

ERDŐ Péter

Vallás és egyház a világi államban¹

I. A PROBLÉMA

1. A felvilágosodás koráig egységes együttest alkotó normatív rendszer szabályozta a társadalmak életét

Mióta az emberi társadalom nagyobb közösségei államokba szerveződnek, a külső társadalmi viselkedés végső soron fizikai erőszakkal kikényszeríthető szabályai - a fejlődés egy bizonyos fokán kiemelkedő módon a törvények - igényt tartottak arra, hogy tartalmukat és a törvényhozók tekintélyét az emberi közösségnél magasabb horizonton alapozzák meg. A jognak, az erkölcsnek és a vallásnak valamiféle szerves kapcsolata a nyugati társadalmakban egészen a felvilágosodás koráig jellemző maradt.

2. A nagy törvénykönyvek Hammurabitól Iustinianuson át az újkorig elhelyezték az emberi közösséget a kozmoszban, vallásilag legitimálták a törvényhozót és a szabályokat

A nagy törvényhozói művek, mint pl. Hammurabi törvénykönyve, vagy jóval később a *Codex Iustinianus* azzal kezdik mondanivalójukat, hogy beleállítják az általuk megszólított közösséget a világmindenség és a természetfeletti erők összefüggésébe, vagyis megjelölik a közösség helyét a kozmoszban és azon túl. Hammurabi már törvénykönyve bevezetőjében az istenektől kapott küldetésére hivatkozik², Iustinianus császár pedig a teljes Szentháromság hitének megvallásával kezdi törvénykönyvét.

A kereszténység az államhatalom közvetlen vallási és így erkölcsi legitimációja terén egy sajátos újdonságot hozott. Megkülönböztette az állami hatalmat az egyházi tekintélytől. Ennek klasszikus megfogalmazását I. Gelasius pápa levelében szokták megjelölni, amelyet I. Anastasius császárhoz írt 494-ben.³ Ebben az Egyház és az állam dualista elve került megfogalmazásra. Ebben az összefüggésben jelenhetett meg a cezaropapizmus, mely szerint a császár a legfőbb vallási tekintélyt is magának igényelte. Másrészt később megjelent a pápaság részéről az a próbálkozás, hogy a vallási tekintély alapján bizonyos helyzetekben a világi

¹ Előadás a Columbia Egyetemen, New York, 2018. január 29-én. Szerkesztett változat.

² *The Code of Hammurabi King of Babilon about 2250 B. C.*, ed. Robert Francis HARPER. Chicago: The University of Chicago Press – London: Luzac and Company, 1904, p. 3.

³ „*Famuli vestrae pietatis*” JK 632.; Heinrich DENZINGER – Peter HÜHNERMANN: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edizione bilingue*. Bologna: EDB 1996, nr. 347; D.96 c.10: *Corpus Iuris Canonici*, ed. Aemilius FRIEDBERG. Lipsiae: Bernhard Tauchnitz, 1879-1881 (repr. Graz: Akademieverlag, 1955), vol. I, col. 340.

hatalom felett is rendelkezék, mondjuk III. Ince vagy VIII. Bonifác idején.⁴ Erre szinte válaszként tűnnek fel a nyugati gondolkodásban azok a tendenciák, amelyek a világi uralkodó vagy a nép hatalmát közvetlenül Istentől kívánják eredeztetni. Ezzel mintegy önálló, az Egyháztól független erkölcsi legitimációt próbálnak biztosítani a világi törvények számára.

A kései középkorban teológiai gondolkodók is, például Rimini Gergely felvetik az ötletet, hogy az erkölcsi bűn fogalmát vallásra és Istenre való közvetlen utalás nélkül is meg lehet alapozni.⁵ Később Hugo Grotius fogalmazza meg azt, hogy a természetjog akkor is érvényes lenne, ha feltételeznénk, hogy Isten nem létezik, vagy nem foglalkozik az ember dolgaival.⁶

3. A legitimáció már nem az Egyháztól ered, hanem az objektív valóság egészének szemléletéből fakad

A felvilágosodás korában azután már olyan természetjogra hivatkoztak, amit az emberi ész a világból felismerhet, és amelyre a törvények alapíthatók, mégpedig minden vallásos nézettől függetlenül. Az emberi jogok első jegyzékei kifejezetten vagy hallgatólagosan ezt a filozófiai elgondolást tükrözik. Ebben az összefüggésben jelenik meg, vagy terjed egyre inkább a vallási tolerancia gondolata is, hiszen az állam működése és a jogrend legitimálása már nem függ egy konkrét vallás tanításaitól. Ameddig ugyanis az állam működése szorosan kötődött a hivatalos valláshoz, maga a törvényhozó indokolta bizonyos cselekmények - például a blaszfémia – büntetését azzal, hogy amennyiben ezeket megtűrné, akkor Isten természeti csapásokkal sújtaná az egész népet.⁷ Szemben tehát a modern felfogással, amikor egyes blaszfémikus megnyilvánulások más emberek érzékenységének megsértése miatt büntethetők, abban az időben nem a társadalmi, hanem a konkrét vallási következmények domináltak

⁴ Vö. Péter ERDŐ: *Il peccato e il delitto – La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Milano. Giuffrè, 2014, pp. 70-73.

⁵ GREGORIUS ARIMINENSIS: *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, Super Secundum Dist. 34-37, quaest. 1, art. 2: ed. Damasus A. TRAPP – Venicio MARCOLINO, vol. VI. Berlin – New York 1980, p. 235, 11-24 („*quicquid est contra rectam rationem est contra aeternam legem, ac per hoc secundum Augustinum recte dicitur peccatum esse factum vel dictum vel concupitum aliquid contra rectam rationem, id est, ut post patebit, facere vel dicere vel concupiscere, quae omnia sub vocabulo 'agendi' comprehenduntur, contra rectam rationem. Si quaeratur cur potius dico absolute 'contra rectam rationem', quam contracte 'contra rationem divinam', respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est recta, sed quia est contra eam in quantum est divina. Nam si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset, aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret*”).

⁶ Hugo GROTIUS: *De iure belli ac pacis libri tres*. Amstelædami: Ioannes Blæuv, 1651, (fol. 5r), Prolegomena („*Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberet etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*”); vö.. ERDŐ: *Il peccato e il delitto* p. 53.

⁷ Nov. 77. 1.1. Vö. *Corpus Iuris Hungarici*. Budae: Typis Regiae Universitatis, 1779, vol. I, p. 506, art. 42 anni 1563; cf. vol. II, pp. 17 és 166, art. 42 anni 1659, art. 110 anni 1723.

ezekben az esetekben. Az 1794-ben kiadott porosz *Landrecht* adta meg először az alapot például a blaszfémia ilyen modern felfogására.⁸

4. A 19. századtól felmerül a jog és az állam teljes elkülönítése a valóság többi részétől, a vallás, az egyház, sőt a világnézet és az állam viszonya elvi problémává válik

A felvilágosult elképzelések szerint a természetjog tartalma még elég közel állt a zsidó-keresztény erkölcsi felfogáshoz. A XIX. századtól ennek a felvilágosult természetjogi szemléletnek a filozófiai alapjai sokak előtt kezdik elveszíteni meggyőző erejüket. Felmerül a természetjog vagy a természet összefüggésein alapuló helyes emberi cselekvés szabályainak relativitása, megismerhetetlensége és így a jog elszakadása az úgynevezett természetes erkölcstől. Ezáltal a vallás, az Egyház, sőt a világnézet és az állam viszonya alapvetően problémává válik. Ez az a kérdés, amelynek tisztázásán máig sokan fáradoznak. A legújabb időkben azonban a témában még sokkal radikálisabb fordulat lehetősége is felmerült, amelyre a későbbiekben még visszatérünk.

II. A 20. SZÁZAD KÉRDÉSEI

1. A jogpozitivizmus és a tiszta jogtan

a. Gustav Radbruch és a hatályos pozitív jog relativizálása

Az erkölcsöt illető relativizmus és a természetjog megismerésével kapcsolatos bizonytalanság oda vezetett, hogy a jogpozitivizmus irányzata szinte általánossá vált a jogászok körében. Már John Austin kijelenti, hogy a jog léte egy dolog, értéke vagy értéktelensége egy másik dolog.⁹ A XX. században a pozitívizmusnak olyan erőteljes változatai jelentek meg, amelyek a jogot pozitív tételek zárt rendszereként mutatják be, melynek tartalmát az állam illetékes szervei meghatározott eljárással állapítják meg. Ebben az elképzelésben ott rejlik a társadalmi szerződés felvilágosult eszméjének valamely késői változata is, amely már ezt a hallgatólagos szerződést nem tekinti a jogi értelemben vett szerződés valamilyen fajtájának.¹⁰

Gustav Radbruch (1878-1949) például kiemelkedő képviselője volt a jogi relativizmusnak és jogpozitivizmusnak. Túllépett azon az újkantiánus elven, hogy a jog morális értékektől függ. Mivel pedig szerinte ezek nem abszolútok, ezért a jog és az

⁸ *Preußisches Landrecht*, Teil II, Sechster Abschnitt § 217, vö. VÁMBÉRY Rusztem: *Istenkáromlás*, in *Magyar Jogi Lexikon*, ed. MÁRKUS Dezső, vol. IV. Budapest: Pallas, 1903, pp. 387-388.

⁹ John AUSTIN: *The Province of Jurisprudence determined*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1955, pp. 184-185.

¹⁰ Vö. Jan M. BROEKMAN: *Rechtsphilosophie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* edd. Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER, vol. VIII. Basel: Schwabe & Co., 1992, pp. 320-321.

igazságosság is relatív. Az erkölcs tágabb valóságától teljesen függetlenített jog azonban éppen a náci Németországban szörnyű visszaélésekhez vezetett. A II. világháborúban elkövetett bűncselekmények felelősei ellen indított nürnbergi per megmutatta, hova vezethet a jog és az erkölcs szétválasztása. Nem volt könnyű elítélni olyan embereket, akik hatályos, de erkölcstelen törvények szerint jártak el. Ezt az ellentmondást Gustav Radbruch oldotta fel a következő formulával: az erkölcs a jog alapvető eleme, és ha egy törvény ezt alapjaiban sérti, akkor nem rendelkezik a törvényesség kritériumával, így nem válik alkalmazhatóvá. Ezzel Radbruch revízió alá vette saját korábbi felfogását és a jogot az erkölcs világa felé nyitott rendszerként ábrázolta.

b. A Hart – Devlin vita

A II. világháború után az angolszász világban nagy visszhangot keltett a Hart-Devlin vita, ahol szintén az volt a fő kérdés, hogy a jog teljesen zárt rendszerként működik-e vagy az erkölcsöt is valamilyen mechanizmus szerint be kell kapcsolnia a társadalmi működésbe, amelyet nem lehet mesterségesen, egymástól elszeparált szektorokra bontani. Természetesen a jog és erkölcs összefüggése nem jelentette és nem jelentheti, hogy mindazt, ami az erkölccsel ellenkezik, a jognak tiltatnia vagy büntetnie kellene. Erre nézve már Seneca is egy nagyon pragmatikus elvet fogalmazott meg Nero császárhoz címzett művében, a *De clementia*-ban.¹¹ Eszerint azokat a bűnöket, vagy akár bűncselekményeket, amelyek nagyon gyakran fordulnak elő, nem szabad súlyosan büntetni.

c. Működőképes-e a jogrendszer önmagában, más társadalmi normarendszerektől elszakítva?

Mindez azonban nem oldotta fel azt a problémát, amely a természetes erkölcs, vagy egyáltalán az erkölcs megismerhetőségét és tartalmát illető bizonytalanságból fakadt. Mondhatja az ember, hogy jogilag érvényesítsük az erkölcsöt, ha nem tudjuk megállapítani, mi az erkölcs tartalma. Ebben a kérdésben az antropológiai szemléletek különbözősége került előtérbe. Az lett a kérdés, hogy ki az ember, hogy mi a jó az embernek, hogy az egyes ember és a társadalom léte egy nagyszerű projekt részét alkotja-e, vagy magának az embernek kell-e vagy lehet-e mindezt meghatároznia.

Más részről gyakorlati oldalról merült fel az a nehézség, hogy az államok pozitív joga nem igazán működőképes akkor, ha nem áll mögötte az állampolgárok önkéntes jogkövető

¹¹ *De Clement.*, I, XXII, 1.

magatartása. Minden állampolgár mögé ugyanis nem lehet rendőrt állítani. De még ha lehetne is, a rendőrök mögé kit állítsunk: „*quis custodiat custodes?*”

2. A szocialista típusú jogrendek problémái

Éppen ezek miatt a kérdések miatt foglalkoztak sokan a volt kommunista országokban a szocialista erkölcs kérdésével. Ennek kellett volna ugyanis elősegítenie a jogszabályok önkéntes követését. Mivel azonban a marxizmus-leninizmus rendszerén belül nem ismertek el vallási vagy akárcsak tágabb értelemben is természetjogi legitimitációt, ezért konferenciák és tanulmányok gyakran arra az eredményre jutottak, hogy a szocialista erkölcs tartalmát a mindenkori büntetőjog határozza meg. Ha viszont az erkölcs normája pusztán a büntető törvénykönyv, akkor egy ilyen erkölcs aligha tudja erősíteni a jogszabályok tekintélyét. Hasonló problémába ütközött Nicholas Sárközy francia elnök, aki 2004-ben megjelent *Köztársaság, vallás és remény* című könyvében felvetette, hogy az ifjúságot nem elégséges kizárólag az állam és a köztársaság értékeinek becsülése alapján nevelni. Ezért jónak látta, hogy a vallás és az állam közötti űrt csökkentsék és a vallási közösségeket a társadalomba jobban integrálják. Ennek a megfontolásnak az alapja az a felismerés volt, hogy az állam a saját működéséhez rászorul egyfajta erkölcsi támogatásra, olyan értékekre, amelyeket önmaga nem képes létrehozni. Ezeket tehát a társadalomból, így többek között a vallási közösségekből kell merítenie, illetve az általuk felkínált értékekre is támaszkodnia kell.

3. Igazságos jog helyett „helyes jog”?

Az újkor második felének ismeretelméleti fordulatát követően többen elkezdtek kétségbe vonni az objektív javak létezését és megkísérelték a kérdést szubjektív választáson alapuló vágyak és érdekek problémájára szűkíteni. Így jutottak el az igazságosság relatívabb és formálisabb fogalmához és annak elválasztásához a közjótól, amely szerintük megismerhetetlen vagy talán nem is létezik. Az igazságossággal kapcsolatos modern elméletek többségének ezért inkább politikai jellege van és elszakadnak a hagyományos jogi nézőponttól. Nem kevesen alapelvként fogadják el, hogy „az igazságos (megfelelő) elsőbbséget élvez a jóval (javakkal) szemben.” Ez utóbbit ugyanis szubjektívnek tartják, mivel „a társadalomban sokféle felfogás él a jóról, miközben az igazságosság, melyet úgy fognak fel, mint azoknak a szabályoknak és intézményeknek az összességét, amelyek lehetővé teszik az együttélést a sokféle alany szabadságának és egyenlőségének tiszteletben tartásával”, szerintük objektív.¹²

¹² Giorgio DEL VECCHIO - Francesco VIOLA: *Giustizia*, in *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006, vol. V., p. 4885.

Más kérdés, hogy maga a társadalmi együttélés, illetve az alanyok szabadságának és egyenlőségének fenntartása mint a jog célja nem jelentenek-e mégis bizonyos alapvető objektív javakat.

Olyan szerzők szerint, mint John Rawls „az az ésszerű igazolhatóság, amelyre egy metafizika, egy erkölcs” vagy akár „a vallások és a hitek igényt tartanak, csak azokra vonatkozik, akik elfogadják azokat, és nem kerülhet be az állam szervező elvei közé”.¹³ Ezt a szemléletet azonban nem fogadhatják el azok, akik igényt tartanak az igazságra és azt vallják, hogy mindenkihez kell fordulniuk, „nemcsak azokhoz, akik osztják meggyőződésüket”.¹⁴ Még ha egy állam hatalmi szervei tagadják is az objektív, megismerhető javak létezését, kénytelenek legalább hallgatólagosan elfogadni az együttélés bizonyos követelményeit, hogy a társadalom viselkedését szabályozhassák. A nyugati társadalmakban mindmáig létezik a „polgári tisztességnek” egy bizonyos rétege, amely az ideológiai különbségek ellenére lehetővé teszi számos intézmény működését.

III. A KOMMUNIZMUS ÖSSZEOMLÁSÁNAK TANULSÁGAI

1. *A világnézeti vákuum és a társadalom kriminalizálódásának veszélye*

A fentiekől eltérő a helyzet a posztkommunista világban, különösen a volt szovjet országokban. Ezekben a régiókban a polgárság mindig gyenge volt, a kommunizmus pedig lerombolta a gazdasági struktúrákat éppúgy, mint a társadalom szerkezetét. A vallást és az erkölcsöt a marxista-leninista ideológiával akarták helyettesíteni. A rendszer összeomlása után olyan kulturális és erkölcsi vákuum keletkezett, amely már az állam és a jog működését fenyegette és felidézte a társadalom kriminalizálódásának veszélyét. Érthető, ha egyes országokban a politikai vezetőréteget kevésbé bővölik el a relativista ideológiák. Ehelyett inkább arra törekszenek, hogy újjáépítsék a társadalom kulturális és vallási alapjait. Bizonyos (objektív) értékekben való minimális konszenzus tehát – úgy tűnik - bármely demokrácia kulturális előfeltétele. Ezek az értékek nem lehetnek pusztán formálisak, hanem a közjó valamilyen elemeinek kell lenniük. A nyugati demokrácia kezdeteitől fogva feltételezi továbbá, hogy az emberek képesek felismerni a közjót és megválasztani az államnak azokat a szerveit, amelyeknek ezt szavatolniuk kell.

2. *Világnézeti és erkölcsi alapok szükségessége*

¹³ DEL VECCHIO – VIOLA 4885; vö. John RAWLS: *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.) 1971.

¹⁴ DEL VECCHIO – VIOLA 4885.

a. Az állam nem képes ezeket megteremteni, a társadalomból meríti őket

Mint említettük, a jog működéséhez szükség van bizonyos világnézeti és erkölcsi alapokra, amelyek egy társadalomban viszonylag széles körben elfogadottak. Az is igazolódott történelmileg, hogy az állam pusztá hatalmi eszközökkel ezeket nem tudja létrehozni. Érdeemes ebből a szempontból ismét egy pillantást vetni a volt kommunista világra.

b. Vallás és egyházak, mint értékhordozó tényezők

A berlini fal leomlását követő időkben egymás után születtek meg Közép Európában a törvények a lelkiismereti és vallásszabadságról. Számos országban új alkotmány is elfogadásra került. Ezekben a jogszabályokban néha szó van az egyházakról és a vallási közösségekről, mint a társadalom fontos, értékhordozó tényezőiről. Magyarországon például az 1990. évi IV. törvény preambulumban kifejezetten megfogalmazódott, hogy „az egyházak, felekezetek és vallási közösségek a társadalom értékteremtő és értékhordozó tényezői”.¹⁵

Lettországnak az Apostoli Szentszékkal 2000-ben kötött megegyezése preambulumban többek között elismeri azt a pozitív hozzájárulást, amelyet a katolikus egyház a Lett Köztársaság vallási és erkölcsi fejlődéséhez, társadalmi rehabilitációjához és reintegrációjához teljesít.¹⁶ A Szlovák Köztársaság és Szentszék közötti 2000-ben kötött megegyezés preambuluma elismeri a katolikus egyház jelenlegi szerepét szociális, morális és kulturális területen és utal a Cirill-metódi lelki örökségre.¹⁷ A morális hozzájárulás és a Cirill-metódi örökség - amely maga a kereszténység - tehát a szlovák állam szempontjából is jelentős értéknek minősül. Hasonló példákat bőven sorolhatnánk a volt kommunista országok jogszabályai és nemzetközi megállapodásai szövegéből. A korábban is kapitalista országok közül elsősorban Görögország volt az, amely alkotmányában rögzítette, hogy a vezető vallás Görögországban a keleti ortodox egyház.¹⁸ Ez az alapvető megállapítás azonban még nem írja le, hogy az állam milyen módon tart igényt az Egyház közreműködésére.

Az együttműködés vagy kooperáció igénye mindenesetre más országokban is felmerül, például a Magyar Alaptörvény VII., XV. és XVI. cikkelyében.¹⁹

¹⁵ Balázs SCHANDA (ed.): *Legislation on Church-State Relations in Hungary*. Budapest: Ministry of Cultural Heritage, 2002, p.43.

¹⁶ Vö. *Enchiridon dei Concordati – due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*. Bologna: EDB, 2003, pp. 2190-2192.

¹⁷ Vö. uo. p. 2213.

¹⁸ <http://www.hri.org/docs/syntaxma/artcl25.html#A3>

¹⁹ Balázs SCHANDA: *Religion and Law in Hungary*. Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer, 2015, p. 23.

c. A vallásszabadság, mint egyéni jog és az adott nép kultúráját (identitását) meghatározó vallások

Európa különböző országaiban gyakran felmerülő kérdés az egyéni vallásszabadság témája és az egyes vallások különleges szerepe valamely nemzet identitásának meghatározásában. Ez utóbbi olyan társadalmi tény, amelyet maguk az államok is gyakran figyelembe kívánnak venni. Az egyik legvilágosabb megfogalmazása ennek a tematikának a 2010-ben Rodoszon tartott II. Európai Katolikus-Ortodox Fórum záróközleménye volt. Ebben az európai katolikus püspöki konferenciák, a Vatikán és gyakorlatilag az összes európai ortodox egyházak képviselői leszögezik, hogy az európai államokban növekszik a vallásszabadságnak mint egyéni alapvető jognak az elismerése, amit az 1950-es Európai Emberjogi Konvenció után 2000-ben a Nizzai Emberjogi Charta is tartalmaz, éppúgy, mint sok ország alkotmánya.²⁰ Ugyanakkor hivatkoznak arra is, hogy a 2007. évi Lisszaboni Szerződés 17. cikkelye úgy tekinti az egyházakat, mint amelyek a nemzeti törvényhozás alá tartoznak és elismeri sajátos hozzájárulásukat Európa identitásához.²¹ Ez a tény alapot ad arra, hogy bizonyos vallásokat, illetve vallási közösségeket egy-egy állam joga sajátos kategóriaként kezeljen. A katolikus és ortodox egyházak aktívan részt kívánnak venni az etikai és morális vitákban, amelyek a társadalom jövőjét érintik. Meggyőződésük, hogy az európai országok nem hagyhatják figyelmen kívül keresztény gyökereiket önmaguk elpusztításának veszélye nélkül. Ezek az etikai alapok jelentik ugyanis a kulcsot jövőjük számára egy globalizált világban.²² Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg 2017. október 19-én a cseh, a lengyel, a szlovák, a horvát és a magyar katolikus püspökök képviselőinek nyilatkozatában: „Imádkozunk és dolgozunk: ... - egy olyan Európáért, amely tiszteletben tartja az egyéni és közösségi vallásszabadságot, amely megilleti a személyt saját méltósága alapján; - egy olyan Európáért, amely elismeri a népeknek azt a lehetőségét is, hogy méltó módon tiszteljék azokat a vallásokat, amelyek leginkább hozzájárultak kultúrájuk és identitásuk alakulásához”.²³

²⁰ CATHOLIC-ORTHODOX FORUM RHODES 2010, *Communiqué*: in CONSILIUM CONFERENTIARUM EPISCOPORUM EUROPAE: *Church and State relations: from Historical and Theological Perspectives, Atti del II Forum Europeo Cattolico Ortodosso*. Bologna: EDB, 2011, pp. 216-217.

²¹ Uo. p. 217.

²² Uo. p. 218.

²³ Kelet-közép európai püspökök budapesti találkozásának záróközleménye: <http://uj.katolikus.hu/cikk.php?h=2453> (2018. 01. 13). Angolul: <http://www.ccee.eu/news/news-2017/307-19-10-2017-europe-must-be-a-true-family-of-peoples>

Ezeknek az állásfoglalásoknak a háttérében az a felismerés húzódik meg, hogy a vallások és az egyházak gyakorlatilag ténylegesen hozzájárulnak a társadalom értékrendjének és morális alapjainak megteremtéséhez és fenntartásához. Mint említettük, léteznek az általános polgári tisztességnek olyan szabályai, amelyek már talán konkrét világnézethez nem is mindig kapcsolódnak, de a nyugati országokban mégis viszonylag széles körben elfogadják és követik őket. A volt kommunista világban viszont ezek a szabályok sokkal kevésbé működnek.

Joseph Ratzinger bíboros Jürgen Habermas-szal folytatott dialógusában említette, hogy a nyugat két nagy kultúrájának, a keresztény hit, valamint a szekuláris racionalitás kultúrájának van bizonyos szerepe az egész világ és minden kultúra alakításában, azonban ezek ténylegesen mégsem egyetemesek. A volt kommunista világ, különösen annak posztszovjet régiói példák arra, hogy hol húzódnak ennek az egyetemességnek a határai. Ugyanakkor az a tény, hogy ezekben az államokban a politikai osztály gyakran szükségesnek tartja a keresztény világnézeti értékeket a társadalom működése szempontjából, mintha azt jelezné, hogy a keresztény értékrend talán kiterjedtebb és tartósabb ezeken a területeken, mint a polgári gondolkodás a maga gazdasági előfeltételeivel és filozófiai irányzataival. Jellemző erre a helyzetre annak az idős bencés szerzetesnek az esete, aki sok évet töltött a Szovjetunióban, a Gulágon, munkatáborban. A 2000-es években Magyarországon 100. születésnapjához közeledve azt mondta: „A kereszténységem miatt elhurcoltak, hogy elpusztítsanak. Én még mindig itt vagyok, de hol a Szovjetunió?”

3. Az „ellenséges elválasztás” modelljének ellentmondásai

Az egyház és állam elválasztásának elve különböző gyakorlati megoldásokhoz vezetett. Sok helyen ellenséges elválasztás valósult meg. Ez azt feltételezte, hogy az államnak van világnézeti opciója, ez különbözik a vallásoktól, ezért az elválasztás egyben háttérbe szorítást is jelentett. Ennek legfőbb példái a kommunista államok voltak, ahol a marxizmus-leninizmus ateista világnézete mintegy az államvallás szerepét töltötte be, ugyanakkor a jogszabályok egyház és állam elválasztásáról beszéltek. Lehet azonban a szekularizmus is olyan hivatalos világnézet, amely az elválasztás negatív példáit eredményezi.

Szinte mindenütt azonban, ott is, ahol az elválasztás kooperatív és békés jellegű, megkívánja a törvényhozó, hogy az egyházak és vallási közösségek a törvények tiszteletben tartásával működjenek. Ez azt feltételezi, hogy van a társadalomnak egy szélesebb körben elfogadott világnézeti horizontja, amelyen a törvények épülnek. Csakhogy a természetjog-eszme feladásával, illetőleg a világ ésszerűségébe vetett hit meggyengülésével felmerült a kérdés, hogy mi a jognak és a törvényeknek az alapja. Amennyiben csupán egy úgynevezett

demokratikus többség meghatározott formában kialakított döntése, akkor érthető az a jelenség, amelyről ma sok országban panaszkodnak, nevezetesen a jogba vetett bizalom meggyengülése. A többség is hozhat ugyanis téves vagy káros döntéseket, különösen akkor, ha a közjó fogalma is bizonytalanná válik, mert az antropológiai alapok sem egységesek. Ezért az állam szerveinek nehézséget okoz eldönteni, hogy mi a jó az embernek. A nyugati világban azonban mindmáig annak tudatában, vagy annak reményében működik a társadalom jó része, hogy „konfliktus esetén egy független bíró áll rendelkezésre, aki egy fair törvényi alapon igazságos érdekiegyenlítést végez”, abból indulnak ki, hogy „egy jogrend – bármennyire is vitatható egyedi esetekben a törvény ésszerűsége – egészében mégis a közjót és mindenkinek az egyéni érdekét összhangba hozza.”²⁴ Ebből látszanak e feltételezésnek a problémái is, nevezetesen a közjó fogalmának bizonytalansága és a hatalom fair viselkedésébe és kellő erejébe vetett bizalom megingása.

Ehhez járul még egy igazán alapvető változás, a demokrácia antropológiai alapjainak megrendülése. A nyugati típusú demokrácia ugyanis feltételezi, hogy politikusok vagy pártok ésszerűen megfogalmazzák programjaikat, érvelnek mellette, a nagykorú, felelős polgárok pedig racionális érvek alapján választanak. Ez ma utópiának hangzik. Mindenek előtt azért, mert a valóságról alkotott kép rendkívül bonyolulttá vált éppen a tudományok fejlődése miatt. Tehát nagyfokú bizalom szükséges ahhoz, hogy valaki egy programnak az előfeltevéseit elhiggye, hogy aztán a megválasztott testület a demokratikus többség alapján, a társadalom bizalmának birtokában cselekedhessen. Mintha itt a *circulus vitiosus* esete állna fenn. Előlegezni kell a bizalmat, hogy egy olyan döntés jöhessen létre, amelyben megbízhatunk.

Ebből a szempontból jelentősnek tűnik Ferenc pápa megállapítása, aki 2014. november 25-én Strasbourgban az Európa Tanács előtt mondott beszédében aggodalmát fejezte ki az alapvető jogok új értelmezésével kapcsolatban. „Különösen az Európai Emberjogi Bíróság szerepére gondolok, amely ezeknek a jogoknak a tekintetében mintegy Európa lelkiismeretét jeleníti meg. Kifejezem reményemet, hogy ez a lelkiismeret tovább fog érlelődni, nem a felek közötti egyszerű egyetértés révén, hanem azoknak az erőfeszítéseknek az eredményeként, amelyek azokra a mély gyökerekre kívánnak építeni, amelyek azt az alapot jelentették, melyre a mai Európa alapítói szándékoztak építeni”.²⁵ Tehát az alapvető jogoknak, vagy az úgynevezett emberi jogoknak a megfogalmazásai is a létező valóságon kell, hogy alapuljanak és egyfajta

²⁴ Udo DI FABIO: *Rechtsordnung und Vertrauen*, in *Neues Vertrauen in Staat, Kirche und Gesellschaft*, *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 50. Münster: Aschendorff, 2017, pp. 61-68, főként p. 62.

²⁵ http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html

értékrenden, nem pedig pusztán valamely testület többségi döntésén. Vagyis tartalmi és nem csupán formai alapjuk kell, hogy legyen.

Csakhogy a tájékoztatás új formái lehetővé teszik, hogy a világhálón, főleg a közösségi oldalakon audiovizuális benyomások tömkelegét szerezzük meg, és a nélkül reagáljunk rájuk akár egy smiley-val, hogy elvonatkoztatást végeznénk vagy következtetéseket vonnánk le.

IV. ÚJ TECHNOLÓGIÁK A TÁRSADALMI VISELKEDÉS SZABÁLYOZÁSÁRA JOG ÉS ERKÖLCS NÉLKÜL

1. *Az informatikai, a genetikai és egyéb biológiai (pszichológiai) alapú manipulációk*

Mindezek alapján egyre világosabban kirajzolódik egy tendencia, amely nem is feltétlenül szándékos törekvés, hanem sokszor a helyzet dinamikájából adódik. Felmerül annak a lehetősége, sőt igénye vagy szüksége is, hogy a társadalmi viselkedést informatikai, pszichológiai, biológiai, genetikai, és persze gazdasági alapon irányítsák. Ennek során feleslegesnek látszik a jog és az erkölcs. Ezeknek az irányítási mechanizmusoknak azonban van egy jelentős hátrányuk. Az emberi cselekvést a tudatos emberi döntés megkerülésével befolyásolják, vagyis az emberi szabadság és az emberi méltóság működése számára kevés lehetőséget hagynak. Kérdés velük kapcsolatban az is, hogy tudnak-e működni önállóan, állam és jog nélkül. Jelenleg ugyanis az a helyzet, hogy mindezek a szisztémák valamilyen szinten az államtól és a jortól várják működési feltételeik biztosítását.

2. *A szuperképességű ember és az emberiség kettészakadásának veszélye - Az ember, az egyéni élet és halál fogalmának elbizonytalanodása*

A természettudományok eredményei között feltűnik annak lehetősége is, hogy genetikai módon vagy másképpen szuperképességű embereket hozzanak létre.²⁶ Ez pedig sokak szerint felveti az emberiség kettészakadásának problémáját is. Egy másik lehetőségként merül fel az agytartalom átmentése külső hordozóra, akár az érintett személy külön hozzájárulása nélkül is. Az természetesen kérdés maradna, hogy a racionálisan érzékelhető tartalmak az adott élő szervezet környezetében mennyiben működnek másképpen, mint azon kívül. A mesterséges intelligencia problémája ugyancsak nem látszik a távoli jövő fantasztikus elképzelésének, hanem életközeli lehetőségnek tűnik. Ugyancsak felmerül a mesterséges intelligencia és az élő

²⁶ Vö. Robin L. SMITH - Max GOMEZ: *Cells are the New Cure. The Cutting Edge Medical Breakthroughs that are Transforming our Health*. Dallas TX: BenBella Books, 2017, pp. 188-222.

szervezet összekapcsolásának perspektívája. Van, aki költői módon úgy fogalmazza ezt meg, hogy Mefisztó feltölti Faust agyát a felhőbe és letölti a mesterséges intelligenciát valamely élőlénybe.

Mindezek az elképzelések érzékeltetik, hogy tovább mélyült az a kérdés, hogy mi az ember, és mintha bizonyos mértékben kezdene bizonytalanná válni az egyéni élet és halál fogalma, illetőleg elhatárolása is. Mindez megmaradhatna a tudományos-fantasztikus filmek világában, ha a természettudományok fejlődése nem hozná ezeket a kérdéseket közel a gyakorlati élethez.

3. *Problémák*

Mindezekon és más területeken a természettudományos és technológiai kutatás olyan gyorsan produkál új és új eredményeket, hogy ezzel sem a területek jogi szabályozása, sem az erkölcsi reflexió nem tud lépést tartani. Alapvetően ugyanis mind a jogi, mind az erkölcsi minősítéshez viszonylag konkrét tényállásokat kell leírni, hogy azokról aztán jogi vagy erkölcsi következtetéseket vonjunk le. Csakhogy a felfedezések a valóság egyre újabb síkjait tárják fel, és így a helyzetek erkölcsi minősítéséhez vagy jogi kezeléséhez szükséges tényállások rögzítése lemaradásban van. Mindez bizonyos értelemben a gazdaság bonyolult folyamataira is érvényes lehet, ahol szintén úgy érzi a közvélemény, hogy a jog és az erkölcs mintha lemaradásban volna a tényleges helyzetek mögött.

A természettudományos felfedezések esetében újra és újra látjuk, hogy maguk az emberi fogalmak és kategóriák is túl szűkösek a felismerések befogadására, sőt esetleg az emberi agy korlátai is megmutatkoznak. Ez azonban nem meglepő, hiszen a világmindenséget nem az ember alkotta meg.

A világi állam és az erkölcsi reflexiót kínáló világnézetek – így sajátosan is a vallások – mintha közös sorsban osztoznának. Olyan új kihívással kell szembenézniük, ami szokásos működés módjukat meghaladja. Ugyanakkor továbbra is látszanak a bizalmatlanság jelei. Egyfelől a közgondolkodásban a világos világnézeti alapok hiánya és a működés rendellenességei miatt terjed a bizalmatlanság az állammal és a joggal szemben. Másfelől a vallási és kulturális pluralizmus miatt sokszor maguk az államok is egyfajta bizalmatlansággal kezelik a vallási közösségeket, különösen azokat, amelyek nem túl régen működnek az adott országban, mert úgy vélik, hogy a szekuláris államban elvárt viselkedési minimumot nem minden vallási közösség tudja vagy akarja elfogadni. A modern állam gyakran bizalmatlansággal szemléli a hitben és a vallásokban rejlő igényt az abszolút igazságra. Ez a kérdés alapjában véve a szekuláris államban soha nem volt gyökeresen és általánosan

megválaszolva.²⁷ Úgy tűnik, hogy a határozottan világi szemléletű állam és jogrend mélyén mégiscsak egy hallgatóságos világnézet húzódik meg, amelynek azonban a tartalma és az alapjai egyre kevésbé világosak.

Egy másik alternatíva lehet, ha az állam az illető ország kultúrájának alapjait jelentő vallással vagy vallásokkal olyan kapcsolatot alakít ki, amely figyelembe veszi a társadalom értéktudatának alapvető örökségét, de ugyanakkor garantálja a vallásszabadságot is. Ez az a pont, ahol új fényben jelennek meg a második Vatikáni Zsinat vallásszabadságról szóló nyilatkozatának, a *Dignitatis humanae*-nak a megállapításai. Eszerint ugyanis a vallásszabadság alapja nem az, hogy nem létezik igazság hit és vallás tekintetében, hanem épp ellenkezőleg annak tudata, hogy ilyen igazság létezik és azt az embernek keresnie is kell, azonban az emberi személy méltósága megkívánja, hogy ezt külső kényszertől mentesen tehesse.²⁸

V. KÖVETKEZTETÉSEK

1. *A vallás, sajátosan a zsidó-keresztény vallási örökség személyes kapcsolatot tesz lehetővé az Abszolútummal*

A vallás, sajátosan pedig a zsidó és a keresztény vallás nem egyszerűen morális szabályok gyűjteménye, hanem sokkal több ennél. Személyes kapcsolatot tesz lehetővé az Abszolútummal, a Mindenhatóval, aki a világmindenséghez képest, mint Teremtő jelenik meg, akinek igéje (a logosz), bölcsessége átjárja a világot. Ez azt jelenti, hogy a valósággal való viszonyunk nem értelmetlen vagy megismerhetetlen közegben való önkényes működést kíván, hanem egy végső bölcsesség és személyes szeretet összefüggésébe illeszkedik.

A keresztény hagyomány magvát alkotó eszmék közül néhány, így a változó világ kutatásának szükségessége és a fizikai világ belső jellegéhez tartozó értelmesség erős érv amellet, hogy milyen vallási, történelmi alapfeltevése van a természettudományoknak. Úgy tűnik, hogy a természettudomány önmagán túlra mutat, egyfajta kreatív alap és értelmesség felé, amely a világmindenség esetleges, de racionális rendjét jellemzi.²⁹

Az erkölcs követelményeinek kifejezése azonban sokféle lehet. Egyfelől képesek vagyunk arra, hogy fogalmak segítségével általános tényállásokat írjunk le és azokat minősítsük, vagyis erkölcsi törvényeket fogalmazzunk meg. Ha tetszik, keressük az élet

²⁷ Vö. DI FABIO: *Rechtsordnung* p. 63.

²⁸ *Dignitatis humanae* 2-3.

²⁹ Ld. pl. Ian BARBOUR: *Religion and Science: Historical and Contemporary Issue*. London: SCM, 1998, p. 91.

helyzeteire a halácha (halakha) válaszát. De ugyanígy érzékeljük a helyes emberi cselekvés modelljeit egy-egy történetben, képből, elbeszélésben is anélkül, hogy abból elvont törvényeket formálnánk. Vagyis hagyjuk, hogy megérintsen és magával ragadjon bennünket a haggada varázsa. Maga Jézus is tudott parancs formájában fogalmazni és beszélt példabeszédekben, sőt ráhagyta tanítványaira cselekedeteinek felejthetetlen mintáját is. Olyan erkölcsi útmutatás örökösei vagyunk tehát, amely nem merül ki a fogalmakban és a meghatározásokban.

2. A vallási erkölcsi reflexióra az új helyzetek és tudományos felismerések tekintetében továbbra is törekedni kell, még ha ez bizonyos késéssel történik is

Noha a természettudományok gyors haladása új meg új helyzeteket teremt, nem fáradhatunk bele alapvető erkölcsi elvek hirdetésébe és továbbra is törekednünk kell az új helyzetekre való erkölcsi reflexióra, még ha ez néha késéssel történik is, vagy nem is ölt mindig fogalmi és verbális alakot.

3. A vallás hozzájárulása a társadalom életéhez

Tekintettel mindezekre a kihívásokra sokan úgy érzik, hogy nemcsak a gazdasági élet területén és nemcsak a környezetünk pusztításának elkerülése végett kell törekednünk az úgynevezett fenntartható fejlődésre. A tudomány területén is lehetséges, hogy jogi és erkölcsi kontroll nélkül az eredmények inkább az emberiség pusztulásához, mint boldogságához járulnak hozzá. Természetesen ennek is az az érzés vagy meggyőződés az alapfeltétele, hogy jobb, ha az emberiség létezik, mintha nem létezik. Tehát felmerülhet a tudományok területén is a fenntartható fejlődés igénye. Csakhogy ki az a kutató, melyik az a centrum vagy melyik az az ország, aki az mondaná, hogy lassabban produkáljunk eredményeket, vagy bizonyos fontos témákat ne is kutassunk? Mindenki meg van győződve arról, hogy ebben az esetben a többiek megelőzik és ő lemarad a versenyben. Mit lehet tenni? Az emberiség ökológiai lábnyoma is nagyobb, mint ami hosszútávon fenntartható. Mondjuk hát kétségbeesetten azt, amit Hamlet mondott, hogy „kizökkent az idő”?

És itt érezheti át az ember számos vallási tradíció alapján azt is, hogy valamiféle megváltásra van szüksége. Hogy a saját erőnk nem elégséges problémáink megoldásához.

Keresztény teológusként számomra a keresztény hit szerinti Gondviselés, a *Providentia* bizonyos szempontból hasonlónak tűnik a más vallások teológiai felvetéseivel, így például a „nagy folyó” gondolatához, de ezeknél sokkal személyesebb. Már a Genézis könyvében azt

olvassuk, hogy a Teremtő látta, hogy mindaz, amit alkotott, igen jó.³⁰ A zsidó-keresztény örökség tartalmazza azt a meggyőződést, hogy a világmindenség mögött egy személyes és jóindulatú alkotó áll, és hogy ez az Abszolútum kinyilatkoztatta önmagát, hogy kommunikálni akar az emberrel.³¹ Mindez pedig túl azon, hogy bizonyos alapvető erkölcsi szemléletet közvetít, ad még valamit, ami talán még ennél is fontosabb. Bizalmat ad egyén és közösség számára. Bizalmat ad abban, hogy bár a saját megismerő képességünk a valóság teljességével nem tart lépést, a számunkra szükséges ismeretekhez és felismerésekhez újra és újra eljuthatunk. Megismerésünk gyengesége tehát nem ad okot arra, hogy feladjuk az igazság keresését és a törekvést a valóságnak megfelelő, helyes cselekvésre.

³⁰ Gen 1,31.

³¹ Számunkra, keresztények számára az Istennel való kommunikáció központja Jézus Krisztus személye, akit Urunknak és Mesterünknek vallunk. Ő hitünk objektív alapja, és ezért a történeti Jézus, vagy a történeti Krisztus kutatása napjaink keresztény teológiájának központi kérdése. Ld. pl. Joseph RATZINGER (POPE BENEDICT XVI): *Jesus of Nazareth*, 3 vols., Ignatius Press, 2013; John P. MEIER: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 5 vols. New York: Random House – Yale University Press, 1991-2016; *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. Tom HOLMÉN – Stanley E. PORTER, 4 vols. Leiden-Boston: Brill, 2011; vö. Nicola CIOLA – Antonio PITTA – Giuseppe PULCINELLI: *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*. Bologna: EDB, 2017.