

A SZABADELVŰ ÁLLAM POLITIKA ELŐTTI MORÁLIS ALAPJAI

Jürgen Habermas és Joseph Ratzinger eszmecseréje a müncheni
Katolikus Akadémián 2004. január 19-én

Horváth Károly fordítása

Jürgen Habermas a Ratzinger bíborossal folytatott eszmecseréhez

A javasolt vitatéma arra a kérdésre emlékeztet, melyet a hatvanas évek közepén Ernst Wolfgang Böckenförde tömören úgy fogalmazott meg, hogy nem olyan normatív előfeltételekre támaszkodik-e a szabadelvű, szekularizált állam, amelyeket ő maga képtelen biztosítani.¹ Ebben kifejezésre jut a kétely, hogy az alkotmányos demokrácia a saját erőforrásaiból újra tudná teremteni fennmaradásának normatív előfeltételeit, továbbá körvonalazódik benne az a vélekedés is, mely szerint az alkotmányos demokrácia tősgyökeres világnézeti vagy vallási hagyományokra van utalva, de legalábbis a közösségre nézve kötelező etikai hagyományokra mindenképpen. Emiatt pedig a világnézeti semlegességre kötelezett állam szorongatott helyzetbe kerülne a „*pluralizmus ténye*”-vel (Rawls) szemben. A következmény azonban még egyáltalán nem minősíti a vélekedést magát.

Szeretném előbb pontosan meghatározni a problémát, mégpedig két szempontból. Kognitív szempontból a kétely arra a kérdésre vonatkozik, hogy miután a jog teljesen pozitívává vált, egyáltalán megközelíthető-e még a politikai uralom bármiféle szekularis, azaz nem vallási vagy posztmetafizikai jellegű igazolás számára (1). Még ha megengedünk is egy ilyesfajta legitimitációt, motivációs szempontból továbbra is kétséges marad, hogy egy világnézeti plurális közösséget lehet-e normatív módon, tehát a pusztá modus vivendi meghaladóan stabilizálni a legjobb esetben is csupán formális, eljárásokra és elvekre korlátozódó háttéregyezséggel (2). Ha pedig ezt a kétséget is el lehet oszlatni, még mindig számolni kell azzal, hogy a liberális rendszerek rá vannak utalva állampolgáraik szolidaritására, a szolidaritás forrásai pedig a társadalom „félkevesztett” szekularizálódása következtében teljesen elapadhatnak. E diagnózis nem hagyható figyelmen kívül, de nem kell feltétlenül úgy értelmezni, hogy a vallás művelt védelmezői ebből hasznot húznak, hogy ez valamiféle „értéktöbblet”-et jelent számukra (3). Helyette azt javaslom, tekintsük a kulturális és társadalmi szekularizációt kettős tanulási folyamatnak, melynek során mind a felvilágosodás hagyományai, mind a vallási tanok kénytelenek lesznek reflektálni mindenkori határaikra (4). Ami pedig a szekularizáció utáni társadalmakat illeti, végül az a kérdés merül fel, hogy a liberális államnak milyen kognitív beállítottságokat és normatív várakozásokat kell megkívánnia vallásos és nem vallásos polgárainak egymással való érintkezésében (5).

¹ E. W. Böckenförde: DIE ENTSTEHUNG DES STAATES ALS VORGANG DER SÄKULARISATION (1967). In: uő: RECHT, STAAT, FREIHEIT. Frankfurt am Main, 1991. 92–114., a kérdés a 112. oldalon található.

(1) A politikai liberalizmus (melynek sajátos formája, a kanti republikanizmus mellett emelek szót)² az alkotmányos demokrácia normatív alapjainak nem vallási és poszt-metafizikai igazolásaként értelmezi önmagát. Ez az elmélet egy olyan észjogi hagyományban gyökerezik, amely lemond a klasszikus és vallásos természetjogi tanok erősen kozmológiai és üdvtörténeti jellegű feltevéseiről. A keresztény teológia középkori története, kivált a spanyol késő skolasztika, természetesen része az emberi jogok genealógiájának. A világnézetileg semleges államhatalom legitimációs alapjai azonban vég-ső soron a XVII. és XVIII. századi filozófia profán forrásaiból származnak. A teológia és az egyház csak sokkal később küzd meg a forradalom alkotmányos államának szellemi kihívásaival. A *lumen naturale* képzetéhez meglehetősen higgadtsággal viszonyuló katolikus oldal – ha jól értem – mindazonáltal semmiféle elvi akadályát nem látja a morál és a jog autonóm (a kinyilatkoztatott igazságtól független) megalapozásának.

A liberális alkotmányos elvek posztkantiánus megalapozásának a XX. században nem annyira az objektív természetjog (valamint a materiális étiketika) kellemetlen következményeivel, mint inkább a kritika történeti és empirikus formáival kellett szembeesülnie. Elgondolásom szerint a kommunikatív jellegű szociokulturális életformák normatív tartalmáról alkotott gyenge feltevések is elégségesek ahhoz, hogy a kontextualizmussal szemben egyfajta nem defetista észfogalmat, a jogi pozitívizmussal szemben pedig a jogérvényesség nem decizionista fogalmát vegyük védelmünkbe. A legfőbb feladat annak magyarázata, hogy:

– miért számít a demokratikus folyamat a jogot legitim módon lefektető eljárásnak: amennyiben a folyamat eleget tesz az inkluzív és diszkurzív vélemény- és akaratformálás feltételeinek, megalapozza azt a vélelmet, hogy az eredményeket racionális alapon el lehet fogadni; és meg kell magyarázni azt is, hogy

– miért kapcsolódik össze az alkotmányozási folyamatban a demokrácia eredendő módon az emberi jogokkal: a demokratikus jogalkotás eljárásának jogi intézményesítése megköveteli az alapvető szabadságjogok, valamint a politikai alapjogok egyidejű szavatolását.³

E megalapozási stratégia az alkotmányra összpontosít – melyet a társult polgárok maguk alkotnak meg önmaguk számára –, és nem a már fennálló államhatalom domesztikálására törekszik, hiszen az utóbbi demokratikus alkotmányozás útján kell létrehozni. A „megalkotott” (és nem csupán alkotmányos fékekkel mérsékelt) államhatalmat minden ítéletben átjárja a jog, és így a jog maradéktalanul áthatja a politikai hatalmat. Míg a német államjognak (Labandtól és Jellinektől kezdve egészen Carl Schmittig) a császárságban gyökerező tanítása az állami akarat pozitívitásáról nyitva hagyott egy részt az „állam” vagy „politikum” mint jogtól független erkölcsi szubsztancia számára, addig az alkotmányos államban nincs olyan szubjektum az uralom oldalán, amely valamiféle jogon kívüli szubsztanciából táplálkozna.⁴ A fejedelem alkotmány előtti szuverenitásából nem marad vissza olyan üres hely, melyet ekkor – valamiféle többé-kevésbé homogén népi ethosz formájában – egy ugyanilyen szubsztanciális népszuverenitásnak kellene kitöltenie.

E felemás örökség fényében Böckenförde kérdését úgy értelmezték, hogy a teljesen pozitívvá vált alkotmányos rendszer rászorul a vallásra vagy bármilyen másfajta „megtartó erő”-re, hogy érvényességének alapjait kognitív úton biztosítsa. Emez olvasat sze-

² J. Habermas: DIE EINBEZIEHUNG DES ANDEREN. Frankfurt am Main, 1996.

³ J. Habermas: FAKTIZITÄT UND GELTUNG. Frankfurt am Main, 1992. III. fejezet.

⁴ H. Brunkhorst: DER LANGE SCHATTEN DES STAATSWILLENSPOSITIVISMUS. Leviathan, 31. 2003. 362–381.

rint a pozitív jog érvényességi igénye a vallási vagy nemzeti közösségek politika előtti, erkölcsi meggyőződéseire lenne utalva, mivel az ilyen jogrendet önnön elveire hivatkozva kizárólag demokratikusan létrehozott jogi eljárásmóddal nem lehet legitimálni. Ha ezzel szemben a demokratikus eljárást nem pozitivistá módon fogjuk fel, mint Kelsen vagy Luhmann, hanem olyan módszerként, amely a legalitásból legitimitást teremt, akkor nem keletkezik olyan érvényességi deficit, amelyet valamiféle „erkölcsiség”-gel kellene kitölteni. Az alkotmányos állam jobboldali hegelianus értelmezésével szemben a procedurális, Kant által inspirált felfogás kitart az alkotmányos alapelvek autonóm – igénye szerint minden polgár számára racionálisan elfogadható – megalapozása mellett.

(2) A továbbiakban abból indulok ki, hogy a liberális állam alkotmánya a saját erejéből, tehát a vallási vagy metafizikai hagyományoktól független érvek kognitív készletéből ki tudja elégíteni legitimitációs szükségleteit. A motiváció tekintetében mindamellett még akkor is marad némi kétely, ha elfogadjuk ezt a premisszát. Az alkotmányos demokrácia fennállásának normatív előfeltételei ugyanis magasabb igényt támasztanak, ha az önmagukat a jog szerzőiként értelmező állampolgárok szerepét tartják szem előtt, mint ha a társadalom polgárainak szerepét abban látják, hogy ők a jog címzettjei. A jog címzettjeitől csupán azt várják, hogy szubjektív szabadságjogaik (és igényeik) gyakorlása során ne hájgják át a törvény szabta határokat. A szabadság kényszerítő törvényeivel szembeni engedelmességtől ugyancsak eltérő motivációkat és beállítottságot várunk az olyan állampolgároktól, akik részt vesznek a demokratikus törvényhozásban, akik a törvényhozó szerepében lépnek fel.

Nekik tevékenyen kell gyakorolniuk kommunikációs és részvételi jogaikat, mégpedig nemcsak a saját jól felfogott érdekükben, hanem a közjóhoz igazodva. Ez erősebb motivációt, olyan ráfordítást kíván, amelyet legálisan nem lehet kikényszeríteni. A demokratikus jogállamban a választásokon való kötelező részvétel éppolyan idegen test volna, mint a törvényileg elrendelt szolidaritás. Egy liberális közösség polgáraitól elvárható, hogy alkalomadtán készek legyenek kiállni ismeretlen és meg sem nevezett polgártársaik mellett, s hajlandók legyenek áldozatot hozni valamiért, ami közös érdek. Ezért olyan lényegesek a politikai erények a demokrácia szempontjából, még akkor is, ha csak lassan, apránként hajtanak hasznot, csak fillérekkel „adóznak”. Segítik a szabadelvű politikai kultúra gondolkodásmódjának és fortélyainak szocializálását és begyakorlását. Az állampolgári státus úgyszólván beágyazódik egyfajta civil társadalomba, mely spontán, ha úgy tetszik, „politika előtti” forrásokból táplálkozik.

Ebből még nem következik, hogy a liberális állam képtelen a saját szekuláris készleteiből újratermelni motivációs előfeltételeit. A polgárokat a politikai vélemény- és akaratformálásban való részvételre ösztönző motívumok bizonyára etikai természetű élelettervekből és kulturális életformákból táplálkoznak. A demokrácia fortélyai azonban sajátos politikai dinamikával rendelkeznek. Csak a demokrácia nélküli jogállam – amelyhez Németországban volt időnk hozzászokni – sugallna negatív választ Böckenförde kérdésére: „*Vájon képesek-e az államilag egyesített népek élni, ha pusztán az egyének szabadságát biztosítják, de nincs köztük olyan egyesítő kötelek, amely előfeltétele ennek a szabadságnak?*”⁵ A demokratikusan megalkotott jogállam azonban nem csupán negatív sza-

⁵ Böckenförde (1991). 111.

badságot biztosít a társadalom ama polgárai számára, akik a saját boldogulásukkal törődnek; a kommunikatív szabadság biztosításával arra is ösztönzi az állampolgárokat, hogy részt vegyenek a mindnyájukat közösen érintő témák nyilvános megvitatásában. A hiányolt „*egyesítő kötelék*” olyan demokratikus folyamat, melyben végső soron az alkotmány helyes értelmezése képezi az eszmecsere tárgyát.

Így például a jóléti állam reformjáról, a bevándorlási politikáról, az iraki harcokról és a hadkötelezettség megszüntetéséről napjainkban zajló vitákban nem csupán arról van szó, hogy milyen policyt kell követni egy-egy ügyben, hanem egyúttal mindig az alkotmányos elvek vitatott értelmezéséről is – implicit módon pedig arról, hogy kulturális életmódjaink sokféleségének, világnézeteink és vallási meggyőződéseink pluralitásának fényében is a Szövetségi Köztársaság polgáraiként és európaiként akarjuk megérteni magunkat. Történeti perspektívából nézve a közös vallási háttér, a közös nyelv, mindenekelőtt pedig a nemzettudat újraéledése biztosan hozzájárult egyfajta felettlébb elvont állampolgári szolidaritás kialakulásához. E politika előtti kötődésekben azonban a republikánus érzület időközben jócskán megkopott – az, hogy vonatkoznánk életünket adni és vérünket ontani „Nizzáért”, ma már éppenséggel nem érv az európai alkotmány ellen. Gondoljanak a holokausztról és a tömeges bűnözésről folytatott politikai-etikai eszmecserekre: a Szövetségi Köztársaság polgárait ezek ébresztették rá, hogy az alkotmány az ő vívmányuk. Az önkritikus (időközben már nem is kivételes, hanem más országokban is elterjedt) „emlékezéspolitika” példája jól mutatja, hogy az alkotmányos patriotizmus kötelékei miként formálódnak és újulnak meg a politika közegében.

Szemben a közkeletű félreértéssel, az „alkotmányos patriotizmus” kifejezés arra utal, hogy a polgárok nem csupán az alkotmány alapelveinek az elvont tartalmát, hanem mindenkor saját nemzeti történelmük kontextusából adódó konkrét jelentését tekintik a sajátjuknak. A megismerési folyamat nem elég ahhoz, hogy az alapjogok morális tartalma meggyökerezzen az érzületben. Az erkölcsi belátás és az emberi jogok tömeges megsértését kísérő világméretű és egybehangzó morális felháborodás csak az átfogó világpolgári társadalom integrációjához volna elegendő (ha valaha is létezne ilyen). Egy politikai közösség tagjai között még felettlébb elvont és jogilag közvetített szolidaritás is csak akkor keletkezik, ha az igazságosság elvei behatolnak a kulturális értékorientációk sűrű szövédékebe.

(3) Az eddigi megfontolások szerint az alkotmányos demokrácia szekuláris természete nem mutat olyan, magában a politikai rendszerben benne rejlő, tehát inherens gyengeségeket, amelyek kognitív vagy motivációs szempontból veszélyeztetnék, hogy saját erejéből stabilizálódjék. Ezzel azonban még nem zártuk ki a külső okokat. Nagyon könnyen megtörténhet, hogy az egész társadalom féktelen modernizálása elvékonyítja azt a demokratikus köteléket, és felemésztí a szolidaritás ama formáit, amelyekre a demokratikus állam rá van utalva, ám jogilag nem kényszerítheti ki őket. Ekkor pontosan a Böckenförde által felvázolt helyzet állna elő: a tehetős és békés liberális társadalmak polgárai elszigetelt, önérdékből cselekvő monáshozokká válnának, akik még subjektív jogaikat is csak fegyverként szegezik egymásnak. Az állampolgári szolidaritás ilyenfajta felmorzsolódásának szembeutónó jelei mutatkoznak a világ gazdaság és világközösség szélesebb összefüggésében, ahol nem a politikai dinamika uralja a terepet. A piacok, melyeket persze nem lehet az államigazgatás mintájára demokratizálni, egyre növekvő mértékben veszik át az irányítófunkciókat az élet olyan területein, amelye-

ket eddig normatív módon, tehát politikailag vagy a kommunikáció politika előtti formái révén tartottak össze. Ennek következtében nem csupán a privát szférák váltanak át egyre inkább a sikerorientált, a saját preferenciákhoz igazodó cselekvés mechanizmusaira, hanem összezsugorodik az a terület is, amely a nyilvános legitimáció kényszerének van alávetve. Az állampolgári privatizmust erősíti az is – ami elég lehangozó –, hogy funkcióját veszti a demokratikus vélemény- és akaratformálás, amely egyelőre csak a nemzeti küzdőtéren működik valamennyire, s ezért a nemzetek fölötti szintre tolódott döntési folyamatokban már nem is jut szerephez. Az is hozzájárul a polgár depolitizálódásának tendenciájához, hogy egyre gyengül a nemzetközi közösség politikát alakító erejébe vetett hit. A nagymértékben atomizálódott világközösség konfliktusai és kiáltó szociális igazságtalanságai láttán növekszik a kiábrándultság, melyet a nemzetközi jog (1945 után megkezdett) konstitucionalizálása során elkövetett minden további melléfogás csak fokoz.

A posztmodern elméletek észkritikai szempontból értékelik a válságot, tehát nem a nyugati modernségben mindenképpen meglévő észpotenciál részleges kimerüléseként, hanem úgy, mint a szellemi és társadalmi racionalizálódás önpusztító programjának logikus végeredményét. Az ésszel szembeni radikális szkepszis persze eredendően idegen a katolikus hagyománytól. A katolicizmus azonban egészen a múlt század hatvanas éveig nem jutott dűlőre a humanizmus, a felvilágosodás és a politikai liberalizmus szekuláris gondolkodásával. Így aztán ma újra visszhangra talál az a tétel, mely szerint a megtört modernitást már csak valamilyen transzcendens vonatkoztatási pontot szem előtt tartó vallási beállítottság vezetheti ki a zsákutcából. Teheránban azt kérdezte tőlem egy kolléga, hogy az összehasonlító kultúrakutatás és a vallásszociológia nézőpontjából tulajdonképpen nem az európai szekularizáció számít-e korrekcióra szoruló, különutas fejlődésnek. A kérdés a Weimari Köztársaság hangulatára, Carl Schmittre, Heideggerre, illetve Leo Straussra emlékeztet.

Helyesebbnek tartom, ha nem megyünk bele az észkritikai végletekbe, hanem minden dramatizálás nélkül, nyitott empirikus kérdésként vizsgáljuk meg, hogy stabilizálódik-e az ambivalens modernség kizárólag a kommunikatív ész szekuláris erőire támaszkodva. Nem azért, mert pusztán társadalmi tényként szeretném fontolóra venni azt a jelenséget, hogy a vallás továbbra is fennmarad az egyre szekularizálódó környezetben. A filozófiának úgyszólván belülről, kognitív kihívásként komolyan számot kell vetnie e jelenséggel. Ám mielőtt követném az eszmecserének ezt a szálát, szeretnék említést tenni a dialógus egyik ettől eltérő irányba mutató ágáról. Az észkritika radikalizálódásának nyomása alatt a filozófia is indítatva érezte magát, hogy reflektáljon a saját vallási-metafizikai forrásaira, és alkalmanként párbeszédet kezdett egy olyan teológiával, amely viszont a maga részéről az ész Hegel utáni önreflexiójára irányuló filozófiai kísérletekkel keresett kapcsolatot.⁶

Exkurzus

Azon a ponton, ahol az ésszel és a kinyilatkoztatással foglalkozó filozófiai diskurzus összekapcsolódik, mindig visszatér ugyanaz a gondolati alakzat: a maga legmélyebb alapjaira reflektáló ész fölfedezi, hogy valami másból ered, és ennek a másnak a sorszerű hatalmát el kell ismernie, nehogy önmaga ilyen hibrid birtokbavételének zsák-

⁶ P. Neuner–G. Wenz (szerk.): THEOLOGEN DES 20. JAHRHUNDERTS. Darmstadt, 2002.

utcajában elveszítse az ésszerű tájékozódás lehetőségét. A modell itt az önerőből végrehajtott, de legalábbis önerőből kiváltott fordulatnak, az ész ész általi konverziójának a gyakorlata – az mindegy, hogy a reflexió ekkor a megismerő és cselekvő szubjektum öntudatával veszi kezdetét, mint Schleiermachers-nál, vagy az önmagáról való állandó egzisztenciális megbizonyosodás történetiségével, mint Kierkegaard-nál, vagy az erkölcsi viszonyok kihívó meghasonlottságával, mint Hegelnél, Feuerbachnál és Marxnál. Az önnön határainak tudatára ébredő ész eredetileg minden teológiai szándék nélkül, valami másra irányulva lép túl önmagán: történjék ez egy kozmikusán átfogó tudattal való mitikus összeolvadásban, vagy a kétségbeesett reményben, hogy a megváltást ígérő evangélium történeti valóság, esetleg abban a formában, hogy mielőbb vállaljunk szolidaritást a megaláztatottakkal és a megszomorítottakkal, hogy ezzel is sietessük a messiási üdvösség elérkeztét. A Hegel utáni metafizika e névtelen istenségei – az átfogó tudat, az időtlen esemény, az elidegenedéstől mentes társadalom – könnyű prédát jelentenek a teológia számára. Szinte felkínálkoznak, hogy az önmagát nyilvánító személyes Isten hármasságának álneveiként azonosítsák őket.

Ezek a Hegel utáni kísérletek a filozófiai teológia megújítására még mindig rokonszenvesebbek, mint az a nietscheánizmus, amely pusztán kölcsönveszi a hallás és figyelmezés, az áhítat és kegyelemvárás, az eljövétel és megtörténés keresztény konnotációit, hogy így egy propozicionálisan kiüresedett gondolatot visszahelyezzen a Krisztus és Szókratész előtti archaikus és bizonytalan időkbe. Ezzel szemben egy olyan filozófia, amely tudatában van gyarlóságának és a modern társadalom bonyolult építményén belüli kényes helyzetének, ragaszkodik a szekuláris, igénye szerint mindenki számára hozzáférhető, illetve a vallásos, kinyilatkoztatott igazságoktól függő beszéd generikus, ám egyáltalán nem pejoratív értelmű megkülönböztetéséhez. Kanttól és Hegeltől eltérően ennek a grammatikai határnak a meghúzója nem kapcsolódik ahhoz az igényhez, hogy a filozófia maga szabja meg, mi igaz és mi hamis a vallási hagyományok tartalmából a társadalmilag intézményesült világismereten túl. Az a respektus, amely a kognitív megítélés e felfüggesztésével együtt jár, az integritásukat és autentikusságukat szemmel láthatóan a vallási meggyőződésükből merítő emberek és életmódok iránti tiszteleten alapul. A respektus azonban nem minden, a filozófiának jó oka van arra, hogy hajlandó legyen tanulni a vallási hagyományokból.

(4) Ellentétben azzal az etikai visszafogottsággal, melyet a posztmetafizikai gondolkodás tanúsít a jó és példaszzerű élet mindennemű általánosan kötelező érvényű fogalma iránt, a szent szövegekben és vallási hagyományokban körvonalazódnak az eltévelyedésre és megváltásra, a kilátástalannak tapasztalt lététől megszabadító kilépésre vonatkozó intuíciók, melyeket évezredek át gondosan újraolvastak és hermeneutikailag elevenen tartottak. A dogmatizmust és a lelkiismereti kényszert sikerrel elkerülő vallási közösségek gyülekezeti életében így sértetlenül fennmaradhat valami, ami másutt veszendőbe ment, és ami egyedül a szakértők professzionális tudása révén nem is állítható helyre – az elhibázott élet, a társadalmi bajok, a félresikerült egyéni élettervek és a formátlanná torzult életösszefüggések iránt megnyilvánuló, kellőképpen differenciált kifejezési lehetőségekre és érzékenységre gondolok. Az episztemikus igények aszimmetriájából kiindulva lehet megalapozni azt a tanulási készséget, mellyel a filozófia fordul a vallás felé, mégpedig nem csupán funkcionális, hanem – a sikeres „hegeliánus” tanulási folyamatokra emlékezve – tartalmi okokból is.

A kereszténység és a görög metafizika kölcsönös egymásra hatása nem csupán a te-

ológiai dogmatikát és a kereszténység – nem minden szempontból áldásos – hellenizálódását eredményezte. A másik oldalon előmozdította azt is, hogy a filozófia eredeti keresztény tartalmakat sajátítson el. Ez a munka a fogalmi háló olyan – keresztény tartalmakkal súlyosan terhelt – normatív fogalmaiban csapódott le, mint felelősség, autonómia és beigazolódás, mint történelem és emlékezés, újrakezdés, megújulás és visszatérés, mint emancipáció és beteljesedés, mint külsővé válás, bensőségessé válás és megtestesülés, individualitás és közösség. Az elsajátítás során az eredeti vallási értelem ugyan átalakult, de nem üresedett ki, nem inflálódott és nem emésztődött fel. Az eredeti értelmet átmentő fordítás például az Isten képére alkotott ember Istenhez való hasonlatosságának mint minden ember egyenlő és feltétlenül tiszteletben tartandó méltóságának az értelmezése. Az elsajátítás során a bibliai fogalmak tartalma a vallásközösség határain kívüli más hitűek és a nem hívők általános közössége számára is feltárul. Benjamin volt az egyik olyan gondolkodó, aki sikerrel mentett át vallási tartalmakat.

Annak a tapasztalatnak az alapján, hogy a vallásban zárványként meglévő potenciális jelentés leválhat és szekularizálódhat, egészen egyszerű értelmet adhatunk Böckenförde tételének. Említettem azt a diagnózist, mely szerint a három nagy médium között a modernitás folyamatában beállott egyensúly veszélyezteti a társadalmi integrációt, mivel a piacok és az adminisztratív hatalom az élet egyre több területéről szorítja ki a társadalmi szolidaritást, vagyis a cselekvés értékek, normák és megértésre irányuló nyelvhasználat révén történő koordinálását. Ily módon az alkotmányos állam saját érdeke is azt diktálja, hogy kíméletesen bánjon azokkal a kulturális forrásokkal, amelyek mind polgárainak normatudatát és szolidaritását táplálják. E konzervatívívá vált tudat tükröződik abban, hogy a „posztsekuláris társadalom”-ról beszélünk.⁷

Ezen nem csak az a tény értendő, hogy a vallás a mindinkább szekularizálódó környezetben is tartja magát, és a társadalom a jövőre nézve is számol a vallási közösségek fennmaradásával. A „posztsekuláris” kifejezés sem csupán nyilvános elismerést jelent a vallásközösségeknek azért, hogy szerepükkel hozzájárulnak kívánatos motívumok és beállítódások reprodukciójához. A posztsekuláris társadalom köztudatában inkább egyfajta normatív belátás tükröződik, amelynek megvannak a maga következményei a hívő és nem hívő polgárok politikai érintkezésére nézve. A posztsekuláris 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.

(5) Az egyik oldalon a vallásos tudat kénytelen alkalmazkodni a folyamatokhoz. Eredendően minden vallás „világkép” vagy „comprehensive doctrine” abban az értelemben is, hogy igényt tart az életforma egészének autoriter módon történő strukturálására. A tudás szekularizálódásának, az államhatalom semlegessé válásának és az általános vallásszabadságnak a feltételei között a vallás kénytelen volt feladni az interpretáció monopóliumára és az élet átfogó alakítására formált igényét. A társadalmi

⁷ K. Eder: EUROPÄISCHE SÄKULARISIERUNG – EIN SONDERWEG IN DIE POSTSÄKULÄRE GESELLSCHAFT? *Berliner Journal für Soziologie*, 3. (2002.) 331–343.

részrendszerek szerepének differenciálódásával a vallási közösség élete is elkülönül a társadalmi környezetétől. A vallási közösség tagjának szerepe elválik a társadalom polgárának szerepétől. És mivel a liberális állam rá van utalva polgárainak a pusztán modus vivendi túlmutató politikai integrációjára, a hovatartozások differenciálódása nem merülhet ki abban, hogy a vallási ethosz kognitív igényeit feladva alkalmazkodik a szekuláris társadalom szabta törvényekhez. Sokkal helyénvalóbb, ha az egyetemes jogrend és az egalitáriánus társadalmi morál belülről úgy kapcsolódik a közösségi ethoszhoz, hogy az egyik konzisztensen következzen a másikból. E „beágyazódás” illusztrálására John Rawls a modul képét választotta: a világi igazságosság moduljának, noha világnézetiileg semleges megalapozással hozták létre, a mindenkor ortodox megalapozások összefüggésébe kell illeszkednie.⁸

Az a normatív várakozás, melyet a liberális állam támaszt a vallási közösségekkel szemben, annyiban találkozik az utóbbiak saját érdekeivel, amennyiben így lehetőség nyílik számunkra, hogy a politikai nyilvánosság közegeiben önálló befolyást gyakoroljanak a társadalom egészére. Noha a tolerancia következményei, mint azt a többé-kevésbé liberális abortuszszabályozás példája mutatja, nem szimmetrikusan sújtják a hívőket és a nem hívőket, a szekuláris tudatnak is meg kell fizetnie azért, hogy negatív szabadságként élje a vallásszabadságot. Tőle begyakorlott önreflexiót várnak, azt, hogy legyen tudatában a felvilágosodás határainak. A liberálisan megalkotott plurális társadalmak toleranciaértelmezése nem csak a hívőktől várja el, hogy a nem hívőkkel és a más hitűekkel való érintkezésben belássák, ésszerű módon számot kell vetniük azzal, hogy az egyetértés hiánya tartós. Egy liberális politikai kultúra keretében másik oldalon is – a nem hívőktől is – ugyanezt a belátást várják a hívőkkel szemben.

A vallási szempontból botfülű polgár számára ez azt az egyáltalán nem triviális követelményt jelenti, hogy a világról alkotott tudás perspektívájából önkritikusan határozza meg hit és tudás viszonyát. A hit és a tudás tartós diszharmóniájára vonatkozó várakozás ugyanis csak akkor érdemli meg az „ésszerű” predikátumot, ha a vallási meggyőződések episztemikus státusa a szekuláris tudás nézőpontjából sem mindenestül irracionális. Ezért a tudományos információk spekulatív feldolgozásának köszönhető, és a polgárok etikai önértelmezése szempontjából releváns naturalista világképek a politikai nyilvánosságban semmiképpen nem élveznek prima facie elsőbbséget a versengő világnézeti vagy vallási felfogásokkal szemben.

Az államhatalom világnézeti semlegessége, amely valamennyi polgár számára egyforma etikai szabadságot biztosít, összeegyeztethetetlen azzal, hogy a politika általánossá tegye a világ szekularizált szemléletét. Az állampolgár szerepében a szekularizált polgároknak nem szabad sem kétségbe vonniuk a vallásos világképek elvi igazságpotenciálját, sem elvitatniuk vallásos polgártársaiknak azt a jogát, hogy a vallás nyelvezetével élve szóljanak hozzá a nyilvános eszmecserehez. A liberális politikai kultúrában még az is elvárható, hogy a szekularizált polgárok tegyenek erőfeszítéseket annak érdekében, hogy a vallás nyelvén megfogalmazott releváns hozzászólások a nyilvánosság számára nyelviileg hozzáférhetőek legyenek.

⁸ J. Rawls: *POLITISCHER LIBERALISMUS*. Frankfurt am Main, 1998. 76. kk.

Joseph Ratzinger bíboros állásfoglalása

Ebben a felgyorsult tempójú történelemben, amelyben ma élünk, mindenekelőtt két olyan tényezőt látok kirajzolódni, melyre korábban csak lassan kibontakozó fejlődés volt jellemző. Az egyik az, hogy kialakulóban van egy világtársadalom, amelyben az egyes politikai, gazdasági és kulturális hatalmak mindinkább kölcsönösen egymásra vannak utalva, a különböző életterek érintkeznek egymással, és áthatják egymást. A másik az, hogy kibontakoznak az ember lehetőségei, hatalmában áll alkotni és rombolni, ez pedig minden eddiginél erőteljesebben veti fel a hatalom jogi és erkölcsi ellenőrzésének kérdését. Így felettébb sürgető megválaszolni azt a kérdést, hogy az egymással találkozó kultúrák miképpen lelhetnek olyan etikai alapokra, amelyek mindőjüknek segítenek megtalálni a helyes utat, és amelyekre fel lehet építeni a hatalom megfékezésének rendezett és jogilag kölcsönösen számon kérhető formáját.

Az az érdeklődés, amely a Hans Küng által felvázolt „világethosz”-tervezet nyomán támadt, mindenképpen jelzi, hogy égető a kérdés. Ez akkor is így van, ha elfogadjuk e tervezet Robert Spaemann-féle éles szemű kritikáját.¹ A két említett tényezőhöz ugyanis még egy harmadik csatlakozik: a kultúrák találkozásának és egymásra hatásának folyamatában meglehetősen széttöredeztek azok az etikai bizonyosságok, amelyek a korábbiakban meghatározók voltak. Távolról sem kapunk választ arra az alapvető kérdésre, hogy mi volna – kivált adott kontextusban – a jó, és miért kellene a jót cselekedni, akár a saját hátrányunkra is. Számomra mármost nyilvánvalónak látszik, hogy a tudomány mint olyan nem teremthet ethoszt, tehát a megújult etikai tudat nem jöhet létre tudományos viták eredményeként. Másrészt az is vitathatatlan, hogy a világ- és emberkép gyökeres megváltozásának, amely a tudományos ismeretek gyarapodásából adódott, lényeges szerepe van abban, hogy régi morális bizonyosságok töredeztek szét. Ennyiben mégiscsak van felelőssége a tudománynak – felelősséget visel az ember mint ember iránt –, és különösen nagy felelőssége van a filozófiának. A filozófia feladata abban áll, hogy kritikus szemmel kövesse az egyes tudományok fejlődését, kritikával illesse az elhamarkodott végkövetkeztetéseket, és rávilágítson a látszatigazságokra az olyan kérdésekben, hogy mik vagyunk, honnan jövünk, és mi végre létezzünk. Más szavakkal: a filozófia felelőssége, hogy különválassza a tudományos eredményektől a gyakran közéjük vegyül, nem tudományos elemeket, és ily módon biztosítsa, hogy rálátásunk legyen az egészre, az emberlét valóságának távolabbi dimenzióira, melyekből a tudomány mindig csak részleteket tud megmutatni.

Hatalom és jog

A politika feladata konkrét: a hatalomra a jog mércéjét kell alkalmaznia, így kell szabályoznia értelmes használatát. Nem az erősebb jogának, hanem a jog erejének kell érvényesülnie. A jog rendjébe foglalt és a jog szolgálatában álló hatalom ellenpólusa az erőszak, mely jogtalan és jogellenes hatalmat jelent. Azért oly fontos minden társadalom számára, hogy legyőzze a gyanakvást a joggal és a jog rendelkezéseivel szemben, mert csak így lehet száműzni az önkényt, így lehet a szabadságot mindnyájunk szabadságaként megélni. A jog nélküli szabadság anarchia, lerombolja a szabadságot. A joggal szemben akkor támad gyanakvás, mindig olyankor láznak ellene, amikor maga a jog sem úgy jelenik meg, mint az összesség szolgálatában álló igazságosság ki-

¹ R. Spaemann: WELTETHOS ALS „PROJEKT”. In: *Merkur*, Heft 570/571. 893–904.

fejződése, hanem mint az önkény produktuma, mint a jog bitorlása azok részéről, akiknek megvan ehhez a hatalmuk.

Ezért az a feladat, hogy a jog mércéjét a hatalomra alkalmazzuk, újabb kérdéshez vezet: hogyan keletkezik a jog, és milyennek kell lennie ahhoz, hogy az igazságosság eszköze, ne pedig azok kiváltsága legyen, akik a jogalkotás hatalmával rendelkeznek. A kérdés egyrészt a jog kialakulására vonatkozik, másrészt arra is rákérdez, hogy milyen saját, belső mércéi vannak. A demokratikus akaratformálás eljárásai révén az a probléma – legalábbis első pillantásra – megoldottnak látszik, hogy a jog ne kevesek hatalmi eszköze, hanem az összesség közös érdekének kifejezője legyen, hiszen ekkor mindenki közreműködik a jog kialakításában, ezért a jog mindenkié, s e minőségében méltányolható és méltányolandó. Valóban az a lényeges érv a demokrácia mint a politikai rend legmegfelelőbb formája mellett, hogy biztosítja mindnyájunk közreműködését a jog alakításában és a hatalom igazságos működtetésében.

Ennek ellenére nem látom megoldottnak a kérdést. Mivel az emberek körében ritka a teljes összhang, a demokratikus akaratformálásnak nélkülözhetetlen eszköze marad egyrészt a képviselő, másrészt a többségi döntés, és ilyenkor – a kérdés fontosságától függően – más-más nagyságrendű többség szükséges. Csakhogy a többség is lehet vak vagy igazságtalan. Napnál világosabban mutatja ezt a történelem. Beszélhetünk-e még igazságosságról vagy egyáltalában jogról akkor, ha a többség – akár a túlnyomó többség – oppresszív törvényekkel elnyom valamilyen, teszem azt, vallási vagy faji kisebbséget? A többségi elv érvényesülése esetén tehát még mindig felvetődik a jog etikai alapjaira vonatkozó kérdés: előfordulhat például olyasmi, ami soha nem válhat jogossá, ami önmagában véve jogtalan, vagy fordítva, ami lényege szerint megingathatatlanul jogos, ami minden többségi döntést megelőz, s amit a többségi döntésnek tiszteletben kell tartania.

Az újkor a különböző emberi jogi nyilatkozatokban rögzítette ezeket a normatív elemeket, és kivonta őket a többségi játszmából. Mai tudatunk számára ezek az értékek már belsőleg evidensek. Ám még az ilyen önkorlátozó kérdésfeltevés is filozófiai jellegű. Vannak tehát önmagukban megálló értékek, amelyek az emberi lét lényegéből fakadnak, és ezért e lényeg egyetlen birtokosa esetében sem kérdőjelezhetők meg. Később még vissza kell térnünk arra, hogy meddig terjed ennek az elképzelésnek a hatása, annál is inkább, mivel manapság a legkevésbé sem elismert evidencia valamenyny kultúrában. Az iszlám az emberi jogokból saját, a nyugatitól eltérő listát állított össze. Noha a mai Kínában egy Nyugaton kialakult kulturális forma, a marxizmus a meghatározó, ott mégis – legalábbis ismereteim szerint – felvetődik a kérdés, hogy az emberi jogok esetében nem valamiféle tipikusan nyugati találmányról van-e szó, amely felülvizsgálatra szorul.

A hatalom új formái és az ezzel kapcsolatos új kérdések

Ha a hatalom és jog viszonyáról, valamint a jog forrásairól beszélünk, akkor magát a hatalom jelenségét is közelebbről szemügyre kell vennünk. Nem a hatalomnak mint olyannak a lényegét próbálom meghatározni, hanem azokat a kihívásokat szeretném felvázolni, amelyek a hatalom új, az utóbbi fél évszázad során kialakult formáiból fakadnak. A második világháborút követő időszakban, az atombomba feltalálása után először az új romboló hatalomtól való rettegés uralkodott. Az embernek egyszeriben azzal kellett szembenéznie, hogy képes megsemmisíteni önmagát és a Földet. Felmerült a kérdés: milyen politikai mechanizmusokra van szükség, hogy ezt a pusztítást meg lehessen akadályozni? Hogyan lehet szert tenni ilyen mechanizmusokra, és mi

biztosítja hatékonyságukat? Hogyan mozgósíthatók az erkölcsi erők az ilyen politikai formák kialakítása és hatékonyá tétele érdekében? Hosszú időn át de facto az egymással szemben álló hatalmi csoportosulások versengése és a másik elpusztítása nyomán bekövetkező önpusztítástól való félelem védett meg bennünket az atomháború borzalmától. A hatalom kölcsönös korlátozásának, valamint annak köszönhetjük megmenekülésünket, hogy mindkét oldal feltette saját túlélési esélyét.

Manapság már nem annyira a nagy háborútól, hanem a mindenütt jelen lévő, bárhol lecsapni és pusztítani képes terrortól való félelem nyomaszt bennünket. Úgy tűnik, az emberiségnek már nincs szüksége nagy háborúra ahhoz, hogy lakhatatlanná tegye a világot. A terror névtelenségbe burkolózó hatalmai bárhol megjelenhetnek, és elég erősek ahhoz, hogy bárkit elérjenek, akár a mindennapok világában is, ami állandósítja azt a háborzongató lehetőséget, hogy gonosztevők olyan romboló eszközök birtokába jutnak, amelyek segítségével a politika rendjét megkerülve kiszolgáltatják a világot a káosznak. Ennek tükrében a jogra és az ethoszra vonatkozó kérdés más irányt vett: ma az a kérdés, hogy milyen forrásokból táplálkozik a terror. Miképpen lehetne belülről gátat vetni az emberiségre törő új mételynek? Mindazonáltal megdöbbentő, hogy a terroristák, legalábbis részben, morális érvekkel igazolják tetteiket. Bin Laden nyilatkozatai szerint a terror a hatalom nélküli, elnyomott népek válasza a hatalmasok göggyére, arcátlanságuk, istenkáromló öndicsőítésük és szörnyetteik jogos büntetése. Bizonyos társadalmi és politikai körülmények között az emberek számára ezek az indokok nyilvánvalóan meggyőzőek. Részben viszont úgy jelenik meg a terrorista-magatartás, mint a vallási hagyomány védelmezése az istentelen nyugati társadalommal szemben.

Ezen a ponton felmerül az a kérdés, amelyre a későbbiekben szintén vissza kell majd térnünk: ha a terrorizmus egyik forrása a vallási fanatizmus – ami tagadhatatlan –, akkor tekinthetjük-e még a vallást üdvözítő és szabadító erőnek, nem kell-e inkább olyan archaikus és veszélyes hatalmat látnunk benne, amely hamis univerzalizmust épít fel, s ezáltal intoleranciához és terrorhoz vezet? Ha pedig ez így van, akkor nem kell-e a vallást az ész gondnoksága alá helyezni, és körültekintően megvont határok közé szorítani? Ekkor persze felmerül az a kérdés is, hogy ki teheti ezt meg. És hogyan tudja megtenni? Az általános kérdés azonban változatlanul az, hogy a vallás fokozatos eltűnésében, háttérbe szorulásában olyan előrelépést kell-e látnunk, melyet az emberiségnek szükségképpen meg kell tennie a szabadság és egyetemes tolerancia felé vezető úton.

Közben előtérbe került a hatalom újabb formája is, mely első pillantásra teljesen jótékonynak látszik, olyannak, amelyet mindenki csak helyeselhet, valójában azonban új fenyegetettséget jelenthet az emberre nézve. Az ember immár képes embert teremteni, úgyszólván kémcsőben előállítani. Az ember termékké válik, és ezzel gyökeresen megváltozik a viszonya önmagához. Már nem a természet ajándéka vagy Isten teremtménye – hanem önmaga terméke. Az ember alászállt a hatalom kútjába, leereszkedett egészen a kút legmélyére, önnön létének forráshelyéhez. Már nem a haladásellenes moralisták agyszüleménye az a kísértés, hogy végre megalkossuk a tökéletes embert, hogy emberekkel kísérletezzünk, hogy hulladéknak tekintsünk és eltakarítsunk embereket. Ha a korábbiakban az vált kérdésessé számunkra, hogy tulajdonképpen pozitív morális erő-e a vallás, most az ész megbízhatóságában kell kételkednünk. Végére az atombomba is az ész terméke, és az embertenyésztés és -szelektálás is az ész találmánya. Nem kellene-e hát – szemben az előbbiekkal – éppenséggel az észet helyezni felügyelet alá? De kinek vagy minek a felügyelete alá? Vagy talán a vallásnak és az ész-

nek kölcsönösen egymást kellene korlátoznia, a másikat a saját határai közé utasítania, és a helyes útra terelnie? Ezen a ponton ismét felmerül a kérdés, hogyan lehet a hatalmi mechanizmusokkal, zabolátlan erővel, eltérő jogi és morális nézetekkel teli világtársadalomban olyan hatékony erkölcsi evidenciát találni, amelynek elegendő motivációja és ereje van ahhoz, hogy érvényre jusson, megválaszolja a felsorolt kihívásokat, és segítségünkre legyen legyőzésükben?

A jog előfeltételei: jog – természet – ész

Először is kézenfekvő, hogy egy pillantást vessünk a miénkhez hasonló történelmi helyzetekre, mármint ha van hozzá hasonló. Mindenesetre érdemes egészen röviden kitérni arra, hogy Görögországnak is megvolt a maga felvilágosodása, az istenek által alapított jog elveszítette magától értetődő érvényét, és rá kellett kérdezni a jog mélyebb alapjaira. Így született meg az az elgondolás, hogy a tételes joggal szemben – mely akár jogtalanság is lehet – léteznie kell egy olyan jognak, amely magából a természetből és az ember létéből következik. Ezt a jogot kell megtalálni, s a továbbiakban ez jelenti majd a mércét a pozitív jog számára.

Még ennél is kézenfekvőbb, hogy tekintetünket arra a kettős törésvonalra irányítsuk, amely az újkor kezdetén rákényszerítette az európai tudatot, hogy új alapokra helyezze a jog tartalmára és forrásaira vonatkozó új reflexiókat. Az első az volt, hogy az európai, a keresztény világ Amerika felfedezésével átlépte korábbi határait. Ekkor olyan népekkel találkozott, amelyek nem tartoztak bele a keresztény jog- és hitrendszer keretébe, amely eddig mindenki számára a jog forrását jelentette, és megszabta a jog formáját. E népek kívül esnek a fennálló jogközösségen. De vajon azt jelenti-e ez, hogy nincsenek jogaik, ahogyan akkoriban többen állították, és ahogyan sokáig bántak is velük? Vagy azt, hogy létezik egy olyan jog, amely túlmutat minden jogrendszeren, amely az embert mint embert kötelezi, és megszabja másokhoz fűződő viszonyát? Ebben a helyzetben dolgozta ki Francisco de Vitoria a már meglévő elképzelések alapján a „*ius gentium*”-ot, a „népek jogát”, ahol a „*gentes*” szó jelentésébe a pogányok, a nem keresztények is beletartoznak. Olyan jogra utal tehát, amely elsődleges a jog keresztény formájához képest, és valamennyi nép együttélését hivatott szabályozni.

A keresztény világ második törésvonala magán a kereszténységen belül keletkezett: a vallásszakadás megosztotta – részben ellenséggként szembeállította egymással – a keresztények közösségeit. Ismét ki kellett dolgozni egy olyan közös jogot vagy legalábbis jogi minimumot, amely a dogmához képest elsődleges, és amelyet már nem a hitre, hanem a természetre, az emberi észre kell alapozni. Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf és mások dolgozták ki a természetjognak mint olyan észjognak az eszméjét, mely túllép a vallási határokon, és az eszt teszi meg a közös jogalkotás orgánumává. Máiig a természetjog az a gondolati alakzat – kivált a katolikus egyházban –, amelynek érveit az egyház segítségül hívja, amikor a szekuláris társadalommal és más hívő közösségekkel folytatott párbeszédben a közös észre hivatkozik, és egy szekuláris, plurális társadalom közegében igyekszik egyetértésre jutni a jog erkölcsi elveit illetően. Ezeket az érveket azonban túl sokszor használták, így sajnos megkoptak, s ezért ebben a beszélgetésben nem is kívánok élni velük. A természetjog eszméje olyan természetfogalomra épült, amelyben természet és ész kölcsönösen áthatja egymást, s amelyben a természet maga is ésszerű. E természetszemlélet az evolúciós elmélet győzelmével összeomlott. A természet mint olyan nem ésszerű, noha vannak benne ésszerű magatartásformák: ez az evolúciós elmélet diagnózisa rólunk, és ez manapság szinte megin-

gathatatlanak látszik.² Így a régi természetjog alapjául szolgáló természetfogalom különböző dimenziói közül már csak az maradt, amit Ulpianus (a Kr. u. III. század elején) így fogalmazott meg ismert tételében: „*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*” [„A természetes jog az, amire a természet tanítja az élőlényeket”].³ Ez viszont éppen hogy nem lesz elég a mi kérdéseinkhez, amelyekben nem arról van szó, ami minden „*animalia*” vonatkozásában közös, hanem sajátosan emberi feladatokról, melyeket az emberész tűzött maga elé, és amelyeket az ész közreműködése nélkül nem lehet megoldani.

A lényegében – legalábbis az újkorban – észjogi státusra igényt tartó természetjog utolsó eleme, amely ma is tartja magát, az emberi jogok tana. Az emberi jogok csak annak az előfeltevésnek az alapján érthetők, hogy az ember mint ember, tehát pusztán az emberi nemhez tartozása révén alanya a jognak, hogy tehát a léte önmagában értékeket és normákat hordoz, melyeket nem kitalálni kell, hanem megtalálni. Napjainkban talán arra volna szükség, hogy az emberi jogok tanát kiegészítsük, összekapcsoljuk az emberi kötelességekről és az ember korlátairól szóló tanokkal, ami segíthetne, hogy újra fölvegyük a kérdést, nem működik-e mégis ész a természetben, nem létezik-e az emberre és az ember világbeli helyzetére vonatkozó észjog. Ezeket a dolgokat ma a kultúrák között folyó eszmecsere keretében kellene megtárgyalni. Keresztény szempontból a teremtésről és a Teremtőről volna szó. Az indiai világban a „*dharma*”, a lét benső törvényszerűsége a megfelelő fogalom, a kínai hagyományban pedig az égi rendről alkotott elképzelés.

Az interkulturalitás és következményei

Mielőtt megpróbálom levonni a végkövetkeztetéseket, szeretném kissé tágabb körben nyomon követni az előbbieket. Úgy látom, az interkulturalitás ma elkerülhetetlen az emberiség alapkérdéseiről szóló eszmecsereben: ezt a vitát nem kezelhetjük sem pusztán a kereszténység, sem pusztán a nyugati éshagyomány belügyeként. Önértelmezésében persze mind a kettő egyetemesnek tekinti magát, és de jure az is lehet. De facto azonban mindkettőnek el kell ismernie, hogy csupán részben képviseli az emberiséget, és csupán az emberiség bizonyos részei számára értelmezhető. A versengő kultúrák száma természetesen sokkal kevesebb, mint első pillantásra hinnénk.

Minden másnál fontosabb belátni, hogy már az egyes kulturális térségek sem egységesek, hanem mindet mélyreható feszültségek szabdadják fel a maga kulturális hagyományain belül is. A Nyugat esetében ez teljesen nyilvánvaló. Noha a szekuláris kultúra szigorú racionalitása – melyről Habermas úr meggyőző képet festett – tagadha-

² A leghatásosabb kifejtését ennek a – néhány részlet korrigálása ellenére – még mindig uralkodó evolúciós filozófiának lásd J. Monod: ZUFALL UND NOTWENDIGKEIT. PHILOSOPHISCHE FRAGEN DER MODERNEN BIOLOGIE. München, 1973. A tényleges természettudományos eredmények és a hozzájuk kapcsolódó filozófiai következtetések megkülönböztetésében eligazít R. Junker–S. Scherer (Hg.): EVOLUTION. EIN KRITISCHES LEHRBUCH. 4. kiad., Gießen, 1998. Az evolúciós elmülethez kapcsolódó filozófia bírálatára vonatkozó utalásokat tartalmaz J. Ratzinger: GLAUBE – WAHRHEIT – TOLERANZ. Freiburg, 2003. 131–147.

³ A középkori természetjog három dimenziójáról (az általában vett lét dinamikájáról, a közös emberi és állati természet irányultságáról [Ulpianus], az ember eszes természetének irányultságáról) lásd a Philippe Delhaye NATURRECHT-SZÖVEKÉBEN (in: LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 2. kiad., VII. kötet, 821–825.) található utalásokat. Figyelemre méltó a természetjognak a DECRETUM GRATIANI (keletkezett 1140 körül) elején olvasható megfogalmazása: „*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturae est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri*” [„Az emberi nemnek két kormányzója van, egyrészt nyilván a természetjog, másrészt a szokásjog. A természetjogot az írott törvény és a SZENTÍRÁS tartalmazza, ennek megfelelően mindenki köteles azt tenni másnak, amit kívánna magának, valamint tilos azt tennie másnak, amit nem kívánna magának”].

tatlanul uralkodó, és önmagát meghatározónak is tartja, a valóság keresztény értelmezése továbbra is hatásos és komoly erőt jelent. A két pólus különböző vonzalmakkal vagy feszültségekkel, kölcsönös tanulási készséggel vagy többé-kevésbé eltökélt elutasítással viszonyul egymáshoz. Az iszlám kulturális térsége is hasonló feszültségektől terhes: Bin Laden fanatikus abszolutizmusától a toleráns ésszerűsége hajló álláspontokig sok minden megtalálható benne. Hasonló feszültségek terhelik a harmadik nagy kulturális térséget is, az indiai kultúrát, helyesebben a hinduizmus és buddhizmus kulturális térségeit, még ha számunkra ezek nem is olyan drámaiak. E kultúráknak is szembe kell nézniük mind a nyugati racionalitás igényeivel, mind a keresztény hit kihívásaival, hiszen mindkettő jelen van köreikben; különböző módon asszimilálják őket, s közben igyekeznek megőrizni saját identitásukat. A képet kiegészítik az afrikai törzsi kultúrák, valamint a Latin-Amerikában bizonyos keresztény teológiák hatására újjáéledő törzsi kultúrák. Ezek nem csupán a nyugati racionalitást, hanem a keresztény kinyilatkoztatás egyetemes igényét is erőteljesen megkérdőjelezzik.

Mi következik mindebből? Értelmezésem szerint először is az, hogy a Nyugat két nagy kultúrája, a keresztény hit és a szekuláris racionalitás ténylegesen nem egyetemes, noha a maga módján mindkettő meghatározó az egész világon, valamennyi kultúrában. Ennyiben megfontolandónak látom Habermas úr teheráni kollégájának kérdését, nevezetesen, hogy az összehasonlító kultúrakutatás és a vallásszociológia nézőpontjából az európai szekularizálódás nem egy olyan sajátos különutas fejlődés eredménye-e, mely korrekciót kíván. Ezt a kérdést én nem feltétlenül, legalábbis nem szükségképpen redukálnám arra a hangulatra – mondhatni, a racionalitásba belefásult Európa hangulatra –, melyet Carl Schmitt, Martin Heidegger és Leo Strauss neve jelez. Mindazonáltal tény, hogy a mi szekuláris racionalitásunk, bármennyire megvilágító erejű legyen is számunkra, a nyugati módon iskolázott ész számára, nem minden ráció számára az, tehát korlátokba ütközik, amikor megpróbálja racionalitásként evidenssé tenni önmagát. Evidenciája ténylegesen meghatározott kulturális kontextushoz kötődik, számolnia kell tehát azzal, hogy e minőségében nem érvényesülhet, és ezért operatívva sem válhat a maga teljességében az egész emberiség számára. Más szavakkal: nincs olyan racionális, etikai vagy vallási világformula, amelyben mindenki meg tudna egyezni, s amely azután megtestesíthetné az összességet. Legalábbis jelenleg ilyesmi elérhetetlen. Ezért az úgynevezett világethosz is merő absztrakció.

Következtetések

Mi akkor a teendő? A gyakorlati következményeket illetően messzemenően egyetértek azzal, amit Habermas úr a posztsekuláris társadalomról, mindkét oldal tanulási hajlandóságáról és önkorlátozásáról kifejtett. Befejezésül szeretném két tézisben összefoglalni saját nézeteimet.

1. Láttuk, hogy a vallás kóros tüneteket mutat, melyek felettébb veszélyesek, és amelyek elkerülhetlenné teszik, hogy a vallást olykor az ész isteni fényével átvilágítsuk, úgyszólván ellenőrizzük, időről időre megtisztítsuk és rendezzük – ezt egyébként az egyházatyák is így gondolták.⁴ Mérlegeléseink során azonban az is megmutatkozott, hogy az észnek is megvannak a maga kóros tünetei (noha az emberiség számára ez általában kevésbé tudatosul). Ilyen az ész gőgös elbizakodottsága, egyfajta hübrisz, amely cseppet sem kevésbé veszélyes, sőt, lehetséges hatásai – az atombomba és az em-

⁴ Ezt próbáltam meg bemutatni a 2. jegyzetben említett, GLAUBE – WAHRHEIT – TOLERANZ című könyvemben; vö. még M. Fiedrowicz: APOLOGIE IM FRÜHEN CHRISTENTUM. 2. kiad., Paderborn, 2001.

bergvártás – miatt még fenyegetőbb is. Ezért az észet is figyelmeztetni kell határaitra, és az észnek is nyitottnak kell lennie az emberiség nagy vallásos hagyományával szemben. Ha az ész teljesen emancipálódik, és elveszíti ezt a tanulási készséget, ha lemond arról, hogy máshoz mérje magát, akkor rombolóvá válik.

Hasonló követelményt fogalmazott meg nemrégiben Kurt Hübner, és kifejtette, hogy itt nem „a valláshoz való visszatérésről” van szó, hanem arról, hogy „megszabaduljunk a korszakra jellemző elvakultságtól, mely szerint a mai ember számára azért nincs semmi mondanivalója [mármint a vallásnak], mert ellentmond az észről, a felvilágosodásról és a szabadságról alkotott humanista eszményképének”.⁵ Ennek értelmében az ész és a hit, az ész és a vallás szükségszerű korrelációjáról beszélnek, melynek keretében a kettő egymás kölcsönös gyógyítására és megtisztítására hivatott, kölcsönösen szükségük van egymásra, és ezt mindkettőnek el kell ismernie.

2. Ezt az alapszabályt azután a gyakorlatban, korunk interkulturális kontextusában kell pontosabban meghatározni. A két fő partner ebben a korrelációs viszonyban kétségkívül a keresztény hit és a nyugati, szekuláris racionalitás. Ezt ki lehet és ki is kell mondanunk, anélkül, hogy ezzel a hamis Európa-központúság álláspontjára helyezkednénk. Ez a kettő minden más kulturális erőnél nagyobb mértékben meghatározza a világ helyzetét. De ez nem jelenti azt, hogy a többi kultúrát mint valami *quantité négligeable*-t mellékesként kezelhetjük. Ez pontosan az a nyugati hübrisz volna, aminek az árát súlyosan megfizetnénk, s részben már meg is fizettük. A nyugati kultúra mindkét nagy összetevője számára fontos, hogy figyeljen a többi kultúrára, és valódi korrelációs viszonyt alakítson ki velük. Fontos, hogy bevonja őket egy olyan polifon korrelációs kísérletébe, amelyben ők maguk is nyitottá válhatnak az ész és a hit lényegi komplementaritásának befogadására, hogy elindulhasson a megtisztulás egyetemes folyamata, amelynek során a valamilyen értelemben minden ember által elismert vagy megsejtett lényegi értékek és normák visszanyerik fényüket, és így újra megfogható az emberiségben az a hatékony megvilágító erő, mely egybetartja a világot.

Dunajcsik Mátvás

CSALÁDI ALBUM

Mindig megdöbbenek, amikor a számomra legkedvesebb írók fényképein egyszerre csak apám fiatalkori arcát vélem felfedezni.
Először Marcel Proust, most József Attila.

Talán a bajusz teszi. Apám valahogyan éppen a rendszerváltás napjaiban szabadult meg tőle. Így a magam szempontjából bajuszos és bajusz nélküli szakaszokra bontom az életét.

⁵ K. Hübner: DAS CHRISTENTUM IM WETTSTREIT DER RELIGIONEN. Tübingen, 2003. 148.