különbözni fog az enyémtől) a dolgozat további részeiben taglalt liberális-kommunitárius-keresztény elméletekkel foglalkozik Novitzky Péter is Keresztény etika és emberi jogok című tanulmányában. in: Emberi jogok a katolikus egyház életében és jogában, szerkesztette: Orosz András Lóránt OFM, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010., 173-201.

emberek autonómiájának fokozott figyelembe vétele miatt utasítja el a hittérítés állami útját, mely egy katolikus perspektívából nem feltétlenül következik.²

A másik különbség, hogy az általam vázolt perspektíva örömmel fogadja a vallásszabadságot. Ez egy katolikus perspektívából nem biztos, hogy magától értetődő. Minthogy a vallásszabadság olyan keresztény közösségek életében jut kitüntetett szerephez, akik kis létszáma miatt ezen alapvető jog biztosítása nélkül nem maradhatnának fenn. Egy olyan állam pedig, mely a vallásszabadságot garantálja e kis létszámú közösségek számára, azt üzeni, hogy a társadalom egyenlő méltóságú tagjaként ismeri el őket és szeretné biztosítani számukra is a meggyőződésüknek megfelelő életvitel folytatását. Ez a probléma azonban a katolikus egyházban nem merül fel, nem magától értetődő, hogy a kisebbségbe kerülésétől kellene félnie.³ Úgy gondolom azonban, hogy ha a katolikus perspektíva figyelembe veszi, hogy a keresztény közösségeket felekezetektől függetlenül összetartja a közös meggyőződés és ennél fogva valamennyien a hittérítést tekintik a legfontosabb célnak, továbbá ha az egyházra nem hatalmi, hanem meggyőződés formáló tényezőként tekint, akkor a kis keresztény közösségek fennmaradását is jobban tudja majd támogatni.

A fentiekben tehát arra tettem kísérletet, hogy közelebbről is bemutassam azt a vallásos nézőpontot, amely felől számon kérem egy modern alkotmányos demokrácián, hogy a pluralizmus tényével együtt élve milyen elfogadható szempontokat tud nyújtani a társadalmi együttműködésre egy hívő polgára számára.

² Természetesen nem gondolom azt, hogy ez a különbség valamennyi katolikus és protestáns világképű felfogás között így néz ki, csupán a liturgiabeli eltérések és a katolikus hívők jó részében ennek való lecsapódása motivált e distinkciók megtételére, figyelembe véve azt is, hogy sok katolikus egyáltalán nem így gondolja, valamint elismerve azt, hogy talán az általam felvázolt protestáns perspektíva sem a „nagy többség” szemléletét fogja képviselni.

³ Itt ismét fontosnak tartom megjegyezni, hogy nem gondolom, hogy minden katolikus elutasítaná a vallásszabadságot. Csupán azt szerettem volna hangsúlyozni, hogy egy olyan egyház, mely meghatározó fölényrel rendelkezik a többi egyházhoz képest egy államon belül, nincs rászorulva a vallásszabadságra, így ennek elfogadásában más indokokra kell támaszkodjon, mint hogy fennmaradása veszélyeztetve van.

III. Rawls –Liberálisoktól vallásosaknak

Arra a kérdésre adott legjelentősebb válaszkísérletként, hogy a vallásos világgépű emberek számára a pluralista társadalmakban az állam milyen elfogadható együttműködési szempontokat kínálhat, John Rawls életműve értékelhető. Azért szeretném az ő vonatkozó teóriáját elsőként bemutatni, mert túl azon, hogy a politikai filozófia egyik legjelentősebb alkotója, életművében nagyon érzékenyen viszonyult a vallási perspektíva aktuális problémáihoz. Így műveiből jól kiolvasható az a törekvés, ahogy egyre engedékenyebb a demokráciák vallásos világgépű polgárainak egyenlően értékes polgárokként való kezelése érdekében, igyekszik megválaszolni azt a kérdést, hogy egyáltalán létezik-e olyan politikai filozófia, ahol a polgárok a közösség egyenlő méltóságú tagjainak érezhetik magukat.

Ezért bár Rawls életművét alapvetően a liberális szekuláris felfogás oldalán tarthatjuk számon, egyetlen hiányossága, amely miatt végül nem tud kielégítő indokokat szolgáltatni a vallásosak számára, az, hogy nem tudta teljesen feladni a külső nézőpontú viszonyulását a kérdéshez. A következőkben a pluralizmusra adott válaszában leglényegesebb pontjait igyekszem majd bemutatni.

III/1. A korai Rawls –A kanti emberkép

Rawls arra törekszik életművében, hogy megválaszolja a következő kérdést: létezhet-e igazságos és stabil társadalom úgy, hogy azt szabad és egyenrangú polgárok alkotják, akik eltérő vallásos, filozófiai, erkölcsi doktrínákat követnek?⁴

Rawls úgy véli, hogy ha az eltérő világnézetet magukénak valló polgárok az igazságosság közös elveiben meg tudnak egyezni, akkor az ezen elvek szerint megalkotott és működő intézményrendszer a társadalom polgárainak együttműködésével létezhet. Ehhez azonban szükséges, hogy a megalkotott igazságosság elvek függetlenek legyenek az egyének jó életéről vallott felfogásaitól, erkölcsi, vallási meggyőződéseitől.

Azért, hogy ilyen független elveket megalkossunk, Rawls egy sajátos elméletet alkot meg, melyben az „eredeti helyzet” elképzelt keretei között a saját érdekeiket, preferenciáikat, képességeiket nem ismerő alkotmányozó felek választják ki a majdani társadalmuk számára legigazságosabb elveket.⁵

⁴ John Rawls: Political liberalism (expanded edition), Columbia University Press, New York, 2005.

⁵ John Rawls: Az igazságosság elmélete, Osiris Kiadó, Budapest, 1997. fordította: Krokovay Zsolt

Rawls felvázolja azt a két elvet, amely ebben a fiktív helyzetben a demokratikus intézmények legelfogadhatóbb kialakításának alapjául szolgál, és amely a valódi társadalmak intézményei számára is útmutatót jelent.

Rawls *Az igazságosság elméletében*, amikor megalkotja az igazságosság két elvét, az eredeti helyzet körülményeinek leírásában nagyban támaszkodik a kantiánus emberfelfogásra: teóriája szerint az eredeti helyzetnek modelleznie kell az emberek két tulajdonságát: szabadságát és egyenlőségét (Rawls szerint ez az „erkölcsi személyek” két tulajdonsága, mely tulajdonságokkal majdnem mindenki rendelkezik).⁶

Az erkölcsi személy szabad annyiban, amennyiben képes értelmes célokat maga elé tűzni, másrészt, céljait kritikai vizsgálatnak alávetni és azokat felülbírálni, harmadrészt, képes a morál mércéit is alkalmazni céljaira (így kialakítani egy felfogást a jó életre vonatkozóan, majd a gyakorlati választásai során ennek megfelelően cselekedni, továbbá megérteni, hogy életcéljai érdekében nem tehet meg bármit más emberekkel, embertársai legitim érdekeit tiszteletben kell tartania). Ezeket Rawls a saját életfelfogás (vagy a jó valamely felfogása) és az igazságérzet elsajátítása képességeinek nevezi.

Egyenlő pedig olyan értelemben, hogy ezekkel a képességekkel minden normális felnőtt rendelkezik, még ha nem is ugyanolyan fokon, ezek a fokozati különbségek nem teremtenek hierearchiát közöttük.

Rawls –amint később, a „*Politikai liberalizmus*” című művében⁷ elismeri –elméletének fő hiányossága, hogy aki nem fogadja fel a liberális hagyomány kanti elképzelését, az nem tudja elfogadni az igazságosság Rawls által felvázolt két elvét sem. Ezért későbbiekben teóriáját új alapokra kívánja helyezni.

⁶ Rawls: *Az igazságosság elmélete*, pp.585., lásd még: Kis János: *Az igazságosság elmélete* -John Rawls magyarul, in: *Világosság*, 1998/8-9, 11.

⁷ Én a dolgozat főszövegében a Kis János, Győrfi Tamás által is alkalmazott „*Politikai liberalizmus*” könyv címet fogom használni, bár a könyv magyar fordítása nem jelent meg (eredeti cím: John Rawls: *Political liberalism*).

III/2. Politikai liberalizmus –A pluralizmussal összeegyeztethető politikai doktrína

A *Politikai liberalizmusban* Rawls megkülönbözteti a demokratikus társadalmak öt jellemzőjét.⁸

Az első az ésszerű pluralizmus ténye, amelyet a demokratikus politikai kultúra állandó tényezőjeként azonosít. Ez a pluralizmus azért „ésszerű”, mert az ész szabad gyakorlásának, és nem az önérdék, az osztályérdekek vagy egyéb korlátozó tényezőknek az eredménye.⁹ A pluralizmust *átfogó doktrínának* és felfogások szabdalják, melyek mindegyike arra válaszol, hogy mi az értékes az életben, milyen az ideális személyiség, családi, baráti és más társadalmi kapcsolatok. Ezek ésszerű doktrínák is mivel egyrészt koherens egészbe szervezik az általuk ismert vallási, filozófiai és erkölcsi értékeket, másrészt meghatározzák a legfontosabb értékeket és kijelölik, hogy mi a teendő konfliktusuk esetén, harmadrészt pedig lassú fejlődésre, változásra képesek annak tükrében, amit megfelelő indoknak tartanak.

A demokratikus társadalmak második, legfontosabb tényezője az ítéletalkotás nehézségei.¹⁰ Ennek lényege, hogy a döntéseink nagy részét olyan körülmények között kell meghoznunk, ahol azonban nem várhatjuk el, hogy szabad és ésszerűen gondolkozó egyének megegyezésre jussanak. Ennek Rawls több okát különíti el: a vitatott esetek tudományos bizonyítékai összetettek és ellentmondásosak, nem tudunk megegyezni abban, hogy egyes érvek milyen súllyal essenek latba, továbbá az egyes fogalmaknak is eltérő jelentései lehetnek, ráadásul a bizonyítékok értékelése is különféle élettapasztalatokon alapulnak melyek egyénenként változóak, végül minden politikai kultúrának különböző politikai és erkölcsi értékek között kell válogatnia, lehetetlen egy politikai szerkezet keretei között minden értéket megvalósítani, ez a válogatás pedig elkerülhetetlen konfliktussal jár.

Vagyis a demokratikus társadalmak egy viszonylag állandó megosztottsággal kell, hogy együtt éljenek, viszont a polgárok szeretnének békét és stabilitást fenntartani, ehhez pedig elkerülhetetlen a politikailag aktív polgárok többségének támogatása. Ez a demokratikus társadalmak harmadik sajátossága: a konszenzus igénye.¹¹ A konszenzus két módon realizálható. Az egyik, ha egy átfogó doktrínát teszünk a társadalmi kohézió alapjává és

⁸Rawls: *Political liberalism*, pp.36., lásd még: Tanyi Attila: *Erkölcsi igazolás és politikai kötelesség*, Jogelméleti szemle, 2004/4. sz. <http://jesz.ajk.elte.hu/tanyi20.html>

⁹ Rawls: *Political liberalism*, 36.

¹⁰ Rawls: *Political liberalism*, 58.

¹¹ Rawls: *Political liberalism*, 37.

próbáljuk elfogadtatni az emberekkel. Ez esetben azonban nem tudjuk elkerülni, amit Rawls a demokratikus társadalmak negyedik tényének nevez: azt, hogy az csak állami elnyomás révén érhető el. Ennek elkerülése érdekében a másik módja a konszenzusnak az emberek önkéntes beleegyezésére építve a közös alapok megtalálása. Rawls szerint ez lehetséges: a hosszabb ideig jól működő demokratikus társadalmak tartalmazznak olyan eszméket, amelyekre konszenzus építhető. Ez a demokratikus társadalmak ötödik ténye.

Vagyis Rawls egy új, a pluralizmus tényére reagáló elméletet kíván kidolgozni, mivel korábbi elmélete csupán egy, a Kant átfogó liberalizmusához kötődő átfogó doktrína volt. Ehelyett olyan *politikai doktrínát* kíván alkotni, amely független az átfogó elgondolások metafizikai alapjaitól.

Rawls ennek során egy több lépésből álló folyamat részeként (az „összehangolás egyensúlyának” különböző szintjei megvalósítása révén) hozza létre az igazságosság elveit magában foglaló politikai elméletét: előbb a polgárok politikai háttérelméleteiket az igazságosság elveivel kell, hogy összehangolják, ezt követően ezen elméleteiket beépítik átfogó doktrínáikba, végül, ha a társadalom minden tagja megteszi ezt, kialakul az igazságosság széles konszenzust élvező politikai elmélete.

Rawls tehát azt állítja, hogy az igazságosság szempontjaiban úgy tudnak megegyezni egy világnézetileg megosztott társadalom polgárai, ha előbb, félretéve a meggyőződéseket, figyelembe véve a demokratikus társadalmak közös kultúrájában gyökerező politikai háttér elveket (és Rawls szerint az igazságosság általa meghatározott elvei tartalmazzák ezeket az elveket) megalkotják politikai elképzeléseiket, majd azokat belső meggyőződésükké teszik és végül nyilvános vitában ütköztetik.

Ezzel kapcsolatban szeretnék két megjegyzést tenni. Az egyik az, hogy mint láttuk, a *Politikai liberalizmusban* Rawls továbbra is az igazságosság általa meghatározott két elvét tekinti a társadalmi együttműködés elfogadható alapjának. Ebben pedig, ahogy arra Hart is rámutat¹²,

¹² H. L. A. Hart: Rawls on Liberty and Its Priority, in: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1983.,247. Hart a tanulmányban azt vizsgálja, hogy a Rawls által meghatározott igazságosság két elve, ezen belül pedig a szabadságjogok elsőbbségének elve az eredeti helyzet elképzelt körülményei között valóban a felek ésszerű választásának eredménye lenne-e.

A tanulmány utolsó részében Hart azt írja, hogy bár Rawls nem úgy ajánlja a szabadság elsőbbségének elvét, mint ami csak az ideális elméletre alkalmazható, mégis, felfedezhetünk abban egy látens eszményt, amelyet akkor vázol fel amikor bemutatja a szabadság elsőbbségét, mint olyan választást, amelyet az egyéni érdekeiket szem előtt tartó felek az eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla mögül választanának szükségszerűen. „Az eszményi ebben egy olyan közösségi szellemű állampolgár képe, aki az életben megvalósítható legfőbb jóként

erősen épít egy sajátos politikai emberfelfogásra, amely alapvetően még mindig a kantianus személyfelfogással számol.

Rawls ugyan leszögezi, hogy „az a szerep, amelyet a személy valamely felfogása a politikai igazságosság egy felfogásában tölt be, nem ugyanaz, mint az, amelyet személyes vagy közösségi eszményekben, vallási vagy erkölcsi eszméktől vezértelt életformákban játszat. E különbség figyelmen kívül hagyásával veszélybe kerül a tolerancia és a társadalmi együttműködés alapja, hiszen az egy demokratikus rendszerben a kölcsönös tiszteletre épül.”¹³

Ez a különbségtétel azonban nem veszi figyelembe az általam vázolt keresztény felfogás egyik sajátosságát, amelyet „komplex világképnek” neveztem. Eszerint tehát a társadalom keresztény hívő polgárai politikai kérdésekben ugyanúgy meggyőződésüknek megfelelően szeretnének gondolkodni, ezért az igazságosság elveinek kanti magyarázatát nem tudják elfogadni politikai kérdésekben sem.

Ezért arra jutottam, hogy annak ellenére, hogy Rawls a *Politikai liberalizmus* koncepcióját Rawls politikai doktrínaként definiálta, mégsem tudott átfogó jellegétől megszabadulni, erre éppen az általam felvázolt perspektíva sajátosságai mutattak rá.

Rawls azonban kései írásaiban¹⁴ enyhítve korábbi elméletén, már nem tekinti mindenképpen elfogadandónak az igazságosság általa meghatározott elveit. A legfontosabb szempontnak azt tekinti, hogy a nyilvános viták keretében, az igazságosság versengő felfogásainak ütköztetésekor alakítsák ki a polgárok az igazságosság legelfogadhatóbb, konszenzusra is igényt tartható közös elveit.

A második megjegyzésem ezért az, hogy a nyilvános indokok kérdése a keresztény polgárunk számára is kiemelten fontos. A nyilvános észhasználat elve szabja meg ugyanis „a legmélyebb szinten azokat az alapvető erkölcsi és politikai értékeket, amelyek az alkotmányos

tekint a politikai cselekvésre és mások szolgálatra, és nem kívánja tolerálni az efféle lehetőségeinek a felcserélését bármely anyagi javakért vagy kielégülésért” Ez az idea Hart megítélése szerint erőteljesen átítatja Rawls könyvét sok pontján, „melyről elmondható, hogy a liberalizmus legfőbb eszményei között tarthatjuk számon, azonban Rawls érve a szabadság elsőbbsége mellett az érdekeken kíván alapulni, nem eszményeken(...)”

¹³John Rawls: *Political liberalism*, pp.369., magyarul megjelent: *Az alapvető szabadságjogok és elsőbbségük II.*, fordította.: Krokovay Zsolt, Fundamentum 2010/4. ,22.

¹⁴ lásd: John Rawls: *The idea of public reasons revisited*. in: John Rawls: *Political liberalism*(expanded edition), Columbia University Press, 2005. magyarul megjelent: John Rawls: *Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*, in: John Rawls: *A népek joga*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008. fordította: Krokovay Zsolt.

demokráciában meghatározzák a kormánynak a polgárokhoz és a polgároknak egymáshoz fűződő viszonyát.”¹⁵

Vagyis, a nyilvános vitákba behozható érvek, elvek meghatározásának módja az államnak a polgáraihoz való viszonyulásáról is elmond valamit: alkalmas terepe lehet annak, hogy az állam a polgárait egyenlő méltóságú személyként tisztelve határozza meg a nyilvános vita szabályait, ez pedig a polgárok együttműködő készségét is megteremti. A következőkben ezért Rawls nyilvános indokokra vonatkozó elméletét vizsgálom meg.

III/3. Rawls és a nyilvános indokok

Milyen kérdésekben merül fel a nyilvános észhasználat elve? Rawls szerint öt szempont alapján hivatkozhatunk rá: „(1) az alapvető politikai ügyekben; (2) egyes személyekkel kapcsolatban (ezek közhivatalok betöltői vagy ilyen tisztségre pályáznak); (3) tartalma alapján, amelyet az igazságosság elfogadható politikai felfogásainak egy családja nyújt; (4) akkor, amikor az azzal kapcsolatos vitákban támaszkodunk e felfogásokra, hogy mely kikényszerítendő követelményeket kell törvényes jogként elrendelni egy demokratikus nép számára; s végül (5) akkor, amikor a polgárok meggyőződnek róla, hogy az igazságosságra vonatkozó felfogásaikból levezetett elvek kielégítik a kölcsönösség kritériumát.”¹⁶

Továbbá, Rawls leszögezi, hogy a nyilvános észhasználat kérdése nem merül fel az alapvető kérdések minden politikai vitájánál, csupán az olyanoknál, amelyek közös politikai fórumokon zajlanak. Ennek három részterülete van: 1, a bírák saját ítéleteikkel kapcsolatos vitái, 2, a kormányzat tisztségviselőinek, különösen a kormány tagjainak és a törvényhozóknak a vitái, 3, a közhivatalra pályázók és kampányuk szervezőinek vitái, főként politikai tárgyú beszédek, nyilatkozataik, politikai állásfoglalásaik.

Rawls szerint a nyilvános észhasználat szempontjait e három területen eltérően kell meghatározni. Bár arra Rawls nem ad támpontokat, hogy az érveknek milyen mértékű korlátozását várja el a három területen, az a *Politikai liberalizmusból* kiderül, hogy a bíraktól, mint a törvények végső értelmezőitől várja el a legnagyobb önkorlátozást az átfogó világnézeti meggyőződések vitákba való bevonhatóságával kapcsolatban.¹⁷ A törvényhozók

¹⁵ Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 139.

¹⁶ Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 141.

¹⁷ Rawls: Political liberalism, 231.

már jobban teret engedhetnek a vallási szempontoknak, mégpedig úgy, hogy a vallási érvek kiegészíthetők a szekuláris érveket mivel a vallási megfontolások további megerősítést adhatnak a politikai felfogásoknak.

Rawls tézise az, hogy a polgár akkor vesz részt a nyilvános vitákban, amikor az igazságosság meggyőződése szerint legjobb politikai felfogásának keretein belül mérlegel.

Meghatározza ezeknek a politikai felfogásoknak a tartalmát is. „Három fő vonásuk van:

- (1) felsorolnak bizonyos (az alkotmányos rendszerekből jól ismert) alapvető jogokat, szabadságjogokat és lehetőségeket;
- (2) ezeknek sajátos elsőbbséget tulajdonítanak, különösen az általános jó és a tökéletesítés értékeinek igényeivel szemben; s
- (3) biztosítani akarják minden polgár számára a szabadság tényleges élvezetéhez szükséges minden célra használható eszközöket.”¹⁸

Ezen kívül Rawls meghatároz olyan további kritériumokat, amelyeket minden politikai elképzelésnek ki kell elégítenie.

Az első a „kölsönösség kritériuma”. Ennek meghatározásához Rawls abból indul ki, hogy a polgárok gondolkodása akkor elfogadható, ha készek egymás számára méltányos együttműködési feltételeket ajánlani, a politikai igazságosságra vonatkozó felfogásuknak megfelelően.

A kölsönösség kritériuma azt a kívánalmat rögzíti, hogy aki a méltányos együttműködés szerinte leginkább elfogadható feltételeként ajánl valamit, az ajánlatát legalábbis még elfogadhatónak kell higgye más, szabad és vele egyenrangú polgárok számára is. Így Rawls szerint bár abban nem fognak egyetérteni a polgárok, hogy melyik a legelfogadhatóbb politikai igazságosság, de abban igen, hogy mindegyik elfogadható.¹⁹

A második kritérium, amelyet Rawls meghatároz a nyilvános indokok körének megszabásához, a „kikötés kritériuma”. Ez azt foglalja magában, hogy azokat az irányadó elveket, amelyeket világnézetünk alapján védelmezzünk, adandó alkalommal megfelelő közös indokokkal is alá tudjuk támasztani. Így, ha a nyilvános vitákban alkalmazott érveink kielégítik e kritériumot, valamint megfelelnek további három feltételnek (az alapvető társadalmi és politikai intézményekre vonatkozzanak, bármely világnézettől függetlenül megfogalmazhatóak legyenek, az alkotmányos rendszer közös politikai kultúrájában fellelhető

¹⁸ Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 149.

¹⁹ Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 146.

és a szabad és egyenlő polgárok, valamint a méltányos együttműködés szempontjaira vonatkozó általánosan elfogadott elvek legyenek), akkor azok a vitákban alkalmazhatóak lesznek.²⁰

Végül Rawls szerint a politikai felfogások tartalmának hiánytalanak kell lennie: „úgy kell felvonultatnia elveket és követelményeket, eszményeket és módszereket, hogy lehetővé tegye az általa sajátosan meghatározott értékek megfelelő rangsorolását vagy valamilyen elrendezését, s így az elengedhetetlen alkotmányos követelményekkel és az alapvető igazságossággal kapcsolatban felvetődő...majdnem valamennyi kérdés elfogadható megválaszolását.”²¹ Itt viszont az értékeket pusztán politikai felfogáson belüli összefüggésében és jellemzői szerint értékelik, nem aszerint, hogy az a polgárok világnézetében előzetesen milyen rangsorral bír.

Felmerül a kérdés, hogy ezek alapján a nyilvános indokok meghatározása és tartalmi szabályai mire milyen kötelezettségeket rónak?

Rawls megkülönbözteti a polgárok és a törvényhozók, tisztségviselők, bírók feladatát: különbséget tesz a nyilvános észhasználat eszméje és eszménye között. Utóbbit igyekeznek kielégíteni a bírák, törvényhozók és tisztségviselők, ilyenkor ők a „polgári viselkedés kötelességét” teljesítik. A polgárok pedig ezt az eszményt úgy valósítják meg, hogy magukról törvényhozóként gondolkodnak és ennek keretében azt mérlegelik, milyen tartalmú törvényeket hoznának és milyen indokok támasztanák ezt alá a kölcsönösség kritériumainak megfelelően. Ezt Rawls azzal támasztja alá, hogy elképzelése szerint a polgárokból általában erőteljes arra a késztetés, hogy magukat eszményi törvényhozónak lássák, ezért az olyan tisztségviselőket, képviselőket, akik a nyilvános észhasználat követelményeit semmibe veszik,

²⁰ Kis János már jóval kevésbé engedékeny, mint Rawls: a nyilvános szférába bevonható érvek meghatározásánál az elismerési tesztet tartja legmegfelelőbbnek. Ez így hangzik: az állami aktusok sokszor utalnak, akár közvetlenül, akár közvetve annak a közösségnek a társadalmi identitására, melynek nevében ezen aktusok szerzői eljárnak. Ez sokszor nem az egész közösségre utal, hanem csak annak bizonyos csoportjainak identitását tünteti ki, és ilyenkor a közösség többi tagja úgy érzi, megtagadták tőle az állam egyenrangú polgárának járó egyenlő elismerést.

A közös alapokként felfogott semlegesség (a semlegesség azon ága, mely az állami aktusok igazolásának semlegességét írja elő), mely ezt a tesztet használja, a vallásos érvek használata ellen minden esetben kifogást emel, míg a szekuláris érvek használatakor csak kivételes esetben.

Kis János szerint azonban ezt a vallásosoknak azért kell elfogadniuk, mert a semlegesség másik ága (a diszkriminációmentességgel felfogott semlegesség, mely megtiltja az államnak, hogy polgárai között életfelfogásuk, életcéljaik miatt tegyen különbséget) a vallásosok számára sok kivételt enged az általánosan kötelező szabályok alól (pl. a kötelező katonai szolgálat elutasításának lehetőségét).

lásd: Kis János: Az állam semlegessége –Újabb nekifutás, in: Fundamentum, 2011/3., 17-20.

²¹ Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 153.

nem fogadják el. Vagyis a polgárok pedig azzal teljesítik a polgári viselkedés kötelességét, ha a nyilvános észhasználat eszméjét rákényszerítik a nevükben fellépő tisztségviselőkre.²²

Hogyan értékelhetőek a rawlsi kritériumok nézőpontomból?

Először is, Rawls meghatározta a nyilvános vitákban ütköző politikai elképzelések tartalmát. Azt írta, hogy a politikai elképzeléseknek magukban kell foglalniuk a kitüntetettnek tartott alapvető szabadságjogokat, azok rangsorolását, valamint az ezek biztosítására szolgáló eszközöket. Egy keresztény világnézet komplexitása miatt ezeket tartalmazza. Így meghatározott jelentőséget és rangsort nyújt pl. az emberi méltóság, az élet, az önrendelkezés, a vallásszabadság alapvető jogainak, valamint ezeket sorrendbe helyezi, így egyértelmű válaszokat ad nem csupán az eutanázia, vagy az abortusz kérdéseiben, de az alapvető jogok apróbb összeütközései esetén is.

A politikai elképzelések kritériumaival már nézőpontom kevésbé tud azonosulni.

A kikötés kritériuma bizonyos szempontból elfogadható egy keresztény hívő perspektívájú polgár számára (ezzel Rawls is érvel a későbbiekben): azt biztosítja, hogy a mindenki által elfogadható érveivel együtt kinyilváníthassa és meghallgatásra kerüljenek világnézeti meggyőződéséből származó érvei is. Csakhogy ezzel két probléma is van. Az egyik, hogy nem minden vallásos érvnek létezik nyilvános alátámasztása, pedig ez gyakran a hívők számára leg súlyosabb érveket jelentheti. A másik nehézség, amellyel egy hívő ennek során találkozhat, amire Rawls is felhívta a figyelmet (csak ő ezt pozitívként értékeli), hogy a politikai vitákban az érvek, értékek, elvek rangsorolásra kerülnek. Ez a politikai elgondolások azon igényéből következik, hogy azoknak hiánytalanoknak kell lenniük, vagyis olyan érvek, értékek rendszerét kell alkotniuk, amelyek az igazságossággal összefüggő valamennyi kérdésre válaszolnak, így következetes rangsorba lesznek illeszthetőek. Ez a rangsorolás azonban nem egyenlő azzal a rangsorolással, amelyet ezt megelőzően egy világnézet felől teszünk meg, amikor érveinket bevonjuk a politikai nyilvánosság szférájába. Épp ezért, adott esetben, bár egy hívő számára a transzcendens érvek sokkal súlyosabbak, mint a további, ezt kiegészítő érvei, a nyilvános észhasználat előbbieket maximum a rangsor végén tudja számba venni, hiszen azok nem élvezik széles közösség konszenzusát.

A másik a kölcsönösség kritériuma, mely előbbiekből is következően szintén nehezen megvalósítható egy hívő számára: feltehetően tudja, hogy világnézetéből adódó értékrendje,

²² Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 143.

az alapvető jogok általa elképzelt rangsorolása nem lesz elfogadható egy nem hívó számára és ez fordítva is igaz. Ezen a nehézségen Rawls túl könnyen átlép.

A következő megjegyzést teszi ezzel összefüggésben Rawls: a hívó világnézet felől felvethető egyik kritika a nyilvános észhasználat általa meghatározott kritériumaival szemben, hogy azok túl szűken határozzák meg a nyilvános vitákba bevonható „elfogadható politikai elgondolások körét”(vagyis azon érveket, amelyekről világnézettől függetlenül mindenki úgy gondolja majd, hogy bevonhatóak a vitába, mert megfelelnek a kölcsönösség kritériumának). Akik ezt mondják, Rawls szerint azzal érvelnek, hogy a politikai vitákban nem várható el, hogy a világnézetüket kizárva az emberek az általuk helyesnek, igaznak tartott állításaik mellett ne álljanak ki. Rawls szerint azonban fontos leszögezni, hogy a nyilvános észhasználatban a politikailag elfogadható kritériuma helyettesíti az igazság vagy helyes eljárás világnézetünkön alapuló eszméjét. Ez az eszme az alapvető berendezkedés számára egy közös igazolást keres, ezért a polgárokhoz polgárokként fordul, minden polgár számára ugyanazt a politikai pozíciót jelöli ki. Így „nem hivatkozhatunk az egyes személyek vagy csoportok érdekeire, noha ezeket az érdekeket egy bizonyos ponton figyelembe kell vennünk, hanem úgy gondolunk a személyekre, mint elfogadható és ésszerű gondolkodású, szabad és egyenrangú, két erkölcsi képességük birtokában lévő polgárookra, s mint akik kialakítják maguknak a jó és a rossz egy mindig meghatározott, ám mindig megváltoztatható felfogását... A politikai filozófiában az emberi természetünkre vonatkozó eszmék egyik szerepe abban állt, hogy egy szabványos vagy mérvadó módon gondolhassanak az emberekre, akik ennek következtében mindannyian az indokok ugyanolyan fajtáját fogadhatják el. A politikai liberalizmus azonban éppúgy igyekszik elkerülni az ilyen természeti vagy lélektani nézeteket, mint a teológiai és világi tanokat. Félretesszük az emberi természetre vonatkozó magyarázatokat, mert helyettük a polgároknak tekintett személyek egy politikai felfogására támaszkodunk.”²³

Rawls itt valójában azzal érvel (hasonlóan a *Politikai liberalizmusban* foglaltakhoz), hogy a nyilvános politikai vitákban nem azt a személyfelfogást kell követnünk, mint a magánszférában. Vagyis úgy ítéli meg, hogy a nyilvános vitákban azért nem lehet elfogadni (vagy legalábbis nem lehet figyelembe venni), hogy a társadalomnak bizonyos világnézeti elkötelezett tagjai önmagukban hivatkozzanak elköteleződésen alapuló érveikre, mert egy olyan politikai személyfelfogás felől, amelyet ő megjelenít, ez nem elfogadható. Ez az érv

²³ Rawls: Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez, 179.

azonban ugyanúgy nem lesz meggyőző egy vallásos világnézetű ember felfogása felől, hiszen e polgárunk számára az meggyőződése valamilyen szintű elfojtását várna el, amely e polgár legfőbb céljával összeegyeztethetetlen. Másrészt, Rawls mintha megint abba a csapdába esett volna, hogy a nyilvános indokok kritériumait csupán a kanti emberképből táplálkozó politikai személyfelfogást elfogadó polgárok számára tette meggyőzővé.

Kitérnék egy további szempontra. Rawls különbséget tett a bírák, tisztségviselők, törvényhozók, valamint a polgárok feladatai között. Fontos látni, hogy a két kategória közötti különbséget nézőpontom is érzékeli, nem ugyanazt várja el a polgároktól, mint az állam nevében eljáró személyektől. Így sem azt nem kívánja meg a hívő polgár, hogy a bírák a jogszabályoknak vallásos igazolását adják, valamint hogy bármelyik állam nevében eljáró kategória kizárólag vallásos meggyőződése alapján szólaljon meg az állam nevében, sem azt, hogy a törvényhozók olyan jogszabályokat hozzanak, amelyek kötelező rendelkezéseket tartalmaznak a nem vallásos polgárok számára is és így kényszernek teszik ki őket. Azt viszont elvárásnak tekinti e hívő polgár, hogy a kizárólag vallásos szempontjait az állam és a nevében eljáró tisztségviselők és bírák is fokozottan vegyék figyelembe, mert ha ez nem valósul meg, akkor az állam álláspontjaként értékeli majd, hogy az nem fogadja el meggyőződését.

A bevezetőben rögzítettem, hogy a hívő számára világnézetének elhallgattatása életének valamilyen területén következménnyel jár. A legsúlyosabb következménye annak lehet, ha az állam kötelezi őt még a magánszférában is a meggyőződésének elfojtására, erről alkotmányos demokráciák keretei között optimális esetben nem beszélhetünk (bár az is közvetetten a világnézet el nem fogadását jelzi az állam részéről, ha a vallásszabadságot korlátozza és pl. csak a nagyobb létszámú keresztény közösségek fennmaradását támogatja). Következményei vannak azonban annak is, ha az állam a politikai nyilvánosság szférájában követeli meg a vallásos érvek kizárását, ez a hívő polgárok komplex világképe miatt jelent problémát. Ennek a megkövetelése az állam részéről ugyanis azt az üzenetet hordozza magában, hogy az állam hívő polgárait nem tekint úgy, mint akik a nyilvános szféra egyenlően értékes, egyenlő méltósággal bíró résztvevői. Ez pedig a dolgozat során keresett társadalmi együttműködés hívő polgárok szempontjából való lehetőségét kérdőjelezi meg. Ezért nem szabad megítélésem szerint elfogadni a rawlsi szabályokat és az önmagában vallásos indokokat kizárni a nyilvános szféra érvei közül.

Röviden összegezném a rawlsi teória hozadékát. Láttuk elméletének alakulását, végigkövettük azokat a megoldási javaslatokat, amelyeket a pluralizmus sokféleségét

figyelembe véve ajánlott a különböző világnézetű emberek számára. Rawls az igazságosság közös szempontjainak megállapításában látta a társadalmi együttműködés lehetséges alapját. Elméletét igyekezett politikai doktrínaként megjeleníteni, mert felismerte, hogy világnézetileg mélyen megosztott társadalmakban egy átfogó elmélet alapján (mint amilyen a kanti emberképre támaszkodó liberalizmus) nem lehet mindenki számára elfogadható szempontokat találni. Későbbi műveiből azt is láthattuk, hogy úgy véli, a nyilvános vita keretei adnak teret az elfogadható politikai doktrínák összeütköztetésének. E szabályok meghatározása során azonban a rawlsi elmélet két ponton hiányos volt. Egyrészt, úgy ítélem, hogy egy általam megjelenített perspektívából felfogott polgár nézőpontját nem veszi eléggé figyelembe, túlságosan korlátozónak bizonyult a nyilvános érvek körének meghatározásakor. Másrészt, ez a túlkorlátozás összefügg Rawls politikai személy-képével, amely kantiánus maradt. Egy keresztény hívő perspektívából felfogott politikai személy kép egészen mást feltételez. Ez pedig már összefügg azzal a problémával, hogy az általam vázolt nézőpont komplex világképpel rendelkezik, ezért igényt tart az érveinek nyilvános szféra területein való figyelembe vételére is.

Munkásságát ezért úgy értékelem, mint egy, a vallásos nézőpontra nagyon érzékeny külső nézőpontú törekvés az együttműködés közös alapjainak keresésében. A nyilvános vitákban viszont nézőpontom fokozottabb figyelembe vételt vár el.

IV. Vannak szekuláris értékeink is? Akkor milyen szerepe van a vallásnak?

A modern liberális államok értékvesztésének problematikájával, valamint a vallásnak az ilyen államokban elfogadható szerepével Jürgen Habermas is foglalkozott. Álláspontját a Joseph Ratzingerrel „*A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai*” címmel folytatott diskurzus alapján ismertetem.²⁴

Habermas szerint a kérdés, amelyet egy liberális szekularizált államnak meg kell válaszolnia, hogy „nem olyan normatív előfeltételekre támaszkodik-e, amelyeket képtelen biztosítani.”²⁵

²⁴ A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai -Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger eszmecsereje a müncheni Katolikus Akadémián 2004. január 19-én, ford.: Horváth Károly, Holmi, 2005/novemberi sz., 1393-1407.

²⁵ Hab.-Ratz., 1393.

Ez a kérdés magában foglalja egyfelől az abból adódó kételyt, hogy az alkotmányos demokráciák saját forrásaikból tudnák újrateremteni a fennmaradásukhoz szükséges normatív előfeltételeket, másfelől egy olyan vélekedést, amely a kételyre úgy válaszol, hogy elismeri, az alkotmányos demokráciák világnézeti hagyományokra vannak utalva.

Habermas abból indul ki, hogy bár egy liberális állam motivációs forrásai is rá vannak szorulva a polgárok közötti szolidaritásra, ez pedig a vallás képviselőit látszólag előnyös pozícióba juttatja, azonban az alkotmányos demokráciák igazolása megítélése szerint nem alapulhat valamilyen vallási, erkölcsi tanon.

Ugyanakkor a liberális állam is képes lehet saját szekuláris előfeltevéseiből felépíteni motivációs forrásait. Habermas pedig erre a választ a demokrácia dinamikus folyamataiban találja meg: úgy véli, a demokratikusan megalkotott jogállam nem csupán negatív szabadságot biztosít a társadalom polgárai számára, a kommunikatív szabadság biztosításával arra is ösztönzi őket, hogy részt vegyenek a mindnyájukat közösen érintő témák nyilvános megvitatásában. A hiányolt „egyesítő kötelék” így egy olyan demokratikus folyamat, melyben végső soron az alkotmány helyes értelmezése képezi az eszmecsere tárgyát.²⁶

Mert bár történeti perspektívából nézve a közös vallási háttér, a közös nyelv, valamint a nemzettudat újraéledése is hozzájárult egyfajta állampolgári szolidaritás kialakulásához. „E politika előtti kötődésekben azonban a republikánus érzület időközben jócskán megkopott.”²⁷

Azt ugyanakkor elismeri Habermas, hogy az alkotmányos demokrácia szekuláris nyelvezete magában rejthet olyan külső veszélyeket, amelyek a társadalom féktelen demoralizálásának következményeképp a demokratikus kötelék elvékonyodásában és a szolidaritás alapjainak megszűnésében ölhetnek testet. Épp ezért újra előretörhetnek azok a hangok, amelyek valamilyen transzcendentális vallási beállítottságban keresik a kiutat. Habermas azonban azt vizsgálja, hogy stabilizálódhat-e ez az „ambivalens modernség” kizárólag a kommunikatív ész szekuláris erőire támaszkodva.

Habermas itt foglalkozik azokkal a filozófiai válaszokkal, amelyek az „önnön tudatának határait ébredő ész” problematikájára születnek. Hiszen ezekben az esetekben a teológia szinte kínálja Istenségre vonatkozó tanait. Úgy látja azonban, hogy egy olyan filozófia, amely tudatában van annak, hogy a modern társadalmakban mennyire kényes a

²⁶ Hab.-Ratz. 1396.

²⁷ Hab.-Ratz. 1396.

helyzete, ragaszkodni fog a szekuláris, mindenki számára hozzáférhető és a vallásos, transzcendentális nyelvezet elválasztásához.²⁸

Mégis sok minden van, amit a filozófia tanulhatna a kereszténységről, ennek kapcsán Habermas beszél a kereszténység hellenizálódásáról. Ennek során sok olyan eredetileg keresztény tartalmú fogalom vált a köztudat részévé (pl. a felelősség, autonómia, emlékezés, újrakezdés, individualitás, közösség stb.), amelyek vallási értelme ugyan átalakult, de nem üresedett ki és nem inflálódott. Így a bibliai fogalmak tartalma a vallásközösség határain kívüli más hitűek és a nem hívők számára is feltárul.²⁹

Ez Habermas szerint egyfelől, egy nyilvános elismerést jelenthet a vallási közösségeknek arra, hogy hozzájárulhatnak a kívánatos megnyilvánulások reprodukálásához. Másrészt, „a posztszekuláris társadalomban érvényre jut az a felismerés, hogy „a köztudat modernizálódása” némi fáziskéséssel mind a vallásos, mind a világi mentalitást átfogja és reflexív módon megváltoztatja. Ha a társadalom szekularizálódását mindkét fél egyformán komplementer tanulási folyamatként fogja fel, akkor lehetőség nyílik arra, hogy kognitív alapon is komolyan vegyék a másik hozzájárulását a nyilvánosan vitatott témákhoz.”³⁰

Végül Habermas foglalkozik a vallás problémáival. Azt írja, hogy a vallás képtelen alkalmazkodni a modernitás folyamataihoz. Le kellett mondania az interpretáció monopóliumára és az élet átfogó formálására támasztott igényről. Azonban az az elvárás, melyet a liberális állam támaszt a vallás követőivel szemben, Habermas szerint annyiban találkozik utóbbiak igényeivel, hogy a politikai nyilvánosság körében önálló befolyást gyakoroljanak a társadalom egészére. Mi több, Habermas még azt is elvárhatónak tekinti, hogy „a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelvileg hozzáférhetőek legyenek.”³¹

Hogyan értékelhető Habermas az általam felvázolt perspektívából?

Úgy értékelem, hogy ő nem olyan érzékeny a keresztény polgárunk problémáira, mint amennyire Rawls volt. Felveti azt a problémát, amely a pluralista társadalmak viszonyai

²⁸ Hab.-Ratz. 1398.

²⁹ Hab.-Ratz. 1399.

³⁰ Hab.-Ratz. 1399.

³¹ Hab.-Ratz. 1400.

között a legjelentősebbnek bizonyul: a szekuláris semleges államok elképzelése nem zár-e ki minden olyan értéket a közösség nyilvános szféráiból, amelyek az együttműködés alapját jelenthetik?

Habermas azonban a demokratikus eljárás sajátosságait olyan értéknek tekinti, amely a polgárok aktív támogatására is számíthat.

Két kiegészítést fűz ehhez, amelyek megítélése szerint a vallás értékeinek köztudatba való beemelésével egyszerre értékmegőrzőek (így a demokrácia értékeihez valamilyen további, a közösség kultúrájában rögzített értékeket tesznek hozzá), és kielégítik a vallásos polgárok szempontjait is.

Az egyik a hellenizált keresztény fogalmak nyilvános vitákban való használatának engedélyezése. Habermas szerint ezek a fogalmak megőrizték eredeti vallási jelentésüket, így a vallásosak számára kielégítő érveket szolgáltatnak a politikai szféra vitáiban is.

A másik, hogy úgy értékeli, el lehet várni a szekularizált emberektől, hogy a nyilvános vitákban tegyenek erőfeszítéseket, hogy megértsék a vallásosak transzcendentális érveit is.

A nézőpontomból felfogott hívő polgár számára a habermasi érvek nem kielégítőek.

Habermas a demokrácia eljárásaiban látta az alkotmányos demokráciák legfőbb értékét. Ez akkor lehet elfogadható egy hívő világnézetű polgár számára, ha ezek az eljárások megteremtik a kereteit az általa fontosnak tartott értékek megjelenítésének. A hívő számára legjelentősebb értékek pedig a meggyőződéséből adódóak. A Habermas által említett hellenizált keresztény fogalmak nyilvánvalóan nem azok, vagy legalábbis nem önmagában azok. Minthogy a fogalmak hellenizálása (vagy úgy is mondhatnánk, hogy szekularizálása) azzal az eredménnyel jár, hogy azok eredeti vallási tartalmai átalakulnak világnézettől függetlenül elfogadható tartalmakká. Ezzel pedig éppen a lényegét veszítik el a fogalmak, azon erejüket, amelyen keresztül a hívő meggyőződését kifejezheti. Így Habermas ezen érve akkor elfogadható, ha a nyilvános vitákban a hívők számára lehetővé teszi pl. az autonómia speciálisan keresztény felfogásának bemutatását, melynek alapján a hívők komplex világnézetüknek megfelelően teljesítik vallási kötelezettségüket: hangot adnak meggyőződésüknek.

Habermas ezt azzal egészítette ki, hogy elvárható a szekuláris polgároktól a nyilvános vitákban az, hogy hívő társaik vallásos érveit értelmezzék saját szekuláris nyelvezetükön keresztül. Arra azonban nem válaszol Habermas, hogy mit tegyenek a vallásos polgárok, ha olyan érvekkel szeretnének előállni, melyeknek nincs szekuláris igazolása (vagyis amikor a szekuláris polgárok próbálták saját nyelvükre fordítani a vallási érveket, de nem jártak

eredménnyel). Hívó polgárunk inkább azt várná el, hogy a vallási érvek súlyát értékeljék a szekuláris polgárok.

V. Kommunitárius kitérő –a társadalmi értékek keresése

Válaszkeresésem következő állomása a kommunitárius filozófia. Ez a megálló magától értetődőnek tűnik, hiszen egyrészt a Rawls névvel fémjelzett liberális politikai filozófia elleni kritikák egyik fontos irányát jelölték ki, másrészt teóriájuk jól rámutat a pluralizmus tényében rejlő legnagyobb problémára. A kommunitárius kritika képviselői egytől egyig a sokféle világnézettel szembesülő és az ezekkel nem azonosuló államok közösségi szinten bekövetkező értékvesztését bírálják. Arra igyekeznek rámutatni, hogy az individualizmus, az önkiteljesítés túlhangsúlyozásával a liberális semleges államok megfelelnek biztosítani a közösség tartópilléreit, amelyek mindig is a közösség sajátos identitásában, múltjában rejlő értékekből építkeztek. Ezzel egy együttműködni nem akaró, széthulló társadalom képét látják maguk előtt, ahol a közösség tagjait semmi sem motiválja a számukra terhes intézkedések elfogadására, a többi polgárért vállalt áldozatok meghozására. Erre megítélésük szerint egyetlen megoldás létezik: visszatalálni a közösség sajátos identitásában rejlő értékekhez és azokra támaszkodva felmutatni a társadalom kohéziós erőit.

Michael Sandel a következőket írja: „Azt gondolhatnánk, hogy a procedurális köztársaság³² pusztán gyakorlati megvalósulása kioltja az ellene felhozott filozófiai kifogásokat. Ha a semleges államnak anélkül sikerül biztosítani a jogok érvényesülését, hogy a társadalmi szerződésen túl a közösségérzetre is hivatkozná, és ha tagjai szabad állampolgárként fejthetik ki tevékenységeiket anélkül, hogy úgy gondolnának magukra, mint akiket beleegyezésükön túl bármilyen más állampolgári kötelezettségek is köthetnek, akkor a közösséggel és az önkormányzással a toleranciával és a morális ítéletekkel kapcsolatos elvont aggodalmak legjobb esetben is lényegtelennek tűnhetnek(...)Ámde az, hogy gyakorlatként fenntartható, még nem jelent bizonyítékot arra, hogy ne lenne elméletében szegényes. Épp ellenkezőleg, ami filozófiailag hibás benne, az válik láthatóvá a gyakorlatban is. A jelenkori Amerika liberális demokráciájának helyzete az eszmények mögött megbúvó feszültségeket teszi

³² Sandel procedurális köztársaságnak a „minimalista liberálisok” (melynek legfőbb képviselője Rawls) által javasolt államfelfogást nevezi, melynek lényege, hogy csupán az igazságos eljárást biztosító intézmények eljárási szabályaiban kell megegyezni, ez önmagában igazolja majd a polgárok számára az együttműködést. Lásd: Michael J. Sandel: Az elégedetlen demokrácia –Az amerikai közfilozófia nyomában, in: Közösségelvű politikai filozófiák, szerkesztette: Horkay Hörcher Ferenc, Századvég Kiadó Budapest, 2002., 229.

láthatóvá. Mindez pedig távol áll attól, hogy alátámassza a liberális politika autonómiáját(...) A procedurális köztársaság nem képes az általa ígért szabadságot szavatolni, mert nem tudja azt a fajta politikai közösséget és állampolgári elkötelezettséget fenntartani, ami a szabadsághoz szükséges.”³³

Sandel az amerikai kultúrában rejlő sajátos állampolgári elköteleződés és hűség értékeit hangsúlyozza, mert e nélkül egy köztársaság „nem ápolja a jellem azon vonásait, melyek ahhoz szükségesek, hogy az állampolgárok részt vállaljanak az önkormányzásban”.³⁴

Charles Taylor filozófiája pedig keresztény polgárunk számára egy még vonzóbb alternatívának tűnik, ő ugyanis a keresztény vallás erkölcsi értékeinek közösségi összetartó erejét hangsúlyozza.³⁵ Egy olyan hívő polgár számára, aki keresi a társadalmi együttműködés alapjait, továbbá szeretné hitét kinyilvánítani, igen megfontolandó lehetőséget jelent a vallása értékeinek közösségi összetartó pillérekké kovácsolása. Az a polgár azonban, akit felvázoltam, rendelkezik egy sajátos tulajdonsággal: elutasítja a kényszer, mint vallása terjesztésének erőszakos módját. Ebből következően pedig elismeri azt is, hogy ha egy olyan értéket próbál az egész közösség számára elfogadhatóvá tenni, amely bár hagyományosan a közösség identitásának része volt, azonban a mai világnézeti sokféleség körülményei között már nem az, akkor nem tartja kellőképpen tiszteletben polgártársait. Nem fogadja el, hogy vannak, akik számára bizonyos világnézetből adódó értékek nem olyan fontosak, ezért kényszerként élheti meg, ha általánosan, pl. az államot alkotó közösség egyik alapértékeként próbálják őt rávenni szemléletének módosítására. Ezért bár vonzó alternatívát jelentenek az általam megjelenített perspektívából a kommunikatív filozófia elgondolása, azokat a továbbiakban mégsem követem majd, mert a pluralizmus tényét olyan tekintetben nem veszi elég komolyan, hogy az autonómia általam elfogadott mértékét nem tartja tiszteletben. Az autonómia keresztény nézőpontból elfogadott fogalmának ilyen mértékű kiszélesítése (vagyis az a tény, hogy a polgárunk nem fogadja el azt sem, ha az állam kitünteti valamilyen vallási értéket) némi magyarázatra szorulna. Ez ugyanis már túlmegy a dolgozat elején felvázolt keresztény polgár felfogásának azon sajátosságán, hogy nem fogadja el, hogy polgártársaira rákényszerítsék a vallást. Erre azonban itt még nem adnék magyarázatot, majd csak a dolgozat végén.

³³ Sandel, 237.

³⁴ Sandel, 237.

³⁵ Lásd pl. Charles Taylor: A modernitás konfliktusai, in: Közösséglvű politikai filozófiák, szerkesztette: Horkay Hörcher Ferenc, Századvég Kiadó Budapest, 2002. pp.113-151.; lásd még: Charles Taylor: Why we need a Radical Redefinition of Secularism? in: The Power of Religion in the Public Sphere –Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor and Cornel West, Columbia University Press, New York, 2011. pp. 35-59.

VI. A vallás és racionalitás viszonya –milyen értékekre támaszkodhatunk még?

A politikai filozófia eddig tárgyalt klasszikus szerzői nem tudtak megnyugtató válaszokat adni a kérdéseimre. Lehet, hogy eddig rossz helyen kerestem a válaszokat? A válaszkereső utam így a modern keresztény teológia két meghatározó alakja felé fordult. Először Joseph Ratzinger felfogását vizsgálom meg, amelynek válaszai azért különösen fontos szempontból, mert a keresztény nézőpont egy meghatározó felfogását képviseli, amely a pluralizmus tényeivel szembesülve a társadalmak együttműködésének lehetséges alapjait keresi.

Ratzinger abból indul ki,³⁶ hogy a világtársadalmak kialakulásának és az emberi lehetőségek (az emberi romboló és teremtő erő nagyságára való ráébredés) kiteljesedésének korában élünk, amely egyre sürgetőbbé teszi annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy „az egymással találkozó kultúrák miképpen lelhetnek olyan etikai alapokra, amelyek mindöjüknek segítenek megtalálni a helyes utat, és amelyekre fel lehet építeni a hatalom megfékezésének rendezett és jogilag kölcsönösen számon kérhető formáját.”³⁷

Ehhez még egy harmadik tényező is kapcsolódik: a kultúrák találkozásának és egymásra hatásának folyamatában megkérdőjeleződtek azok az etikai bizonyosságok is, amelyek korábban adottak voltak. Ratzinger szerint nyilvánvaló, hogy a tudomány nem teremthet új ethoszt, vagyis tudományos viták eredményeképp nem jöhet létre új etikai tudat. Ugyanakkor, a tudománynak mégiscsak felelőssége van az ember iránt, hiszen a tudományos ismeretek bővülése is tett azért, hogy a világ –és emberkép gyökeres változáson menjen keresztül, melynek következtében régi morális bizonyosságok töredezték szét.

Így a tudomány, és különösen a filozófia feladata az, hogy kritikusan kövesse figyelemmel a tudományok alakulását, leválassza a tudományos tételektől az elhamarkodott, nem tudományos következtetéseket, és biztosítsa, hogy ráláthassunk az emberi lét egészére, amelynek a tudomány csak részeit engedi láttatni.

Ezt követően Ratzinger a jogot szembeállítja az erőszakkal, hiszen ahol nem a jog a mércéje a hatalomnak, ott erőszak van, amely jogtalan hatalmat jelent. Az emberek ott szokták megkérdőjelezni azonban még a jog mércéjének megfelelő hatalomgyakorlást is, ahol

³⁶ A következő gondolatmenetet Ratzinger Habermasszal folytatott vitáján keresztül dolgoztam fel: A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai -Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger eszmecsereje a müncheni Katolikus Akadémián 2004. január 19-én, ford.: Horváth Károly, Holmi, 2005/novemberi sz. 1393-1407.

³⁷ Hab.-Ratz. 1401.

felmerül a gyanakvás, hogy a jog nem az összesség szolgálatában álló igazságosság mércéje, hanem az önkény produktuma (kevesek hatalombitorlása).³⁸

Ez tehát elvezet minket a jog kialakulásának kérdéséhez, valamint ahhoz, hogy a jognak milyen saját, belső mércéi vannak.

Ratzinger azt írja, hogy elsőre úgy tűnik, a demokratikus akaratformálás eljárásai azt a problémát megoldják, hogy a jog ne kevesek eszköze, hanem az összesség közös érdekének kifejezője legyen. Ez azonban megítélése szerint nem old meg fontos problémákat. Hiszen a döntések csak a többség akaratát tükrözik, valamint a többségi döntés is lehet igazságtalan. Ilyenkor ezért mindig felvetődik a jog etikai alapjaira vonatkozó kérdés (vannak –e olyan intézkedések, amelyek eleve jogtalanok, így nem lehetnek többségi mérlegelés kérdései?).

Az újkor a különböző emberi jogi nyilatkozatok révén rögzítette a többségi döntések normatív korlátait. Ez azonban önmagában is problematikus érv, vannak álláspontok, amelyek az emberi jogok elméletét csupán a nyugati kultúra termékének tekintik.

A következőkben Ratzinger a hatalom jelenségével, annak új formáival foglalkozik. Az egyik ilyen tényező, amellyel az utóbbi fél évszázad emberének szembesülnie kellett, a második világháborút követően az atombomba feltalálásával, hogy az ember képes elpusztítani önmagát és a Földet. A felmerülő kérdés: milyen politikai mechanizmusokat igényel ennek elkerülése? Milyen erkölcsi megalapozás nyújt kielégítő alapot az önkorlátozásra?³⁹

A másik tényező, a terrortól való félelem. Ez pedig épp azzal a problémával szembesít, hogy gyakran morális igazolása van a terrorista akcióknak. Ezzel a terrorizmus sokszor úgy jelenik meg, mint a vallási hagyományok önvédelme az Isten nélküli nyugati nagyhatalmakkal szemben. Ez már épp azt a kérdést feszegeti, hogy ha a vallási fanatizmus ilyen szörnyű cselekedetekre képes, nem kellene-e azt korlátok, például az ésszerűség korlátai közé szorítani? Ugyanakkor az a kérdés is felmerül, hogy a vallás fokozatos háttérbe szorításával olyan előrelépést tapasztalunk-e, amelyet az emberiség a szabadság és a tolerancia felé vezető úton szükségszerűen meg kell tegyen.

Eközben előtérbe kerül egy újabb hatalmi tényező, mely –írja Ratzinger –látszólag pozitív előrelépés, valójában azonban veszélyt jelent az emberre. A génkutatások eredményeképp az ember mára képes embert teremteni. Ezzel az ember termékké válik és gyökeresen átalakul önmagához való viszonya is. Ez az ész szerepét kérdőjelezi meg, ugyanúgy, ahogy az atombomba is. Átfordítható lesz a kérdés azzá, hogy nem kell-e inkább az ést a vallás uralma

³⁸ Hab.-Ratz., 1402.

³⁹ Hab.-Ratz., 1402.

alá helyezni? Vagy pedig egymást kölcsönösen kellene egymás korlátainak alávetni? Hogyan lehet a hatalmi mechanizmusokkal, romboló erőkkel teli világtársadalmakban hatékony erkölcsi evidenciát találni? ⁴⁰

Ratzinger bemutatja a természetjog, és ezzel összefüggésben a kereszténység kihívásait, töréseit. Arra jut, hogy egyfelől, máig a természetjog az, amelynek tanait az egyház segítségül hívja, ha egy szekuláris társadalommal szemben igyekszik a közös észre és a jog erkölcsi elveire válaszolni. A természetjog eszméje olyan természetfogalomra épült, amelyben természet és ész kölcsönösen áthatja egymást, s amelyben a természet maga is ésszerű. E természetszemlélet azonban az evolúciós elmélet győzelmével összeomlott. Ugyanis az evolúciós elmélet azt mondja, hogy a természet mint olyan, nem ésszerű, bár vannak benne ésszerű formák. Ezért Ratzinger úgy ítéli, ezeket az elveket sokszor használták már és elhoptak, így most nem kíván velük élni. Az észjogi státuszra igényt tartó természetjog utolsó eleme, mely ma is tartja magát, az emberi jogok tana. Ratzinger szerint talán arra volna szükség, hogy ezt az elméletet kiegészítsük, hogy összekapcsoljuk az ember kötelességeiről, korlátairól szóló tanokkal, mert ez felvethetné a kérdést ismét, hogy nem működik –e valamiféle ésszerűség mégis a természetben. Keresztény szempontból ezt a Teremtő léte és a teremtés jelentené, de erre más vallásoknak szintén van válasza.

Végül beszél Ratzinger a multikulturalitásról. Hiszen bár a nyugati hagyomány és a kereszténység is egyetemes érvényűnek tekinti magát, mégis el kell ismernie, hogy csupán részben képviseli az emberiséget. Az egyes kultúrákat mély konfliktusok szabdadják, és ezek eltérő racionalitás –felfogásokat is feltételeznek. Ezért „nincs olyan racionális, etikai vagy vallási világformula, amelyben mindenki meg tudna egyezni, s amely azután megtestesíthetné az összességet.”⁴¹ Ratzinger két megoldást javasol.

Egyrészt, a vallást olykor meg kell tisztítani, ellenőrizni az ész tükrében –úgy, ahogy ezt „az egyházatyák is gondolták”. Azonban az ész is figyelmeztetni kell hatáira, nyitottnak kell lennie az emberiség nagy vallásos hagyományaival szemben. Nem szabad lemondania erről a tanulási folyamatról, mert akkor rombolóvá válhat.

Másrészt, ezt az alapszabályt a korunk interkulturális viszonyaiban kell közelebbről meghatározni, melyben a két fő partner a keresztény és a szekuláris racionalitás.

⁴⁰ Hab.-Ratz. 1404.

⁴¹ Hab.-Ratz. 1406.

Melyek Ratzinger elméletének a perspektívám szempontjából legfontosabb állításai?

Ratzinger a szekuláris társadalmakban rejlő legjelentősebb problémákat igyekezett bemutatni, melyek egyike az értékvesztés tényével való szembesülés. Hiszen, mint írja, mára megkérdőjeleződtek azok a morális alapok, amelyeket korábban evidensnek tekintettünk. Így az alapkérdés az lesz (mint ahogy Rawls elméletének tétje is ez volt), hogy miképpen tudjuk a társadalmi szolidaritás etikai alapjait megteremteni.

Ratzinger a vallási perspektíva felől közelített és megvizsgálta azokat az érveket, amelyeket a leggyakrabban a vallás ellen fel szoktak hozni, azt bizonyítva, hogy a vallás miért nem lehet társadalmakat összetartó erő.

Abból indult ki, hogy a tudomány és a racionalitás eluralkodása két szempontból is aggodalomra ad okot. Először is, az ember el tudja pusztítani önmagát, másodszor, képes újratermelni és tökéletesíteni saját magát. Ez az ember önmagához és másokhoz való viszonyát teljesen átalakította, szüksége van valamilyen értékekre, hogy ezeket a problémákat megoldja. Azonban a vallás, mint érték is megkérdőjeleződött a vallási fanatizmus terrorista akciói miatt. Ezek a tényezők azt mutatták meg álláspontja szerint, hogy a racionalitás és a vallásosság csak egymással szimbiózisban élhet, egyiket sem lehet teljesen kiűzni az államok életéből. Ez úgy valósítható meg, ha az emberi jogok tanát összekapcsoljuk valamilyen, az ember kötelességeiről, korlátairól szóló tanokkal, bár elismeri Ratzinger, hogy ez a felfogás talán nem talál majd minden kultúrában visszhangra. Ez azonban perspektívámból nem fontos, mert én egy alkotmányos demokráciában élő hívő állampolgár számára keresek támpontokat a dolgozatomban.

Ratzinger egyik hozadékaként értékelhető, hogy tisztábban láthatjuk a szekularizálódás következményeit, a vallás értékei elvesztésének veszélyeit.

A másik fontos szempont, amelyre ő hívja fel a figyelmet és ez perspektívámból is jelentős lesz, hogy egy hívő keresztény embernek, aki a társadalmi együttműködés, szolidaritás alapjait keresi, olyan támpontokra érdemes támaszkodnia, amelyet ő személyes, vallási perspektívájából is elfogad, ugyanakkor mások, nem vallásos szemszögből is ugyanúgy el tudják fogadni. Ratzinger az emberi jogok egy alternatív elképzelését javasolja, melynek keresztény alapjai vannak, ugyanakkor a nyugati szekuláris társadalmak számára is elfogadható igazolást jelentenek. Valójában a társadalmi együttműködés lehetséges alapjaként

én is ezt jelöltem meg, olyan értelemben, hogy azt állítottam, hogy a felvázolt nézőpontú hívő polgár a társadalom egyenlő méltóságú tagjaként való elismerést követeli az államtól.

Erre az elismerésre pedig akkor tesz szert, ha világképét érvényesítheti, az állam figyelembe veszi és elfogadja érveit valamennyi közösségi szférában.

Úgy értékelem tehát, hogy Ratzinger azzal tett hozzá az eddig vázolt álláspontomhoz, hogy a kérdésfeltevésem relevanciáját bizonyította. Egy pluralista társadalomban ugyanis fontos valamilyen kohéziós alapot találni, mert egy értékeket és együttműködést felmutatni nem tudó állam „halálra van ítélve”. Úgy képzelem azonban, hogy olyan értékekre kell rámutatnia az államnak, amelyek világnézettől függetlenül értékesek lesznek a polgárok számára. Az állam pedig akkor számíthat együttműködésre, ha ezen értékeket szem előtt tartva kezeli polgárait.

Korábban említettem, hogy az általam megjelenített nézőpontú hívő polgár az államtól azt várja el, hogy a politikai vitákban fogadja el vallásos meggyőződéséből származó érveit és azokat igyekezzen valódi súlyuk szerint értékelni. Ennek megvalósítása a polgár egyenlő méltóságának elismerését eredményezi. Ezt tehát értéknek tekinti a hívő polgár.

A továbbiakban egy másik értékre szeretném felhívni a figyelmet, amelyet Johann Baptist Metz munkáiból ismerhetünk meg.

VII. Compassio

Metz életműve akként írható le, mint azért való fáradozás, hogy a történelemben és a társadalomban „életműködéshez segítse a hitet, kiragadja magánosításának évszázados folyamatából és egy új társadalmi rend meghatározó mozzanatává tegye”.⁴² Ennek jegyében igyekezett válaszolni a posztmodern szekularizált társadalmak kihívásaira, valamint a teológia és a modern tudományok között zajló viták forrásaira.

Metz „Nincs szenvedés, amelyhez ne volna közünk” című tanulmánya a következő szempontokat fogalmazza meg.⁴³

⁴² http://www.merleg-digest.eu/files/u2/044_Metz.pdf

⁴³ Johann Baptist Metz: „Nincs szenvedés, amelyhez ne volna közünk”, Mérleg, 2004/4. sz. http://www.merleg-digest.eu/files/u2/044_Metz.pdf

Az egyházat sajátosságainak bemutatása kedvéért egy elefántnak tekinti. Egyrészt, mert tagjai elég terjedelmes létszámú közösséget alkotnak, másrészt, mert az elefántok „nem felejtenek”, jó emlékezőképességgel rendelkeznek.

Azonban, bár az elefánt nagy, a szekularizálódás, a társadalom pluralizálódása olyan tényezők, amelyek gyengítik az elefánt –egyház erejét, ezért választ kell adnia ezekre a kérdésekre.

A megoldás az elefánt emlékezőtehetségében rejlik Metz szerint. Az egyház a „továbbhordozás” egyháza, évezredes történelmet hordoz maga után, és ennek része az önkritikára való készség is.

A következőkben Metz az egyház emlékezőképességének két új alkalmazási területére szeretné felhívni a figyelmet. Az egyik a biopolitika. Mert bár az emberiség egyre kevésbé törekszik a hagyományaiból élni, mégis, emlékezete gondoskodik arról, hogy elraktározza a túlélés szempontjából nélkülözhetetlen belátásokat, többek között azt, hogy az ember léte nem csak génjeinek, hanem történetének is köszönhető. Az egyház pedig számon kéri ebben a diskurzusban a technikai és az anamnetikus –emlékezőtehetséggel bíró racionalitás közötti különbségtételt: az önreprodukcióval szemben igyekszik azt az emlékezőpolitikát támogatni, amely az embert nem csupán a kísérletezés végső darabjaként szemléli.

A másik az „Európa –politika”. Ugyanis, a demokratikus ethosz az emlékezésben gyökerezik. Azonban az Európai Unió „alkotmányából” az olvasható ki, hogy Európa elvesztette az emlékezőtehetségét, áldozatává vált a kulturális amnéziának, amelyet a haladással azonosít.

A minden ember egyenlőségére vonatkozó tétel azonban egyértelműen a kereszténység üzenete. A kereszténység továbbá igényt tart e tétel erkölcsi változatára is: eszerint nincs olyan szenvedés, amelyhez ne volna közünk. Ez az igazságtalanul szenvedők tekintélyére utal. Egy olyan világerkölcshöz belső autoritása ez –írja Metz -, amely minden embert kötelez, vallástól vagy kultúrától függetlenül.

Az egyház két veszélyt hordoz magában. Az egyik, hogy nehezen alkalmazkodik a „korszellem” változásaihoz, a másik viszont, hogy túlzott önszekularizációja folytán feleslegessé vált. Ezért a fő kérdés, hogy miben állna az egyház produktív ellenszegülése a szekuláris/posztsekuláris korszellemmel? A válaszhoz ismét fel kell fedoznünk az egyház „lelkét”, az egyház különleges érzékenységét, mely nem más, mint az együttlés-szenvedés, a compassio politikai misztikája: „a szenvedőkkel vállalt közösség az egyház Isten-szenvedélyének élő megnyilvánulása”, mely Metz szerint a szeretet mindenféle szentimentális

sallangtól mentes kifejezését eredményezi.⁴⁴ Vagyis –mutat rá Metz –a kereszténységét túlságosan a bűnre érzékeny, és kevésbé a szenvedésre érzékeny vallásként szoktuk értelmezni. A compassio annak kezdete lehet, mellyel az egyház maga mögött hagyhatja fenyegető önprivatizálását. Ez ugyanis azt követeli meg tőlünk, hogy nézőpontot váltsunk: önmagunkat mindig mások szemével, eredendően a szenvedő és veszélyeztetett többiek képével lássuk. A compassio így válhat a béke politikájának ihletőjévé és mozgatórugójává. Hiszen „napjainkban az ígéretes békepolitika előfeltétele az idegen szenvedés felismerése és figyelembevétele cselekvésünk során – azok szenvedését is beleértve, akik eddig ellenségeink voltak.”⁴⁵ A bibliai monoteizmus nem elvont és nem történelemfölötti monoteizmus, hanem szenvedésre érzékeny beszéd Istenről; olyan Isten-beszéd, amely önmagáról csak a szenvedés kérdését megfontolva, az idegen szenvedésről való megemlékezés révén bizonyosodhat meg. Ez a sebezhető Isten-beszéd mindhárom nagy monoteista vallásból előhívható, és mindegyiken számon kérhető.”⁴⁶

Másfelől, a compassio bírálattal fordul a pluralista nyilvánosság felé, amely egyre jobban elfelejt emlékezni és ezzel az „erkölcsi vakság állapotába süllyed”. Hisz ekkor már nem volna semmi, ami az igazságosságért folytatott harcra motiválna bennünket.

Metz koncepciója nagyon jól illeszkedik ahhoz a perspektívához, amelyben az eddig tárgyalt felfogásokat értelmeztem.

Először is, a compassio értéke, vagyis a mások szenvedésének figyelembe vétele cselekvéseink során, mint Metz írja, az ígéretes békepolitika eszköze. Ez megítélésem szerint nem csak a kultúrák közötti, hanem az állam és polgárai, valamint a polgárok egymás közötti relációiban is értelmezhető.

Mégpedig, két következményt von maga után. Az első az általam megjelenített perspektíva egyik fontos sajátosságának elfogadása. Azt írtam, hogy a keresztény hívő meggyőződésű polgár elutasítja a kényszert. Ennek háttere a compassio elve, melynek alapján polgárunk nem akar azzal más, nem hívő számára szenvedést okozni, hogy az utóbbira nézve kötelező erejű, vallásos tartalmú aktust, intézkedést vagy állami intézményrendszert fogadtasson el.

Ez a követelmény egyszerre vonatkozik egy olyan hívő emberre, aki egyébként nem tartaná elvetendőnek a vallása kötelező jellegűvé tételét, vagy erőszakos terjesztését, valamint egy

⁴⁴ Metz, uott.

⁴⁵ Metz, uott.

⁴⁶ Metz, uott.

olyan „hívó kormányzatra is” is, amely hatalomra jutva esetleg olyan mindenkire nézve kötelező aktusokat fogad el, amelyek a nem keresztények számára bár elfogadhatatlanok, de életükbe közvetlen beavatkozással járnak, így azoknak engedelmeskedniük szenvedéssel jár.

A második következmény viszont már a szekuláris államhoz és a szekuláris emberhez intéz követeléseket, szintén a compassio elvéből adódóan. Az államtól azt várja el, hogy vegye figyelembe a keresztény hívő polgárainak meggyőződését. Ennek a meggyőződésnek pedig egyik fontos sajátossága annak komplexitása. Vagyis, egy hívő polgár számára ugyanúgy vallásos kötelessége hitének képviselője a nyilvános politikai szférában, mint életének többi területén, ezért amennyiben a közösségi szférában vallási meggyőződése kinyilvánításának lehetőségétől megfosztják, az számára szenvedéssel jár. Ez pedig arra kötelezi a szekuláris embert is, hogy erőfeszítéseket tegyen a vallásos polgártársa érveinek elfogadására, megértésére. Milyen mértékig várható ez el? Olyan mértékig, amíg végül mindkét fél úgy értékelheti, hogy szempontjait figyelembe vették, elfogadták, a vita egyenlően értékes résztvevőjeként tartották számon.

A compassio tehát önkorlátozásra és a másik szempontjainak fokozott figyelembe vételére szólít fel, egészen addig, míg az egyén egyenlő méltósága ezzel együtt elismerésre kerül. (Vagyis arra gondolok, hogy nem várható el, hogy pl. egy nem vallásos ember a végletekig megpróbálja figyelembe venni vallásos társának érveit, miközben a másik semmiféle erőfeszítést nem tesz nem hívő társa elfogadásának érdekében.)

A compassio elve egy további szempont alapján is széles konszenzusra tarthat számot. Ahogy arra Ratzinger is rámutatott, érdemes olyan értékeket a társadalmi együttműködés alapjává tenni, amelyek világnézettől függetlenül minden polgár számára elfogadhatóak lesznek (egyébként én is ebből a megfontolásból nem követtem a komunitárius filozófia elképzeléseit). A compassio ebből a szempontból is megfelelő. Hiszen első megközelítésből láttuk Metz érvelésén keresztül annak erősen keresztény alapjait: a compassio, amelyet fordíthatunk részvétként vagy könyörületként is, a krisztusi szenvedéstörténetből táplálkozik. Abból az üzenetből, amely egyben az evangélium lényege is, hogy Isten egyszülött Fiát áldozta fel értünk, hogy Krisztus szenvedésével és halálával az Úr az irántunk való könyörületből megkegyelmezzon egyetemesen, minden ember számára, és áthidalja a közte és az emberek között lévő szakadékot, amely a bűneink miatt van közöttünk. Ez az irgalom pedig arra tanít minden keresztényt, hogy könyörületes legyen másokhoz.

A compassio azonban mindenki számára utat mutathat, hiszen a szenvedésre való emlékezés (melyet Metz „memoria passionisnak nevez”⁴⁷) minden nemzet történelmének része. Mindannyian emlékezünk a múltban elkövetett hibákra, a korábbi évszázadok, évezredek elnyomó hatalmaira, könyörtelenségeire. Rendelkezünk olyan történelmi tapasztalatokkal, amelyeknek senki sem szeretne részese lenni. Ez olyan motiváció tud lenni, amely képes önkorlátozásra felszólítani államhatalmakat és polgárokat egyaránt.

Ez az elv ebből a szempontból aktív együttműködésre szólít fel. Az állam valamennyi polgárát és az államhatalmat is megkerülhetetlen módon kötelezi a könyörületességre, vagy ha szekularizálni akarjuk a fogalmat, azt mondanám, hogy önkorlátozásra a másik szempontjainak fokozott figyelembe vétele érdekében.

VIII. Konklúzió –Van-e megoldás?

A dolgozat elején azt a kérdést tettem fel, hogy vajon egy modern alkotmányos demokráciában élő hívő keresztény polgár számára a pluralizmus ténye ellenére létezik-e elfogadható indoka az együttműködésnek, valamint ha igen, mi ez az indok.

A dolgozat végéhez érkezve megpróbálom összefoglalni, mire jutottam e kérdés kapcsán.

Abból indultam ki a bevezetőben, hogy olyan álláspontokat, teóriákat fogok kifejteni, amelyek mindegyike vállalja, hogy vagy a vallásos, vagy szekuláris perspektívából szólal meg, mégis, arra törekszik majd, hogy a vele ellentétes nézőpont számára is olyan szempontokat mutasson fel, amely az együttműködés közös alapja lehet.

Előbb Rawls és Habermas teóriáját vizsgáltam. Arra jutottam, hogy egyikük sem tud eléggé figyelemmel lenni a vallásos perspektívára.

Rawls elméletével a legnagyobb probléma, hogy magától értetődőnek veszi a liberális kantiánus autonómia-felfogást és e felől fogalmazza meg a nyilvános viták szerinte elfogadható határait. Ez az elképzelés nem veszi eléggé figyelembe, hogy a hívőknek más a világképe, másként értékelik a nyilvános viták szerepét, másképp tekintenek az autonómiára. Ehhez képest érdekes lehet, hogy az általam meghatározott perspektíva is az autonómiának

⁴⁷ Lásd: Johann Baptist Metz: Memoria passionis –Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban, Virgilia Kiadó, Budapest, 2008.

viszonylag széles mértékét tekinti elfogadhatónak, hiszen elutasítja a kényszert, sőt még azt is megengedi, hogy az állam ne a vallást tegye a közösség összetartozását támogató értéké.

Előbbi a nézőpontom sajátossága miatt érthető. Így egyértelmű, hogy a hívő polgár azt nem tekinti elfogadhatónak, ha az állam olyan vallásos intézkedéseket tesz, vagy aktusokat alkot, amelyek a nem hívő polgárok életére is közvetlen kényszerítő erővel bírnak, hiszen a külső kényszer alkalmazása polgárunk szerint sem segíti elő a belső meggyőződés megváltoztatását. Az viszont már látszólag érthetetlen, miért engedi meg egy hívő polgár, hogy az állam ne akarja a vallást a társadalmi kohézió alapjává tenni, amennyiben azok nem kényszerítik közvetlenül a közösség többi tagját. Ezt azonban polgárunk csupán kompromisszumként fogadja el, a későbbiekben kiderül, miért.

Habermas sem volt elég érzékeny a vallásosak szempontjaira, ő még kevésbé engedő a nyilvános viták szabályainak meghatározásánál.

Ő ugyanis az alkotmányos demokráciák legfőbb értékének a demokratikus eljárást tekintette. Az állami döntések meghozatalának demokratikus folyamata felfogása szerint a polgárok aktív együttműködését éri el. Ennek a folyamatnak pedig fontos terepe a politikai nyilvánosság szférája. Habermas azonban nem vette figyelembe, hogy egy vallásos világnézetű polgár számára nem önmagában a demokrácia képvisel értéket. Pontosabban, elfogadja a demokratikus eljárás értékeit, de ezzel szemben támaszt egy feltételt: a demokratikus döntéshozatal kereteit jelentő nyilvános szférában megjeleníthesse meggyőződését. A hívő polgár számára ez képvisel valódi értéket, valamint e feltétel megvalósulásával teljesíti vallásos kötelezettségeit. E kötelezettségek pedig előbbre valók, mint az együttműködés elfogadható szempontjainak keresése.

Ezért a felvázolt polgár azt várja el, hogy a nyilvános vitákban a szekuláris igazolással nem rendelkező vallásos érveit is bevonhassa az érvek közé, valamint törekedjenek azokat súlyuknak megfelelően mérlegelni.

Így Rawls és Habermas érvei nem bizonyultak kielégítőnek.

Ezt követően a kommunitáriusokat, mint a liberális filozófia klasszikus bírálóit említettem meg. Azért nem követtem érveiket, mert arra jutottam, hogy nem veszik elég komolyan pluralizmus tényét: a társadalomnak csak bizonyos polgárai által elfogadható értékeit nem lehet az együttműködés közös alapjává tenni.

Ratzinger és Metz teóriája már a vallásos perspektíva felől igyekezett az együttműködés közös szempontjait felmutatni.

Kettőjük között az alapvető különbség, hogy Ratzinger ugyan nagyon jól rámutat a szekuláris racionalitás túlhangsúlyozásának következményeire, azonban nem reflektál arra a problémára,

amelyet a vallással szemben a nyugati demokratikus államok nem vallásos polgárai leggyakrabban felhoznak. Mégpedig arra, hogy bár a vallás értékteremtő erejét nem vallásos nézőpontból is el lehet ismerni, azonban a pluralizmus világnézeti sokasága közepette ez valódi erővel csak a vallásosak számára bír majd.

Metz ezért elsősorban már, ugyan vallásos perspektívából, de olyan értékekre szeretne rámutatni, amelyek a nem vallásos polgárok számára is valódi erővel bírhatnak.

Javaslatát így jól kiegészítette dolgozatomban korábbi állításait. A compassio elve olyan értéknek tűnt fel előttem, amely világnézettől függetlenül érthető és fontos tartalommal bír, ezért az állam által is képviselhető „segédelvként” értékelem.

Miért segít álláspontom körvonalazásában? Először is, a compassio elve nem zárja ki, hogy az állam a vallást tegye értékke, de a szenvedés elkerülése miatt ez nem ölthet testet a polgárok életére nézve kényszerítő erejű aktusok elfogadásában. Ez következik abból, hogy én a vallásos perspektíva felől fogalmazom meg az álláspontomat. Ugyanakkor mivel cél volt a perspektívák közelítése is, azt is állítom, hogy amennyiben az együttműködés közös alapjait keressük (nem csupán a hívők számára), az állam számára nem jó a vallást kitüntetett értéknek kezelni, mert ez nem találkozik a kooperáció nem vallásos perspektívájú polgárok számára elfogadható szempontjaival. Ez választ ad arra is, hogy miért csupán kompromisszumként fogadom el az autonómia egy szélesebb értelemben vett felfogását. (Mely azonban továbbra sem feleltethető meg a kanti autonómia-fogalommal.)

Vagyis azt állítom, hogy bár a dolgozat elején egy keresztény hívő perspektívája felől kerestem az együttműködés közös alapjait, azonban ha valóban mindenki számára (így a nem vallásosak számára is) elfogadható alapokat keresek, akkor egy szélesebb autonómia-fogalommal kell számolnom, mely elvárja, hogy saját maga döntse el, milyen célokat tart értékesnek. De azzal a kiegészítéssel, hogy a keresztény perspektíva igényt tart meggyőződésének nyilvános képviselésére, így annak lehetőségére, hogy nem vallásos társa meggyőződésének átalakítására is alkalma legyen. Minthogy a keresztény autonómia más: Isten határozza meg számára az értékesnek tartott célokat, valamint legfőbb feladatát: hitének terjesztését.

Másrészt, a compassio elve alátámasztotta a nyilvános viták nézőpontomból elfogadható szabályait, politikai elveit.

Összességében tehát arra jutottam, hogy léteznek az együttműködésnek elfogadható szempontjai az alkotmányos demokráciák keresztény hívő polgárai számára. Ennek megvalósítása azonban mindkét oldaltól (így a társadalom nem vallásos, együttműködni vágyó polgáraitól is) kompromisszumokat vár el.

Irodalomjegyzék

- ❖ John Rawls: Az igazságosság elmélete, Osiris kiadó, Budapest, 1997. ford.: Krokovay Zsolt
- ❖ John Rawls: Political liberalism, Columbia University Press, 1996.
- ❖ John Rawls: A népek joga. Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez. Budapest: L'Harmattan, 2008. (ford. Krokovay Zsolt)
- ❖ Thomas Pogge: John Rawls –His life and Theory of Justice, Oxford University Press, 2007.
- ❖ Catherine Audard: In memory of John Rawls, Acumen, 2007.
- ❖ Huoranszki Ferenc: Filozófia és utópia –Politikafilozófiai tanulmányok, Osiris kiadó, Budapest, 1999.
- ❖ Domonkos Péter: Hart és Rawls, in: Magyar Tudomány, 2001/7.
<http://www.matud.iif.hu/01jul/domonkos.html>
- ❖ The power of religion in the public sphere –Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, Columbia University Press, 2011.
- ❖ H. L. A. Hart: Rawls on Liberty and Its Priority, in: Essays in Jurisprudence and Philosophy, Clarendon Press, Oxford 1983., 223-247.
- ❖ John Rawls: Az alapvető szabadságjogok és elsőbbségük, ford.: Krokovay Zsolt, Fundamentum 2010/3. 5-26.
- ❖ John Rawls: Az alapvető szabadságjogok és elsőbbségük II., ford.: Krokovay Zsolt, Fundamentum 2010/4. 5-26.

- ❖ Kis János: Az állam semlegessége –Újabb nekifutás, Fundamentum, 2011/3. sz. 5-22.o.

- ❖ Kis János: Az igazságosság elmélete –John Rawls magyarul, Világosság, 1998/8-9. 3-66.

- ❖ Michael J. Sandel: Az elégedetlen demokrácia –Amerika a közfilozófia nyomában, in: Közösségelvű politikai filozófiák, szerk.: Horkay Hörcher Ferenc, 211-249. o.

- ❖ Charles Taylor: A modernitás konfliktusai, in: Közösségelvű politikai filozófiák, szerk.: Horkay Hörcher Ferenc, 113-183.o.

- ❖ A szabadelvű állam politika előtti morális alapjai -Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger eszmecsereje a müncheni Katolikus Akadémián 2004. január 19-én, ford.: Horváth Károly, Holmi, 2005/novemberi sz. 1393-1407.o.

- ❖ Johann Baptist Metz: „Nincs szenvedés, amelyhez ne volna közünk”, Mérleg, 2004/4. sz. http://www.merleg-digest.eu/files/u2/044_Metz.pdf

- ❖ Johann Baptist Metz: Memoria passionis –Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban, Virgilia Kiadó, Budapest, 2008.

- ❖ Tanyi Attila: Erkölcsi igazolás és politikai kötelezettség, Jogelméleti szemle, 2004/4. sz. <http://jesz.ajk.elte.hu/tanyi20.html>

- ❖ Novitzky Péter: John Rawls –Keresztény etika és emberi jogok, in: Emberi jogok a katolikus egyház életében és jogában, szerkesztette: Orosz András Lóránt OFM, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2010., 173-201.