

VALLÁS ERKÖLCS JOG



EGY
POSZTMODERN
HÁROMSZÖGBEN

Dombrádi Krisztián

VALLÁS ERKÖLCS JOG

EGY
POSZTMODERN
HÁROMSZÖGBEN

Szerkesztette:
DR. DOMBRÁDI KRISZTIÁN

2024 Budapest

*Gyermekeimnek,
Zsófinak és Ádámnak
ajánlom*

Lektorálta:
Dr. Habil. Jancsák Csaba

Borítóterv:
Márkos Lina

© Dombrádi Krisztián szerző, 2025
© Belvedere Meridionale kiadó, 2025

ISBN 978-615-6060-99-0 [print]
ISBN 978-615-6913-00-5 [online PDF]

Kiadó: Belvedere Meridionale
www.belvedere.meridionale.hu

TARTALOM

ELŐSZÓ

DR. ZÁMBÓ KÁROLY

A JOG, ERKÖLCÉS ÉS VALLÁS KAPCSOLATA

– A normák eredete

1. Az emberi gondolkodás mint a normák eredete
2. A jogi norma gondolati valósága és (gondolati) alapelemei
3. A gondolkodás transzcendens irányultsága mint a vallási norma sajátos értelemben vett eredete és közvetett forrása
4. A gondolkodás közösségi irányultsága mint az erkölcsi norma eredete
 - 4.1. Az egyén személyes szabadsága
 - 4.2. A személy mint a szabadság alanya
 - 4.3. A szabadság tárgya: a cselekvés
 - 4.4. A szabadság veszélyeztetettsége
 - 4.5. Az objektív valóság kérdése és az erkölcs kapcsolata
5. A jogi norma gondolati háttere
 - 5.1. A személy mint jogalany keresztény gyökerei
 - 5.1.1. A személy méltósága a jogrendszerben és az államrendszerben
 - 5.1.2. Jogok és kötelezettségek egyensúlyának felborulása a személy absztrakt szemlélete által
 - 5.1.3. A személy méltóságának újrafelfedezése a teremtés és a teremtettség keresztény gondolatának segítségével
 - 5.1.4. A jogtudomány megközelítési lehetőségei a személyi méltóság keresztény felfogásához
 - 5.2. Az ember mint a jogi, vallási és erkölcsi normák címzettje
 - 5.2.1. A közös gondolat mint a társadalom összetartó ereje
 - 5.2.2. Globális szükséghelyzet

Bibliográfia

DR. ANTALÓCZY PÉTER

A VALLÁSSZABADSÁG ÚJ DIMENZIÓI A POSZTMODERN KORBAN

1. A vallásszabadság elméleti megközelítése
2. A vallásszabadság jogi keretei
3. A vallásszabadság és a posztmodern társadalom
 - 3.1. A globalizáció és a kulturális sokszínűség hatása a vallásra
 - 3.2. Az identitás és a vallás közötti interakciók
 - 3.3. A szekularizáció és a vallási újjáéledés
4. Interaktív technológiák és a vallásgyakorlás
5. Virtuális szertartások és istentiszteletek: előnyök és hátrányok

Összegzés

Bibliográfia

DR. DOMBRÁDI KRISZTIÁN

A VALLÁS, SZEKULARIZÁCIÓ, JOGREND ÉS A HÉTKÖZNAPI ERKÖLCS EVOLÚCIÓJA

Bevezetés

1. Aktuális tendenciák
2. Jog, erkölcs, vallás: összefüggések és eltérések
 - 2.1. Vallás
 - 2.2. Az erkölcs
 - 2.3. A jog

Összegzés

Felhasznált irodalom

DR. DOMBRÁDI KRISZTIÁN

VALLÁSSZOCIOLÓGIA MINT TUDÁSSZOCIOLÓGIA, TRENDEK ÉS KIHÍVÁSOK

Bevezetés

1. A szekularizáció

1.1. A szekularizáció hatása a vallás társadalmi szerepére

1.2. Szekularizációs elméletek

1.2.1. Klasszikus szekularizációs elméletek

1.2.1.1. Max Weber

1.2.1.2. Peter Berger

1.2.2. A funkcionista megközelítések

1.2.2.1. Émile Durkheim

1.2.2.2. Talcott Parsons

1.2.3. Posztszekularizációs elméletek

1.2.3.1. Jürgen Habermas

1.2.3.2. Charles Taylor

1.3. A szekularizációs elméletek kritikája

1.4. A szekularizáció megjelenése különböző kulturális kontextusokban

1.4.1. Nyugat-Európa

1.4.2. Kelet-Európa és Oroszország

1.4.3. Egyesült Államok

1.4.4. Latin-Amerika

1.5. A jövő perspektívái

2. A vallási pluralizmus

2.1. A vallási pluralizmus fogalma és elméleti alapjai

2.2. A vallási pluralizmus társadalmi hatása és kihívásai

2.3. A vallási pluralizmus jövője

3. A multikulturalizmus

3.1. A multikulturalizmus fogalma és elméleti háttere

3.1.1. A liberális multikulturalizmus

3.1.2. A posztkoloniális multikulturalizmus

3.1.3. A kritikai multikulturalizmus

3.2. A multikulturalizmus társadalmi hatásai

3.3. A multikulturalizmus kritikája és kihívásai

3.3.1. A társadalmi kohézió és a multikulturalizmus feszültsége

3.3.2. A nemzeti identitás válsága

3.3.3. A migráció és az integráció kérdése

4. Vallási fundamentalizmus és radikalizmus

4.1. A vallási fundamentalizmus és radikalizmus definíciója és jellemzői

4.1.1. A vallási fundamentalizmus

4.1.2. A vallási radikalizmus

4.2. Társadalmi hatások, biztonságpolitikai kihívások

4.2.1. Társadalmi hatások

4.2.2. Biztonságpolitikai kihívások

4.2.2.1. Kulturális és politikai feszültségek

4.2.2.2. Terrorizmus

4.2.2.3. Migráció és menekültválság

4.2.2.4. A társadalmi berendezkedés destabilizálása

Összegzés

Bibliográfia

— ELŐSZÓ —

Az emberi társadalmak mindig is keresték az élet értelmét és a közösség megmaradásának alapját. A vallás, az erkölcs és a jog emberöltőkön keresztül szolgáltak iránytűként ebben az útkeresésben. Ezek a hagyományos fogódzók évszázadokon át szilárdan meghatározták, hogy miként értelmezzük az emberi létet, mi a helyes, és mi a helytelen, hogyan rendezzük be az együttélés kereteit. Ám a 20. század végén, a 21. század elején a posztmodern korban új kihívásokkal kell szembesülnünk.

A jelen kötet szerzői arra vállalkoztak, hogy e jelentős korszakváltás részleteit feltárják. Az alapvető bizonyosságokat megkérdőjelező, relativizáló posztmodern világ sokszor nemcsak az igazság, de az erkölcs és a vallási hagyományok abszolút érvényét is kétségbe vonta. Ezzel párhuzamosan a jog szerepe is átalakult, hiszen a jogi normák egyre inkább reagálnak a globális társadalmi változásokra és az egyre sokszínűbb, heterogénebb közösségek igényeire. Ez a könyv nem pusztán történeti áttekintést nyújt, hanem egyúttal elemzi azokat az új lehetőségeket és kihívásokat is, amelyekkel az ember ma szembesül.

A kötet célja, hogy elgondolkodtasson és vitára ösztönöz. Milyen válaszokat adhat a vallás a posztmodern kor kérdéseire? Hogyan alakítható ki erkölcsi rend egy olyan világban, amelyben a bizonyosságok eltűnőben vannak? Mi a jog szerepe és határa ebben a megváltozott társadalmi valóságban? E kérdések mindannyiunk számára fontosak, mert választásaink nemcsak egyéni életünket, de a jövő társadalmát is formálják.

A posztmodern kor lényegi sajátossága a pluralizmus, amely nem csupán a gondolkodásban, hanem a társadalmi

struktúrákban is sajátos módon tükröződik. E korban az egységes, mindenki számára kötelező igazság helyett több, egymással párhuzamos valóságértelmezés létezik, sőt nem egyszer azok keresztmetszetében találjuk magunkat. A vallási meggyőződések, az erkölcsi rendszerek és a jogi normák sokfélesége újraértelmezésre kényszeríti az emberi élet értelmét, az együttélés szabályait és az igazságosságkeresést.

Ez a könyv olyan útitársként szeretne szolgálni, amely segít a kérdések mélyebb megértésében, és teret ad a reflexióra, elemzésre; mert ahogyan a múltban is, úgy ma is az emberi élet és a társadalom alapvető kérdései nem egyszerűen tudományos vagy filozófiai problémák, hanem a mindennapi életünk részei. A vallás, az erkölcs és a jog nem elszigetelt területek, hanem egymással szoros kölcsönhatásban álló, egymást kiegészítő elemei annak, amit emberi létnek nevezünk.

A vallás hagyományos szerepe évszázadokon keresztül abban állt, hogy az élet legmélyebb kérdéseire – a szenvedésre, a halálra, az emberi lét végső céljára – adott választ. Mégis hogyan találhatja meg az ember a helyét egy olyan világban, ahol a szekularizáció egyre mélyül, és a vallási pluralizmus sok esetben relativizálja a hagyományos igazságokat? Az erkölcs, amely korábban szilárdan beágyazódott a közösségi normákba, hogyan képes reagálni egy olyan világra, amely egyre inkább pluralista és individualista? Vajon a jog – amely az együttélés szabályait hivatott biztosítani – hogyan tudja kezelni az állandó társadalmi változásokból adódó kihívásokat, miközben megőrzi a közösség stabilitását?

E kötet szerzői e kérdésekre különféle megközelítésekkel próbálnak választ keresni, hol történeti, hol filozófiai, hol gyakorlati szempontból. Ez a könyv egy olyan diskurzus része, amely még korántsem ért véget. Az útkeresés folyamatban van, mivel a posztmodern kor újabb és újabb kérdéseket vet fel. Bízunk benne, hogy e sorok inspirációként szolgál-

nak majd az olvasók számára az új válaszok megtalálásához. Az útkeresés sosem egyszerű, és a posztmodern kor sajátos bonyolultsága mindannyiunk számára különösen sok kihívást tartogat. Mégis, éppen ebben rejlik az új lehetőség is: a bizonytalanságok közepette új alapokat találhatunk, és új utakat járhatunk. Reméljük, hogy ez a könyv hasznos társ lesz mindazok számára, akik a mai világ kihívásai között is keresik a közös erkölcsi, vallási és jogi alapokat.

Végül, köszönet illeti mindazokat, akik e könyv létrejöttéhez hozzájárultak. Különös hálával tartozunk a szerzőknek, akik munkájukkal segítettek feltárni a posztmodern kor kihívásait és lehetőségeit, valamint mindazoknak, akik támogatták a kötet megszületését.

Dr. Dombrádi Krisztián

szerkesztő

A JOG, ERKÖLCS
ÉS VALLÁS
KAPCSOLATA

DR. ZÁMBÓ KÁROLY

1.

AZ EMBERI GONDOLKODÁS MINT A NORMÁK EREDETE

A jogtudományt megalapozó jogelméleti munkáknak elengedhetetlen része a normák tárgyalása. A norma olyan magatartás-előírás, amely a lehetséges magatartások közül előírja a követendőt. A normák egyidősek az emberiséggel, egészen bizonyosan egyidősek az emberi gondolkodással. A gondolkodó ember közösségalkotásra képes, és ezért igénye is a közösségalkotás. Ettől a belső igénytől vezérelve a közösséggel egyidejűleg megalkotta azokat a szabályokat, amelyek a közösség működésének előfeltételei, és amelyek lehetővé tették a közösség evolúciós előnyeinek biztosítását. Ez az előny az együttműködés képessége (intencionalitás) és a „mi”-tudat, amely lehetővé tette az emberi faj túlélését és növekedését, melynek során a természet erőin úrrá tudott lenni.¹ Maga az emberi gondolkodás azonban nem állt meg ezen a szinten. Az emberi közösség, de maga az egyéni ember is keresi az életének a célját, egyúttal az okát is. Az emberi gondolkodás nem tud megállni a praktikumnál, annál a kérdésnél, hogy hogyan juthat a túléléshez, hanem a maga természeténél fogva el kell mennie addig, hogy miért kell túlélni, miért kell élni... Ezekre a „miértekre” adott válasz meghatározza az egyéni ember gondolkodását, de az emberi közösség, egy adott társadalom gondolkodását is.²

Ugyanakkor az élet végső kérdései és az élet végső értelmére vonatkozó kérdések a természetfeletti létre vonatkozó kérdésekkel járnak együtt. Az emberi gondolkodást alapve-

¹ Birher Nándor: A közösség szabályai, Gazdaságtudomány 2013(5): 1–32.

² Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, Jel Kiadó, Budapest, 2004, 67.

tőn meghatározza, hogy az élet végső értelmére rákérdez-e, vagy gondolatilag megáll a látható világ határainál, és nem kérdez tovább. A pozitivista filozófia ezen az úton jár: a lét végső értelmére és a lét eredetére vonatkozó kérdést nem teszi fel. Ennek a gondolkodásmódbeli önkorlátozásnak az a következménye, és talán a célja is, hogy az ember ne ismerjen el saját elgondolásain kívül álló erkölcsi fórumot, és ezáltal a szabadság fogalmát erkölcsi téren kiterjessze.³

Ugyanakkor ez a gondolkodásmódbeli önkorlátozás, amely az erkölcsi érelemben vett szabadság látszólagos kiterjesztését jelenti a közösség szintjén, minél szélesebb körben jelenik meg, annál kevésbé tud a közösség funkcionálni. Ha ugyanis kizárjuk az ember felett álló erkölcs lehetőségét, és csak az ember sajátos elgondolásai mentén kialakított erkölcsi elvek érvényesülnek, akkor ez az emberi közösségek megosztottságához vezet. A közösség egészen belül kisebb közösségek alakulnak etnikai, világnézeti, ideológiai alapon, vagy vagyoni osztály alapján, és ezek a kisebb csoportok a saját elgondolásaikat már nem az egész közösség érdekének megfelelően, hanem a maguk érdekének megfelelően fogják alakítani. Ez végső soron az erkölcsi törvények egyetemességének tagadásához és erkölcsi relativizmushoz vezethet.⁴ A pozitivista filozófiák ezért Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa szerint nem alkalmasak arra, hogy belőlük fejlődjön ki az a filozófia, amelynek egykor majd az egész világon érvényesülnie kell.⁵ Ratzingernek ez a megállapítása azért különösen érdekes, mert arra világít rá, hogy inkább egy filozófiának van esélye az egész világon egységesen érvényesülnie, mint egy vallásnak. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ha a világon érvényesülni fog egy közös gondolat, az inkább egy közös filozófia lehet, mint egy közös vallás. Az a szempont, aminek alapján jobbnak látja, hogy az élet végső értelmére rákérdező, a metafizikai gon-

³ XVI. Benedek pápa: Benedek Európája a kultúrák válságában, fordította: Dr. Diós István Társulat, Budapest, 2005, 42.

⁴ Birher–Szabó i.m., 33.

⁵ XVI. Benedek pápa i.m., 43.

dolgot is magában foglaló filozófia érvényesüljön, inkább filozófiai, etikai, mint vallási szempont. Ez pedig egy értékalapú gondolkodás lehetőségének felvetése, amely a kereszténység értékeit veszi alapul, és a kereszténység értékeinek érvényre juttatásával képzei el az emberi fejlődést.⁶

A normák eredetével foglalkozó jogbölcselet filozófiai alapon áll, mint minden szellemtudomány. De nem mindegy, hogy milyen ez a filozófiai alap, hiszen amennyire erős az alap, annyira lehet stabil az „épület”, jelen esetben a jogbölcseleti gondolkodás. Ratzinger nemcsak azért tartotta fontosnak, hogy a filozófia metafizikai dimenzióval is rendelkezzen, mert a teológiának is filozófiai megalapozottsága van, hanem azért is, mert a filozófia az emberi közösség nagyobb egységéről való gondolkodás, az államok és a civilizáció szintjén is meghatározó. Hogy milyen az államokkal, az ember nagyobb közösségével kapcsolatos szemlélet, emberkép, azt jelentősen meghatározza, hogy milyen filozófiai gondolkodással alapozzuk meg szemléletünket.⁷ Az, hogy a jogtudományt megalapozó jogbölcselet, és ezáltal a jog filozófiai alapokon áll, abból is látható, hogy a klasszikus filozófia legfontosabb kérdései közé tartozik az állammal kapcsolatos felfogása.⁸ Ugyanakkor az állammal kapcsolatos gondolkodásban kulcsfontosságú szerepe van az igazságosságnak. Platón *Az állam* c. munkája hosszú fejtegetéssel próbálja meg körülírni, hogy mi is az igazságosság. Az, hogy párbeszédszerű körülírást alkalmaz, már önmagában jelzi, hogy nem egyszerű kérdésről van szó: a jó emberrel, a barátal jól tenni, a rossznak, az ellenségnek ártani vajon mindig igazságos? És nem fordulhat elő, hogy tévedek, és a barátról kiderül, hogy ellenség, az ellenségről kiderül, hogy barát? És egyáltalán valakinek ártani lehet igazságos?⁹

⁶ XVI. Benedek pápa: *Caritas in Veritate* (Szeretet az igazságban) enciklika, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 7.

⁷ XVI. Benedek pápa 2005, 43.

⁸ Turay Alfréd: *Filozófiatörténeti vázlatok*, Szent István Társulat, Budapest (évszám nélkül) 27.

⁹ Platón: *Az állam*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1968, 9.

Az, hogy valakivel mikor cselekszünk igazságosan, azért fontos Platón számára, mert ez az igazságosság az alapja az emberei közösségnek, amely legmagasabb szinten maga az állam. Ugyanakkor az is látszik, hogy az igazságosság keresése az emberi cselekvésben: az erkölcs kérdése. A platóni filozófia eszerint úgy látja az államot, mint ami ideális esetben az igazságosság által meghatározott erkölcsös életen alapul.¹⁰ Az igazságosság keresése tehát kulcsfontosságú kérdés Platón számára. De az igazságosság keresése magában foglal egy még alapvetőbb keresést: az igazság keresését. Az igazság keresése olyan alapvető kérdés, amely mindig ugyanannyira aktuális. Az igazság kereséséről nem lehet lemondani.¹¹ De ha ez a keresés valóban keresés, akkor nem ragadhat le a keresés mozzanatánál, hanem azért keres, mert találni akar. Fel kell tehát tennünk a kérdést: van-e igazság? Ezt a kérdést azért kell így feltenni, mert ha azt gondoljuk, hogy van igazság, akkor őszinte a keresésünk, mivel abban a meggyőződésben keressük az igazságot, hogy azt meg is találhatjuk. Ellenkező esetben, ha azt gondolnánk, hogy nincs objektív igazság, akkor az igazság keresésére irányuló erőfeszítéseink nem volnának hitelesek, mert nem volnánk őszinték önmagunkhoz, ha azt állítanánk, hogy keresünk valamit, amit megtalálni nincs esélyünk. Az az ember keres őszintén, aki úgy gondolja, hogy amit keres, az létezik, és ezért reménykedik benne, hogy egyszer megtalálja azt, amit keres. Ratzinger rámutat arra, hogy az ember az igazság kereséséről nem mondhat le olyan indokkal, hogy nem tartja magát képesnek az igazság felismerésére.

¹⁰ Platón I. m., 25.

¹¹ Birher Nándor: *Ius, Fas, Mos – The Emergence of Norms*, 13. https://www.researchgate.net/publication/328724920_Ius_Fas_Mos_the_Emergence_of_Norms (Letöltés: 2019. 08. 31.)

¹² XVI. Benedek pápa C. S. Lewis gondolatmenetéhez kapcsolódva azt a gondolkodási magatartást kritizálja, amely a szellemtudományok esetében a történelmi környezetbe helyezve olvassa klasszikus szerzők kijelentéseit, pl. Platón vagy Dante műveit, olyan módon, hogy ezáltal felmenti magát az alól, hogy a művek állításait igaznak vagy tévesnek fogadja el. „Meg tudjuk magyarázni, hogy egy kijelentés mikor és milyen körülmények között keletkezett, és így azt a történelem hatókörébe utaljuk, amely végső soron nem tartozik ránk. Az effajta „történelmi értelmezés” mögötti az a filozófia, a valósággal szemben tanúsított olyan alapvető magatartás húzódnak, amely így szól: azt a kérdést, hogy mi van, értelemten feltenni. Csak azt kérdezzük, hogy mit tudunk kezdeni a dolgokkal. Nem az igazságról van szó, hanem a gyakorlatról, arról, hogy saját hasznunkra uralkodjunk a dolgokon. Az emberi gondolkodás ilyen látszólag meggyőző korlátozásával szemben természetesen felmerül a kérdés: tulajdonképpen mi az, ami használ nekünk? És milyen értelemben használ nekünk? Miért is vagyunk egyáltalán? Ha jobban megvizsgáljuk a kérdést, a modern ember alapvető magatartása egyszerre jele a hamis alázatnak és a hamis gőgnek: a hamis alázat nem tartja képesnek az embert az igazság megismerésére, míg az önmagát a dolgok, az igazság fölül helyező hamis gőg kiterjeszti hatalmát, és gondolkodása egyetlen célját a dolgok felett való uralkodásban látja.” (XVI. Benedek pápa 2019. 155).

Ez szerinte hamis alázat, mely ugyanakkor párosul egyfajta hamis gőggel azáltal, hogy az ember önmagát helyezi az igazság helyére, és ilyen módon arra irányul gondolkodása, hogy uralkodjék a dolgok felett.¹² Az igazság őszinte keresése azt jelenti, hogy úgy gondoljuk, hogy van igazság. Ratzinger kifejti, hogy az igazság és a szeretet összetartozik. A szeretet aligha képzelhető el igazság nélkül; és ez az emberi kapcsolatok minden szintjére érvényes, nemcsak a legszemélyesebb emberi kapcsolatokra, hanem a legszélesebb értelemben vett társadalmi kapcsolatokra is.¹³ Mindebből világosan látszik, hogy az igazság őszinte keresése, amely magában foglalja azt a meggyőződést, hogy van objektív igazság, túlmutat az egyéni ember saját látásmódján, az egész közösség ügyévé válik. Az igazságkeresés és az igazság létezéséről való meggyőződés olyan mélyen áthatja az emberi kapcsolatok szövevényét a legszélesebb horizontig, hogy bátran kijelenthetjük, hogy az igazság közügyggyé vált.¹⁴ Az igazságkeresés és az objektív igazság létéről való meggyőződés teszi lehetővé, hogy egyáltalán közügyről, egyáltalán „közről” beszélni lehessen. Enélkül olyan szubjektív látásmódok sokasága jelenne meg az emberek között, amely lehetetlenné tenné, hogy bármilyen közös ügy, bármilyen közügy legyen.¹⁵ Az a meggyőződés, hogy van objektív igazság, az emberekben nyilván különböző. Annyiféle meggyőződés van az igazságról, ahány ember, azaz ahány alanya van ennek a meggyőződésnek. Mégis, ami közös az egyéni meggyőzések sokaságában, az teszi lehetővé, hogy közügyek legyenek, hogy közös ügy, hogy egyáltalán „köz” legyen.¹⁶ Így jutottunk vissza az eredeti kérdéshez, amely a normák eredete. Le kell szögezni, hogy a normának ebbe a közügybe kell tartoznia. (Magánnorma, egyéni norma lehe-

¹² XVI. Benedek pápa *Caritas in veritate*, 8.

¹³ XVI. Benedek pápa i. m., 9.

¹⁴ XVI. Benedek pápa i. m., 43.

¹⁶ Az, hogy az igazságról való meggyőződés miért fontos a „köz” szempontjából, jól érzékelhető XVI. Benedek pápa gondolatmenetéből: „Az igazság nélkül egyfajta empirikus és szkeptikus életszemléletbe zuhanunk, amely képtelen túlemelkedni a gyakorlat szintjén, mivel nem érdekelt az értékek elfogadásában – olykor még ezek jelentésének elfogadásában sem –, amelyek alapján megítélhetné és irányíthatná a gyakorlatot. Az ember iránti hűség megkívánja az igazsághoz való hűséget, amely a szabadság és a sokoldalú emberi fejlődés egyedül garantáltja” (i. m., 13.).

tetlen lenne, mert önellentmondó még a gondolat is.) A norma az emberi gondolkodásnak azon a szintjén jelenik meg, amely az egyéni meggyőződésekben a közös gondolat, vagy úgy is lehetne fogalmazni, hogy az egyéni meggyőződések közös vetülete.¹⁷ Az eddigiek alapján úgy látszik, hogy az az egyéni meggyőződés, hogy van objektív igazság, teszi képpessé az embert a normakövetésre. Vagy már arra is, hogy elfogadja, hogy vannak normák. Ez a kijelentés talán különösnek tűnik, hiszen valóban ellene lehetne vetni az eddig felvázolt gondolatoknak, hogy nem tudhatjuk, hogy mi van az emberek tudatában az objektív igazságot illetően.¹⁸ Hogyan lehetne akkor a normák létének, elfogadásának akár csak gondolati előfeltétele az igazságról alkotott belső meggyőződés? Hiszen az, hogy mi az egyéni ember, az „egy ember” belső meggyőződése, tudata, az nem ismerhető meg a maga teljességében. Valóban, az egyéni ember belső látása, tudata nem ismerhető meg egy másik ember által. De az ember viselkedéséből, magatartásából következtetni lehet arra, hogy mi van a tudatában.¹⁹

A tudat, a belső meggyőződés ha nem is ismerhető meg a maga teljes valóságában egy másik ember által, de bizonyos elemekre következtetni lehet a magatartásból. Azok az elemei a tudatnak, melyekre következtetni lehet az ember külvilágban megnyilvánuló magatartásából, jelentősek lehetnek. A felelősség megállapítása szempontjából a jog számára elengedhetetlen, hogy következtessenek arra: mi lehetett a tudatában például egy kár okozójának vagy egy bűncselekmény elkövetőjének. Emögött azzal a kérdéssel találkozunk, hogy a tudat, az ember belső, gondolati világa miként jelenik meg az ember cselekedeteiben, külső magatartásában. Bibó István ezzel a kérdéssel kapcsolatban kifejtette, hogy az a megkülönböztetése a jognak az erkölctől,

¹⁷ Birher Nándor: A közösség szabályai, Gazdaságtudomány 2013(5): 14.

¹⁸ Zlinszky János így ír az igazság és a lelkiismereti szabadság viszonyáról: „Nagyon sokáig nagyon sok fórum nehezen tudott kiegyezni azzal a lehetőséggel, hogy az igazság egy, és azt kell keresni, de az igazság megtalálása és az igazság elfogadása is szabad. Tehát az embernek az igazságról való felfogása lehet sokféle, akár erkölcsi vagy hitigazság, akár társadalmi igazság, noha az igazság, az érték egységes” (Zlinszky 2017, 139).

¹⁹ Birher i. m., 14–15.

miszerint az erkölcs az ember belső világát vizsgálja, míg a jog a külső cselekedeteit, nem minden esetben helytálló. Azért nem helytálló mindig ez a következtetés, mert nem a lényegre vonatkozik. Az ugyanis, hogy egy gondolat, amely az ember tudatában megjelenik, nem attól lehet az erkölcs tárgya vagy adott esetben a büntetőjog tárgya, hogy mennyiben válik külső cselekménnyé, azaz mennyiben realizálódik az ember külső magatartásában. Sokkal inkább az dönti el, hogy egy gondolat mennyiben értelmezhető (csak) erkölcsileg, és mennyiben tartozik a jog, adott esetben a büntetőjog tárgykörébe, hogy mi az a cselekmény, amire a gondolat irányul.²⁰

Tehát ha azt állítjuk, hogy a normakövetés előfeltételeként lennie kell az emberi tudatban egy meggyőződésnek arról, hogy van objektív igazság, bár talán ilyen formában szokatlannak tűnik ez a kijelentés, mégsem elegendő érv az ellen, hogy az ember tudata nem ismerhető meg. A közösségi tudat, a „mi-tudat” feltételezi az egyéni tudatot.²¹ A közösség egyénekből áll, ezért „tudata” egyéni tudat nélkül nem képzelhető el. Ha egy közösségi szabályból nem is tudjuk megismerni az egyének tudatában meglévő létét annak a szabálynak, de mégis feltételezni kell, hogy az egyéni tudat birtokolja a szabály ismeretét. Az egyéni ember tudatában élő közösségi szabálynak részét kell képeznie az ember belső meggyőződésének, amelynek mélyén az objektív igazságról való meggyőződése van.²² A norma elfogadása és a norma követése az emberi gondolkodással tehát olyan szoros összefüggésben van, hogy a norma eredetének az emberi gondolkodást tekinthetjük.

²⁰ Bibó István: *Etika és büntetőjog*, in: Válogatott tanulmányok I. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986, 164.

²¹ Birher Nándor a mi-tudat, és az én-tudat kapcsolatát így fejezi ki: „A mi életének óvása az én életének a feltétele. A bölcsellettörténet évszázadokon keresztül az én fogalmának varázásában élt, azonban az én nagyon kicsi ahhoz, hogy reflexív tudatába sűrítse azoknak az értékeknek a teljességét, amiket a mi már réges-régen megalkotott” (i. m., 18).

²² Birher Nándor és Szabó Adrienn közös művükben rámutatnak arra, hogy az „együtt-lét-tévűjtjai” közé tartozik az is, ha az ént, az „egót” hangsúlyozzák túl, és az egész valóságot az „ego” részeként írják le, de az is, hogyha az egyén feloldódik egy közösségi elvonatkoztatott „Weltgeist”-ban. (Birher–Szabó 2004, 35–36).

2.

A JOGI NORMA GONDOLATI VALÓSÁGA ÉS (GONDOLATI) ALAPELEMEI

A normák léte az emberi társadalom szükségszerű velejárója. A társadalmi normák meghatározzák a követendő magatartásformát, ilyen értelemben magatartási normákról kell beszélnünk.²³ A normák normarendszerekbe rendeződnek. A jogi normarendszer mellett általában az erkölcs, a vallás, az illem és a szokás normarendszerét tartjuk számon a társadalmi normák között.²⁴

A jog eredetének a kérdésére a jogontológia adja talán a legmélyebb értelmű választ. Eszerint a jog eredetét nem egyszerűen a társadalomban, nem is az emberben, hanem magában a létben kell keresni. Heidegger a „létig tapogat vissza” a jog eredetét keresve.²⁵ Eszerint minden parancsot és minden tilalmat megelőz az „ontológiai aprioritás”, ami alatt azt kell értenünk, hogy a jog eredetének végső forrása szerint, azaz ontológiai vetületében a „létjog” fogalma jelenik meg.²⁶ Ugyanakkor a jog, a világ sokrétű tagozódásában, kétségtelenül a társadalmi szférában jelenik meg, a társadalmon kívül jogról sem lehetne beszélni. Az emberek egymás közötti viszonyait azonban nem csak a jog határozza meg, azonban a jog értelmezhető – Peschka Vilmos kifejezéseivel élve – a társadalom „részrendjét és összrendjét” meghatározó legfontosabb tényezőként.²⁷

²³ Szabó Jogi Alapfogalmak, Bíbor Kiadó, Miskolc, 11.

²⁴ Szabó i. m., 13.

²⁵ Peschka Vilmos: A jog sajátossága, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988, 9.

²⁶ Peschka i. m., 10.

²⁷ Peschka i. m., 15.

A jogi norma maga „gondolati konstrukció”, talán úgy is megfogalmazhatnánk, hogy gondolati valóság.²⁸ Szabó Miklós egyértelmű megkülönböztetést tesz a „norma” és a „normaszöveg” között. A „norma” eszerint: gondolati tartalom, míg a „normaszöveg” közvetíti azt. Ezért a normaszöveg változása nem feltétlenül jelenti a norma változását. A normaszöveg feladata, hogy kifejezze a normát, amely nem része az empirikus valóságnak, hanem a norma a normaszöveg által válik megismerhetővé.²⁹

Szabó Miklós ezzel kapcsolatban külön kiemeli, hogy a normaszövegek grammatikai szerkezete nem feltétlenül felel meg a normák logikai szerkezetének.³⁰ Annak a kapcsolatnak a meghatározásánál, amely a normák gondolati, logikai szerkezete, valamint nyelvi megfogalmazásuk grammatikai szerkezete között fennáll, az segít, ha megvizsgáljuk a normaszöveg nyelvi kifejezésének eszközeit. Ilyen kifejezőeszköz a „deontikus mondat”, amelyben a deontikus kifejezések, kifejező szerkezetek (Szabó Miklósnál: „deontikus igék”), mint például: „kell”, „nem szabad”, „köteles”, „tilos” stb. szerepelnek. Azonban a normát (és annak kötelező előírást tartalmazó jellegét) kifejezheti olyan nyelvtani megfogalmazás is, amely nem „deontikus igét” használ, hanem egyszerű kijelentő mondatot. Ilyenkor megfelelő elemzéssel fel kell tárni a kötelező jelleg mibenlétét.³¹

Az is nehézséget jelenthet a norma gondolati valóságát normaszöveg alapján feltáró elemzés során, hogy a normaszöveg a rendezendő életviszony (szituáció) minden lehetséges elemét nem tárgyalja minden esetben, hanem a jogalkotó bizonyos, általa fontosnak tartott elemeket megemlíti, más elemeket nem említ meg. A szituáció normaszöveg által nem említett elemeit azonban hozzá kell gondolni a norma értelmezéséhez. Ennek az értelmezésnek az elvégzése fon-

²⁸ Vö. Szabó i. m., 14.

²⁹ Uo.

³⁰ Szabó i. m., 15.

³¹ Uo.

tos jogalkalmazói feladat a tényállás megfelelő minősítése érdekében.³²

A jogszabály és a jogi norma viszonya felfogható úgy is, mint a norma írott kifejezése és gondolati valósága közötti kapcsolat sajátos megnyilvánulása. A jogszabály normákat tartalmaz, normaszövegek alkotják a jogszabályokat, szakaszokba rendeződve.³³

A jogi norma három szerkezeti, funkcionális eleme is – megfelelően annak, hogy nem minden esetben esik egybe a jogi norma gondolati és nyelvi egysége – logikai és értelmi síkon ismerhető meg. A hipotézis, diszpozíció és szankció hármassága ilyen értelemben a jogi norma gondolati valóságához tartozik. Ez azt jelenti, hogy az említett három szerkezeti, funkcionális elem rendszerint jelen van mint a jogi norma sajátossága, azonban a norma nyelvi megfogalmazásában lehetnek olyan sajátos, összetett megoldások, hogy ezt a három szerkezeti elemet csak az értelmezéssel lehet kimutatni és megfelelően egymáshoz rendelni.³⁴

A hipotézis a jogi norma első funkcionális eleme. A hipotézis mondja ki a situációt, az élethelyzetet, amelyre a jogi norma vonatkozik.³⁵ A hipotézis feltételt jelent: azt a tényt vagy azokat a tényállási elemeket mondja ki, amit a jog szabályozni kíván.³⁶

A jogi norma második funkcionális eleme a diszpozíció, a rendelkezés. A diszpozíció írja le az elvárt magatartást – magatartási szabályként. Ennek alapján történik a magvalósult magatartás jogi minősítése. A diszpozícióban fogalmazódik meg a megkívánt magatartás. Ennek a megkívánt magatartásnak a megfogalmazása azonban sokféle lehet. Akár indirekt módon is megtörténhet az elvárt magatartás megfogalmazása attól függően, hogy milyen nyelvi megoldással él a jogalkotó a jogi norma szavakba öntése során.³⁷

³² Szabó i. m., 16.

³³ Szabó i. m., 17.

³⁴ Szabó i. m., 19.

³⁵ Horváth Barna: A jogelmélet vázlata, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004., 78.

³⁶ Szabó i. m., 20.

³⁷ Uo.

A jogi norma harmadik funkcionális eleme a szankció. A szankció kimondja azt a jogkövetkezményt, amelyet a megvalósult magatartáshoz a jog hozzárendel. Ez a jogkövetkezmény arra hivatott, hogy a jogi normát érvényre juttassa.³⁸ Lehet a jogkövetkezmény negatív és pozitív is. A negatív jogkövetkezmény a joghátrány, a pozitív jogkövetkezmény a joghatás. A joghátrány kilátásba helyezésével a jogalkotó visszatartani kíván bizonyos magatartásokat, míg a joghatás elősegíteni próbál valamely kívánatos magatartást.³⁹

A jogszabályok nem feltétlenül tartalmazzák mindhárom funkcionális elemet egyértelműen megfogalmazva. Ennek megfelelően beszélhetünk teljes szerkezetű jogszabályokról és részleges szerkezetű jogszabályokról. A teljes szerkezetű jogszabály kifejezetten tartalmazza mindhárom elemet, a részleges szerkezetű jogszabály nem. A jogi norma szerkezeti elemei tehát elsősorban gondolati elemek.⁴⁰

³⁸ Uo.

³⁹ Szabó i. m., 21.

⁴⁰ Szabó i. m., 22.

3.

A GONDOLKODÁS TRANSZCENDENS IRÁNYULTSÁGA MINT A VALLÁSI NORMA SAJÁTOS ÉRTELEMBEN VETT EREDETE ÉS KÖZVETETT FORRÁSA

A vallási norma forrásának a gondolkodást tekinteni átvitt értelemben lehet. A vallás forrása a legszorosabb értelemben a Teremtő Isten. Ugyanakkor Isten adta az ember képességét, szabadságát a gondolkodásra. Ennek révén tudja az ember megismerni a dolgokat, a világot önmaga maga körül, és az öntudatra ébredt ember meg tudja ismerni önmagát is. Az ember sajátossága, hogy szembesül saját létével. Ebbe beletartozik az is, hogy létének korlátaira is ráébred. Ezzel együtt azonban elkezd keresni létének eredetét és végső értelmét. Elkezd keresni azt, hogy mi végre van a világon, és azt is, hogy mi történik vele, miután elhagyja ezt az életet.⁴¹ Lesz-e valamilyen folytatás, vagy őrá is a megsemmisülés vár? Mai civilizációnk kétféle választ ad erre, egy materialista és egy vallási megközelítést.⁴² Azonban ha végigtekintünk az emberi történelmen, azt láthatjuk, hogy a materialista és ateista beállítottság merőben újkori jelenség. Ugyanakkor az ember valamilyen módon mindig hitt a túlvilágban, mindig „vallásos” volt. Ma is, az emberiség nagyobbik része valamilyen valláshoz tartozónak vallja magát. Az ember történelme ezért tekinthető az istenkeresés történetének. Azt is mondhatnánk, hogy az ember történelme azért válik valóban történelemmé és nem csak történetek sorozatává, mert az Istennel való kapcsolat története van jelen benne. Az ember élete nem valamiből, hanem Valakitől

⁴¹ Hegedűs Lóránt: Újkantianus és értekteológia, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 1996, 76.

⁴² Birher–Szabó 2004, 67.

ered, és Valaki felé tart. Ez a Valaki tudja csak beteljesíteni az embert, akitől az ember léte ered, és aki a végső értelmét megadja az ember életének. Descartes híres mondását, „cogito ergo sum”, a teremtésben, tehát a saját teremtettségében is hívó ember valójában úgy korrigálja, hogy passzív igealakkal gondolja el: „cogito ergo sum”, azaz nem „gondolkodom, tehát vagyok”, hanem „elgondolva vagyok valaki által, és ezért vagyok” (és nyilván ezért gondolkodom, mert a gondolkodás képességét is Tőle kaptam).⁴³

Az emberi gondolkodás sajátos irányultsága az ember felett álló Valaki létre irányuló kérdés megfogalmazása.⁴⁴ Ez a kérdés kifejezetten arra a Valakire irányul, akitől ered az ember személyes léte, és akiben egyúttal magyarázatot nyer a személyes lét végső értelme. A vallási norma mélyén, a belsejében az ember transzcendens, azaz saját természetes világa fölötti létezőre irányuló gondolkodása van.⁴⁵ A kereszténységben ez az irányultság találkozik azzal a tapasztalattal, amit az ember Isten kinyilatkoztatásaként élt át.⁴⁶ Amikor a rómaiak a három normarendet megkülönböztették, és a „Ius, Fas, Mos” megjelölést alkalmazták a jogi, vallási és erkölcsi norma tekintetében, a vallási normáról azt a magyarázatot adták, hogy az ősök hagyományának a követése.⁴⁷ Ez azonban nem azt jelentette, hogy csak a vallási norma tekintetében volt meghatározó a hagyomány. Az egész társadalmat áthatotta az ősök hagyománya, amely a jog és az erkölcs területét is magába foglalta. Később azonban, amikor a kereszténység felváltotta a római pogány vallás szokásait, kifejezetten az áthagyományozott pogány praktikák ellen kellett intézkedéseket hozni. Ebből a megfontolásból tiltotta meg a jóslást, a varázslást és az áldozatbemutatót Constantinus császár 319-ben és az azt követő években.⁴⁸

⁴³ Birther–Szabó 2004, 36.

⁴⁴ Zilinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, Budapest, 2017, 21.

⁴⁵ Hegedűs i. m., 77.

⁴⁶ XVI. Benedek pápa 2019, 27.

⁴⁷ Birther 2019, 12.

⁴⁸ Sárý Pál: Pogány birodalomból keresztény birodalom: a Római Birodalom kereszténnyé válása a Codex Theodosianus tükrében 2009, 14–16.

A vallást úgy meghatározni, mint hagyománykövetést, különösen annak a kérdésnek a megvizsgálásával érdemes, hogy mi is az a hagyomány, amit az ősök átadnak. A vallás alapvető ismérve, hogy a létezők teljességére keresi a magyarázatot, mindennek a végső értelmét kutatja, és a természetfelettire irányul.⁴⁹ Ha egy hagyomány tárgya, amit átadnak, megfelel ennek, akkor lehet vallásról beszélni. Hogyha csak bizonyos jelenségek magyarázata képezi egy hagyomány tárgyát, akkor az inkább a mítoszok világába tartozik. A vallás a mítoszokból az egyetemességével emelkedik ki. A filozófiai Isten-tantól, illetve az Isten létét elfogadó, de filozófiai jellegű gondolkodási rendszerektől pedig az különbözteti meg a vallást, hogy személyes kapcsolatot keres az abszolútummal.⁵⁰ Ennek a tartalomnak mint hagyománynak az átadása kell, hogy jellemezze a vallási normát.

A vallás egyetemességre törekszik, és olyan tanítást fogalmaz meg, amely a teljes emberi életre irányul. Az ember teljességére vonatkozó tanítás – a mítoszokkal szemben – sajátossága a vallásnak. Az ember teremtése, a jelen viszonyainak, küzdelmeinek és halálának is az értelmezése, végül végső beteljesedése is része a vallási tanításnak. A vallás egyetemessége tehát a világról való tanításban és az emberről szóló tanításban egyaránt tetten érhető. Az ember, aki szembesül az élet végességével, egyúttal szembesül azzal a vágyával, szemléletével is, amely túlmutat a végességén. Másképp megfogalmazva: az ember egyszerre szembesül a saját létének korlátaival, de azzal a vágyával is, amely túlmutat ezeken a korlátokon.⁵¹

Az ember, aki az igazságot keresi, kénytelen feltételezni, hogy van igazság, objektív igazság, máskülönben igazságkeresése értelmetlen lenne. Ugyanakkor igazságkeresése gondolkodás útján történik. A gondolkodó ember ráébred

⁴⁹ „A Teremtő elutasítja egyúttal a teremtmény léte értelmének a megtagadása, életpályájának vakvágányra fűttatása, céljának be nem töltése lesz. Ebben nem vagyunk szabadok. Bizonyos szempontból igenis determinált a mi pályánk; meg van szabva, hogy tudunk jól, értéket megvalósítón haladni rajta. Nem vagyunk kötelesek ennek eleget tenni. De akkor nem valószínű, meg azok az értékek, amelyek bennünket teljessé tesznek.” (Zlinszky 2017, 22.)

⁵⁰ Zlinszky i. m., 20.

⁵¹ Birher–Szabó 2004, 18.

saját egyediségére, arra, hogy ő az, aki gondolkodik, a gondolkodásának az alanya. Erre a felismerésre utal Descartes már fentebb idézett híres mondása: „cogito ergo sum”.⁵² Az egyediségével együtt azonban eljuthat arra a felismerésre is, hogy létezése nem szükségszerű. Saját esetlegességére rádöbbenhet a gondolkodó ember. Arra, hogy tudna nem lenni, mint ahogy volt is olyan, hogy nem volt. A valóság fennállt és fennállhatna az ő személyes léte nélkül is. Most mégis van az ember, aki önmagáról kimondja, hogy: „én”. És ez az „én” megismeri a valóságot, amely létezett előtte, és amely tudna létezni nélküle is. Az ember gondolkodásában ezen a ponton megjelenik a lét titka. A lét titkával együtt pedig elkezdni keresni a maradandót, az örök értéket.

Elkezdni keresni azt, ami mindig volt, és mindig lesz. A „valami mindig volt” érzése kérdésként felmerül benne, még ha nem is változik át eleinte a valami Valakivé ebben a gondolatban. Mint ahogy később megérlelődik: „valaki mindig volt”, valaki, akinek nincs kezdete. Ahogy megtapasztalja önmagában a létezés esetlegességét, úgy eljut arra a gondolatra, hogy ebben a valamiben/valakiben, aki mindig volt, meg kell lennie a lét szükségszerűségének. Ezen az úton haladva pedig eljut az ember a lényeg felismeréséig. A lényeg felismerése abban áll, hogy a kezdet nélkül létező valami vagy valaki olyan lény, aminek vagy akinek a léte és a lényege egybeesik. Más szóval a lényegéhez hozzátartozik az, hogy van. Ezen a gondolati úton az ember eljut a létezésről a létig.⁵³ Úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy a vallás egyetemességéhez hozzátartozik az a gondolati út, ami a létezésre reflektálva a létig eljut. Ez persze filozófiai elgondolás, a léttel foglalkozó, metafizikai megközelítés. A vallás nyilván nem ebben merül ki. A metafizikai, filozófiai elgondolás önmagában még nem vallás. A valláshoz az Istennel való személyes kapcsolat vagy annak keresése hozzátarto-

⁵² Birther–Szabó i. m., 36.

⁵³ Birther–Szabó i. m., 19.

zik. A létezésről a létig ívelő gondolati út ugyanakkor előfeltétele a vallásnak. Ez a gondolati előfeltétel akkor is jelen van a vallásban, ha nincs megfogalmazva tételesen. A metafizikai, azaz a létezésről a létig ívelő gondolati út nélkül, az Istennel való személyes kapcsolatkeresés legfeljebb spirituális misztika lehetne, vagy akár a mágia körébe is tartozhatna.⁵⁴

Amikor a gondolkodás transzcendens irányultságát úgy kívánom bemutatni, mint a vallási norma eredetét, akkor tekintetbe kell venni, hogy a vallás fogalma némileg különbözik a vallási norma fogalmától. A vallási jelenség megközelítésének három fő szempontja különböztethető meg: „az alany (a vallási tudat alanya), a tárgy (a vallás tárgya: természetfeletti valóság) és a vallás intézményesült formái”.⁵⁵

Azonban amikor a vallást normaként vagy normarendként írjuk le, mint „vallási norma”⁵⁶, akkor annak tárgya nemcsak a természetfeletti valóság, hanem a követendő magtartás, amit a norma előír (vagy leír). De tárgyai lesznek a normának a vallás „intézményesült formái”⁵⁷, azaz a szervezeti formái és adott esetben a vallás rituális megjelenése is. A vallási norma alanya tehát az ember mint magának a vallásnak az alanya. A vallási norma tárgya azonban egyrészt magának a vallásnak a tárgya, másrészt a vallás intézményes, szervezeti vagy rituális megjelenése is. A vallási norma egyrészt előírja, hogy mit kell hinni (vallás tárgya), másrészt hogy hogyan, milyen keretek között (vallás intézményes/rituális megjelenése). Ilyen értelemben, ha a vallásról általánosságban beszélünk, különbözik attól, ha kifejezetten vallási normáról beszélünk.⁵⁸ A gondolkodás

⁵⁴ A spiritualitás és a mágia itt olyan összefüggésben jelenik meg, mint a (hiteles) vallás ellentéte. Pontosabban, az igazságkeresést olyan elengedhetetlen feltételnek látom, amely szükséges a vallásban. A spiritualitás vagy spiritizmus és mágia esetében az ember valamilyen kapcsolatba, akár személyes kapcsolatba is kerülhet valamilyen szellemi erővel. Ugyanakkor ha nincs meg az emberben az a szándék, hogy azzal a szellemi erővel kerüljön kapcsolatba, akitől minden létező ered, mivel a lényegéhez tartozik a lét, tehát a legvégső abszolútum, utat nyithat a vallási jellegű tévelygéseknek. Ez az álláspont nem azt jelenti, hogy „filozófusnak” kell lenni ahhoz, hogy az ember vallásos lehessen. De az a gondolati igény, amely a legvégső abszolútumra irányul, és a filozófia által definiálva van, és elemzve, kutatva van, annak jelen kell lennie a kifejezett filozófiai reflexió nélkül is. Ebben kifejezésre jut a filozófia, különösen a metafizika leíró tudomány jellege (Vö. Kuminetz Géza: Egy tomista jog- és állambölcsélet vázlata, Szent István Társulat, Budapest, 2018. 297 (296–298)).

⁵⁵ Ez a három megközelítési szempont Kuminetz Géza hivatkozott munkájában a „Vallás és a vallásosság fogalma” cím alatti bevezetőben szerepel, az idézett formától némileg eltérő módon. (Kuminetz i. m., 108.)

⁵⁶ Birher 2019, 14.

⁵⁷ Kuminetz 2018., 108.

⁵⁸ Birher 2019, 14.

transzcendens irányultsága elsősorban a vallásnak az eredete, de ezen keresztül eredete a vallási normának is.⁵⁹

Láthatjuk, hogy árnyalatnyi, úgy is tűnhet, hogy csupán nyelvi jellegű a különbség a „vallás” és a „vallási norma” kifejezések között. Mégis, ha a vallást úgy közelítjük meg, mint vallási normát, más hangsúlyok jelennek meg a gondolkodásunkban, mint amikor a vallásról általános értelemben beszélünk. Például: Isten és az ember személyes találkozásaként, kapcsolataként leírható a vallás abban az esetben, ha a vallási élményre koncentrálunk, ha a vallás „élményszerű”, „misztikus” vonásaira utalunk. Ugyanakkor ha a vallási normáról gondolkodunk, akkor az kevésbé vonatkozik az „Istennel való találkozás” személyes élményére, inkább utal valamilyen leírt, előírt vagy áthagyományozott szabályra. Ugyanakkor ennek olyan szabálynak kell lennie a vallási norma esetében, amely közvetve vagy közvetlenül visszavezethető Istenre, az Istennel való kapcsolatra vagy az isteni akaratra.⁶⁰

A vallás mint jelenség tehát megközelíthető az alany oldaláról, a vallás tárgya felől és a vallás szervezeti és rituális megjelenésének az irányából.⁶¹ Mindhárom szempont a gondolkodás transzcendens irányultságát feltételezi. Az alany, az egyén gondolkodása ugyanakkor ráirányul arra, „amit, vagy akit az ember végső valóságként megsejtett”.⁶² A végső valóságról való gondolkodás nevezhető egyfajta tapasztalatnak, amit nevezhetünk „vallási tapasztalatnak”, ami olyan tapasztalat, amely tekinthető „az emberi tapasztalás legsajátosabbjának”.⁶³

Ennek az ún. „vallási tapasztalatnak” öt fő összetevője állapítható meg:

1. „Totalitás-tapasztalat”, „mely teljesen bevonja az alanyt a maga lényének és létezésének a mélységeibe”. Ez

⁵⁹ vö. Kuminetz 2018, 121.

⁶⁰ uo.

⁶¹ Kuminetz 2018, 108.

⁶² Kuminetz 2018, 110.

⁶³ uo.

a tapasztalat az értelem, akarat és az érzelmi élet szintézise, mely magába foglalja az emberi képességek határainak megfelelő világlátás- és életérzés-együttesét.

2. „A végső valóság tapasztalata”, „ami nemcsak több mint az ember, hanem a legfőbb valóság; ami nemcsak meghaladja az embert, hanem a vele való belső összetartozás tudata is kíséri (a transzcendencia és az immanencia tapasztalata).”

3. „Valóság-tapasztalat”, az „Istenség” – eszerint a tapasztalat szerint – „minden valóság létének alapja és elve”, azaz minden létező valóságnak, voltaképp magának a létnek a „teljessége, alapja és célja”.

4. „Üdvösségtapasztalat”, ami azt a felismerést foglalja magában, hogy „az isteni hatalomnak üdvözítő jellege van, vagyis megment a megsemmisüléstől, (az örök) haláltól”.

5. Az „aszimmetrikus kapcsolatnak a tapasztalata”, amely azt jelenti, hogy a Mindenható Isten, aki valóban az egyetlen abszolútum, nem lehet másmilyen az embert illetően, mint nála végtelenül nagyobb, aki az ember javát akarja, meg akarja az embert a legnagyobb jóval ajándékozni, és ezért az embertől feltétlen, „szabad elfogadást” vár. Az, hogy szabad elfogadást vár az Isten az embertől, azt is magában foglalja, hogy „nem kényszerít”.⁶⁴

A szabadságnak ez az adottsága a forrása az ember lelkiismereti szabadságának. A vallás oldaláról értékelve ez a szabadság Istentől van, melyet a Teremtő Isten azért adott az emberi természet lényegi vonásaként, hogy az ember szabadon tudjon Istenre igent mondani.⁶⁵ Az, hogy Isten az embernek ezt a szabadságot megadta, előfeltétele annak, hogy az ember tudjon Isten mellett dönteni. Ez a szabadság jogilag is értékelhető. Isten vonatkozásában felismert szabadság megjelenése a jogban a lelkiismereti

⁶⁴ Kuminetz Géza hivatkozott művéből átvettem azt a részt, ami a vallási tapasztalat főbb jegyeire vonatkozik 1–5. számozásban. Az idézőjelbe tett szavakat, mondatrészeket – egy értelmező, zárójelbe tett kiegészítéstől eltekintve – szó szerint vettem át, az idézőjelbe nem tett részeket parafrázeáltam, azaz részben egyszerűsítve és egy-egy hozzáadott szóval magyarázva, nem szó szerint idéztem. vö. Kuminetz 2018/II., 110.

⁶⁵ Zlinsky 2017, 139.

szabadság deklarálása által történik.⁶⁶ A lelkiismereti szabadság éppen ezért – a gondolatilag felismerhető Istenre vonatkoztatás miatt – szükségszerűen magában foglalja a vallásszabadságot is.⁶⁷ A vallásszabadság ezért ebben az összefüggésben nem úgy jelenik meg, mint a lelkiismereti szabadságnak egy szelvénye vagy egy mellőzhető, háttérbe szorítható összetevője, hanem úgy, mint a lelkiismereti szabadság olyan lényegi eleme, amelynek kiemelésével vagy kiüresítésével maga a lelkiismereti szabadság üresedne ki. Ezért a vallásszabadság deklarálása és feltétlen biztosítása elengedhetetlen feltétele annak, hogy a lelkiismereti szabadság megjelenjen.⁶⁸ A lelkiismereti szabadság a vallásszabadságot magában foglalja, de ez mégsem korlátlan szabadság, mivel a lelkiismereti szabadság, mint az elnevezése is utal rá, magában foglalja a lelkiismeretet. Az ember köteles követni a lelkiismerete szavát. Ez azt jelenti, hogy őszintén keresnie kell az igazságot, és a megismert igazságot követnie kell.⁶⁹

A vallási norma a gondolkodásnak arra a képességére épül, hogy fel tudja ismerni az abszolút igazságot. A norma mint elvárás, mint követendő magatartás ebben az összefüggésben azt írja elő, hogy az ember kövesse azt az igazságot, amit felismer a végső abszolútum irányában. A végső abszolútumra irányuló döntés ebben az összefüggésben az, amit az ember Istenként, istenséggként elismer. Maga a valóság, valóban értékelhető úgy, mint „az Isten és az ember találkozásának egzisztenciális élménye”.⁷⁰ Ez azonban felveti azt a problémát, hogy annak az élménynek a tárgya, amely

⁶⁶ Uo., 141.

⁶⁷ Zlinszky János hivatkozott művében Voltaire híres mondsát idézi: „Voltaire-nek volt az a sokszor idézett nevezetes mondása, hogy a vallásos embernek a meggyőződése ellen holtáig harcolni fog, de hogy annak a meggyőződése szabadon megvallható legyen, azért hajlandó akár az életét is kockáztatni.” (Zlinszky i. m., 142.)

⁶⁸ Ki kell térni arra, hogy amikor a lelkiismereti szabadság az európai jogban megjelent, akkor a vallásszabadság a korábbi abszolutizmus történelmi ellenhatásaként úgy jelent meg, mint a vallási élet államegyházi szabályozásának a megszüntetése. Az „állam és egyház elválasztásának a kívánalma” és a vallásszabadság egyszerre jelentek meg, mint szorosan összetartozó követelések. „Az egyházak a folyamatot vallásellenes mozgalomként élték meg, noha bizonyos vonatkozásokban épp a keresztény vallási szabadság elvén alapult.” (Zlinszky i. m., 143.)

⁶⁹ Zlinszky János felhívja a figyelmet arra, hogy a megismert igazságot követnie kell az embernek akkor is, hogyha az áldozatos jár. „Minden lelkiismereti szabadságot meggyőződése szerint megvalló és aszerint cselekedni akaró ember találkozhat az életben olyan esetekkel, olyan jelenségekkel, amikor azért, mert nem fogadja el a szokványost, a félmegoldást, a langyos megoldásokat, üldözik, megvetik, vagy legalább leszólják, számarán tartják – különböző fokai vannak az üldözésnek. Nem mindig lesz belőle keresztire feszítés, még csak börtön sem. De vannak igen kellemetlen formái egyszerűbb fokon is.” (Zlinszky i. m., 140.)

⁷⁰ Kuminetz 2018/II., 110.

élményt az ember az Istennel való találkozásként él meg, az mennyire valóságos, mennyire az igaz Isten? És ezt továbbgondolva, azt a kérdést veti fel, hogy a végső abszolútum tekintetében van-e megismerhető objektív igazság? Illetve úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy elképzelhető-e, és elvárható-e az embertől, hogy ezt az igazságot megtalálja? Ez utóbbi kérdés tisztázásra szorul. Ugyanis a végső abszolút igazság megtalálásával kapcsolatban részletesebben ki kell fejteni, hogy mit értünk a megtalálás alatt ebben az összefüggésben. A végső igazság megtalálása alatt nem lehet azt érteni, hogy valaki olyan értelemben birtokába jut a végső igazságnak, hogy teljesen átlátja és maradéktalanul birtokolja azt. Az Istenség fogalmi sajátosságához hozzátartozik az, hogy tökéletesen és abszolút módon nem ragadható meg. Ezért is nevezi a vallástudomány az Istenséget titoknak, Numinosumnak, azaz olyan valóságnak, amely tökéletesen nem ragadható meg.⁷¹ Ez azonban nem vezethet el arra a gondolatra, hogy a végső igazság megtalálása lehetetlen, és ezért annak kereséséről le kell mondani. Ez utóbbi gondolat az agnosztikus álláspont igazolása lehetne, mivel azt mondja ki, hogy a végső igazság Isten vonatkozásában nem ismerhető meg, az Istenség végtelensége, hatalmassága, kimeríthetetlensége miatt.⁷²

A végső igazság az abszolútum vonatkozásában az a felismerés, hogy van végső igazság, együtt jár azzal a felismeréssel, hogy tökéletesen nem ismerhető meg. Ugyanakkor az a felismerés, hogy van végső igazság, a legmélyebb szinten, egzisztenciális valóságában érinti az embert. Olyan felismerés ez, amely az ember életét alapjaiban megváltoztatja. Lehet, hogy ez úgy tűnik, hogy nem gyakorlati felismerés, de arra a valóságra irányul, amely minden létezőnek, és ezért minden gyakorlatnak az alapja, mivel az ebben a kérdésben való állásfoglalás alól nem lehet kitérni, maga az egész élet

⁷¹ Kuminetz 2018, 111.

⁷² XVI. Benedek pápa 2005, 86.

válí egy állásfoglalássá a végső igazság kérdésében.⁷³ Ezen a ponton tudjuk a vallás és a vallási norma eredetét az emberi gondolkodásban talán legjobban megragadni. Amikor az emberi gondolkodás eljut odáig, hogy a végső igazság, abszolútum, bár nem ismerhető meg teljesen a végtelensége és kimeríthetetlensége miatt, mégis ez az a valóság, amely a legmélyebb szinten az ember személyes valóságát meghatározza, a hívő gondolkodás kezdetét jelenti. Amikor az ember személyes létének a végső igazságát keresi, és ráébred arra, hogy ez szükségszerűen egybeesik az abszolútum keresésével, az már vallási keresés.⁷⁴

A vallás (mint normarend), a vallási norma (mint magatartás-előírás) eredete ilyen értelemben az emberi gondolkodásban van. A vallási norma eredetétől azért lehet a gondolkodást megjelölni, mivel megvan a gondolkodásnak az a tulajdonsága, hogy képes a természetfeletti valóságra irányulni. Az, hogy ilyen értelemben a gondolkodást nevezem a vallási norma eredetének, arra utal, hogy a norma ebben az esetben is egy értelmi, gondolkodásbeli reflexió egy adott valóságra.⁷⁵ A vallási norma esetében ez a valóság a Teremtés, és a Teremtő személye, és ennek összefüggésében az ember felismert teremtettség mivolta. A gondolkodó ember a saját valósága mögé és fölé néz, és szembesül saját létének végességével és törekenységével, de ugyanakkor felismerheti és elfogadhatja azt a létébe ültetett irányultságot, amely az örök beteljesedésre mutat, és megtalálhatja létének örök célját, felfedezheti teremtettség valóságát, és elfogadhatja a teremtettség Isten meghívását.⁷⁶ Az ember azért szabad, hogy erre a felismerésre, erre a felismert meghívásra szabadon, igennel feleljen.⁷⁷ Ez a szabadság magában foglalja az elutasítás lehe-

⁷³ uo., 88.

⁷⁴ XVI. Benedek pápa így fogalmazta meg hivatkozott művében az Isten-kérdés jelentőségét az agnoszticizmussal szemben érvelve: „Megállapíthatjuk, hogy az Isten-kérdés kikerülhetetlen, és nem tűr elodázást. De nyilvánvalóan (s hogyan is lehetne másként?) megismerésének feltételei sajátosak. Ebben a kérdésben ugyanis nem izolált valóság töredékeinek elemzéséről van szó, melyeket bizonyos értelemben kézbe vehetünk, tapasztalatilag bizonyíthatunk, s végül uralkodhatunk rajta. A kérdés nem az alattunk, hanem a felettünk lévő valóságra irányul: nem arról szól, ami fölött uralkodhatunk, hanem arról, aki rajtunk és minden létezőn uralkodik.” (XVI. Benedek pápa 2005, 89–90.)

⁷⁵ Birher 2013, 28.

⁷⁶ Zlinszky 2017, 20.

⁷⁷ „A szabad akaratot meghatározza az egyén transzcendensre való nyitottsága is. Az, hogy hajlandó-e felismerni az Abszolútum meghívását.” Birher–Szabó 2004, 31.

tőségét is, és egy Istent és természetfeletti valóságot tagadó álláspontra is vezethet. Ez a szabadság sajátossága a vallási normának. Az ember legmélyebb döntését érintő, abszolút szabadság ez. Ilyen abszolút szabadság a joggal (jogi normával) szemben semmiképpen nincs, fogalmilag is kizárt, hogy legyen. A vallási norma esetében azért más a szabadság, azért abszolút, szemben a jogi normával, mert akitől a norma tárgyát képező valóság ered, a Teremtő, az adja meg a normával szembeni szabadságot azért, hogy szabadon tudjon az ember dönteni mellette.⁷⁸ A jogi norma vonatkozásában tehát ilyen szabadság, amelyet a norma magában foglal, nincs. De ha jobban meggondoljuk, az erkölcs vonatkozásában is nehezen elképzelhető ilyen abszolút szabadság. A vallás sajátossága ez az abszolút szabadság a normarendek között. Ez a szabadság a jog szempontjából is jelentős.⁷⁹ Ebből a szabadságból következik, hogy a vallás nem lehet kényszer tárgya, szemben a joggal, amelynek fogalmi eleme a kikényszeríthetőség. A vallási meggyőződés, a hit fogalmi eleme pedig a szabad elfogadás, a szabad döntés: mellette vagy ellene.⁸⁰

Hogy miért fontos a vallás szabadságának a biztosítása, és miért jelent komoly problémát a vallási meggyőződés szabad megnyilvánulásának szempontjából az, ha az állam a jog eszközével a vallás megélésébe beleavatkozik, annak történelmi példája az ókori Rómában a keresztény egyházat ért inzultusok sorozata, melyek kiváltó okai a pogány áldozatbemutatást előíró jogszabályok voltak. Ez tehát egy sajátos ütközés volt a jogi norma és a vallási norma között. Azok a császári rendeletek ugyanis, amelyek megkövetelték a pogány áldozatbemutatást, éles ellentétben álltak Isten törvényével, amely tiltja a bálványimádást. Ilyen esetekben tehát olyan magatartást tettek kötelezővé a jogi norma állami eszközével, amelyet a vallási norma egyértelműen tiltott.⁸¹

⁷⁸ Zlinszky i. m., 21.

⁷⁹ Zlinszky i. m., 143.

⁸⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Állami jog és erkölcsi jogrend, L' Harmattan Kiadó, Budapest, 2020, 10.

⁸¹ Sály 2020, 43.

Ilyen éles ütközést azonban nem váltott ki az, amikor az ókori Rómában az állam jogi normái engedélyeztek olyan magatartásformákat, amelyeket a kereszténység vallási normája tiltott, és természetesen azóta is tilt. Ez a szituáció azonban azért nem jelentett nyílt konfrontációt az állami és a vallási szféra között, mert a keresztények tartózkodtak az állam által megengedett, de a vallási normával ellenkező magatartásoktól, és ebben a tartózkodásban fejeződött ki az ellenállásuk a vallási okok miatt el nem fogadható, bár államilag nem tiltott magatartásokkal szemben. Például a római jog az öngyilkosságot alapvetően nem tiltotta, a kereszténység azonban, a „ne ölj!” parancs értelmét erre is kiterjesztve, nem fogadta el.⁸² A római jog a prostitúciót sem tiltotta, de a kereszténység erkölcsi rendjébe ezt sem lehetett és ma sem lehet beilleszteni.⁸³

A jogi és a vallási norma összeütközésének a lehetőségei tehát jelentős részben abból fakadnak, ha az állam a jogrendjének eszközeivel nem elősegíti, hanem korlátozza a vallás szabadságát. A vallási norma azonban, a vallás lelkiismereti természeténél és egyetemes jellegénél fogva, abszolút szabadságot igényel. Amikor vallási jellegű intézményeket jogilag szabályozni kell, mindenképpen figyelembe kell venni ezt az abszolút szabadságot. Ez azt jelenti, hogy olyan módon kell a vallási intézményeket az állam életében betöltött szerepük szerint, tehát jogilag szabályozni, hogy ez az abszolút szabadság semmiképpen ne legyen csorbítva.⁸⁴

A vallási normával kapcsolatban sajátos kérdésként jelenik meg az ún. vallási jogrendszerek kérdése. Vallási jogrendszernek tekinthetők azok a jogrendszerek, amelyekben a jogi norma érvényességét a vallási autoritás biztosítja.⁸⁵ Vallási jogrendszerek, történeti dimenziókat is figyelembe véve, a zsidó és az iszlám vallás alapján alakultak ki. A zsi-

⁸² Sályi i. m., 44.

⁸³ *uo.*

⁸⁴ Zlinszky 2017, 144.

⁸⁵ Jany János: A vallási jogrendszerek anatómiája, a jogalkotás kérdése. In: Európai jog és jogfilozófia: Konferenciataulmányok az európai integráció ötvenedik évfordulójának ünnepére. szerk. Paksy Máté, Szent István Társulat, Budapest, 2008, 66.

dó vallás és az iszlám hasonló egymáshoz abban a tekintetben – a közöttük lévő sok különbség mellett –, hogy ezeknek a vallásoknak igen szoros a kapcsolatuk a jogrendszerrel. A kapcsolat abban az értelemben lehet a legszorosabb is, hogy a vallás életét meghatározó könyv lehet egyúttal a jogrendszert meghatározó törvénykönyv is. Ugyanakkor a kereszténységre ez a jogrendszerrel való, ilyen jellegű szoros kapcsolat nem jellemző. Ennek oka az, hogy az Újszövetség alapvetően nem törvénykönyv, hanem vallásetikai zsinórmérték, ezért a keresztény jogrendszerek erősebben függetlenedtek a Szentírástól, mint a zsidó, vagy az iszlám jog.⁸⁶

⁸⁶ Jány János: Klasszikus iszlám jog: egy jogi kultúra természetrajza, Gondolat Kiadó, Budapest, 2021, 115.

4.

A GONDOLKODÁS KÖZÖSSÉGI IRÁNYULTSÁGA MINT AZ ERKÖLCSI NORMA EREDETE

4.1 Az egyén személyes szabadsága

Az emberi együttélés és gondolkodás kapcsolata nyilvánvaló. Az emberi gondolkodás feltételezi az én-te kapcsolatot. Az ember önmagáról mint „én”-ről csak egy másik ember, egy „te” vonatkozásában tud gondolkodni. Az egyén gondolkodásában szükségszerűen jelen van a közösségi tudat. Ezt a gondolkodási alapelvet Martin Buber mi-tudatként írta le.⁸⁷ A mi-tudat az egyénben jelenik meg mint gondolkodási irányultság. A gondolkodás alanya az ember, az egyén. De tárgya lehet a közösség, a másik emberrel való kapcsolat. Ezt az álláspontot azonban árnyalni kell azzal, hogy maga a gondolkodás, az értelem használata sajátosan feltételezi a közösséget, mégpedig annak történelmével együtt. A mi-tudat ezért történelmi tudatot is jelent.⁸⁸ Azért jelentős a mi-tudat történelmi jellege, mert az egyes ember gondolkodása magában foglalja azt a tudást, amivel a közösség rendelkezik. Ez egy történetileg egyre gyarapodó ismeretanyag és tapasztalat. Egy gondolkodási sajátosság, amit a közösség minden új tagja elsajátít. Ezt a tudást, ezt a közösségi ismeretet azonban az egyénnek kell elsajátítania. Az egyénnek azonban azért kell elsajátítania ezt az ismeretet, hogy a közösség tagja lehessen, hogy alkalmassá váljon arra, hogy másokkal együtt éljen. Az individualizmus és a

⁸⁷ Birher 2013, 27.

⁸⁸ Birher 2013, 12.

kollektívizmus felfogása egyaránt egyoldalúan szemléli a közösség és az egyén összetett kapcsolatát. Az egyén a gondolkodásának alapelemeit és alapvető jellemzőit a közösségtől kapja, de közösség nincs egyének nélkül.⁸⁹

A már említett Martin Buber szerint a találkozás alapvető fontosságú. Az egyén nem a személytelen valósággal lép kapcsolatba, hanem egy másik személlyel. Amikor a közösség és az egyén individualista-kollektivistá jellegű szemléletét hangsúlyozzák, gyakran figyelmen kívül hagyják, hogy az ember a közösséggel nem mint személytelen valósággal találkozik, hanem mint a másik emberrel. Az „én” és a „te” találkozása az a bonyolult viszony, ami az ember gondolkodásának a kezdete.⁹⁰ Ez a gondolat abból a felismerésből indul ki, hogy az ember a gondolkodás által a saját személyes létére ébred rá. Személytelen gondolkodás nincs, fogalmilag is kizárt, hogy legyen. A gondolkodásnak alanya van, aki gondolkodik. A nem alanyként létező lények esetében gondolkodásról nem beszélhetünk. A mesterséges intelligencia működése sem gondolkodás, és az állatok ösztönös élete sem.⁹¹ A gondolkodás ugyanis személyes, alanyi létet feltételez. A személyes lét pedig egy másik személlyel való találkozás alapján tudatosul.⁹² A találkozás pedig személyek között történik. Ami nem személyes valóság, annak a vonatkozásában csak analóg értelemben lehetne találkozásról beszélni. Éppen úgy, ahogy a személyes valósággal nem rendelkező létező esetében cselekvésről sem lehet beszélni. Amikor egy állat vagy egy gép, akár egy mesterséges intelligencia valamit „csinál”, az nem cselekvés. A cselekvés tudatot, szabadságot, felelősséget, személyes létet feltételez. Az „én” gondolata a „te” vonatkozásában jelenik meg, ez a „találkozás” olyan értelemben jelenik meg ebben a gondolatban, mint a személyes lét tudatosulásának az alapja. A személyes viszony a másik ember elfogadását jelenti.

⁸⁹ Birther–Szabó 2004, 37–39.

⁹⁰ Birther–Szabó i. m., 39.

⁹¹ Birther 2013, 9.

⁹² uo.

A másik ember létének a tiszteletben tartása annak az elismerése, hogy nem birtokoljuk a másik embert. A birtoklás tárgyiasítást jelent, a másik ember azonban, egy igazi emberi kapcsolatban, nem lehet tárgy.⁹³ Az azonban, ahogy az ember a nem személyes létezőkhöz viszonyul, lehet birtokviszony. A világ maga tárgyiasítható, használható. A világ dolgai birtokolhatók, birtokba vehetők, használhatók.⁹⁴ A hatalmas ontológiai szakadék a személyes és a nem személyes létezők között van. A szeretet, az önátadás, a szolgálat csak a másik személy vonatkozásában képzelhető el. Az erkölcs a személyes lét terében létezik. Az erkölcs személyek közötti kapcsolatot feltételez. Ezért az erkölcs tere a találkozás. Önmagunk megtalálása a másik ember által. Az „én” megszületése a „te” által. Ugyanakkor az ember a „te” által megnyílik értelmében az „abszolút Te” irányába is, és ezzel együtt felismeri saját létének célját és értelmét.⁹⁵ A vallás és az erkölcs szoros kapcsolata ebből adódik: a gondolkodás megnyílik a másik személy irányába, és egyúttal a végső abszolútum irányába is. Az abszolútum tökéletesen nem ismerhető meg, de abszolút mivolta megérthető. Amint az ember megérti a végső abszolútum abszolút mivoltát, azzal együtt kénytelen belátni örök titok mivoltát is. Ugyanakkor a másik ember, éppen személyessége miatt, valamilyen szinten szintén „titok” marad. A személyes szeretet, az embertársunk helyes szeretete nem éppen azt feltételezi, hogy a másik ember „titok” mivoltát tiszteletben tartjuk? Az, ami- ben az ember „titok” mivolta leginkább megnyilvánul, az a személy mivoltából következik, és a gondolkodással van összefüggésben. Bizonyos vonatkozásaiban az emberi psziché működése megismerhető. De az egyén gondolkodása a maga teljességében nem válik kiszámíthatóvá. Ezt a gondolati felismerést az emberrel kapcsolatban figyelembe kell venni a normák vonatkozásában.⁹⁶

⁹³ Birher–Szabó i. m., 40.

⁹⁴ uo.

⁹⁵ uo.

⁹⁶ Birher–Szabó i. m., 41.

Az ember cselekvését a szabadság jellemzi. A szabadságot ebben az esetben úgy kell érteni, hogy előfeltétele annak, hogy cselekvésről beszélni lehessen. A szabadság fogalmi alapeleme a cselekvésnek. A szabadság nemcsak a cselekvés alapfeltétele, hanem a morális, erkölcsi felelőssége is. Amikor az erkölcsi normáról és annak gondolati eredetéről van szó, akkor a morális felelősség szempontjából a cselekvést a lehető legtágabban kell értelmezni. Ez adott esetben lehet valaminek az elmulasztása is, lehet valaminek a passzív szemlélete, a valamely tettek előli kitérés, nem csak a konkrét tevés. Minden olyan magatartás lehet ilyen értelemben cselekvés, amely döntést feltételez. Ilyen értelemben lehet csak beszélni a cselekvés és az erkölcsi felelősség összefüggéséről.⁹⁷

4.2 A személy mint a szabadság alanya

A szabadságról csak úgy tudunk gondolkodni, ha figyelembe vesszük, hogy a szabadságnak alanya van. Az élettelen fizikai létezők esetében szabadságról beszélni értelmetlen lenne. Ugyanakkor az állatvilág tekintetében szintén nem értelmezhető a szabadság. Az állatokat ösztönök vezérik, tudatos életről esetükben nem lehet szó. Még ha bizonyos állatfajok érzéke vagy éppen fizikai ereje felülmúlja is az ember képességeit, azt akkor is világosan kell látnunk, hogy az állat nem tudatosan cselekszik, nincs történelme és egyéni története sem, és éppen ezért érzelmei sincsenek. A tudatos, egyéni élet helyett az állatok esetében ösztönök által vezérelt biológiai életről van szó. Az állatok alanyiság nélküli ösztönlények. Noha az állatok viselkedése bizonyos hasonlóságot mutat az emberek viselkedésével, mégsem tekinthető az ember az állatvilághoz tartozónak. Nem tekinthető úgy az ember, mint egy különösen fejlett állatfaj, amely

⁹⁷ Bernáth László: Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája, doktori értekezés, Budapest, 2016, 20.

fejlettsége révén uralkodni tud a többi faj felett.⁹⁸ Az ember és az állat között olyan minőségi ugrás van, hogy az ember az állathoz képest nem egyszerűen egy magasabb rendű fajt jelent, hanem egy sajátos létmódot. Az ember sajátos létmódja a személyes lét, és ebben a tekintetben az ember nemcsak az állatvilágból emelkedik ki, hanem minden élő és élettelen létezőhöz viszonyítva egészen más kategóriát jelent. Az ember és az állat között szakadék van, ontológiai szakadék olyan értelemben, hogy a különbség magának a létnek az alapját is érinti.⁹⁹

Az állatvilágban nincs szabadság, hanem a természet határozza meg együttélésüket. Az emberi társadalomban azonban csak egy a természetes, hogy szabályra van szükség. Az erkölcs azt mondja meg, hogy mit kell cselekednie az embernek ahhoz, hogy élhető legyen a társadalom, és az egyes ember egyéni élete egyaránt. Az etika mint erkölcsfilozófiai irányzat az erkölcsös cselekvés kérdésével, az erkölcsi parancsok érvényességével mint sajátos bölcséleti területtel foglalkozik. Az erkölcs azonban a helyesnek ítélt viselkedési normákat írja le, meghatározva a konkrét cselekvések irányát. Az erkölcs ilyen értelemben a kötelezettség tudása.¹⁰⁰

Az ember éppen ezért nem tekinthető úgy, hogy személyes léte csupán tulajdonságaiból vezethető le. Az ember én-tudata, tudatos élete egyrészt, bizonyos értelemben tulajdonság. Az olyan ember, aki a tudatos élet szintjére még nem jutott el, vagy betegség miatt már nem tudja életét tudatos szinten élni, mégis személynek tekinthető. Ez rámutat arra, hogy az ember személy mivolta olyan sajátos tényező, amelyet a keresztény felfogás misztériumnak, titoknak tud értelmezni.¹⁰¹

Az emberi személy misztérium mivolta a keresztény felfogás szerint az ember egyedi és egyszeri teremtettségéből

⁹⁸ Helwi Braumiller: Von Wegen Krone der Schöpfung, 2017. <https://www.srf.ch/news/panorama/von-wegen-krone-der-schoepfung> (letöltés: 2021. 05. 03.)

⁹⁹ P. Dr. Sípós Imre S. J.: A szabadság diadala. Kiadta a Szent János Apostolról és Remete Szent Pálról nevezett közösség, Miskolc, 1997, 19.

¹⁰⁰ Henri Bergson: Az erkölcs és a vallás két forrása, Szent István Társulat, Budapest, 2002, 46–47.

¹⁰¹ Birther–Szabó i. m., 35.

következik. Ez az egyedi és egyszeri teremtettség határozza meg az ember egzisztenciális létét, beleértve ebbe a transzcendens dimenzió felé való nyitottságát is. A keresztény hit szerint az ember önmagával azonos marad a földi életének a befejezése után is.¹⁰²

Éppen ezért keresztény etikai alapon állva, rá kell mutatni arra, hogy a kereszténység személyfogalma nem a személy tulajdonságaival, képességeivel van összefüggésben, még csak nem is a jogképességgel, hanem az Istentől való egyedi és megismételhetetlen teremtettséggel, és ehhez kapcsolódva az ember transzcendens dimenziójával.¹⁰³ Úgy gondolom, hogy ezen a vonalon a személy mibenlétéről és eredetéről érdemes a keresztény jogi etika képviselőinek és a jogtudomány képviselőinek párbeszédet folytatnia. A keresztény látásmód a személyről való gondolkodás tekintetében hozzáadhat a jogi, jogtudományi szemlélethez egy vitathatatlan értéket, azt, hogy az ember személyes léte és ebből következő méltósága az emberi személy egyszerűségében és egyediségében rejlik, és abban, hogy teremtvé van, nem létrehozva. Az ember léte a keresztény etikai látásmód szerint ezért transzcendens dimenzióval is bír, vagyis van az emberi személynek olyan léte, amely túlmutat az evilági élet keretein.¹⁰⁴

4.3 A szabadság tárgya: a cselekvés

Arra a kérdésre, hogy mi tartozik a szabadság fogalmának tárgyi tartalma alá, önként adódik az a válasz, hogy mindaz a cselekedet, amely szabadon történik, amely szabad akarattal jön létre. Az akarat szabadsága minden jogrendszer működésének fontos előfeltétele. Bármilyen jogi aktus vagy maga a jog is, a cselekvés szabadsága nélkül értelmezhetetlen lenne.

¹⁰² XVI. Benedek pápa: Végidő – a halál és az örök élet kérdései, Jel Kiadó, Budapest, 2017, 191.

¹⁰³ Zlinszky i. m., 20.

¹⁰⁴ XVI. Benedek pápa 2017, 175.

A jogokkal való élés mint magatartás feltételezi a szabadságot, és ilyen értelemben a szabadság előfeltétele a felelősségre vonhatóságnak is. Ezen a ponton azonban figyelembe kell vennünk a filozófiai jellegű keresztény etikai gondolkodás és a jogi gondolkodás közötti sajátos különbséget.

A szabadság megnyilvánulása mint szabad cselekvés, a jogi gondolkodásban ugyanis nem egyértelműen a jogalanyisághoz van rendelve: a jogi gondolkodás megkülönböztet jogképességet és cselekvőképességet.¹⁰⁵ Ez az ókori Rómában már megjelent megkülönböztetés arra szolgál, hogy a jogait saját maga gyakorolni nem tudó jogalany ne szenvedjen hátrányt, ezért helyette meghatározott személy gyakorolja jogait, vagy képviseli, tehát helyette részt vesz a jogéletben. A jog területén ez egy világos és szükséges megkülönböztetés, azonban filozófiai alapon, etikai szemszögből látni kell a jogképesség és a szabad cselekvés, cselekvőképesség összefüggését, olyan értelemben, hogy a szabad cselekvés a jogalanyisággal van összefüggésben, olyan esetben is, amikor a szabad cselekvést nem a jogalany, hanem helyette más gyakorolja. A szabadság félreértésének a problémája ugyanis részben abból adódik, hogy a jogalanyiság és a szabad cselekvés, valamint az ezzel együtt járó felelősség szoros logikai összefüggése nem látszik eléggé tisztán.¹⁰⁶ Elképzelhető olyan következmény (akár jogkövetkezmény) viselése, amelyet valaki nem a saját cselekedetének a következményeként kénytelen elviselni. A jogi értelemben vett felelősség és az erkölcsi felelősség ezen a téren eltérhet, sajátos helyzetekben elválhat egymástól. A jogi gondolkodás és a keresztény etika közötti párbeszédre szükség van ezen a téren is, hiszen a jogi értelemben vett felelősség és az etikai, erkölcsi felelősség különbsége és olykor nehezen feltárható bonyolult kapcsolatrendszere mindig tisztázásra szoruló, aktuális kérdés.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Földi–Hamza 2009, 225.

¹⁰⁶ Ziinszky 2017, 141.

¹⁰⁷ Ziinszky 2017, 183.

A cselekvés szabadságának jogi megközelítése mellett, azt mintegy kiegészítve, az erkölcsi megközelítést is meg kell ragadnunk. Az erkölcs a joghoz képest önálló norma-rendet alkot. A jog a maga egzakt rendjében meghatározza azokat a kereteket, amiket a cselekvő alany szabadon megtehet. Ugyanakkor meghatározhatja a szabad cselekvést az erkölcs is, de más szinten, mint a jog. A jogi és az erkölcsi normarend különböző funkciója, eltérő jellege válik itt lényegessé. Nem csak arról van szó egyszerűen, hogy a jogi norma abszolút kötelező jelleggel előírja a követendő magatartást negatív vagy pozitív módon, tehát parancsolással vagy tiltással, és ezzel szemben egy enyhébb szabályrendszert jelent az erkölcs. Nem arról van szó, hogy az erkölcs egy lazább szabályrendszer, amelynek megszegése is adott esetben „belefér” az ember szabadságába, hanem arról van szó, hogy az erkölcsi norma alapvetően különbözik a jogi normától. A jogi norma ugyanis egy arra illetékes szerv által írásba foglalt, pontosan meghatározott szabályrendszer, az erkölcsi norma pedig alapvetően egy gondolkodásmód, egy olyan, történetileg megnyilvánuló elvárás, amely ha nincs is írásba foglalva, mégis megismerhető.¹⁰⁸ Mivel az erkölcs nem egy pontosan megfogalmazott szabályrendszer, amely szankciórendszert és annak érvényesítését is magában foglalja, nyilván a joghoz képest az erkölcs esetében a szabadság kérdése hangsúlyosabban jelenik meg. Hozzá kell ehhez azonban azt is tenni, hogy a közgondolkodásban nyilván jelen van az a szemlélet, miszerint a szabadság a norma ellenében valósul meg.¹⁰⁹

Ugyanakkor keresztény etikai alapállással rá kell mutatnunk egy másik értelmezési lehetőségre is. Arra is lehet törekedni, hogy úgy értelmezzük a normákat, mint amelyek a szabadságot nem behatárolják, hanem éppen ellenkezőleg, kiteljesítik azt. A jogi és az erkölcsi norma között ki

¹⁰⁸ Kondorosi Ferenc – Maros Kitti – Visegrádi Antal: A világ jogi kultúrái – a jogi kultúrák világa, Napvilág Kiadó, Budapest, 2008, 189.

¹⁰⁹ Sípós I. m., 71.

lehet mutatni azt a világos különbséget, hogy a jogi norma inkább parancsoló jellegű, míg az erkölcsi norma inkább leíró jellegű.¹¹⁰

Amikor azonban valaki erkölcsi döntést hoz, akár rövid távú döntést, akár hosszabb távú elhatározást tesz, mint amilyen egy életre szóló elköteleződés, annak egyaránt lehet jogi és erkölcsi vetülete.¹¹¹ Amikor ugyanis az ember egy döntést hoz, és valamilyen cselekvést véghezvisz, vagy azt dönti el, hogy a jövőben véghez fog vinni egy cselekvést, akkor nem közvetlenül egy normát valósít meg, hanem azt a jót szeretné megvalósítani, amire a döntés irányul. A normák ilyen értelemben felfoghatók úgy, hogy egy keretet adnak, és ez a keret éppen azért van, hogy kiteljesítse a szabadságot.¹¹² Úgy is meg lehetne ezt fogalmazni, hogy a normák keretet jelentenek, amelyet ha valaki figyelembe vesz a szabad cselekvésénél, a cselekvésével nem behatárolódik, hanem kiteljesedik a szabadsága. Az erkölcsi normára ebből a szempontból az különösen is érvényes, hogy megtartása szabadságtöbbletet jelent, amely még inkább kitágítja a cselekvés lehetőségét, és ezzel még teljesebbé teszi a cselekvő alany szabadságát. A normák meg nem tartása azonban elvesz a szabadságból, még ha ez hosszabb távon történik is. A szabadságtöbblet és a szabadságtól való megfosztottság másképpen jelentkezik a jogi és az erkölcsi normák esetében. A jogtudományos gondolkodás és a keresztény etika képviselőinek egy hosszú távú dialógustémája lehetne az, hogy hogyan lehet akár a jogi, akár a szélesebb körű jogi és etikai oktatás során a normákat, a jogi és erkölcsi normarendeket úgy bemutatni, mint amik a szabadságot nem behatárolják, hanem éppen annak kibontakozását, kiteljesedését segítik elő.¹¹³

Az ember szabadságáról gondolkodva, annak értelmezésénél tekintetbe kell vennünk, hogy a szabadság megélé-

¹¹⁰ Birther 2019.

¹¹¹ Birther Nándor–Szabó Adrienn: i. m., 45.

¹¹² Kuminetz i. m., 76.

¹¹³ XVI. Benedek pápa 2005, 65.

se a mindennapokban sok esetben igen szubjektív jellegű. A normák tételes ismerete helyett a cselekedeteket gyakran egy általános jogérzék határozza meg. Ez az általános jogérzék, és ilyen értelemben a mindennapok jogkövetése, hasonló az erkölchöz abban a tekintetben, hogy az erkölcs sem tételes szabályrendszerként, hanem egy sajátos belső érzékként van jelen az életünkben, legalábbis így jelenik meg tudatunkban.¹¹⁴

A jogot tételesen és részletesen leginkább a jogász szakma képviselői ismerik. Ugyanakkor a jogász szakma számára sem feltétlenül elég a pozitív jog ismerete, hanem ennek a jogismeretnek ki kell egészülnie egyéb lényeges tényezőkkel. Például egy felelősen meghozott bírói döntésben, a jogszabályok rendelkezései mellett, éppen a megfelelő jogértelmezés megvalósítása érdekében fontos, hogy a bíró lelkiismerete is jelentős tényező legyen a megfelelő döntés meghozatala során. Ilyen értelemben, a bírák esetében, beszélhetünk „jogi lelkiismeretről”, amely a jog alapelveinek a megfelelő alkalmazása során juthat kiemelkedő szerephez.¹¹⁵

A hatályos jog által előírt bírói eskü használja ugyan a lelkiismeret szót, de hangsúlyozza a szöveg, hogy a bíró kizárólag a törvényeknek megfelelően bírálja el az ügyet.¹¹⁶

A közgondolkodásban a tételes jog ismerete helyett inkább egyfajta sajátos jogérzék van jelen, amit úgy lehetne jellemezni, hogy a részletes szabályrendszer helyett megjelenik néhány olyan alapelv, amit a közösség vagy az egyén fontosnak érez.¹¹⁷ Az alapelvek leginkább a személy szabadságához, vagy még inkább szabadságérzetéhez kapcsolódnak, azon keresztül közelítik meg a jogrendet. „Mi az, amit szabadon megtehetek?” – kérdezheti az ember, de ezzel szoros összefüggésben meg kell jelennie tudatában egy másik

¹¹⁴ XVI. Benedek pápa 2009. 9.

¹¹⁵ Stipta István: A pénzügyi közigazgatási bíróság tevékenysége (1884–1896), Dialóg Campus Kiadó, Budapest, 2019, 57–63.

¹¹⁶ A 2008. évi XXVII. törvény írja elő a bíró eskütelési kötelezettségét, a bírók esküjébe beiktatandó kiegészítést a 2011. évi CLXII. törvény 22. §-a tartalmazza. „Fogadom, hogy a rám bízott ügyeket tisztességes eljárásban, részrehajlás nélkül, lelkiismeretesen, kizárólag a törvényeknek megfelelően bírálom el; hivatásom gyakorlása során az igazságosság és a méltányosság vezérel.” Ennek a szövegnek a tekintetében külön vizsgálat tárgyát képezheti az igazságosság és a méltányosság kifejezések szövegben belüli jelentése. vö. Stipta István: Bírósági szervezettörténet a hazai jogtörténet-tudomány tükrében 2017. Jogtörténeti Szemle 1–2. sz. (2017.) 20.

¹¹⁷ Kuminetz I. m., 72.

fontos kérdésnek is: „Mi az, amit elvárhatok?” – és ez rámutat az érem két oldalára, arra, hogy miért lehet a normát – a jogi és az erkölcsi normát egyaránt – a szabadság kiteljesítőjeként értelmezni.¹¹⁸

4.4 A szabadság veszélyeztetettsége

A 21. század első két évtizedének, amit magunk mögött hagytunk, az lehetne az összefoglaló felismerése, hogy „veszélyben a szabadság”. Ezt a felismerést a II. vatikáni zsinat fogalmazta meg 1965-ben, de ki lehet jelenteni, hogy a két utolsó évtizedben ez a meglátás még aktuálisabbá vált.¹¹⁹

A II. vatikáni zsinat ezen a veszélyen elsősorban a háborúkat és a növekvő fegyverkezési versenyt értette.¹²⁰ Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy mit jelent a szabadság veszélyeztetettsége gondolati szinten. A keresztény etikai gondolkodásnak talán kiemelten is feladata, hogy a világfolyamatok mögötti gondolatokat megkísérlelje feltérképezni. Természetesen ezt csak úgy tudja megtenni, hogy egy-egy részproblémát kiragad, megvizsgál, és megkísérli az adott részterületnek egy szélesebb perspektívából történő szemlélését. A szabadság veszélyeztetettsége ebből a szempontból sajátos problémát jelent.¹²¹

A szabadság, mint fentebb láttuk, keretek között tud megvalósulni. Valahogy olyan ez, mint egy folyónak a biztosan kiépített partjai, amelyek között a víz biztonságosan és békésen áramolhat. Mit jelent ez a szabadság gondolati síkon történő értelmezésénél? Azt, hogy a szabadság veszélyeztetése gondolati síkon történik. A gondolkodás esetében a partok: a biztos jelentéssel bíró fogalmak. Ezek adják meg a keretet az ember szabad cselekvéséhez, és ezáltal boldog

¹¹⁸ Mester Béla: Az akarat és/vagy a személyszabadsága, 208. https://www.acta.bibl.u-szeged.hu/49183/1/platonhoz_008-216.pdf (letöltés: 2021. 11. 18.)

¹¹⁹ A II. Vatikáni zsinat dokumentumai, Szent István Társulat, Budapest, 2000. Gaudium et Spes, 661–662.

¹²⁰ A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai 728–731.

¹²¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Állami jog és erkölcsi rend, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2020, 47.

életéhez. Ha azonban ezeket az evidens, egyértelmű fogalmakat lerombolják, akkor az emberi szabad cselekvés elveszíti a viszonyítási alapjait. Hogy a folyóvíz hasonlatánál maradjak: amilyen életvirágzást és gazdasági hasznót tud adni egy folyó egy országnak, egy térségnek, egy városnak, egy medréből kilépett folyó árvízzé válik, amely hatalmas pusztítást okoz. A folyó a maga medrében hasznos: ivóvizet jelent, az élővilág gazdagságát, kultúráját, közlekedést, és ezáltal kereskedelmi kapcsolatokat, ipart lehet rá építeni. Egy árvíz ellenben hatalmas károkat okoz, emberéletek, falvak és városok pusztulása, állatállomány pusztulása jár a nyomában. Gondolati értelemben az erős partok: a biztos jelentésű alapfogalmak.

Azok a gondolkodási irányok, amelyek az utóbbi két évtizedben felerősödtek, mint a szélsőséges gondolkodási liberalizmus és az ezzel szoros összefüggésben megjelenő gender-ideológia, olyan jelenségek, amelyek gondolkodási szempontból úgy jellemezhetők, hogy a gondolkodási alapfogalmak jelentését bizonytalanná teszik.¹²² Az így bizonytalan jelentésűvé tett fogalmakra nem lehet gondolkodást építeni, és ezért az ilyen módon létrejövő gondolkodási szabadság parttalanná válik. A gondolkodó ember nem tudja gondolkodási szabadságát kiteljesíteni, hogyha a biztos tájékozódási pontok eltűnnek. Eltűnnek a biztos gondolkodási támpontok olyan értelemben, hogy az élet alapjainak nyelvi kifejezőeszközét képező legfontosabb alapszavak jelentése megváltozik. Kérdezhetnénk: miért változnak meg az alapszavak jelentései? Kik változtatják meg a szavak jelentését? A válasz egyszerű: azok, akik az adott szavakat megváltoztatott értelemmel használják. A szavak jelentése – egy élő nyelv esetében – széles sávban mozoghat. Van egy alapjelentés, amely sok esetben a múlton alapszik, ezt úgy is nevezhetnénk, hogy hagyományos jelentés. Ugyanakkor a szó aktuális jelentése abban az összefüggésben alakul, aho-

¹²² Gabriele Kubry: *Gender – a családot szétromboló ideológia?* Fordította: Sallai Gábor, megjelent: az Alfa-szövetség gondozásában, Sümeg, 2019, 33.

gyan használják. Ha sokan használnak egy szót megváltoztatott értelemmel, akkor előbb-utóbb meg fog változni a szó jelentése. Ha például a „szerelem” szót nem a kölcsönös, hitvesi szeretetre értik, amely felbonthatatlan, és kizárólagos életszövetséget eredményez a házasságban, hanem érzelemre, amely elmúlhat, akkor a szó jelentése megváltozott.¹²³ Ez történik alapszavainkkal: házasság, édesapa, édesanya, hűség, szeretet... De a férfi és a nő szavak jelentése is megváltozik, hogyha eredeti jelentését elveszik, mert már nem olyan értelemben használják, mint ami egy megváltoztathatatlan adottsága egy embernek, mint ami olyan adottság, olyan tény, ami egyúttal az emberségének is az alapját képezi. A gondolatok a nyelvhasználatban nyernek közvetlen kifejezést, ezért a gondolkodás logikai tisztasága és egyértelműsége között szoros összefüggés van. Ezekkel a gondolatokkal olyan problémákat érintettem, amelyeket ebben a dolgozatban nem tárgyalok kimerítően, mivel itt ezt a kérdést csak járulékosan érintettük. Ugyanakkor következtetesként annyi mindenképpen levonható, hogy az élet gondolkodási alapjainak bizonytalanná válása nem a szabadság kiteljesedését jelenti, hanem éppen ellenkezőleg: a szabadság gúzsba kötését.¹²⁴

A szabadságnak ezért létezhet olyan korlátozása is, amely nem károsan, hanem hasznosan befolyásolja a szabadság kiteljesedését. Például ilyen értelemben, keresztény etikai alapon ki lehet jelenteni, hogy vannak megváltoztathatatlan jelentésű fogalmak, mert vannak az életben megváltoztathatatlan dolgok, megváltoztathatatlan tények. Vannak olyan adottságok, akár egy ember életét illetően is, amit nem lehet megváltoztatni. Ilyen az, hogy valaki melyik nemhez tartozik, és ennek megfelelően édesanya vagy édesapa lehet, férj lehet, vagy feleség. Ennek a belátása nem korlátozza a szabadságot, hanem kiteljesíti. A megváltoz-

¹²³ Lábady Tamás: Keresztény értékek a családra vonatkozó jogalkotásban. In: *Iustum, aequum, salutare. Emlékkönyv Zlinszky János tiszteletére*, Budapest, 1998, 205.

¹²⁴ Kuby I. m., 44.

tathatatlan evidenciák valóságának az elismerése nem akadályozza a szabadságot, hanem lehetővé teszi a szabadság kibontakozását.¹²⁵

Persze, tudatában kell lennünk annak, hogy a mai európai társadalmakban ezek a kijelentések vitákat generálnak, mert vannak olyan csoportok, akik megkísérlik az egyértelműnek tűnő fogalmak újraértelmezését, melynek során szabadságra hivatkoznak, de sok esetben inkább úgy tűnik, hogy egy előre meghatározott és felépített ideológia mentén gondolkodnak. Mindenesetre hasznos lenne ezekről a kérdésekről, erről a nagyon érzékeny, kényes társadalmi vitákra alkalmat adó kérdéskörrel interdiszciplináris párbeszédet folytatni, elsősorban a jogtudomány és a keresztény etika képviselőinek a részvételével. Ilyen interdiszciplináris keretek között lehetne megvizsgálni a gondolkodás biztos alapfogalmainak védelmi lehetőségét. Meg lehetne vizsgálni, hogy a jogtudomány, a jogi oktatás és az erkölcsi nevelés hogyan tudná alkotó módon megközelíteni a gondolkodási alapfogalmak védelmét. Azt a védelmet, amely látszólag korlátozását jelenti a szabadságnak, valójában azonban ez a védelem a szabadság kibontakozásának az előfeltétele.¹²⁶

A szabadság kiteljesedésével kapcsolatban úgy tűnik, hogy meg kell kockáztatnom egy kijelentést: a szabadság kiteljesedésének kérdése nem a jogtudomány körébe tartozik. Hiszen a jog törvényekről, előírásokról, tilalmakról szól. „Hol van itt a szabadság?” – kérdezhetnénk. Bizonyos értelemben viszont nagyon is elmondhatjuk: a jog a szabadság kiteljesedéséről szól. Ha egy kijelentésnek látszólag helytálló a tagadása is, az arra mutat rá, hogy a kijelentés nem a probléma lényegét érinti, hanem esetleg csak a felületét. Mert mi is a szabadság? Olyan jelenség, amely az emberi lét legmélyével van összefüggésben.

¹²⁵ Kuby i. m., 24.

¹²⁶ XVI. Benedek pápa: Hit, igazság, tolerancia, Ős-kép Kiadó, Budapest, 2019, 192–193.

A keresztény gondolkodás szerint az ember létének mélyén a teremtettsége van. Ezt figyelembe véve elmondhatjuk, hogy olyan jelenség a szabadság, amely az ember létének legmélyebb rétegével, a teremtettségével van összefüggésben. Isten minden embert egyénileg és személyesen teremtett. Ebből fakad az ember szabadsága, és erre vezethető vissza méltósága. Ez a keresztény gondolkodás alapelve. Ugyanakkor felvetődik a kérdés, hogy a szekuláris társadalomban ezt hogyan lehet megfogalmazni úgy, hogy a nem hívők számára is elfogadható legyen. Nyilván úgy kell megfogalmazni az ember teremtettségéből fakadó méltóságát a szekuláris társadalomban, hogy az emberi személy egy megfajthetetlen titok. Amit elemezni lehet, amit analizálni lehet – és kell is –, az az emberi szervezet működése vagy az emberi psziché működése. Az emberrel kapcsolatos dolgokat lehet analizálni, szabályozni, és egy bizonyos szintig kezelni. De maga az ember a maga méltóságával, egyszeri és egyedi lényével megragadhatatlan.¹²⁷

A törvények, a jogszabályok védik az embert, védik méltóságát, védik szabadságát. Az emberi szabadság számára a normák valójában nem korlátok, hanem biztonságot adó fogódzópontok. Ugyanakkor a keresztény etikai gondolkodás ezt kiegészíti azzal, hogy a teremtetésből következőleg az embernek elidegeníthetetlen méltósága van, és a szabadsága ezzel a méltósággal együtt kell, hogy kibontakozzon. Az emberi szabadság azonban nem korlátozhatatlan. Azzal együtt, hogy bizonyos „jó értelemben vett” korlátozás segíti a szabadság kibontakozását, azt is látni kell, hogy bizonyos helyzetekben a szabadság lehet ténylegesen korlátozható. A szabadság tehát nem abszolutizálható. Azonban a korlátozásnak törvényesnek és indokoltnak kell lennie, olyannak, amiről el lehet mondani, hogy hosszú távon a szabadság egyéni és közösségi kibontakozása érdekében történik.¹²⁸

¹²⁷ XVI. Benedek pápa, 26.

¹²⁸ uo. 207–210.

A szabadság kérdését vizsgáltuk, és bizonyos, hogy ez a vizsgálat a kérdés fontosságához képest csak vázlatos betekintést nyújtott a 21. század első két évtizedének szabadsággal kapcsolatos problémakörébe. A szabadság kérdésének néhány összetevőjét sikerült talán jobban, míg más összetevőket kevésbé megvilágítani. Amit mindenképp szükségesnek érzek hangsúlyozni, hogy egy interdiszciplináris párbeszéd a keresztény etika és a jogtudomány képviselői között bizonyára hozzájárulhatna ahhoz, hogy a szabadság kérdésében egyre tisztábban és pontosabban lássunk. Külön érdekes kérdés, hogy hogyan lehetne egy ilyen dialógus keretei között a szabadság veszélyeztetettségének aktualitásáról beszélni.

4.5 Az objektív valóság kérdése és az erkölcs kapcsolata

Az erkölcsi felelősség érdemelméleti vizsgálata rávilágított arra, hogy erkölcsről nem lehet beszélni egy zárt gondolati rendszerben. Ez a kérdés szoros kapcsolatban van azzal a kérdéssel, hogy van-e objektív igazság.¹²⁹ Van-e olyan igaz valósága a megismerhető dolgoknak, amely független a megismerő alanytól, és független a megismerés folyamatától. Ha ugyanis azt a gondolatot fogadnánk el, hogy nincs ilyen objektív valóság, amely a megismerő alanytól független, akkor kétséges, hogy egyáltalán lehet-e megismerésről beszélni. Hiszen a megismerés során a külső világ betör az értelembé, értelmeződik, rendszereződik. Ha nincs objektív külső világ, akkor a megismerés nem lenne igazán megismerés, hanem arról lehetne szó, hogy az ember a saját belső

¹²⁹ Zlinszky János az igazságosság kérdése kapcsán így fogalmaz: „A három isteni erény után a keresztény erkölcsban a négy sarkalatos erényt szokták emlegetni, mint olyan értékeket, amelyeket a keresztény embernek különös figyelemmel kell kísérnie: az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség erényét. Ezek közül jogi pályán az igazságosság értékjellege eleve természetesnek tűnik. Van minden emberben bizonyos igazságossági érzés, az ún. természetes igazságosság. Ulpianus azm a tömör két szóval fejezte ki: Summ quinque, mindenkinek adjuk meg a magáét. Ha ezt valaki pontosan betartja, akkor a természet rendjén igazságosan cselekszik. A keresztény erkölcsben azonban az igazságosság nem elsősorban ezt jelenti. A természetfölötti igazságosság az Isten, a Teremtő tökéletességének része.” (Zlinszky i. m., 57.) 1-2.

világát kivetíti, és valójában önmagából önmagába nézve nem ismer meg semmit.¹³⁰

Ez az utóbbi gondolat, a megismerés dilemmája azzal oldható fel, ha tekintetbe vesszük, hogy az emberi értelem képes arra, hogy az önmagán kívüli valóságot megismerje. Az értelem megismerő tulajdonságai a valósághoz igazítottak, mert a valóság megismerésére vannak rendelve, és szorosan összefüggnek az ember személyes valóságával. Az ember személyes valóságától nem lehet függetleníteni a megismerő képességét. A megismerés az ember személyes, alanyi létéhez kapcsolódik. Van az ember, aki megismer. A mesterséges intelligencia tud rengeteg adatot tárolni, ezeket kezelni, használni tudja, és ezt aszerint, hogy hogyan alkották meg, egyre kifinomultabb módon tudja megtenni.¹³¹ Mégsem lehet a mesterséges intelligencia esetében megismerésről beszélni, mert hiányzik belőle az alanyiség. A megismerés ugyanis nem adattárolás, hanem személyes viszonyulás a megismert valósághoz.¹³²

Martin Buber interszubjektív filozófiai rendszerében kétféle megismerést különböztet meg, egyrészt a tapasztalatot, másrészt a találkozást. A tapasztalat alatt azt érti, amikor az ember az őt körülvevő személytelen valósággal találkozik. Ettől radikálisan különbözik az, amikor a másik személlyel találkozik az ember. Amikor az ember mint „én”, a másik emberrel, a „te”-vel találkozik, azzal létrejön a kapcsolat két személy között.¹³³

Ez a kapcsolat az „én” és a „te” között nem tárgyiasítható. Van ebben a találkozásban valami titok, amely kimerítke-

¹³⁰ XVI. Benedek pápa szerint az emberi értelem önkoriázása a modern ember gondolkodásának alapvető problémája. Így ír erről: „Az egész természettudományos gondolkodás és az egész technikai alkalmazás arra a feltételezésre épül, hogy a világ szellemi törvények szerint rendeződik, olyan szellemet hordoz magában, amelyet a mi szellemünk is felismerhet. Észlelem érzékelését azonban a tapasztalatnak is igazolnia kell. Minden olyan gondolat, amely meghaladja ezt a kapcsolatot, önmagában álló szellemet vagy a jelen világot megelőző valóságot feltételez, ellentmond a tudomány módszertani fegyelmeinek, és így mint tudomány előtti, tudománytalan gondolkodásmód kiközösítésre számíthat. A logoszt, a bölcsességet, amelyről egyfelől a görögök, másfelől Izrael beszélt, az anyagi világ dolgai közé utalják, amelyen kívül nem szalonképes. (XVI. Benedek pápa 2019, 31.)

¹³¹ Pokol Béla a Mesterséges intelligencia társadalma c. munkájában az öntanulásra képes algoritmusokat ismerteti. Látható ebből, hogy kifinomult módszerrel tud a mesterséges intelligencia ismereteket integrálni, és ezzel az ember értelmét, gondolkodási képességét, gyorsaságát messze felülmúlja. Ami ugyanakkor hiányzik egy mesterséges intelligenciából, az az alanyiség. A gondolkodás a tudás feltételezi az alanyt, aki gondolkodik, aki tanul. A mesterséges intelligencia nem válik alannya, ilyen értelemben nem gondolkodik. (vö. Pokol 2018, 146–147.)

¹³² Marguerite A. Peeters egy tanulmányában az önanonosság válságáról ír. Szerinte a modern nyugati civilizáció jellemzője napjainkban, hogy mind az egyén, mind pedig egész nemzetek válságban vannak önanonosságukat tekintve. Marguerite A. Peeters: A polgár és a személy – Lázadás és kiengesztelődés, 3.

¹³³ Birther–Szabó 2004, 39.

tetlen. Az emberi személy sajátos méltósága ide vezethető vissza, nem tárgyasítható, és ebből adódóan tökéletesen nem ismerhető meg.¹³⁴ A személy megismerése ezért sohasem befejezett és elvégzett, hanem minden esetben egy olyan folyamat, amit megkezdeni, folytatni lehet, de befejezni nem. Aminek a megismerése befejezhető, elvégezhető, az inkább a személlyel kapcsolatos adatok, de azok nem azonosak magával a személlyel. Az adatok, amelyek hozzátartoznak a személyhez, megismerhetők, mérhetők. De maga a személy nem mérhető, mert nem ismerhető meg a maga teljességében.¹³⁵

A személynek ez a „titok” mivolta a keresztény felfogás szerint misztérium, mely az ember egyedi teremtettségével van kapcsolatban. Éppen ezért, amikor a személy fogalma megjelenik, még ha olyan összefüggésben is, amely elvonatkoztat a vallási dimenziótól szükségszerűen, akkor is a személy fogalmának a megjelenése önmagában egy utalás az abszolútumra. Ilyen értelemben a személy fogalmának a megjelenése, amikor az erkölcs vonatkozásában megjelenik, egyúttal rejtett kapcsolatot jelent a vallási dimenzióval. Vallási dimenzió alatt itt kifejezetten azt a gondolati környezetet értem, amely akkor is megjelenik, ha evilági síkon mozgó jelenségeket tárgyalunk, de olyan fogalmakat használva, amelyek rejtetten bár, de önmagukban utalnak az abszolútumra.¹³⁶ A személy fogalmát a jogi norma vonatkozásában tovább szándékozom tárgyalni, kifejezetten abban az összefüggésben is, hogy milyen módon van kapcsolatban a vallás és az erkölcs normarendjével a személy fogalma akkor is, ha a jogi norma összefüggésrendszerében jelenik meg. Az erkölcsi norma vonatkozásában pedig a fen-

¹³⁴ Kuminetz Géza: A vezetés művészete Krisztus iskolájában, Szent István Társulat, Budapest, 2023, 121.

¹³⁵ Birher–Szabó i. m., 40.

¹³⁶ Ahogyan az ember legszemélyesebb viszonyaiban az abszolútum mint az „abszolút te” megjelenik, jól érzékelteti a következő idézett gondolat Birher Nándor – Szabó Adrienn: „Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdése” c. könyvéből: „Önmagunk odaadása, az áldozat egységet teremt és nem hatalmi viszonyokat. Ebben a relációban az én és te kapcsolat túlemelkedik a világon, tere a „zwischen”, a köztes lesz, ami ugyan még nem jelenti az Abszolútummal való teljes egységet, de már túlmutat a tapasztalati világ adottságain. A köztes térben nem birtokolható a te, azonban ezen a te-n keresztül lehetőségessé válik az Abszolút Te megpillantása. Ez pedig nem jelent mást, mint a személyes lét céljának és az értelmének felismerését.” Birher–Szabó i. m., 40. A személy szabadsága és méltósága éppúgy a teremtettségéből vezethető le, mint a személy titok mivolta, amely által az abszolútumra utal a személy, ha valamely gondolati összefüggésben megjelenik. (vö. 69. lábjegyzet)

tiük alapján látható, hogy az objektív igazság, az objektív valóság olyan kérdés, amely az erkölcsi norma viszonyrendszerébe is „behozza” a transzcendentális látásmódot. Látható, hogy a transzcendentális látásmód rejtetten, de jelen van az erkölcs rendjében is, mivel az erkölcsi norma feltételezi, hogy van objektív igazság. Objektív igazság, amelyre építve lehet bizonyos magatartásokat elismerni jónak, és helyeselni, bizonyos magatartásokat rossznak tartani, és helyteleníteni. A „mindenkinek megadni, ami jár” gondolata, amely tekinthető erkölcsi alapgondolatnak, feltételezi az objektív igazságot, mivel ha rejtetten is, de benne van a „kell” parancsa. Ha pedig a parancs megjelenik egy gondolatban, egy gondolkodási rendszerben, az feltételezi a parancsoló létét.¹³⁷

¹³⁷ Zlinszky i. m., 57. (vö. 108. lábjegyzet)

5.

A JOGI NORMA GONDOLATI HÁTTERE

5.1 A személy mint jogalany keresztény gyökerei ¹³⁸

5.1.1 A személy méltósága a jogrendszerben és az államrendszerben

A jogrendszerek a jogok és kötelezettségek összhangjára épülnek. Az ember úgy jelenik meg a jogrendszerben, mint jogalany, akinek ugyanakkor kötelezettségei is vannak. A jogalanyok jogainak és kötelezettségek összhangja fontos az állam stabilitása szempontjából. ¹³⁹ A jogok és kötelezettségek összhangjának a felborulása olyan egyensúlyvesztést eredményez, amely válságba sodorhatja az államot. ¹⁴⁰ A jogok és kötelezettségek helyes összhangjához a személy méltóságának az újrafelfedezése a kulcs. Fel kell tenni a kérdést: mitől személy a személy? A jogalkotás oldaláról nézve attól, hogy a jogalkotó személyként elismeri. Ilyen értelemben személy a természetes személy, a jogi személy, vagy az állam nemzetközi jogalanyisága is egyfajta személyiség. ¹⁴¹

¹³⁸ A jelen dolgozat 1.4.1. számozással jelölt része egy elhangzott konferenciaelőadás anyagát képezte. Veszprém, 2019. november 21–22. Életminőség-konferencia, MTA-VEAB.

¹³⁹ Zlinszky 2017, 12.

¹⁴⁰ Platón Az állam c. művében a „hibás” államformák közé sorolja a timokráciát, az oligarchiát, a demokráciát és a diktatúrát. Az államformák Platón szerint ebben a sorrendben alakulnak egymásból úgy, hogy az adott államforma a saját legfőbb értékét, azaz azt a központi gondolatot, amit az adott államformában legfontosabbnak tartanak, túlzásba viszi, „túlhajtja”. Ennek következtében lesz a timokráciából oligarchia, az oligarchiából demokrácia, a demokráciából diktatúra. A demokráciában a legfőbb érték az egyenlőség. Amikor ez az egyenlőség megjelenik az emberi kapcsolatokban, és abszolúttá válik, ennek nyomán az igazság háttérbe szorulhat. Az igazság ugyanis nem minden esetben az egyenlőséget jelenti, hanem a különbözőségek esetén azok észszerű okát adja. A demokráciában az egyenlőségre való törekvés az az érték, amit túlzásba visznek. Ilyen értelemben az egyenlőség nemcsak az emberek között, a különböző társadalmi osztályok között, a nemek között (!) jelenik meg, hanem az egyéni ember belső világában, gondolkodásmódjában is az egyenlőség lesz a meghatározó. A demokratikus ember ezért Platón szerint nem tesz különbséget „jó” gyönyörök és „rossz” gyönyörök között, hanem a gyönyört mint alapértéket értelmezi, azt teszi meg mércének, és az erkölcsi szempontokat háttérbe szorítja. Ennek során az erkölcsi megfontolások eltűnnek a társadalomból, és ez oda vezet, hogy a közösség diktátort emel maga fölé. Érdekes megjegyezni ezzel kapcsolatban, hogy Platón nem részletezi, tulajdonképpen nem is mondja meg, hogy mi az a végső mozzanat, ami konkrétan oda vezet, hogy a diktátor megjelenik. vö. Platón: Az állam, 204. www.mek.niif.hu/03600/03629/03629/htm. (letöltés: 2019. 11. 21.)

Ugyanakkor a kereszténység személyfogalma Isten terem-
tő művére vezethető vissza. Isten szabad autonóm lényeket
teremtett, akiknek a teremtésből fakad a méltóságuk. A sze-
mélyt a keresztény személyfogalom alapján nem valamely
tulajdonsága teszi személylé, hanem a teremtettsége.¹⁴²
Kérdés, hogy a személynek ezt a fajta értékelését hogyan
tudja megközelíteni a jogtudomány, ha pusztán materiális
elvekkel vagy pozitivistá felfogással közeledik a személy fo-
galmához.¹⁴³

5.1.2 Jogok és kötelezettségek egyensúlyának felborulása a személy absztrakt szemlélete által

A jogrendszerek stabilitása a jogok és kötelezettségek egyen-
súlyán alapul. Akinek jogai és kötelezettségei vannak, az a
személy. A személy szabadságának, méltóságának keresz-
tény felfogása abból a megközelítésből ered, hogy az ember
Isten teremtménye, aki maga is személy, méltósága a terem-
tettségéből ered.¹⁴⁴ Ilyen értelemben az európai jogrend gyö-
kerében keresztény, mivel a személyfogalom, aki jogalany,
eleve keresztény gyökerű, vagy másképpen fogalmazva ke-
resztény háttérű fogalom, mely olyan valóságot jelöl, amely
a keresztény felfogás szerint Istentől eredeztethető. A sze-

¹⁴¹ „Az állam a polgári jogi jogviszonyokban a magánszeméllyel egyenlő félként lép fel, vagyis ilyen esetben az adott állami szerv hatósági jogköre elkülönül a polgári jogi jogképességtől (BH 1997/36, BH 2002/235.) (...) Az állam nem élvez immunitást a polgári jogi viszonyokban, vagyis azért, mert közjogi személy, a polgári jogi jogviszonyokban ugyanazok a jogok és kötelezettségek illetik meg és terhelik a vele jogviszonyban álló személlyel, mint bárki mást.” Sándor István: Előadásvezetők a személyek jogából, Patrocinium, Budapest, 2013. 80. (2.3. bek.)

¹⁴² „Az ember léte teljesen értelmezhetetlen a Teremtőjével való közösségi viszony nélkül. Nélküle értelmetlen és értelmezhetetlen a lét, de még a létezés is.” (Birther–Szabó i. m., 35.)

¹⁴³ XVI. Benedek pápa szerint a modern filozófiák egyik fő problémája, hogy pozitivistá beállítottságot tettek magukévá. Ez alatt konkrétan azt értette XVI. Benedek pápa, hogy az ész önkorlátozására épül egy olyan gondolkodás, amely az ember eredetére már nem kérdez rá, vagyis nem megy el az ember léteinek végső megokolásáig, olyan módon, hogy egy természetfeletti teremtettséget feltételezzen, mint az ember személyes léteinek végső okát. Az önkorlátozás úgy értendő, hogy a létezés tényserülésénél megállított gondolkodás már nem akar lehatolni a lét végső gyökeréhez, a teremtéshez, hanem azt olyan gondolkodáson kívüli feltételezéssel teszi meg, amelyre már nem lehet rákérdetni. Ilyen módon az ember a saját gondolkodását korlátozva emancipálja önmagát a teremtés rendjétől. vö: „(...) De ebből tisztázott az a kérdés, hogy a modern felvilágosult filozófiák összessége tekinthető-e úgy, mint minden ember közös eszének utolsó szava? Ezeket a filozófiákat az a tény jellemzi, hogy pozitivisták, ezért metafizika-ellenesek, olyannyira, hogy a végén Istennek nem marad bennük helye. A pozitív ész önkorlátozására épülnek, mely a technika terén megfelelő, de amennyiben általánosítja, megcsönkítja az embert.” XVI. Benedek pápa: Benedek Európa a kultúrák válságában 2005, 42.

¹⁴⁴ Az ember méltósága a személyes teremtettségéből levezethető. A jog és a teológia kapcsolata ezen keresztül válik fontossá. Az emberi méltóság fogalma, az emberi méltósághoz való gondolkodás a modern jogrendszerek elidegeníthetetlen sajátossága. Ugyanakkor ennek a méltóságnak az eredete a teológiai látásmóddal közelíthető meg: ha az embernek a személyes Isten általi teremtettségére gondolunk. Zlinszky János ezt a szoros kapcsolatot tárja fel Keresztény erkölcs és jogász etika c. művében, amikor így fogalmaz: „Ha a hitet meg akarjuk határozni, akkor valami olyat fogunk mondani, hogy az hisz, aki a Teremtő szellemi személyiségét elfogadja, tudomásul veszi, és levezeti belőle az ember méltóságát, az ember szabad szellemi személyiségét, az összes ebből adódó következményekkel. A hit tehát a személy állásfoglalása egy más személlyel szemben, a megfelelő nagyságrendi viszonyulásnak a felismerésével és az ebből folyó összes következmények értelmi megragadására és akaratú megvalósítására való törekvéssel.” (Zlinszky i. m., 20.)

mély fogalma és annak keresztény megközelítése a teológia tudományterületén teljesedett ki, a nagy ókori zsinatokon, amikor a Szentháromság személyét egymástól megkülönböztették az egy isteni lényegen belül. A személy fogalma ezáltal identitást, a másik személytől való világos megkülönböztetést jelentett, ugyanakkor sajátos viszonyt más személyhez, és felcserélhetetlenséget más személlyel. A személynek ez a fogalma lett meghatározó az emberrel kapcsolatban is a keresztény kultúrkörben. Ez a keresztény gyökerű személyfogalom az európai jogrendszerekben egy antik görög kultúrába és egy római jogi hagyományba adaptálódva jelent meg.¹⁴⁵ Ennél a gondolatnál azonban ellenvetésként fel lehetne hozni a jogi személy sajátos kérdését. A jogi személyre talán nem lehetne mondani ilyen egyszerűen fogalmazva, hogy Istentől eredeztethető, mivel a jogi személyt a jogalkotó által megalkotott törvény alapján hozzák létre alapítói. A jogi személy személyisége tehát nem a Teremtő, hanem a jogalkotó akarataira vezethető vissza. Itt szeretnék egy kitérőt tenni, rámutatva a jog absztrakciós tulajdonságára. Kétségtelen ugyanis, hogy a jog tud egy zárt, absztrakt rendszerként is funkcionálni. Talán éppen ezért van szükség arra, hogy a jogot mint normarendet más normarendekkel, különösen a vallással és az erkölccsel együtt is szemléljük, hogy ezek mint külső viszonyítási pontok legyenek segítségünkre az eligazodáshoz a jogi normák világában.

A jogi személy jogelméleti megalapozásánál találunk különböző elméleteket, ezek egyike a fikciós elmélet.¹⁴⁶ A fikció azt jelentette a római jogban, hogy valamilyen nem valós tényállást valósnak fogadnak el, és ehhez a nem valós tényálláshoz, tehát a fikcióhoz társítanak joghatásokat.¹⁴⁷ A római jogban ilyen volt például az, hogy ha valaki hadifogságba esett, akkor úgy tekintették, mintha fogságba esésekor meghalt volna. Ennek hátterében az állt, hogy a ha-

¹⁴⁵ vö. Fila Béla – Jug László: Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai, Örökmécs Alapítvány, Kisterenye – Budapest, 1997, 28–31.

¹⁴⁶ Sándor István: Előadásvázlatok a személyek jogából, Patrocinium, Budapest, 2013, 58.

¹⁴⁷ Varga Csaba: A jog mint folyamat, Szent István Társulat, Budapest, 2005, 264.

difoglyok akkoriban rendszerint rabszolgaságba kerültek, a rabszolgák után azonban nem lehetett örökölni, nem lévén tulajdonuk.¹⁴⁸ A fikciós elmélet szerint a jogi személy fikció révén jön létre.¹⁴⁹

Ez ebben az esetben azt jelenti, hogy a jogalkotó fikciót alkalmazva személyiségi jogot ad bizonyos feltételek mellett különböző társasági vagy vagyoni formációknak, mindent a jog absztrakt konstrukciós képessége révén tudja megtenni. A jog absztrakt konstrukciós képessége azonban azt is eredményezheti, hogy a jog egy zárt rendszerre váljon. A jogpozitivisták szemlélet végletesen egyoldalú megnyilvánulása lehet egy zárt gondolati rendszer. Ezért van szükség arra, hogy a jog világát más normarendekkel párhuzamosan szemléljük.¹⁵⁰ A jog pozitivisták szemléletének egyoldalú és eltúlzott megjelenése nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a jogok és kötelezettségek egyensúlya felboruljon. Ennek jele lehet, ha a jog olyan magatartást enged meg, tart jogosnak, ami sem az erkölcs, sem a vallás normarendje által nem igazolható vissza.¹⁵¹ Ilyen például az élethez való jog, amelyet a magzat esetében figyelmen kívül hagynak olyankor, amikor a törvényben előírt feltételek mellett a magzat elhajtást engedélyezik.¹⁵² Ezt sem az erkölcs, sem a vallás normarendjével nem lehet visszaigazolni. A jog zárt rendjén belül nem érzékelhető jogsértés, hiszen ilyen esetben a magzat számára az élethez való jogot semmisnek tekintik abban a relációban, amely az anya önrendelkezésének a jogában fennáll. Ez talán a leginkább kirívó példája a jogok és kötelezettségek aránytalanságának, ugyanis az a szituáció, amely ezt az aránytalanságot létrehozza, szintén magában hordoz egy sajátos egyensúlyvesztést, mégpedig a szexuális etika egyensúlyvesztését.¹⁵³ Ez az egyensúlyvesztés abban áll,

¹⁴⁸ Foldi András – Hamza Gábor: A római jog története és intézményei, Budapest 2009, 159–160.

¹⁴⁹ Sándor i. m., 59.

¹⁵⁰ Birher 2013, 26.

¹⁵¹ Kuminetz 2018 II., 31.

¹⁵² Birher–Szabó 2004, 105.

¹⁵³ Margarite A. Peeters: Az új, globális etika: az Egyház előtt álló feladatok, 9. (letöltés: 2019. 11. 03.)

hogy a szexualitásra nem úgy tekintenek, mint az életadás szentségére, hanem valamifajta örömszerzésre, oly módon, hogy elvonatkoztatják attól a megszentelt jellegétől, amelyet az élet továbbadása jelent. Itt is az segít, ha a kérdést az erkölcs és a vallás normarendjének fényében is nézzük.¹⁵⁴

A jogok és kötelezettségek egyensúlyán alapuló, egyensúlyra törekvő jogrendszerek legélesebb ellenpólusa, az etatista jogrendszerekben nyilvánul meg. Az etatista jogrendszerek nem is törekednek egyensúlyra. A totális állam joga, az etatista jogrendszer, a legalizmus: a félelem erejével tartja fenn a rendet, a félelemre épít.¹⁵⁵

A jog egyoldalúan pozitivista szemléletéből következik az a sajátos probléma is, amelyet a mesterséges intelligencia megjelenése jelent. Van olyan szemlélet a jogelméleti gondolkodás egyes képviselői részéről, amely a mesterséges intelligencia vonatkozásában túlmegy az ember felelősségének a kérdésén, és magának a mesterséges intelligenciának próbál meg jogokat és kötelezettségeket adni olyan módon, hogy mintegy „személynek” tekinti azt.¹⁵⁶ Azonban akik ezt az álláspontot képviselik, úgy gondolják, hogy a technikai fejlődés lehetséges jövőbeli irányához kellene a jogot már előre hozzáalakítani, és eltekintenek attól a szemponttól, hogy ha létre is jöhet a jövőben olyan, ún. „erős” mesterséges intelligencia, ami az emberhez hasonló módon „gondolkodik”, ebből nem következik, hogy jogilag bármilyen vonatkozásban az emberhez hasonlóan kell gondolkodni az ilyen mesterséges intelligenciával kapcsolatban.¹⁵⁷ Itt is azazal a problémával találkozunk, hogy a jog absztrakt világán belül elképzelhető egy olyan szemlélet, amely a személy fogalmát bizonyos vonatkozásban kiterjeszti egy ember által létrehozott jelenségre. Ez akkor lehetséges, ha a jogot zárt rendszernek tekintjük.¹⁵⁸ De ha a jogról úgy gondolkodunk,

¹⁵⁴ Zlinszky 2017, 135.

¹⁵⁵ Jany János: A világ jogrendszerei: civilizációmélet és jogtudomány, Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest, 2021, 292.

¹⁵⁶ Pokol 2018, 151–154.

¹⁵⁷ uo. 156–157.

¹⁵⁸ Birther 2013, 28.

hogy megfeleltetjük az erkölcs és a vallás normarendjének, akkor világossá válik az elképzelt konstrukció „mesterséges” volta. Az erkölcs és a vallás normarendjének szempontjait is figyelembe véve úgy is lehet gondolkodni a mesterséges intelligencia vonatkozásában, hogy nem szükséges feltétlenül mesterségesen kialakított jogi konstrukciókat létrehozni. Sokkal inkább az az aktuális kérdés a mesterséges intelligenciával kapcsolatban, hogy az ember felelőssége hogyan ragadható meg, és meddig terjed az ilyen intelligencia előállításában, programozásában és használatában.¹⁵⁹

5.1.3 A személy méltóságának újrafelfedezése a teremtés és a teremtettség keresztény gondolatának segítségével

A keresztény világképet, a zsidó és muzulmán vallások világképével együtt, a teremtés határozza meg. Azt értjük a teremtés alatt a keresztény értelmezés szerint, hogy Isten, aki öröktől fogva van, egyedül Ő a Teremtő, aki minden láthatót és láthatatlant a semmiből teremtett. Annak, hogy a látható és láthatatlan létezőket Isten a semmiből teremtette, különös jelentősége van a keresztény felfogásban: a teremtett világon minden teremtmény, nem Isten.¹⁶⁰ Tehát az Ó- és Újszövetség teremtésfelfogása mintegy deszakralizációját jelenti a világnak. Szemben a „pogány” vallásokkal, ahol sok esetben azzal állunk szemben, hogy az ember a maga istenkeresését kiterjeszti az őt körülvevő világra.¹⁶¹ Ilyen módon a pogány vallási kultuszokban a természeti erők, az égítetek is „istenségek” lesznek, isteni erőként jelennek meg. Az ember, aki nem kapott kinyilatkoztatást, minden természetfelettinek megélt tapasztalatát isteninek tekinti,

¹⁵⁹ Birher Nándor – Zámbo Károly József: A szakértői jog, és a demokratikusan megvalósítandó jog megkülönböztetése Arno Anzenbacher normarendjének értelmezésében, www.kre-dit.hu/tanulmányok/ 2018./2. lapszám/2. pdf. 2. (letöltés: 2020. 01. 20.)

¹⁶⁰ Nemzetközi Teológiai bizottság: Az egyetemes etika keresése – a természeti törvény új szemlélete, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 27.

¹⁶¹ XVI. Benedek pápa 2019, 34–38.

lényegében istennek, vagy istenséggel azonosítja ezeket. Ezért van jelentősége annak, hogy az ó- és újszövetségi ki nyilatkoztatás alapján a keresztény hitvallás szerint a láthatatlan valóságok, a szellemi lények is Isten teremtményei. Ha az ember tehát a keresztény hit szerint valamilyen természetfeletti erőt megtapasztal, az nem feltétlenül Isten.¹⁶²

A teremtés azonban a személyes Isten műve. A semmi-
ből való teremtés azt jelenti, hogy a világ nem Isten, Isten
azonban öröktől fogva személyes valóság. A személy csak
a személyes Istentől származhat, nem az anyagból, mert
az „alatta” van, mivel nem személy.¹⁶³ Amikor az ókori első
nagy zsinatokon meghatározták a személy krisztológiai fo-
galmát és annak szentháromságtani vonatkozásait, akkor
alakult ki az az autonóm személyfogalom, amelyre később
az európai jogrendszerek épültek.¹⁶⁴

A személy méltóságának a relativizálása talán azért tör-
ténhetett meg, mert a személy méltóságát a járulékokhoz
kapcsolták, és nem a lényeghez. A személy lényegéhez tar-
tozik egyszeri és megismételhetetlen mivolta, valamint az
ezzel szorosan összefüggő – keresztény felfogás szerinti –
teremtettsége.

5.1.4 A jogtudomány megközelítési lehetőségei a személyi méltóság keresztény felfogásához

A jogtudomány világnézetileg pártatlan szemléletével sok
esetben nehézkesen tudja megközelíteni a személy keresz-
tény fogalmát. Egy keresztény gyökerű személyfogalommal
állunk szemben az európai jogrendszerekben, mégis, mint-
ha nehézség mutatkozna ugyanezen jogrendszerek részéről
a személy keresztény gyökereinek az elismerésében.¹⁶⁵ A ke-

¹⁶² Kurminetz 2018 II., 31.

¹⁶³ XVI. Benedek pápa 2017, 165.

¹⁶⁴ Fila–Jug 1997, 28.

¹⁶⁵ Marguarite A. Peeters 2020, 8.

reszténység értékeihez való visszatérés a módja annak, hogy a személy méltósága újra méltó helyére kerüljön az európai jogi gondolkodásban. Marguerite A. Peeters így fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Amit a modern demokratikus állam születésekor elutasítottunk – egyetemes gyermekségünket –, az most mint az emberiség egyetlen lehetséges jövője jelenik meg előttünk. Amitől a nyugati modernitás „régí polgára” az autonóm értelem és az egyén önrendelkezésének nevében kívánt megszabadulni, az az „új polgár” megszabadulásának eszközévé és céljává válik: ki kell engesztelődni az Atyával.”¹⁶⁶

5.2 Az ember mint a jogi, vallási és erkölcsi normák címzettje¹⁶⁷

5.2.1 A közös gondolat mint a társadalom összetartó ereje

A jogbölcseletet megalapozó munkák rendszerint a normák leírásával kezdődnek. A jogbölcselet klasszikus iránya három alapvető normarendet különböztet meg, a jog, a vallás és az erkölcs normarendjét. A normák ilyen jellegű osztályozása az ókori Rómában kezdődött, amikor három normarendet különböztettek meg *Ius*, *Fas*, *Mos* elnevezéssel.¹⁶⁸ A jog, a vallás és az erkölcs kapcsolata ennek alapján úgy határozható meg, hogy adva van egy szervezett társadalom, a közösségi együttélés rendszerezett formája, és annak van egy gondolati alapja.

Felmerül a kérdés, hogy a jogi, vallási, és erkölcsi normának van-e átfedése? Erre a kérdésre a jogbölcselettel foglalkozó szerzők különböző válaszokat adtak. A válaszok

¹⁶⁶ Uo. 4.

¹⁶⁷ A dolgozat e címmel jelzett része konferencia-előadásként elhangzott, és önálló megjelent a Jogelméleti Szemlében, jelen dolgozatban kisebb javításokkal, árfogalmazásokkal szerepel.

¹⁶⁸ Foldi–Hamza 2009, 26.

különbözőségében világnézeti különbségek is közrejátszanak. Különféle vélemények és álláspontok vannak, attól kezdve, hogy átfedésben vannak a normarendek, egészen addig, hogy nincs közöttük átfedés. Ez utóbbi szélső álláspont a normarendek eltérő szabályozási elvéből indul ki, és természetjogi alapon áll.¹⁶⁹ Ugyanakkor a közös pont maga az ember mint a normák címzettje. Emberségünk, mely az anyagi világ fölé emelkedik értelmünk és tudatunk révén, alkalmassá tesz arra, hogy normák címzettjei legyünk. A jogi, vallási és erkölcsi normában tehát az a közös, hogy mindhárom az ember magatartását szabályozza. Azonban mindhárom normarend az embert sajátos relációban vizsgálja. A jog esetében ez a közjó, a társadalom java; a vallás az ember viszonya a Szenttel; az erkölcs pedig a másik emberrel való kapcsolat belső lelkiismereti vonatkozására világít rá.¹⁷⁰

A szervezett társadalomban együtt élők közösségét a közös gondolat határozza meg. A közös gondolatot mindenkinek el kell sajátítania, mert ennek révén tud az egyén a közösségbe beilleszkedni. Ezt a közös gondolatot nevezhetjük az adott történelmi korszak függvényében ideológiának vagy akár eszmének, de kizárólag olyan értelemben, hogy az ideológiák tartalmazznak ilyen közös gondolatokat, bizonyos értelemben magukba szívják, kisajátítják ezeket a gondolatokat. Az ideológiák sok esetben ugyanis egy bizonyos csoport érdekét szolgálják, és ezért a közös gondolatot magukba integrálva kisajátítják, és ilyen értelemben a társadalom egészének létérdekét kihasználják egy kisebb csoport fokozott érdekében. Ez rendszerint olyan társadalmi egyensúlyvesztést eredményez, amely hosszabb távon nem tartható fenn, és ezért az ideológiákra építő társadalmak válságba kerülnek, az ideológia pedig elbukik. A közös gondolat tehát nem azonosítható az ideológiákkal. Hanem a közös gondolat a társadalom egészét vagy legnagyobb részét

¹⁶⁹ Birher Nándor: A természetjoghoz való visszatérés megkerülhetetlen szükségszerűsége a 4.0 ipar idején, konferencia előadás, PPKE JÁK, 2019. március 31-én, kézirat. 3.

¹⁷⁰ XVI. Benedek pápa 2005. 65.

áthatja, és a legnagyobb rész érdekét szolgálja. Ilyen értelemben a közös gondolat olyan közösségi alapvetéssé válik, melynek elsajátítása és az egyén életének eszerint való rendezése teszi az egyént alkalmassá a közösségalkotásra.¹⁷¹

A közös gondolat megvalósítására irányuló magatartásformák előírása a norma, amely magában foglalhatja a magatartásforma leírását, az ahhoz kapcsolódó elvárást, és azt a hátrányt, ami azokat éri, akik nem követik a meghatározott magatartást. Az erkölcsi norma inkább leír egy magatartásformát, a vallási norma pedig a természetfeletti valósággal való kapcsolatot írja le, nagyrészt annak áthagyományozott formáit. A természetfeletti valósághoz való viszony azonban jelentősen különbözött a pogány kultuszban és a kereszténységben. Erre a különbségre példa a kereszténnyé lett Római Birodalom története alapján a pogányság és a kereszténység ellentéte. A pogányságban a természetfeletti hatalom egy elvont istenség volt, akinek áldozatokat mutattak be, de személyes kapcsolatba nem tudtak vele lépni. A kereszténység Isten-képe azonban ettől eltérően egy személyes kapcsolatot tesz lehetővé Istennel, a Megtestesült Igén keresztül. A pogánysággal szemben a keresztények védelemben részesültek. Ilyen értelemben kedvezett a keresztényeknek például a vasárnap pihenőnappá nyilvánítása Constantinus császár által, 321 márciusában.¹⁷² Ugyanakkor minél részletesebben vizsgáljuk meg az erkölcsi, vallási és jogi normarend egymáshoz való viszonyát, annál árnyaltabbá válik megkülönböztetésük.

Az alábbiakban azt szeretném röviden megvizsgálni, hogy miért válik egyre inkább fontossá az erkölcsi és a vallási normarend az állam és a világ biztonsága szempontjából. Ezért azt fejem ki, hogy milyen változások vannak napjaink társadalmában, melyek különösen is fontossá tesz annak vizsgálatát, hogy a jog világa, a jogi normarend,

¹⁷¹ Birher 2019, 3.

¹⁷² Sáy 2009, 43.

milyen kapcsolatban van az erkölcsi, és a vallási normákkal, normarendekkel. Mi az, ami különösen fontossá teszi, hogy a jogbölcselet a korábbinál is nagyobb hangsúllyal foglalkozzon a fő normarendek egymásra való hatásával, különösen az erkölcsi és vallási normáknak a jog rendjére gyakorolt hatásával.

5.2.2 Globális szükséghelyzet

Az, hogy különböző súlyos okok odáig is elvezethetnek, hogy az emberiséget különböző katasztrófák és adott esetben ezek hatására elhúzódó válsághelyzet fenyegeti, egyre gyakrabban hangoztatott nézet a különféle szaktudományok képviselői részéről. Ezzel párhuzamosan világos, hogy a társadalomfilozófia és a filozófiai eszközöket alkalmazó jogbölcselet sem térhet ki az elől, hogy korunk válságjelenségeivel megpróbáljon a saját területén foglalkozni. Az elhúzódó és könnyen eszkalálódó háborús konfliktusok,¹⁷³ a javak egyenlőtlen elosztása, a környezetszennyezés, a túlnépesedés és az informatikai „robbanás” kétségtelenül olyan körülmények, melyek veszélyt jelentenek az egész civilizáció számára, és sürgős cselekvést kívánnak.¹⁷⁴

Először meg kell vizsgálni, hogy a válság, amelynek egy-egy oldalát jól megvilágítják az egyes szaktudományok részterületei, mit jelent a maga mélységében, a belső lényege szerint. Ez egyúttal választ ad arra is, hogy miért lehet ezzel a globális válsaggal kapcsolatban úgy gondolni, hogy a filozófiának és a jogbölcseletnek is foglalkoznia kell vele. Alapvetően azért, mert nemcsak szaktudományos kérdésről van szó a jelenlegi válságban, hanem az embert egzisztenciális alapjaiban érintő kérdésről, és a megoldást is ezen

¹⁷³ Ferenc pápa és Ahmad et-Tajjeb, az Al-Azhar egyetem és mecset főimámja 2019. február 4-én közös dokumentumot írt alá „Dokumentum az emberi testvériségről a világbéke és a békés együttélés érdekében” címmel Abu-Dzabiban. A dokumentumban a „darabokban zajló harmadik világháború” megjelölést használják. Magyar Kurír, 2019. február 8.

¹⁷⁴ Birther 2013, 27.

a szinten kell keresni. Ferenc pápa a *Laudato si'* kezdetű enciklikában a környezetvédelem kérdésével foglalkozik. A pápai megnyilatkozások korábban csak hitbéli és erkölcsi kérdésekkel foglalkoztak, azonban a *Laudato si'* enciklika látszólag megtörte ezt a hagyományt. Azonban ha mélyebben belegondolunk, ez éppen arra mutat rá, hogy a környezet megóvása fontos erkölcsi kérdésnek tekinthető.¹⁷⁵ Ezért azt is ki lehet jelenteni, hogy a globális környezetszennyezés kérdése emberi alapkérdéssé vált. Emberi alapkérdést pedig csak a teljes ember fényében lehet tárgyalni, a teljes ember képéhez pedig hozzátartozik a vallás mint a legalapvetőbb döntéseinek a mozgatórugója, mint emberségének a legmélyebb rétege.¹⁷⁶ A *Laudato si'* enciklika arra mutat rá, hogy a vallási élet képviselői sem hagyhatják figyelmen kívül a környezetvédelem szempontjait. A vallási élet programjait, eseményeit úgy kell megszervezni, hogy helyet kapjon bennük a környezet megóvásának a gondolata. Abból a szempontból lehet megközelíteni a kérdést, hogy a vallás az embert a maga teljességében szemléli, és ehhez a teljességhez hozzátartozik az az erkölcsi alapállás, amely a jövő nemzedékek iránti felelősséget jelenti. A II. vatikáni zsinat tanítása így fogalmazza meg ezt a felelősséget: „A Szentírás pedig, melylyel egybecseng a sok évszázados tapasztalat, arra tanítja az emberi családot, hogy az emberi fejlődés, mely az embernek nagy java, nagy kísértéssel járhat: ha megzavarják az értékek rendjét, és a rossz összekeveredik a jóval, az egyes emberek és csoportok már csak a maguk érdekét nézik, másokét nem. Ebből következően a világ már nem az igaz testvériség tere, az emberiség növekvő hatalma pedig már azzal fenyeget, hogy magát az emberi nemet pusztítja el.”¹⁷⁷ Ebben a megfogalmazásban az, amit „globális szükség-helyzetnek” vagy globális válságnak nevezhetünk, az em-

¹⁷⁵ Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról, Szent István Társulat, Budapest, 2015.

¹⁷⁶ Birher Nándor: A tudomány megtérése a fenntarthatóság érdekében. In: *Folyamatos Megújulás Reformáció(k)* tegnap és ma, Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2016-os évkönyve, szerk. Balla Péter, Pozsonyi Károly, Csanády Márton, Fabinyi Tibor, Homicskó Árpád Olivér, Kendeffy Gábor, Sepsi Enikő, Szenczi Árpád, Toró Csaba, Zsengellér József, 366.

¹⁷⁷ *Gaudium et spes* 2000, 679.

beriség önpusztításának veszélyeként jelenik meg. Ezt a veszélyt elhárítani csak úgy lehet, ha a világot irányító emberi gondolkodás gyökeresen más alapokra helyezkedik, mint eddig; mint láttuk a II. vatikáni zsinat megfogalmazásában: „az egyes emberek és csoportok” nemcsak a maguk érdekét, hanem elsősorban az egész emberiség érdekét nézik.¹⁷⁸ Az egyházi tanítás elsősorban az üdvösséget, az ember örök beteljesedését tartja szem előtt, de egyre inkább fontosnak tartja a jövő nemzedékek iránti felelősségnek a világban és a világi tudományokban való megnyilvánulásait. Ezzel párhuzamosan a világi tudományok hívó művelői pedig egyre inkább törekszenek arra, hogy a globális fenntarthatóságot úgy segítsék elő, hogy közben tekintetbe vegyék az ember örök beteljesedésének szempontjait is.¹⁷⁹

Ez egy jelentős változás a gondolkodásmódban, amit egyes szerzők „megtérésnek” is neveznek, a görög szó eredeti értelmében: „metanoia”, azaz megfordulás.¹⁸⁰ Ez a szóhasználat azt fejezi ki, hogy a tudományos gondolkodásban szükséges egy fordulat, amely a világ fejlődését a jövő nemzedékek iránti felelősséggel szemléli.¹⁸¹

Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy miért lehet erre a szemléletváltásra használni a „megtérés” kifejezést? Nem lenne az is elég, ha úgy fogalmaznánk, hogy az egyéni érdekek helyébe a közösség érdekét kellene állítani? A kérdésben benne van a válasz: pont ez a szemléletváltás, a benne foglalt radikalitás miatt nevezhető megtérésnek.¹⁸² Ez a kifejezés jól jelzi azt, hogy nemcsak a közösség szemléletváltására van szükség, hanem az egyén szemléletváltására is. Az emberi személyt mint egyént és az egyének által alkotott közösséget egyszerre kell figyelembe venni. Martin Buber interszubjektív filozófiája szerint az ember személye nem

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Birther i. m., 363.

¹⁸⁰ Birther i. m., 361.

¹⁸¹ Birther Nándor tanulmánya a „Tudomány megtéréséről”, ill. annak szükségességéről szól. Ugyanakkor aminek szintén meg kellene változnia, az inkább egyfajta közgondolkodás, mely nagyon sok esetben ma „vulgárfilozófia”-ként értelmezhető. (Birther i. m., 365.)

¹⁸² Birther-Szabó i. m., 38.

irányulhat személytelenre. Az ember személye egy másik személlyel való kapcsolatban tud önmagára találni.¹⁸³ Éppen ezért nem lehet az embert úgy tekinteni, hogy személy mivoltától eltekintünk. Ez akkor valósul meg, ha az embert személytelen struktúrákkal való kapcsolata alapján akarják meghatározni. Ha például az állami intézményrendszerrel való kapcsolata alapján az emberre kizárólag polgárként tekintenek, az ember személy mivolta háttérbe szorul.¹⁸⁴ A vallás jelentősége a társadalmi gondolat alapján úgy értékelhető, hogy az ember személy mivoltát adja vissza az Istennel való kapcsolat egyetemes relációján keresztül.¹⁸⁵

¹⁸³ Uo.

¹⁸⁴ Marguerite A. Peeters A polgár és a személy, Lázadás és kiengesztelődés, 2014, 9. (letöltés: 2019. 04. 17.)

¹⁸⁵ „Huszonöt évvel a berlini fal leomlása után az emberiségnek némi rálátása nyílik legújabb történelmére. Ez a rálátás segíti az elmélyülést és a döntést. Döntő jelentőségű időben (kairosz) élünk, ami jó alkalom arra, hogy visszatérjünk a személyhez és az Átyához.” uo. 12.

BIBLIOGRÁFIA

XVI. Benedek pápa 2009: *Caritas in Veritate* (Szeretet az igazságban) enciklika. Szent István Társulat, Budapest.

Bergson, Henri 2002: *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Szent István Társulat, Budapest, 46–47.

Bernáth László 2016: *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Doktori értekezés, Budapest.

Bibó István 1986: Etika és büntetőjog. In: *Válogatott tanulmányok I.* Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986.

Birher Nándor: A közösség szabályai. *Gazdaságetika*. 2013(5) 1–32.

Birher Nándor: *A természetjoghoz való visszatérés megkerülhetetlen szükségszerűsége a 4.0 ipar idején*. Konferencia-előadás, PPKE JÁK, 2019. március 31-én, kézirat.

Birher Nándor – Szabó Adrienn 2004: *Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései*. Jel Kiadó, Budapest.

Birher Nándor – Zámbo Károly József 2018: *A szakértői jog, és a demokratikusan megvalósítandó jog*

megkülönböztetése Arno Anzenbacher normarendjének értelmezésében. <https://www.kre-dit.hu/tanulmányok/birher-nandor-zambo-karoly-jozsef-a-szakertoi-jog-es-demokratikusan-megvalositando-jog-megkulonboztetese-arno-anzenbacher-normarendjenek-ertelmezeseben/> (letöltve: 2024. 09. 30.)

Birher Nándor 2017: A tudomány megtérése a fenntarthatóság érdekében. In: *Folyamatos megújulás: Reformáció(k) tegnap és ma, Studia Caroliensia, A Károli Gáspár Református Egyetem 2016-os évkönyve.* Szerk. Sepsi Enikő, Deres Kornélia, Homicskó Árpád Olivér, KRE – L'Harmattan, Budapest.

Birher Nándor 2019: *Ius, Fas, Mos – The Emergence of Norms*, 13. https://www.researchgate.net/publication/328274920_Ius_Fas_Mos_Emergence_of_Norms (letöltve: 2019. 04. 05.)

Böckenförde, Ernst-Wolfgang 2020: *Állami jog és erkölcsi rend.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Braumiller, Helwi 2017: *Von Wegen Krone der Schöpfung.* <https://www.srf.ch/news/panorama/von-wegen-krone-der-schoepfung> (letöltés: 2021. 05. 03.)

Ferenc pápa 2015: *Laudato si' kezdetű enciklika közös otthonunk gondozásáról.* Szent István Társulat, Budapest.

Fila Béla – Jug László 1997: *Az egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai.* Örökmécs Alapítvány, Kisterenye – Budapest.

Földi András – Hamza Gábor 2009: *A római jog története és intézményei.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

Hegedűs Loránt 1996: *Újkantiánus és értékteológia*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest.

Horváth Barna 2004: *A jogelmélet vázlata*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.

Jany János 2008: A vallási jogrendszerek anatómiája, a jogalkotás kérdése. In: *Európai jog és jogfilozófia: Konferenciatanulmányok az európai integráció ötvenedik évfordulójának ünnepére*. Szerk. Paksy Máté. Szent István Társulat, Budapest.

Jany János 2021a: *A világ jogrendszerei: civilizációelmélet és jogtudomány*. Ludovika Egyetemi Kiadó, Budapest.

Jany János 2021b: *Klasszikus iszlám jog: egy jogi kultúra természetrajza*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Kondorosi Ferenc – Maros Kitti – Visegrádi Antal 2008: *A világ jogi kultúrái – a jogi kultúrák világa*. Napvilág Kiadó, Budapest.

Kuby, Gabriele 2019: *Gender – a családot szétromboló ideológia?* Megjelent: az Alfa-szövetség gondozásában, Sümeg.

Kuminetz Géza 2023: *A vezetés művészete Krisztus iskolájában*. Szent István Társulat, Budapest.

Kuminetz Géza 2018: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata*. Szent István Társulat, Budapest.

Lábady Tamás 1998: Keresztény értékek a családra vonatkozó jogalkotásban. In: Bánrévy Gábor – Varga Csaba – Jobbágyi Gábor (szerk.): *Iustum Aequum Salutare*.

Emlékkönyv Zlinszky János tiszteletére. Szent István Társulat, Budapest, 204–214.

Mester Béla: *Az akarat és/vagy a személy szabadsága.*
[https://www.acta.bibl.uszeged.hu/49183/1/
 platonhoz_008_208-216.pdf](https://www.acta.bibl.uszeged.hu/49183/1/platonhoz_008_208-216.pdf) (letöltés: 2021. 11. 19.)

Nemzetközi Teológiai Bizottság 2013: *Az egyetemes etika keresése – a természeti törvény új szemlélete.* Szent István Társulat, Budapest.

Peeters, Marguerite A. 2020: *A polgár és a személy – Lázas és kiengesztelődés*, 3. file:///C:/Users/notebook/Documents/maruerite_a_peeters_a_polgar_es_a_szemely.pdf (letöltve: 2019. 04. 12.)

Peschka Vilmos 1988: *A jog sajátossága.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Platón 1968: *Az állam.* Gondolat Kiadó, Budapest.

Pokol Béla 2018: *A mesterséges intelligencia társadalma.* Kairosz Kiadó, Budapest.

Ratzinger, Joseph 2005: *Benedek Európája a kultúrák válságában.* Szent István Társulat, Budapest.

Ratzinger, Joseph 2017: *Végidő – a halál és az örök élet kérdései.* Jel Kiadó, Budapest.

Ratzinger, Joseph 2019: *Hit, igazság, tolerancia.* Ős-kép Kiadó, Budapest.

Sándor István 2013: *Előadásvázlatok a személyek jogából.* Patrocinium, Budapest.

Sáry Pál 2009: *Pogány birodalomból keresztény birodalom: a Római Birodalom kereszténnyé válása a Codex Theodosianus tükrében*. Szent István Társulat, Budapest.

Sáry Pál 2020: *Az ókeresztény államelmélet alapvonalai*. Nemzeti Közszerológiai Egyetem, Budapest.

Sípos Imre, SJP. Dr. 1997: *A szabadság diadala*. Kiadta a Szent János Apostolról és Remete Szent Pálról nevezett közösség, Miskolc.

Stipta István 2017: Bírósági szervezettörténet a hazai jogtörténet-tudomány tükrében. *Jogtörténeti Szemle* 2017(1-2): 1–20.

Stipta István 2019: *A pénzügyi közigazgatási bíróság tevékenysége (1884–1896)*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest.

Szabó Miklós 2003: *Jogi Alapfogalmak*. Bíbor Kiadó, Miskolc.

Turay Alfréd (évszám nélkül): *Filozófiatörténeti vázlatok*. Szent István Társulat, Budapest, 27.

Varga Csaba 2005: *A jog mint folyamat*. Szent István Társulat, Budapest.

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. (Fordította Dr. Szendi József.) Szent István Társulat, Budapest, 2000.

Zlinszky János 2017: *Keresztény erkölcs és jogász etika*. Szent István Társulat, Budapest.

A
VALLÁSSZABADSÁG
ÚJ DIMENZIÓI
A POSZTMODERN
KORBAN

DR. ANTALÓCZY PÉTER

1.

A VALLÁSSZABADSÁG ELMÉLETI MEGKÖZELÍTÉSE

Az alapvető szabadságjogok körébe tartozó gondolati, lelkiismereti és vallásszabadság a véleménynyilvánítási szabadság gyakorlásának posztulátumaiként egymást feltételező, egymáshoz szervesen kötődő, ugyanakkor nem teljesen egybeeső jogosultságok halmaza.

A gondolat, illetve a tudatos gondolkodás az emberi lét alapvető és elválaszthatatlan velejárója¹⁸⁶, s mint ilyen, cselekvésünk és magatartásunk belső meghatározója. A gondolatszabadság természetét tekintve ötletszerű, spontán módon megnyilvánuló töprengés, problémafelvetés, megoldáskeresés, amely a mérlegelésen, megfontoláson keresztül természetszerűen jut el előbb az adott tárgyra vonatkozó véleményalkotáshoz és nyilvánításhoz, majd a meghatározott tudattartalmat felelősen vállaló meggyőződés kialakításához. Természetének lényege éppen abban rejlik, hogy az emberi méltóság szerves részeként az egyént önmagában és közösen egyaránt mindenféle korlátozás vagy kötöttség nélkül megilleti.

A véleményalkotás tudatos vagy spontán állásfoglalás, amelytől minőségileg is magasabb szintet képvisel a meggyőződés, vagyis a gondolattartalom felelős vállalása. A meggyőződés nem más, mint egy összefüggő, szilárd, rendezett nézet vagy nézetrendszer fel- vagy elismerése, amely tárgyát és tartalmát tekintve sokféle lehet¹⁸⁷. Ezek

¹⁸⁶ Az emberi lét és a gondolkodás szoros összefüggésére utal René Descartes francia filozófus híres kijelentése is: gondolkodom, tehát vagyok (cogito ergo sum), ami filozófiai rendszerének később egyik alapvető tételét képezte. Descartes a gondolkodást tágra értelmezte, ebbe valamennyi tudatos tevékenységet – észlelést, kételkedést, mérlegelést – beleértett.

¹⁸⁷ Szakmai, politikai, erkölcsi stb.

közül is kiemelkedik a világ egészére és az embernek a világban elfoglalt helyére vonatkozó nézeteket magában foglaló világnézeti meggyőződés¹⁸⁸, amely fajtáit tekintve lehet erkölcsi, vallási vagy ateista. A felsorolásból is világosan kitűnik, hogy a meggyőződés tágabb fogalom, mint a vallás; mivel az előbbi nem minden esetben nyugszik transzcendens alapokon. A vallási meggyőződés viszont éppen abban különbözik a többitől, hogy a világ és az ember eredetére, rendeltetésére, halál utáni sorsára vonatkozó, a mások általi követés igényével nyilvánosan is meghirdetett hitelvek elfogadására épül. A rendkívül gazdag jelentéstartalom és számos megközelítési mód miatt a vallás tudományosan is kielégítő meghatározása nem könnyű feladat. Teológiai értelemben a transzcendensre irányuló meghatározott tanítások, gyakorlatok etikai, illetve morális szabályokkal párosuló rendszere, amelyhez egyrészt istentiszteleti, rituális és liturgikus tartalom, másrészt jól körülhatárolt tekintélyi szerkezet kapcsolódik¹⁸⁹.

Nézetünk szerint a vallás a mások általi követést igénylő, kellően kinyilvánított hitelvek rendszere, amely meghatározza az adott közösség életét és az ahhoz való tartozás módját, feltételeit. A jogalkotó megközelítésében „a vallás fogalma magában foglalja különösen a teista, nem teista és ateista meggyőződéseket, a magánjellegű, illetve nyilvános vallási szertartásokon – akár egyedül, akár másokkal – való részvételt, illetve az ilyen szertartásokon történő részvételtől való tartózkodást, továbbá más vallásos jellegű tevékenységet vagy véleménynyilvánítást, bármilyen vallásos hiten alapuló, illetve e hit által megkövetelt személyes vagy közösségi magatartásformát”¹⁹⁰.

A triász harmadik tagja a gondolatszabadság, amellyel összefüggő véleményalkotás és -nyilvánítás szabadsága

¹⁸⁸ A világnézet a világ legáltalánosabb és legátfogóbb értékalapú eszmei értelmezési rendszere, amelyben különböző felfogások, koncepciók, illetve meggyőzések tükröződnek a közelet, a politika, valamint a közösségi magatartás befolyásolásának igényével.

¹⁸⁹ bővebben: Rixer 2012, 185–197.

¹⁹⁰ A menedékjogról szóló 2007. évi LXXX törvény 64. § (1) bek. b) pont.

magában foglalja azt a jogot, hogy az egyén az általa igaznak tartottak alapján gondolkodjon és cselekedjen; következőképpen bármely eszmét, gondolatrendszert szabadon kialakíthat, elfogadhat vagy elutasíthat.

A normarendszer vizsgálatakor az is felvetődhet, hogy a jog vajon milyen hatással lehet a gondolattermelés képességére. A vallási szabályok között éppenséggel fellelhetők bizonyos tárgyú vagy tartalmú gondolatra irányuló tilalmak, ugyanakkor a természetjogi, illetve pozitív jogi felfogások ilyen nem ismernek. Viszont a jog igenis szerephez juthat az adott kérdés megválaszolásakor, különös tekintettel akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a személy gondolkodásmódja és meggyőződése az illető szocializációs folyamatainak eredménye, amelyet nagymértékben befolyásol az adott társadalom értékrendje. Nos, a jog a maga sajátos eszközrendszerével éppen ennek szabadságát hivatott garantálni, ugyanis senki sem kényszeríthető valamely vélemény elfogadására vagy elutasítására. Viszont a teljesség érdekében meg kell jegyeznünk, hogy a jog a gondolatra, a meggyőződésre és azok szabadságára kizárólag csak megnyilvánulásuk esetén képes bármilyen hatást kifejteni¹⁹¹.

Ebből kifolyólag alapvető különbséget kell tenni a gondolat mint belső meggyőződés és annak kinyilvánítása között. Mivel az első alkotmányjogi értelemben egyáltalán nem, vagy csak nehezen értelmezhető, ezért csak a gondolatszabadság részesíthető védelemben.

A meggyőződés kialakításával szorososan összefügg a lelkiismereti szabadság, amely a világ és benne az ember alapvető egzisztenciális kérdéseire tartalmi vonatkozásában is kimeríthetetlen válaszokat felsorakoztató meggyőződés szabad, tudatos és felelősségteljes kialakítása, vállalása

¹⁹¹ vö. 4/1993. (II. 12.) AB határozat.

Hasonló értelemben nyilatkozik Drinóczi T. is, aki szerint „a gondolat”, a lelkiismeret és a vallásszabadság – elnevezésükből adódóan szabadságjogok. E szabadságjogok jellegzetességei közé tartozik, hogy sajátosan kötődnek az egyén olyan belső világához, amely nem lehet pozitív jogi előírások tárgya, mivel a jog értelemszerűen csak az egyén külső megnyilvánulását képes szabályozás alá vonni. Ha viszont a gondolat, a lelkiismeret vagy a vallás valamilyen formában kifejezésre jut, azt a jog már képes regulálni”. Drinóczi T.: *A gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadsága, illetve az állam és az egyház viszonya a Magyar Köztársaságban*. www.akki.doctor.hu/anyagok/2felev/.../gondolat_es_lelkiismeret.doc.

és kinyilvánítása. A lelkiismeret az a képességünk, amelynek segítségével saját gondolataink és cselekedeteink felett erkölcsi ítéletet alkotunk. Tartalmát tekintve nagyban függ a történeti fejlődéstől¹⁹², a korszellemtől, az életkörülményektől, a környezettől és az egyéni neveltetéstől¹⁹³.

Meggyőződésünk szerint a lelkiismereti szabadság a vallásszabadságnál jóval tágabb fogalom, hiszen a vallás mellett számos más értelmezési módot is magában foglal. A két szabadság egymáshoz való viszonyát szemléltetve Ádám Antal szerint a vallásszabadság a lelkiismereti szabadság tárgy szerint nevesített változata. A lelkiismereti szabadság és nem a vallásszabadság alapján választhatja bárki az ateista, a materialista és a vallási szempontból közömbös világnézetet¹⁹⁴.

Lényegében olyan abszolút alapjogról van szó, amely semmilyen formában sem korlátozható. Az ember valláshoz való viszonyát tekintve lehet vallásos vagy ateista. Ezek alapján a vallásszabadságot a meggyőződés szabadságának vallási értelmezésen alapuló válfajaként vagy formájaként is definiálhatjuk, amely közvetlenül az emberi méltóságban gyökeredzik, s mint ilyen bizonyos esetektől eltekintve korlátozhatatlan. Ez utóbbi kategóriába tartoznak a törvényben előírt esetek, a közrend, a közbiztonság, a közegészségügy, a közerkölcs, illetve a versengő alapvető emberi jogok és szabadságok.

Paczolay Péter szerint „a vallásszabadság joga két egymástól viszonylag elkülönülő és önmagában is szerteágazó dimenzióban helyezkedik el: az egyik a vallásszabadság egyéni alapjogi összefüggéseire, a másik az államszervezeti-intézményi kérdésekre, az állam és az egyház viszonyára vonatkozik”.¹⁹⁵ Az alábbiakban főként az egyéni alapjogi aspektusra koncentrálunk, mivel a másik két dimenziót a későbbiekben fogjuk kifejteni.

¹⁹³ Cicero és Seneca a lelkiismeretet a magatartásunkat vádoló vagy védelmező belső hanggal azonosította. Arisztotelész a belső tekintély hangja és a gyakorlati ész azonoságát hangsúlyozta. Aquinói Szent Tamás és későbbi követői a lelkiismeretet Istentől kapott törvényként értelmezték.

¹⁹⁴ Gordon 2018, 125–145.

¹⁹⁵ Ádám 2007, 277.

A vallás és a hitbeli meggyőződés az emberi személyiség elválaszthatatlan része, mivel kifejezésre jut benne a teljes egzisztenciális létezés; vagyis az ember fizikai, szellemi és lelki egysége, s éppen ez alkotja a vallásszabadság és az emberi méltóság legmélyebb összefüggését¹⁹⁶. Az alkotmány-jog az emberi méltósághoz való jogot a legáltalánosabb személyiségi jogként értelmezi, amelynek alapvető alkotóelemei az önrendelkezés szabadsága, a magánszférához való jog, a cselekvési szabadság, végül a személy szabad kibontakozásának joga¹⁹⁷. Az említett jogok szorosan tapadnak az emberi személyiséghez¹⁹⁸, illetve méltósághoz, melyek egyben a diszkrimináció tilalmát is megalapozzák. Ebből fakadóan a vallásszabadság a vallásos meggyőződés egyéni vagy közösségi; a magán- vagy közszférában, a vallásos gyakorlatokban és szertartásokban történő kifejezésének szabadságát foglalja magába, amit a meggyőződés megváltoztatásának szabadsága tesz teljessé. Ebben a kontextusban a vallásszabadság joga alapvetően a meggyőződés szabadságát és az abból eredő cselekvést, illetve magatartást védi. Nevezetesen a vallásszabadság szerves részét alkotó vallásgyakorlás éppen a kommunikációs alapjogokhoz, azon belül is a véleménynyilvánítás szabadságához kötődik. Így a vallásszabadság gyakorlásának előfeltétele a véleménynyilvánítás szabadságának biztosítása.

Az állam számára a vallásszabadság tekintetében a főbb feladat és egyben kötelesség az eszmék és világnézeti rendszerek diszkriminációmentes szabad áramlásának biztosítása anélkül, hogy azok bármelyikével azonosulna, illetve a tartalmi kérdésekkel kapcsolatban állást foglalna¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Paczolay 2003, 531.

¹⁹⁷ 64/1991. (XII. 17.) AB határozat, 8/1990. (IV. 25.) AB határozat.

¹⁹⁸ Hasonló értelemben nyilatkozott a II. vatikáni zsinat, mely szerint „ez a szabadság abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie a kénysertől, akár egyesek, akár csoportok vagy bármilyen emberi hatalom kényszerítő hatásától, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, s ne akadályozzák abban, hogy – jogos határok közt – lelkiismerete szerint cselekedjék akár magánéletében, akár a nyilvánosság előtt, akár egymagában, akár másokkal társulva. Kijelenti továbbá a zsinat, hogy a vallásszabadsághoz való jog az emberi személy méltóságán alapszik [...] Cserhádi – Fábán (szerk.) 1986, 374.

¹⁹⁹ Az Alkotmánybíróság 64/1991. (XII. 17.) határozatában a személyiség integritásához való jogként értelmezte.

²⁰⁰ Vö. 4/1993. (II. 12.) AB határozat.

Az Alaptörvény XV. cikk (2) bekezdése kimondja, hogy „Magyarország az alapvető jogokat mindenkinek bármely megkülönböztetés, nevezetesen faj, szín, nem, fogyatékosság, nyelv, vallás, politikai vagy más vélemény, nemzeti vagy társadalmi származás, vagyoni, születési vagy egyéb helyzet szerinti különbségtétel nélkül biztosítja”.

A vallásszabadság szorosan összefügg a sajtószabadsággal is, mivel az az információközlésen túl a vélemények pluralista megjelenítésére is hivatott. Ennek megfelelően a jogalkotó törvényes keretek között biztosítja a lelkiismereti és vallásszabadság kommunikációs eszköz útján történő kifejezését, amelynek során természetesen a tömeg tájékoztatásra vonatkozó szabályokat is figyelembe kell venni.

A vallásszabadság bizonyos értelemben kapcsolódik a tanuláshoz való joghoz, illetve a tanítás szabadságához. Az első esetben az állam főszabályként csak semleges oktatási intézmények felállítására és működtetésére köteles, ugyanakkor a választási lehetőség megteremtésével a szülők számára biztosítania kell a jogot ahhoz, hogy a gyermeküknek adandó nevelést szabadon megválasszák. A második esetben is a kiindulópont a semleges állami iskola, ami az oktatók számára nem jelenti a saját vallásos meggyőződés tilalmát.

A vallásszabadság sajátosan gazdag tartalmát elemezve Ádám Antal a teljesség igénye nélkül mintegy húsz részjogosítványt sorol fel. Álláspontja szerint „a vallásszabadság alapján bárki jogosult vallásának

- a) alapítására,
- b) elfogadására,
- c) megválasztására,
- d) megváltoztatására,
- e) elhagyására,
- f) gyakorlására, mégpedig nyilvánosan vagy magánkörben, másokkal együtt közösen vagy egyénileg, szertartások révén vagy más módon,
- g) megvallására,
- h) megvallásának mellőzésére,
- i) egyéni tanulására,
- j) iskolai vallásoktatásban való részvételre,
- k) vallás iskolán kívüli tanítására,
- l) a valláshoz tartozás állami nyilvántartásba vétele tilalmának tiszteletben tartására,

- m)** az előírt feltételek követésével másokkal együtt egyház vagy vallási célú egyesület alapítására,
- n)** jogi személyiség nélküli vallási közösség létrehozására,
- o)** a vallási közösség, illetve az egyház életében való részvételre,
- p)** kiskorú gyermekei iskolán kívüli és iskolai vallásos nevelésének megválasztására,
- q)** hivatali esküjében vallásos megerősítés alkalmazására,
- r)** vallási alapú előnyös vagy hátrányos megkülönböztetés mellőzésének igénylésére,
- s)** a vallási célzatú gyülekezési jog gyakorlására,
- t)** a vallásszabadságból fakadó jogok megvalósulásának állami támogatására és védelmére²⁰⁰.

Összességében tehát elmondható, hogy a vallásszabadság a demokratikus társadalmak egyik alapvető értéke, amely szoros kapcsolatban áll a véleménynyilvánítás szabadságához, az egyesülési joghoz és az egyenlőséghez. A vallásszabadság elősegíti a társadalmi kohéziót azáltal, hogy lehetővé teszi a különféle vallási közösségek békés együttélését. A vallási pluralizmus és a tolerancia olyan környezetet teremt, amelyben a különböző hitrendszerek kölcsönösen tiszteltetben tartják egymást, ezáltal csökkentve a társadalmi feszültségeket és a konfliktusokat. A vallásszabadság hiánya gyakran vezet elnyomáshoz, diszkriminációhoz és erőszakhoz, ami a társadalmi stabilitást veszélyezteti. A demokráciákban a vallásszabadság védelme biztosítja, hogy az állam semleges maradjon a vallási ügyekben, és ne avatkozzon bele az egyének vagy csoportok vallási gyakorlatába²⁰¹.

A vallásszabadság gyakorlása a modern társadalmakban azonban számos kihívással szembesül. A globalizáció és a migráció következtében a vallási sokszínűség ugyanis növekszik, ami újabb feszültségeket és konfliktusokat generál-

²⁰⁰ Ádám 2007, 276.

²⁰¹ Habermas 2006, 43–46.

hat. A szekularizáció és a vallási fundamentalizmus közötti feszültségek, valamint a vallásszabadság és más alapvető jogok, például a nemi egyenlőség vagy az LMBTQ+ jogok közötti potenciális ellentmondások szintén kihívásokat jelentenek²⁰².

²⁰² lásd: Antalóczy 2021, 7–23.

2.

A VALLÁSSZABADSÁG JOGI KERETEI

A vallásszabadság az emberi jogok rendszerének alapvető és elidegeníthetetlen része. A történelem során a vallásszabadság fejlődése hosszú és összetett folyamat volt, amelyben jelentős mérföldkövek az olyan dokumentumok, mint a vallási türelmet deklaráló Milánói Ediktum (313) vagy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata (1948), amely a 18. cikkében fogalmazza meg a vallásszabadság jogát: „minden személynek joga van a gondolat, lelkiismeret és vallás szabadságához; ez a jog magában foglalja a vallás vagy meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, valamint a vallás vagy meggyőződés kinyilvánításának szabadságát egyedül vagy másokkal közösségben, nyilvánosan vagy magánkeretek között, tanítás, gyakorlat, istentisztelet és szertartások végzése útján”. Az államoknak és a nemzetközi szervezeteknek alapvető kötelességük a vallásszabadság előmozdítása.

Az 1966-os Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának (ICCPR) 18. cikke tovább erősíti ezt a jogot, kifejezetten tiltva az erőszakos térítést és a vallási meggyőződés kényszerítését. Emellett az Európai Emberi Jogi Egyezmény 9. cikke is biztosítja a gondolat, lelkiismeret és vallás szabadságát az európai országokban.

Nemzetközi szinten a vallásszabadság védelme kiterjed a vallási diszkrimináció elleni védelemre is. Az ENSZ Közgyűlése 1981-ben elfogadta a vallási vagy lelkiismereti alapon történő intolerancia és diszkrimináció minden formájának megszüntetéséről szóló nyilatkozatot (Internatio-

nal Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination), amely a vallásszabadság gyakorlati megvalósítását hivatott elősegíteni.

A vallásszabadság globális szinten továbbra is jelentős kihívásokkal néz szembe. Számos országban az állami és a vallási intézmények szoros kapcsolata, illetve az állami vallás vagy ideológia előnyben részesítése korlátozza a vallásszabadságot. Az eltérő gondolkodású és hitű személyek gyakran szenvednek diszkriminációt vagy üldöztetést vallási meggyőződésük miatt.

Az Európai Unió is aktívan részt vesz a vallásszabadság előmozdításában, különösen az Emberi Jogok Európai Bíróságának (EJEB) ítéletein keresztül, amelyek gyakran fontos precedenseket teremtenek a vallási ügyekben. Az EJEB olyan mérvadó fórumként működik, amely biztosítja, hogy a vallásszabadságot megfelelően tiszteletben tartsák, illetve védelmezzék egy változó és sokszínű társadalmi környezetben.

Az EJEB számos ítéletben foglalkozott az egyén és a közösség vallásszabadságának kérdéseivel, beleértve a vallási szimbólumok használatát, a vallási oktatás kérdését, valamint a hit- és lelkiismereti szabadság korlátozásának jogszerűségét.

Az EJEB a vallásszabadságot két részre bontja: a belső meggyőződés szabadságára és a vallási meggyőződés nyilvánításának szabadságára. A belső meggyőződés (*forum internum*) abszolút jog, amelybe az állam nem avatkozhat be. Ezzel szemben a vallási meggyőződés nyilvánításának szabadsága (*forum externum*) korlátozható bizonyos feltételek mellett.

A Bíróság több ügyben foglalkozott azzal, hogy mi minősül vallásnak vagy világnézetnek, és milyen kritériumoknak kell megfelelni a 9. cikk védelme alá tartozó meggyőződéseknek. Az EJEB a „*Kokkinakis kontra Görögország*” ügyben (1993) kifejtette, hogy a vallásszabadság magában foglalja a vallás vagy meggyőződés váltásának és terjeszté-

sének jogát is. Ezt az ügyet mérföldkőnek tekintik, mivel a Bíróság kimondta, hogy az államoknak nemcsak tartózkodniuk kell a vallásszabadságba való beavatkozástól, hanem pozitív kötelezettségük is van e jog hatékony biztosítására.

A 9. cikk második bekezdése lehetővé teszi a vallásszabadság gyakorlásának korlátozását, ha azokat törvény írja elő, és szükségesek egy demokratikus társadalomban a közbiztonság, a közrend, az egészség vagy az erkölcs védelme, vagy mások jogainak és szabadságainak védelme érdekében. Az EJEB gyakorlata szerint az államoknak széles mérlegelési jogkörük van arra vonatkozóan, hogy meghatározzák, mi minősül szükségesnek egy demokratikus társadalomban.

Az EJEB több alkalommal vizsgálta az államok által bevezetett korlátozások arányosságát és szükségességét²⁰³. Ennek folyamán a „*Lautsi kontra Olaszország*” ügyben (2011) a Bíróság megállapította, hogy az olasz állam által az iskolákban kifüggesztett feszület nem sérti a 9. cikket, mivel az nem befolyásolja a diákok és a szülők vallásszabadságát, és az olasz állam széles mérlegelési jogkörével élt.

Az EJEB ítélkezési gyakorlata a vallásszabadság területén ma is dinamikusan fejlődik, figyelembe véve a tagállamok sokféleségét és az egyes jogok közötti kényes egyensúly megtartásának szükségességét. A Bíróság nagy hangsúlyt fektet az arányosság elvére, az államoknak pedig széles mérlegelési jogkört biztosít a vallásszabadsághoz kapcsolódó korlátozások meghatározásában. Éppen ezért az EJEB ítélkezési gyakorlata a jövőben továbbra is meghatározó lesz abban, hogy miként értelmezzük és alkalmazzuk a vallásszabadságot az Európa Tanács tagállamaiban²⁰⁴.

²⁰³ A vallási szimbólumok kérdése az EJEB egyik legérzékenyebb területe, különösen a szekuláris államokban. Az EJEB elismeri az államok jogát a semlegesség fenntartásához, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az államoknak biztosítaniuk kell a vallási pluralizmust. A „*Leyla Şahin kontra Törökország*” ügyben (2005) a Bíróság jóváhagyta a török egyetemeken által bevezetett fejkendő viselésének tilalmát, azzal az indokkal, hogy az intézkedés szükséges volt a világi oktatási rendszer és a nemi egyenlőség védelme érdekében. Ez az ügy azt mutatja, hogy az EJEB bizonyos körülmények között elfogadhatónak tartja a vallási szimbólumok korlátozását az állam semlegességének és a közrend fenntartásának érdekében. Az erős szekuláris állammal rendelkező országokban – mint pl. Franciaország – a Bíróság megvizsgálja, hogy miként lehet összhangba hozni a vallásszabadság gyakorlását az állam szekuláris jellegével. A „*S.A.S. kontra Franciaország*” (2014) ügyben a Bíróság jóváhagyta a franciaországi burka- és nikábtiltalmat, a Bíróság megállapította, hogy a tilalom az együttélés és a közbiztonság megőrzése érdekében arányosnak tekinthető.

²⁰⁴ A jövő kihívásai tekintetében a digitális technológia és az online tér egyre nagyobb szerepet játszik az emberek vallási meggyőződésének nyilvánításában és terjesztésében. Az internet szabadsága és a vallásszabadság közötti kapcsolat új kihívásokat teremt az EJEB számára, különösen akkor, ha a vallási meggyőződések és a véleménynyilvánítás szabadsága összeütközésbe kerül. Az EJEB-nek valószínűleg egyre gyakrabban kell majd foglalkoznia olyan ügyekkel, amelyek az online vallási tevékenységekhez kapcsolódnak, beleértve a gyűlöletbeszéd, a vallási uszítás és a cenzúra kérdéseit.

A posztmodern társadalmakban a vallásszabadság védelme érdekében az államoknak olyan jogi kereteket kell kialakítaniuk, amelyek biztosítják a vallás szabad gyakorlását, ugyanakkor megakadályozzák a diszkriminációt és a vallási szélsőségek terjedését. Az államnak garantálnia kell az egyének és közösségek jogait a vallási meggyőződések szabad kifejezésére, ugyanakkor biztosítania kell, hogy ezek a jogok ne sértsék mások jogait és szabadságát.

3.

A VALLÁSSZABADSÁG ÉS A POSZTMODERN TÁRSADALOM

A posztmodernitás olyan korszakként jelent meg az emberiség történetében, amely a modernitás határain túllépve folyamatosan új megközelítéseket és perspektívákat kínál a társadalmi, kulturális, gazdasági és politikai élet területén. A posztmodern társadalom jellemzői közé tartozik a bizonytalanság, a pluralizmus, a töredezettség és a hagyományos nagy narratívák iránti szkepticizmus. Közülük talán az egyik legfontosabb a pluralizmus elismerése, amely egyben a legfőbb ismérve is. Ebben a keretben a különböző kultúrák, identitások, életmódok és gondolkodásmódok egyaránt érvényesek és értékesek lehetnek, mivel a posztmodern társadalom elutasítja az egyetemes abszolút igazságokat, és helyettük a relatív igazságok és az egyéni perspektívák sokaságát fogadja el.

Meg kell jegyeznünk azt is, hogy a posztmodern társadalomban a struktúrák és a hatalmi rendszerek töredezetté válnak. A hagyományos intézmények, mint az állam, az egyház és a család, elvesztik központi szerepüket, és helyükre decentralizált, hálózatos struktúrák lépnek. Ez a folyamat kihat a politikai, gazdasági és kulturális életre egyaránt, ahol a központi tervezés és irányítás helyett a helyi és közösségi kezdeményezések kerülnek előtérbe.

A posztmodern társadalom szintén meghatározó elemei a média és a szimulákrumok, amelyek befolyásolják az emberek valóságérzékelését és identitását. Jean Baudrillard, a posztmodern gondolkodás egyik vezető alakja úgy véli,

hogy a média által közvetített képek és szimulákrumok elnyomják a valóságot, és annak helyettesítőjeként működnek²⁰⁵. A média hatása olyan mértékben növekszik, hogy a valóság és a fikció közötti határok elmosódnak, az egyének pedig gyakran a média által konstruált hiperreális világban élnek.

A posztmodernhez továbbá szervesen hozzátartozik a fogyasztói kultúra, a hedonizmus, az azonnali kielégülés és az élvezet iránti vágy is. Az egyének önmagukat gyakran a fogyasztás révén határozzák meg; a termékek, illetve a szolgáltatások választékán keresztül fejezik ki identitásukat.

Bár a posztmodern társadalom elfogadja a sokféleséget, mindazonáltal ez gyakran a társadalom fragmentációjához vezethet. A közös narratívák és értékrendek hiánya megnehezítheti az egyének közötti együttműködést és a társadalmi kohézió fenntartását. Az individualizmus és a szubjektivizmus erősödése az emberek közötti kapcsolatok elgyengüléséhez és az elidegenedés érzésének fokozódásához vezethet.

A XXI. század társadalma sokrétű és komplex, egyszerre kínál új lehetőségeket, és állít kihívásokat az egyének és közösségek elé. Miközben megkérdőjelezi a hagyományos hatalmi struktúrákat és normákat, teret ad a sokféleségnek, a kreativitásnak és az önkifejezésnek. Ugyanakkor a relatív igazságok, a töredezettség és a fogyasztásorientált kultúra olyan problémákat vet fel, amelyek megoldást és újragondolást igényelnek. A posztmodernitás megértése és az abban rejlő lehetőségek és kihívások tudatosítása mélyebb reflexiót igényelnek. Az egyéneknek és a társadalmaknak meg kell találniuk az egyensúlyt a sokféleség és a közös értékek, a rugalmasság és a stabilitás, valamint az individualizmus és a közösségi együttműködés között.

²⁰⁵ Baudrillard 1994, 151–153.

3.1 A globalizáció és a kulturális sokszínűség hatása a vallásra

A globalizáció az információk, eszmék és kultúrák globális szintű áramlását eredményezte, ami jelentősen befolyásolta az identitások és a vallások diverzitását. A kultúrák közötti érintkezés és kölcsönhatás megnövekedése az egyének számára lehetővé tette, hogy a saját identitásukat és vallásukat új perspektívákból értelmezzék. Ebből pedig az következik, hogy a posztmodern világban az identitás és a vallás szerepe is átalakult. Míg korábban az identitás és a vallás elsősorban a közösséghez való tartozást és a társadalmi rend fenntartását szolgálta, ma már sokkal inkább az egyéni önkifejezés és az önazonosság megteremtésének eszközei. Az egyének az identitásukat és vallásukat eszközként használják saját életük és világképük kialakításához, amely lehetővé teszi számukra, hogy megtalálják helyüket egy olyan világban, amelyet a bizonytalanság és a változás jellemez²⁰⁶. A vallás ezen túlmenően a közösségi élmény és az összetartozás érzésének forrása is marad, de egyre inkább az egyéni spirituális élmények és a személyes meggyőződések hangsúlyozása kerül előtérbe. Az emberek ma már gyakran keresnek olyan vallási és spirituális élményeket, amelyek kielégítik személyes szükségleteiket és érdeklődésüket, függetlenül attól, hogy ezek hagyományos vallások vagy új spirituális mozgalmak keretein belül találhatók meg.

A posztmodern világ komplexitása és sokszínűsége egyre inkább kihívások elé állítja az identitás és vallás kérdéseit. A globalizáció, a technológiai fejlődés és a kulturális keveredés olyan változásokat hozott, amelyek új megvilágításba helyezik az identitás és vallás fogalmát. A modernitás utáni időszakban az egyéni és csoportos identitások, valamint a vallási meggyőződések sokszínűsége a korábbi homogenitást felváltó diverzitás egyik meghatározó tényezőjévé vált.

²⁰⁶ Taylor, Charles 1992: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Edited by Amy Gutmann. Princeton University Press, 53–55.

A posztmodern filozófia az identitást és a vallást nem statikus, hanem dinamikus és folytonosan változó konstrukcióknak tekinti. A modernitásban az identitást gyakran egyetlen, stabil egységként értelmezték, amelyet meghatározott szociális, kulturális és vallási tényezők határoztak meg. A posztmodern korban azonban az identitás fragmentált, pluralista és sokrétű, folyamatosan átalakul, és az egyének is szabadon alakíthatják a különböző kulturális, társadalmi, illetve technológiai hatások függvényében. Már nem egyetlen, meghatározott identitással rendelkeznek, hanem többféle, egymással akár ellentmondásos identitás-sokból álló hálóval.

A vallás ebben a kontextusban szintén új értelmezést nyer. A vallásos meggyőződés ma már nem feltétlenül egyetlen hagyományhoz vagy hitrendszerhez való ragaszkodást jelent. Az emberek gyakran egyéni vallási gyakorlatokat alakítanak ki, amelyeket különböző vallási és spirituális hagyományokból merítenek. Ezt a jelenséget nevezzük „vallási szinkretizmusnak”, ahol az egyének szabadon választanak és kombinálnak elemeket különféle vallási rendszerekből.

Ez a folyamat azonban feszültségekhez is vezethet, mivel az egyes csoportok és egyének identitásaik és vallási meggyőződéseik megőrzésére törekszenek egy olyan világban, amelyben a különbözőség és a változás a norma. A kulturális sokszínűség és a globalizáció okozta kihívások szükségessé teszik az elfogadás, a tolerancia és a párbeszéd előmozdítását, hogy megértsük és értékeljük a különböző identitásokat és vallásokat.

Kétségtelen, hogy a globalizáció és a migráció következtében az utóbbi évtizedekben a társadalmak egyre sokszínűbbé váltak, ami újabb és újabb kihívásokat hozott a vallásszabadság számára is. A különböző vallási és kulturális háttérű emberek együttélése megköveteli a kölcsönös tiszteletet és a vallási sokféleség elfogadását. Az egyes országoknak és nemzetközi közösségeknek e tekintetben olyan

politikákat és intézkedéseket kell hozniuk, amelyek elősegítik a vallási toleranciát és a békés együttélést. Ezenkívül a vallásszabadság egyre inkább megnyilvánul a közösségi médiában és a digitális térben is. Az internet és a közösségi hálózatok lehetőséget teremtenek a vallási kifejezésre és a párbeszédre, ugyanakkor teret adnak a vallási intoleranciának és gyűlöletbeszédnek is²⁰⁷. Az államoknak és a digitális szolgáltatóknak közösen kell dolgozniuk azon, hogy biztosítsák a vallásszabadság érvényesülését az online térben is, miközben fellépnek a vallási gyűlöletkeltés ellen²⁰⁸.

3.2 Az identitás és a vallás közötti interakciók

A vallás egyik legfontosabb funkciója a kollektív identitás kialakítása és fenntartása. A vallási közösségekben való részvétel erősíti az egyén azonosságát a csoporttal, és meghatározza, hogyan látja önmagát más csoportokhoz képest. A vallás tehát erőteljes hatással van az egyéni és a kollektív identitás kialakulására, miközben az identitás átalakulásai is visszahatnak a vallási meggyőződésekre és gyakorlatokra. A vallási rituálék és szimbólumok hozzájárulnak az egyén szimbolikus világának kialakulásához, amely az identitás egyik alapkövét képezi. Ezenkívül a vallás normatív keretrendszerként is szolgál, amely irányt ad az egyén életének, és értékeket, célokat nyújt az önmeghatározáshoz.

Az identitás és a vallás közötti kölcsönhatások megértése fontos a kortárs társadalmak kulturális és szociális változásainak elemzése szempontjából. A globalizáció, a szekularizáció és a migráció mind olyan tényezők, amelyek tovább formálják ezt az interakciót.

A kulturális antropológia és a szociológia kutatásai alapján a vallás szerves része lehet egy adott népcsoport kul-

²⁰⁷ Murray 2020, 1–17.

²⁰⁸ Campbell 2022, 56–68.

turális örökségének és hagyományainak. Ebben az értelemben a vallás a kulturális identitás meghatározó eleme, különösen olyan közösségekben, ahol a vallási hovatartozás erősen összefonódik az etnikai vagy nemzeti hovatartozással. Például a zsidó, muzulmán vagy hindu közösségek esetében a vallási hovatartozás egyúttal az etnikai identitás szerves része is.

A posztmodern korban az identitások és vallások közötti interakciók gyakran vezetnek konfliktusokhoz, de ugyanakkor újfajta együttműködési formák kialakulását is lehetővé teszik. A vallás és identitás szorosan összefonódhatnak, hiszen sok egyén számára a vallási hovatartozás az identitásuk szerves részét képezi²⁰⁹. Ugyanakkor a vallások közötti különbségek és a valláson belüli értelmezési eltérések feszültségeket is szülhetnek, különösen olyan társadalmakban, ahol a vallási identitás politikai vagy társadalmi jelentőséggel bír.

A multikulturális társadalmakban a vallási és a kulturális különbségek gyakran megkövetelik a különböző csoportok közötti kölcsönös megértést és tiszteletet. A párbeszéd és az interkulturális kapcsolatok elősegítik a vallások és az identitások közötti harmónia megteremtését, amely hozzájárul a társadalmi kohézió erősítéséhez is.

3.3 A szekularizáció és a vallási újjáéledés

A posztmodern világ egyik paradoxona a szekularizáció²¹⁰ és a vallási újjáéledés egyidejű jelenléte. Míg a szekularizáció a vallásnak a közéletből és a mindennapi életből való visszaszorulását jelenti, addig a vallási újjáéledés új vallási mozgalmak és spirituális irányzatok megjelenését és növekedését hozta magával.

²⁰⁹ Cheong et al. 2012, 181–190.

²¹⁰ A szekularizáció kifejezés a latin *saeculum* szóból származik, amely a világra és a világi dolgokra utal.

A szekularizáció folyamatában a vallás egyre inkább az egyéni szférába szorul vissza, és elveszíti központi szerepét a társadalmi normák és értékek meghatározásában. Az egyének vallási hovatartozása és gyakorlata személyes döntéssé válik, és kevésbé függ a társadalmi elvárásoktól vagy a közösségi nyomástól.

Ezzel párhuzamosan azonban egyfajta vallási újjáéledés is tapasztalható, amely során az emberek új spirituális irányzatokat és gyakorlatokat keresnek, amelyek megfelelnek az egyéni igényeiknek és világnézetüknek. Ezek az új vallási mozgalmak gyakran szinkretikus jellegűek, és ötvözik a hagyományos vallási elemeket az új spirituális eszmékkel.

A szekularizáció és a vallási újjáéledés látszólag egymással ellentétes folyamatok, de valójában gyakran szorosan összefüggnek. A szekularizáció által kiváltott identitásváltság vagy kulturális elbizonytalanodás nem egyszer vallási újjáéledést ösztönöz, míg a vallási újjáéledés reakció lehet a világban tapasztalt szellemi vagy morális hiányérzetre. Megfigyelhető, hogy a modernizáció által kiváltott gyors társadalmi változások sok esetben a vallási értékekhez való visszatérést erősítették meg különböző közösségekben. Ilyen volt például Indiában a XX. század végétől kezdődő hindu nacionalizmus, ami a hindu vallási identitás felértékelődését és a politikai életben való fokozott megjelenését idézte elő. Ez az újjáéledés jelentős hatással volt a vallás és a nemzeti identitás szoros összefonódására. Hasonló jelenség volt megfigyelhető ugyanebben az időszakban több muszlim országban, ami az iszlám hit megerősödését és a vallási szabályok újbóli előtérbe helyezését hozta magával. Ez bizonyos értelemben az elnyugatiasodás ellenreakciójaként jelent meg, és politikai dimenziókat is kapott a vallási alapú államrend iránti vágy kifejezéséeként²¹¹. Említésre méltó még szintén a XX. században az Egyesült Államokban meg-

²¹¹ Sok vallási újjáéledés a modernizációval vagy a nyugati kultúrával szembeni ellenállás formájában jelenik meg, amikor a helyi vagy tradicionális vallási értékek felértékelődnek.

jelenő pümkösdista mozgalom, amely keresztény alapokból kiindulva idézett elő intenzív vallási újraébredést.

Lényegében tehát a szekularizáció és a vallási újjáéledés két egymással ellentétes jelenség, mindkettő az emberi kultúra, identitás, valamint közösségi élet alapvető szerkezeti elemeit érinti. A szekularizáció fogalma arra utal, hogy a vallás szerepe a társadalmi és a kulturális struktúrákban csökken, míg a vallási újjáéledés ennek ellentétéként a vallás visszatérését jelenti. Ennek egyik oka az identitáskeresés is lehet, mivel az olyan gyors társadalmi változások, mint a globalizáció vagy a multikulturalizmus sokak számára identitásválságot okoznak. A vallás gyakran válasz lehet erre, mivel az egyén számára stabilitást és közösségi kötődést biztosít. Emellett még a nyugati kultúrával szembeni ellenállással is magyarázható, amikor a helyi vagy tradicionális vallási értékek felértékelődnek.

4.

INTERAKTÍV TECHNOLÓGIÁK ÉS A VALLÁSGYAKORLÁS

A digitális technológia rohamos fejlődése az elmúlt évtizedekben alapvetően átalakította a mindennapi élet számos területét, beleértve a vallásgyakorlást is. A virtuális térben megjelenő vallási közösségek és gyakorlatok új formái széles körű változásokat hoztak a vallási élményben és a közösségi életben. Különösen az internet és a közösségi média térnyerése nyitott új dimenziókat az identitások és vallások diverzitásában. Ennek köszönhetően az egyének az online térben szabadon kísérletezhetnek különböző identitásformákkal, és olyan közösségeket találhatnak, amelyek megerősítik és támogatják őket, mivel a vallási közösségek is alkalmazkodtak a digitális kor kihívásaihoz. Az internet globális természete lehetővé tette a különböző kultúrák és vallások közötti párbeszédet, de ugyanakkor a homogenizáció és a kulturális félreértések kockázatát is magában hordozza.

Az online istentiszteletek, közösségi fórumok és vallási tartalmak megosztása új lehetőségeket teremtett a hívők számára pontosan azért, hogy kapcsolódjanak egymáshoz, és hitüket megosszák egymással. A digitális tér nemcsak a közösségi, hanem az egyéni vallásgyakorlásban is új lehetőségeket teremtett. Számos alkalmazás és weboldal áll rendelkezésre a meditáció, ima vagy szent szövegek tanulmányozása céljából. Az okostelefonok és a hordozható eszközök segítségével a hívek bárhol és bármikor gyakorolhatják vallásukat, legyen szó meditációs alkalmazásokról, a napi imaidőek emlékeztetőiről vagy az online Bibliák és Koránok használatáról.

Ez a fajta digitális vallási gyakorlat új értelmet ad a vallási közösség és az egyéni hit kapcsolatának, egyúttal lehetővé teszi, hogy az emberek az identitásukat és vallásukat a digitális térben is kifejezzék.

A virtuális valóság és a kiterjesztett valóság a modern technológiai forradalom két központi eleme, amelyek új módszereket kínálnak az egyének és közösségek számára vallási élményeik megélésére és rítusaik gyakorlására. Az említett technológiák által nyújtott élmények radikálisan átalakíthatják a hagyományos vallási gyakorlatokat, miközben új típusú spirituális tapasztalatok látnak napvilágot.

A virtuális technológia teljesen új környezetet teremt a felhasználók számára, amelyben azok immerzív módon belemerülhetnek egy teljesen mesterségesen létrehozott világba. Ez lehet egy szent hely vagy vallási esemény virtuális rekonstrukciója, amely lehetővé teszi, hogy a felhasználó úgy tapasztalja meg azt, mintha fizikailag jelen lenne. A szertartások új dimenziói nyílnak meg azáltal, hogy a felhasználók a virtuális technológia segítségével konkrét fizikai jelenlét nélkül különböző vallási szertartásokon vehetnek részt. Például egy muszlim felhasználó virtuális zarándoklatra indulhat, egy keresztény pedig virtuális szentmisén vehet részt. Ezek az élmények lehetővé teszik a hívők számára, hogy kapcsolódjanak vallási közösségükhöz akkor is, ha fizikailag távol vannak, vagy korlátozottak a lehetőségeik²¹².

A kiterjesztettvalóság-technológia a valós világ elemeit egészíti ki digitális információval vagy vizuális tartalommal. Ez különösen hasznos lehet olyan vallási helyszíneken, ahol a történelmi vagy szakrális jelentőségű tárgyakhoz további digitális információt lehet rendelni, segítve az embereket a spirituális vagy történelmi összefüggések jobb megértésében. A kiterjesztett valóság különösen hasznos lehet a vallási oktatásban, ahol a zarándokok egy templomba lépve kiterjesztett valóságon keresztül interaktív információkat

²¹² Hutchings 2017, 175–183.

kapnak az adott hely szakrális jelentőségéről, a szertartások menetéről vagy a történelmi kontextusról. Ez lehetőséget biztosít arra, hogy a hívek mélyebben és érthetőbben éljék meg a vallás szimbolikáját és történelmét.

Az említett technológiák komoly hatással vannak a vallási rítusokra és az egyéni spirituális élményekre. Ezek az eszközök új lehetőségeket teremtenek a vallási élmények átélésére, de egyúttal etikai és vallási kihívásokat is jelentenek. Az elkövetkező években valószínű, hogy ezek a technológiák egyre inkább integrálódnak a vallási gyakorlatokba, azonban a fizikai jelenlét fontossága és a vallási hagyományok tisztelete továbbra is meghatározó marad. Láthatóan a technológiai fejlődés új lehetőségeket nyit meg, de megítélésünk szerint a spiritualitás mélysége és jelentősége továbbra is az egyéni és a közösségi élményekben rejlik, amelyeket semmilyen technológia nem helyettesíthet teljes mértékben.

5.

VIRTUÁLIS SZERTARTÁSOK ÉS ISTENTISZTELETEK: ELŐNYÖK ÉS HÁTRÁNYOK

A technológiai fejlődés mindig is befolyásolta a vallási gyakorlatokat. A nyomtatás megjelenése a Bibliához való hozzáférést forradalmasította, az internet pedig újabb szintre emelte a vallási kommunikációt és a közösségépítést. A digitális térben zajló vallásgyakorlás lehetőségei kibővültek, ezzel együtt változott a vallási identitás, a közösségi élmény, valamint a szent és profán közötti határok definiálása is.

A digitális tér lehetővé tette a vallási szertartások új formáinak megjelenését, ugyanis már a koronavírus-járvány idején is sok vallási közösség az online istentiszteletek és szertartások felé fordult. A virtuális misék, meditációk és imádságok lehetőséget nyújtanak arra, hogy a hívek fizikailag távol, de lélekben együtt gyakorolják vallásukat. Ezek az események élő közvetítéseken vagy videókon keresztül érhetők el, és gyakran interaktív elemekkel is rendelkeznek, például élő chat vagy közös imádságok formájában. A közösségi média ugyanakkor megváltoztatta a vallási kommunikációt, a vallási vezetők és intézmények a hívekkel közvetlenül kommunikálhatnak, gyorsan terjeszthetik tanításaikat, és reagálhatnak a világban zajló eseményekre. Az online platformok ugyanakkor az egyéni vallási kifejezés tereivé is váltak, ahol a hívek megoszthatják személyes hitüket, és részt vehetnek a vallási diskurzusban²¹³.

A hagyományos vallások mellett új vallási mozgalmak és lelkiségi csoportok is megjelentek az interneten. Ezek a kö-

²¹³ Krämer–Schindler 2019, 24–41.

zösségek gyakran globálisak, tagjaik a világ minden tájáról csatlakozhatnak. Az online fórumok, közösségimédia-csoportok és virtuális templomok lehetőséget nyújtanak a hívek számára, hogy megoszthassák tapasztalataikat, illetve közös hitbéli élményeket élhessenek át. Az említett közösségek gyakran globálisak, nyitottak és inkluzívak, tagjaik a világ bármely pontjáról csatlakozhatnak. A közösségi média, a fórumok és az online csoportok lehetőséget biztosítanak a híveknek, hogy megosszák gondolataikat, vitákat folytassanak, támogassák egymást. Az online jelenlét a kisebbségi vallási csoportok számára is lehetővé teszi, hogy láthatóvá váljanak, és hallassák hangjukat. Meg kell említenünk azt is, hogy az online közösségek gyakran kevésbé hierarchikusak, inkább horizontális struktúrájúak, ami új dinamikát hoz a vallási közösségek életébe is.

Mindemellett az online vallási közösségek, virtuális szertartások és az egyéni vallásgyakorlás digitalizálása lényegesen átalakította a vallási élményt és a közösségi struktúrákat. Az online szertartások gyakran kevésbé személyesek, ugyanakkor hozzáférhetőbbek és rugalmasabbak. A digitális vallási élmény sokszor inkább interaktív és közösségi, mint a hagyományos, fizikai jelenléten alapuló formák. Kétségtelen, hogy a digitális vallásgyakorlás új formái nem helyettesítik, hanem inkább kiegészítik a hagyományos gyakorlatokat, és egy új, dinamikus vallási tér kialakulását jelzik.

Az internet anonimitása és határok nélküli természete azonban az intolerancia és a gyűlöletbeszéd terjedésének is kedvezett. A vallási gyűlöletbeszéd az egyének vagy csoportok ellen irányuló, vallási hovatartozásuk miatt alkalmazott gyűlöletkeltő vagy kirekesztő beszéd, ami magában foglalhatja a rágalmazást, a megalázó kifejezéseket, a vallási sztereotípiák terjesztését vagy az erőszakra való felhívást. Az online térben a gyűlöletbeszéd gyakran a névtelen kommentárokból, a közösségimédia-posztokból és a videómegosztó platformokon keresztül jelenik meg. Az online tér anonimitása lehetővé te-

szi, hogy az emberek következmények nélkül fejezzék ki előítéleteiket, intoleranciájukat. Az algoritmusok és a közösségi média filterbuborékjai pedig hozzájárulnak a gyűlöletbeszéd terjedéséhez, mivel a felhasználóknak hasonló tartalmakat ajánlanak, erősítve meglévő előítéleteiket²¹⁴. Az online platformok többnyire nem rendelkeznek hatékony eszközökkel a gyűlöletbeszéd azonnali felismerésére és eltávolítására, ami tovább súlyosbítja a problémát. A támadó tartalmak félelmet és bizonytalanságot kelthetnek a tagokban, csökkenthetik az online részvételt, és alááshatják a közösség kohézióját. Az ismétlődő gyűlöletbeszéd hosszú távon erodálhatja a közösség integritását, és elidegenítheti a tagokat.

Az online vallási közösségek gyakran saját védelmi mechanizmusokat fejlesztenek ki a gyűlöletbeszéd ellen. Ezek közé tartoznak a moderációs szabályok és az adminisztrátorok által végzett tartalomfelügyelet. Egyes közösségek szigorúan szabályozzák a hozzászólásokat, és tiltják a gyűlöletkel-tő vagy sértő megnyilvánulásokat. A közösségi támogatás és a szolidaritás szintén fontos szerepet játszik a védekezésben; a tagok gyakran kiállnak egymás mellett, és közösen lépnek fel a gyűlöletbeszéd ellen²¹⁵.

Az online gyűlöletbeszéd elleni küzdelemben kulcsszerepe van a technológiai megoldásoknak. Az algoritmusok és a mesterséges intelligencia (AI) felhasználhatók a gyűlöletkel-tő tartalmak automatikus felismerésére és eltávolítására. Bár ezek a technológiák még fejlesztés alatt állnak, képesek lehetnek hatékonyan szűrni a gyűlöletbeszédet, és így hozzájárulhatnak a biztonságosabb online környezet kialakításához. Az oktatás és a tudatosságnövelés szintén kulcsfontosságú a gyűlöletbeszéd elleni küzdelemben. Az online platformoknak és a vallási közösségeknek együtt kell működniük annak érdekében, hogy felhívják a figyelmet a gyűlöletbeszéd veszélyeire, és elősegítsék az empátia és a megértés kultúráját.

²¹⁴ További kutatásra van szükség az algoritmusok hatékonyságának növelésére a vallási gyűlöletbeszéd felismerésében. Az algoritmusoknak képesnek kell lenniük a kontextus és a nyelvi árnyalatok figyelembevételére, hogy pontosabban tudják azonosítani a gyűlöletkeltő tartalmakat.

²¹⁵ Murray 2020, 1–17.

Az oktatási programok és kampányok segíthetnek a felhasználóknak abban, hogy felismerjék a gyűlöletbeszédet, és hatékonyan reagáljanak rá.

A jogalkotás és a szabályozás is fontos szerepet játszik a gyűlöletbeszéd elleni fellépésben. A kormányoknak és a nemzetközi szervezeteknek olyan szabályozási kereteket kell létrehozniuk, amelyek egyértelműen meghatározzák a gyűlöletbeszéd kritériumait, és biztosítják az ilyen tartalmak hatékony eltávolítását. Az online platformoknak együtt kell működniük a hatóságokkal, és be kell tartaniuk a gyűlöletbeszéd elleni törvényeket és irányelveket.

Az online vallási gyűlöletbeszéd komoly társadalmi és kulturális kihívásokat jelent, amelyek hatással vannak a vallási közösségek életére. A digitális írástudás és a felelős online viselkedés előmozdítása fontos eszköz lehet a vallásszabadság védelmében a digitális világban. A gyűlöletbeszéd alááshatja a közösségek integritását, és gátolhatja a vallások közötti párbeszédet és megértést. A gyűlöletbeszéd elleni küzdelem multidiszciplináris megközelítést igényel, amely magában foglalja a technológiai fejlesztéseket, az oktatást és a jogalkotást. A technológiai eszközök fejlesztése, az oktatás és a tudatosságnövelés, valamint a jogi szabályozás összehangolt alkalmazása kulcsfontosságú a gyűlöletbeszéd visszaszorításában és a biztonságosabb online vallási közösségek megteremtésében²¹⁶.

²¹⁶ Woods–Hahner 2019, 82–94; Zuckerman 2014, 151–168.

ÖSSZEGZÉS

A vallásszabadság kérdése a posztmodern társadalomban komplex és dinamikus. A XXI. század társadalmára jellemzői a pluralizmus, a töredezettség, a decentralizáció és a média által konstruált valóság előtérbe helyezése. Közben sokszínűséget és új perspektívákat kínál, kihívásokat is jelent a közösségek és az egyének számára a stabil identitás és az értékrend megtalálásában. Bár a posztmodern társadalom lehetőséget teremt az egyének számára, hogy szabadon alakítsák és kifejezzék identitásukat. Az identitás már nem kötődik szorosan a hagyományos kategóriákhoz, mint például az etnikum, a vallás vagy a társadalmi osztály. Az emberek szabadon felfedezhetik és kifejezhetik önmagukat a különböző identitások és életstílusok sokféleségén keresztül.

Véleményünk szerint a jövőben az oktatás, a párbeszéd és az interkulturális kapcsolatok előmozdítása kulcsfontosságúak lesznek a különböző identitások és vallások közötti megértés és tisztelet alakításában. Az egyéni identitás a vallási hovatartozás szabad megválasztásával együtt az emberi jogok és méltóság alapvető része, ezen értékek védelme hozzájárulhat a társadalmi harmónia és az igazságosabb világ megteremtéséhez.

BIBLIOGRÁFIA

Antalóczy Péter 2021: A globális transzgender-ideológia és annak gyakorlati következményei. In: *Szociálpolitikai Tükör* 2021(3): 7–23.

Ádám Antal 2007: *Bölcselet, vallás, állami egyházjog*, Dialóg Campus Kiadó, Budapest-Pécs.

Baudrillard, Jean 1994: *Simulacra and Simulation*. University of Michigan Press.

Berlin, Isaiah 2002: *Two Concepts of Liberty*. Oxford University Press.

Campbell, Heidi A. – Ruth Tsuria 2022: *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. Texas A&M University.

Cheong, P. H., Fischer-Nielsen, P., Gelfgren, S., & Ess, C. (Eds.) 2012: *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, and Futures*. Peter Lang.

Cserhádi József – Fábián Árpád (szerk.) 1986: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. Szent István Társulat, Budapest.

Drinóczi Tímea: *A gondolat-, a lelkiismeret és a vallás szabadsága, illetve az állam és az egyház viszonya*

a Magyar Köztársaságban. www.akki.doctor.hu/anyagok/2felev/.../gondolat_es_lelkiismeret.doc

Dworkin, Ronald 2011: *Justice for Hedgehogs.* Harvard University Press.

Habermas, Jürgen 2006: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy.* MIT Press.

Heelas, P., – Woodhead, L. 2005: *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality.* Blackwell Publishing.

Hutchings, Tim 2017: *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media.* Routledge Ltd.

Krämer, B., – Schindler, L. 2019: The Digital Divide and Online Religious Communities: A Review of the Literature. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8, 24–41.

Murray, Douglas 2020: Hate Speech on Social Media: A Global Research Agenda. *Journal of Information Technology & Politics*, 17(2020), 1–17.

Paczolay Péter 2003: A lelkiismereti és vallásszabadság. In: Halmai Gábor és Tóth Attila Gábor (szerk.) *Emberi jogok.* Osiris kiadó, Budapest, 2003.

Rixer Ádám 2012: A vallásfogalom átalakulása a jogi szabályozás tükrében. In: Kendeffy Gábor – Kopeczky Rita: *Vallásfogalmak sokfélesége.* Budapest.

Sharma, S. 2013: Black Twitter? Racial Hashtags, Networks and Contagion. *New Formations*, 78(1), 46–64.

Van Dijk, J. 2006: *The Network Society: Social Aspects of New Media*. Sage Publication Ltd.

Vertovec, S. 2007: Super-diversity and Its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30, 1024–1054.

Woods, H. S. – Hahner, L. A. 2019: *Make America Meme Again: The Rhetoric of the Alt-Right*. Peter Lang.

Zuckerman, E. 2014: New Media, New Civics? *Policy & Internet*, 2014(6): 151–168.



A VALLÁS,
SZEKULARIZÁCIÓ,
JOGREND ÉS
A HÉTKÖZNAPI
ERKÖLCS
EVOLÚCIÓJA

DR. DOMBRÁDI KRISZTIÁN

BEVEZETÉS

A hit átesett az emberiség egyik sajátos egyszerűsítésén: intézményesült. A vallás korábban a társadalom működését fenntartó egyik alappillére volt. A beindult szekularizációs tendenciákkal és a politika vallásmentesítése révén: a privát szféra erkölcsi-etikai szabályai új legitimációs erővé fejlődtek. Az európai jogrend továbbra sem felelte el hagyományos forrását, de egyre inkább támaszkodott a társadalmi közmegegyezésre épülő diskurzusokra. A moralitás, értékek értelmezése számos esetben a demokratikus állami intézményrendszerhez köthető, amely elméleti kerete a társadalmi együttműködésnek. Azonban a „monista” és „plurális” demokráciafelfogás bár célját tekintve hasonló, de az előbbinél a társadalom egészének morális integritásának fenntartása, utóbbinál az egyéni szabadságjogok (így a jogegyenlőség, vallás- és szólásszabadság stb.) kompromisszummentes fenntartása a cél. A „demokratikus jogállam” fogalmát kissé fogalmi „túlterheltség” jellemzi.²¹⁷ E tanulmány speciális tudások egyedi alkalmazási területeire mutat rá, a tudásmintázatok interdiszciplináris kutatásának fontosságára, abban a közegben, ahol erkölcs, norma, vallás és jogrend új legitimációs alapot keres. Azért, mert a szekularizációs tendenciáktól nyomás alá helyezett Európa a kultúrák találkozásának nem szokványos formái készítenek hagyományainak megváltoztatására. Erőltetett menetben zajlik a joghagyományok evolúciója. Pontosabb definíciót a „Jog, erkölcs, vallás” című tanulmányában Birher Nándor és Janka Ferenc ír: a „saját önvédelmére is lustának tűnő Európát (...) vallási, erkölcsi, jogi és demográfiai kihívás elé állítja az iszlám (...) többségi üzemmódjában.”²¹⁸

²¹⁷ Fröhlich Johanna: A demokrácia fogalom értelmezési tartományának bővítése: relativizálódás, vagy garancia? In: IAS, 2010(3): 17–24.

²¹⁸ Birher Nándor – Janka Ferenc: Jog, erkölcs, vallás. In: Deliberationes. X./2. 2017(2): 188.

1. Aktuális tendenciák

Korunk társadalmi változásait szemlélve méltán mondhatjuk, hogy azok a globalizáció és a multikulturalizmus erőterében zajlanak, amelyek sokszor egészen radikális kihívások elé állítják a társadalom alrendszerait, a vallást, az erkölcsöt és a jogot. A technológiai fejlődésnek, a nemzetközi kereskedelem bővülésének és a kommunikációs hálózatok evolúciójának köszönhetően a globalizáció által a világ különböző részei a korábbinál jóval szorosabban kapcsolódnak egymáshoz mind gazdasági, mind társadalmi és kulturális, illetve politikai téren.

A technológiai innováció, a gazdasági bővülés és az életszínvonal növekedése mellett megjelenik a globális kulturális paletta is, amely lehetőséget teremt a különböző kulturális háttérrel rendelkező emberek együttélésére, miközben egymás iránti tiszteletre és elfogadásra ösztönöz. Köztudott, hogy az eltérő kulturális háttérrel rendelkező emberek integrációja nem mindig zökkenőmentes, sőt mi több számos konfliktus forrása. A globalizáció és a multikulturalizmus képviselői szerint mégis fontos, hogy a társadalom támogassa az újonnan érkezők beilleszkedését, miközben saját kulturális identitásának megőrzésére törekszik. Nézetük szerint a kulturális sokszínűség hozzájárulhat a gazdasági növekedéshez, mivel a különböző háttérrel rendelkező emberek új piacokat és üzleti lehetőségeket hozhatnak létre.

Mára a globalizáció és a multikulturalizmus elválaszthatatlanul összefonódtak egymással; a globalizáció elősegíti a kulturális sokszínűség elterjedését, míg a multikulturalizmus hozzájárul a globalizáció pozitív hatásainak erősítéséhez és a kihívások kezeléséhez. A teljes képhez ugyanakkor hozzátartozik az is, hogy éppen a globalizációnak és az információs technológia fejlődésének köszönhetően a liberális értékek a korábbinál soha nem látott mértékben

terjedtek és befolyásolják az egyes országok társadalmi berendezkedését.

Az utóbbi évszázadok során Európa vallási és társadalmi berendezkedése jelentős változásokon ment keresztül²¹⁹, ugyanis a hagyományosan keresztény gyökerekkel rendelkező kontinens egyre inkább posztkeresztény jelleget ölt; ami arra utal, hogy a kereszténység, mint domináns vallási és kulturális erő, fokozatosan visszaszorul és privát ügygé válik. Nevezetesen a posztkeresztény Európában a kereszténység közéletben és politikában betöltött szerepe egyre inkább csökken, miközben a globalizáció és a migráció révén a vallási pluralizmus növekszik²²⁰. A muszlim bevándorlóknak köszönhetően Európában az iszlám a leggyorsabban növekvő vallás, amely új társadalmi és politikai kihívásokat vet fel, beleértve a vallási integrációt és a kulturális sokszínűség kezelését. Emellett a buddhizmus, hinduizmus és más keleti vallások is egyre népszerűbbek, különösen a fiatalok és az értelmiségiek körében. Mindez új kihívások elé állítja a posztkeresztény Európa vallási, erkölcsi és jogi evolúcióját. Éppen ezért szükségszerűnek és kikerülhetetlennek látjuk, hogy reflektáljunk a címben szereplő tényezők viszonyrendszerére, a szerteágazó problematikákra és az evolúció dinamikájára.

A fentiekben ismertetett tendenciák alapján könnyen belátható, hogy a jog, az erkölcs és a vallás önmagában nem alkalmas a multikulturális társadalom megfelelő működtetésére, ugyanakkor a homályos jogi, vallási és erkölcsi identitással rendelkező társadalom képtelen az idegen kultúrákkal való együttműködésre. Éppen ezért ma sem haszontalan elővenni a régi kérdést és újra megvizsgálni a jog, az erkölcs és a vallás viszonyát.

²¹⁹ A nyugati társadalomban ez a folyamat nem ma kezdődött, hiszen a felvilágosodás megkérdőjelezte a vallási dogmák kizárólagosságát, miközben előtérbe helyezte a racionális gondolkodást és a tudományos módszert; majd megtörtént az egyház és az állam szétválása. Az ipari forradalom által kiváltott urbanizáció szintén csökkentette a vallás szerepét. Végül a XX. század posztmodernista irányzatai tovább gyengítették a hagyományos vallási struktúrákat és meggyőződéseket.

²²⁰ Bár csökkenésről beszélünk, mégis tudatában kell lennünk annak, hogy az ünnepek, a hagyományok és az erkölcsi normák által a kereszténység kulturális öröksége mélyen beágyazódott az európai társadalmakba.

2. Jog, erkölcs, vallás: összefüggések és eltérések

A jog, a vallás és az erkölcs társadalomban betöltött szerepe és helye meglehetősen összetett és sokrétű kérdést vet fel, mivel a három tényező bár eltérő, de ennek ellenére mégis kölcsönhatásban vannak egymással, ebben a minőségükben pedig meghatározó szerepet töltenek be mind az egyén, mind pedig az adott társadalom életében. A társadalomban egyszerre többféle normarendszer van jelen, amelyek közül e három közös vonása abban áll, hogy mindhárom a magatartásszabályok kategóriájába tartozik, viszont keletkezési módjukban, társadalmi súlyukban, megjelenési és érvénysülési formájukban már erősen eltérnek egymástól.

A vallás évszázadokon keresztül hagyományosan meghatározó szerepet játszott az erkölcsi normák és társadalmi rend kialakításában. A vallási előírások sokáig a jogi szabályozások alapját képezték, és a vallás szolgált a közösségi kohézió egyik fő forrásaként is. Kultúrtörténeti vonatkozásban a vallás, az erkölcs és a jog egységes viszonyrendszerét legelőször az egyházi és a világi hatalom összeütközése, majd később a reformáció következtében kialakuló felekezetháborúk bontották meg.

A szekularizáció eredményeként a vallás társadalmi szerepe jelentősen megváltozott, mivel ezekben a társadalmakban a vallás gyakran visszaszorul a privát szférába, és bár továbbra is fontos szerepet játszhat az egyének életében, a közéleti és jogi szabályozások egyre inkább függetlenednek a vallási előírásoktól.

A szekularizált társadalmakban jellemzően erkölcsi pluralizmus érvényesül, ahol különböző erkölcsi értékrendszerek és normák léteznek egymás mellett. Ez a pluralizmus teszi lehetővé, hogy az egyének és közösségek különböző erkölcsi alapelvek szerint éljenek, ugyanakkor kihívást jelenthet a közösségi kohézió és a közös értékek fenntartása szempontjából.

Érdekes megfigyelni azt is, hogy a vallás az egyén és a közösség számára egyaránt ma is meghatározó erkölcsi iránymutatásokat nyújt és mint ilyen jelentős hatással van az erkölcsi értékek alakulására, ugyanakkor a szekularizált társadalmakban az erkölcsiség egyre inkább autonóm módon érvényesül, vagyis vallási alapok nélkül is értelmezhetővé válik.

A jog és az erkölcs közötti kapcsolat szintén bonyolult és gyakran vitatott kérdés. Míg a jog formálisan kötelező szabályokat tartalmaz, az erkölcs inkább az egyéni és közösségi normák és értékek rendszerét jelenti. A jogi szabályozások gyakran tükrözik az adott társadalom erkölcsi értékeit, de nem mindig azonosak velük. Az európai jogrendben a jog alapját gyakran képezték vallási és erkölcsi szabályok, viszont a szekularizált társadalomban ez alapvető változáson ment keresztül. A jogrendszerek alapját általában polgárok közötti konszenzuson létrejövő társadalmi szerződés képezi, melynek köszönhetően a jog olyan autonóm rendszerre vált, amely biztosítja a társadalmi rendet.

A szekularizált társadalmakban a jogi rendszer és a vallási előírások közötti kapcsolat általában minimális. A vallás gyakran szerepet játszhat a jogi szabályozások hátterében álló erkölcsi értékek formálásában, de a jogi döntéshozatal és a törvényalkotás általában függetlenedik a vallási előírásoktól.

Összegzésképpen elmondható, hogy a vallás, a jog és az erkölcs közötti kapcsolat a szekularizált társadalmakban összetett és dinamikus. Míg a vallás hagyományosan meghatározó szerepet játszott az erkölcsi normák és jogi szabályozások kialakításában, a szekularizáció során a jog és az erkölcs egyre inkább autonóm területekké váltak. Ennek ellenére a vallás továbbra is jelentős hatással van az egyén erkölcsi életére és meggyőződésére.

2.1 Vallás

A vallás fogalmának meghatározására többen is kísérletet tettek, mi Antalóczy Péterrel értünk egyet, aki szerint *„a vallás a mások általi követést igénylő kellően kinyilvánított hitelvek rendszere, amely meghatározza az adott közösség életét és az ahhoz való tartozás módját, feltételeit”*²²¹.

Megállapítható, hogy a vallás szerepe és jelentősége szerinte a világon eltérő lehet a különböző kultúrákban és történelmi időszakokban, ez a szerep viszont semmiképpen sem statikus, mivel a társadalmi, politikai és gazdasági változások hatására folyamatosan alakul.

A vallás alapvetően meghatározza az egyének és a közösségek számára elfogadott értékeket és normákat, s mint ilyen aktívan befolyásolja a társadalmi viselkedést és az egyének közötti kapcsolatokat. Etikai normák és értékrendszerek hordozóiként meghatározza, hogy mi számít helyesnek és helytelennek az adott társadalomban. Ezek az elvek pedig iránytűként szolgálnak a viselkedési normák és a döntéshozatali folyamatok közötti eligazodásban. A keresztény tanításokban az emberi méltóság, az igazságosság és a szeretet fontos szerepet kapnak, míg az iszlámban az igazságosság, a szolidaritás és az isteni törvény betartása kerül előtérbe.

Ezen túlmenően a vallás közösségalkotó funkciót is ellát a társadalomban, mivel hozzájárul a hívő ember identitásának kialakulásához. A vallási közösségek elismerten központi szereplői a társadalmi életnek, mivel többnyire az állam által biztosított különleges jogi státusz birtokában gyakran aktív részt vállálnak az oktatásban, az egészségügyben, a szociális segítő programokban, a jótékonyági tevékenységekben és a rászorulókat támogatásában, amely által fontos szereplői lehetnek a társadalmi jólét és stabilitás előmozdításának. Végül arról sem szabad elfeledkeznünk,

²²¹ Antalóczy Péter: A gondolat, a lelkiismeret és a vallásszabadság elméleti megközelítése. In: Antalóczy Péter (szerk.): Az állami egyházjog alapjai, Budapest, 2012, 101.; lásd még: Dr. Ádám Antal: Bölcsleletek, vallások, jogi alapértékek, Pécs 2015.

hogy a vallások, bár koronként és társadalmaként eltérő jelleggel és súllyal, de mégis mint jelentős politikai és társadalmi befolyással rendelkező szervezetek hatással lehetnek a jogalkotásra, a társadalmi normákra és az intézmények működésére.

2.2 Az erkölcs

Az erkölcs fogalma bár szorosan kapcsolódik a valláshoz, de nem kizárólagosan vallási eredetű. Az állampolgárok és a társadalom számára érvényes normatív rendszerként kijelöli a helyes és elfogadott cselekvés szabályait. Az erkölcs olyan normarendszer, amely meghatározza, mi tekinthető helyesnek vagy helytelennek.

Az erkölcsi normák és értékek egyrészt meghatározzák a társadalomban az elfogadott viselkedési elveket és értékeket, másrészt kohéziós erőként hozzájárulnak a társadalom stabilitáshoz. Az emberek közös erkölcsi alapokon való egyetértése segít az összefogásban és a közös célok elérésében. Nem elhanyagolandó szempont az sem, miszerint az erkölcsi elvek gyakran a jogi normák alapjául szolgálnak, sőt mi több sok jogrendszer közvetlenül alapvető erkölcsi elvekre épül (pl. jóhiszeműség elve, tisztességtelen magatartás, jó erkölcs stb.). Ilyenkor az erkölcsi elvek szerepe lényegében duplikálódik, mivel változatlan tartalommal és jelentéssel beépülnek a jogi normák rendszerébe²²².

Jogbölcseleti szempontból az erkölcs és a jog egymáshoz közötti viszonya három eltérő aspektusból ragadható meg. Az erkölcs és a jog összeolvadását valló nézet képviselői szerint a jog az erkölcsi normák közvetlen leképeződése. Aquinói Szent Tamás szerint a természeti törvény az Isten által teremtetett rend, amely az emberi természetből és az

²²² A jelenséget Miskolczi Bodnár Péter kimerítő részletességgel tárja fel, lásd: Miskolczi Bodnár Péter: Az erkölcs és a jog szoros kapcsolata. In: Polgári Szemle 2015(4-6): 27–33.

erkölcsi észlelésekből fakad. A természetjog rendszerében a jog alapja az univerzális erkölcsi elvekben rejlik, amelyeket az emberi értelem képes felfedezni. Ezzel szemben Hart és Austin a jogpozitivizmus képviselőiként az erkölcsöt és a jogot két teljesen különböző normarendszerként definiálják. Nézetük szerint a jogi normák érvényessége nem függ az erkölcsi normáktól²²³. A radikálisabb irányzathoz tartozó Hart szerint a jog nem más, mint az állam által alkotott és kikényszerített szabályok, függetlenül attól, hogy ezek a szabályok erkölcsileg igazolhatóak, vagy sem.

Végül az erkölcs és a jog dialektikus viszonyát vallók a kettő különbözőségének hangsúlyozása mellett, a dinamikus kölcsönhatást helyezik előtérbe, mely szerint az erkölcsi normák befolyásolják a jogalkotást, míg a jog is alakíthatja az erkölcsi értékeket, vagyis ebben az esetben a jog visszahat az erkölcsi értékekre.

Nézetünk szerint ez a kölcsönhatás különösen fontos a jogi reformok, az erkölcsi és jogi relativizmus, valamint az erkölcsi pluralizmus kor kihívásainak kezelése során.

2.3 A jog

A jog társadalomban betöltött szerepe alapvetően a társadalmi rend fenntartására, az igazságosság biztosítására, továbbá az egyének és közösségek jogainak védelmére irányul.

A legtágabb megközelítés szerint a jog olyan sajátos, állami kényszereszközökkel biztosított általános magatartás-szabály, amelyben megjelenik az állam szándéka és akaratja. A jogalkotás folyamatában ez azt is jelenti, hogy az állami szervek a jogalkotói döntés különböző módszerek, jogok és kötelezettségek közül választják ki azt, amelyik az elérni kívánt célnak leginkább megfelel. Ugyanakkor az eljárás során figyelemmel kell lenni a jogi rendszer koherens

²²³ Hart, H.L.A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford University Press, 1983.

természetére, ami azt jelenti, hogy a különböző szabályoknak szerves egységben kell lenniük egymással.

A jog fogalma körüli jogbölcséleti vitában az idők során alapvetően két elmélet kristályosodott ki. Hans Kelsen, a normatív megközelítés legismertebb képviselője a jogot a társadalmi és erkölcsi normáktól különválasztva tisztán normatív rendszerként definiálta²²⁴. Ezzel szemben a jog-szociológia képviselői (pl. Eugen Ehrlich) azt hangsúlyozzák, hogy a jog valódi forrása a társadalmi gyakorlatokban és szokásokban ragadható meg. Ebben a megközelítésben a jogot mint társadalmi intézményt vizsgálják, amely a társadalmi rend fenntartását és az egyéni érdekek összehangolását szolgálja.

A jog érvényessége és erkölcsi megalapozottsága vonatkozásában az előbbieken már utaltunk a jogpozitivismus Hart által képviselt álláspontjára, mely szerint a jog érvényessége független az erkölcsi megalapozottságától. A jogi rendszerek gyakran tartalmaznak erkölcsileg megkérdőjelezhető szabályokat, amelyek azonban formális értelemben mégis érvényesek. Ezzel szemben a természetjog irányzat a jog és az erkölcs szoros összetartozása mellett teszi le a voksot; azt állítva, hogy a jog csak akkor tekinthető érvényesnek, ha megfelel az egyetemes erkölcsi elveknek és az emberi természetből fakadó alapvető igazságossági követelményeknek. Ebben a megközelítésben a jog érvényessége elválaszthatatlan az erkölcsi megalapozottságtól. Az irányzat legjelesebb képviselője, Aquinói Szent Tamás szerint jog az emberi természetből és az isteni rendből fakad, és ezért szükségszerűen erkölcsi alapokon nyugszik²²⁵.

A jog szerepét és természetét vizsgálva arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy a történelem során létrejött jogrendszerek dinamikusan alkalmazkodtak a társadalmi, gazdasági és politikai változásokhoz. Ez a kölcsönhatás volt az,

²²⁴ Kelsen, Hans: *General Theory of Law and State*. 1945.

²²⁵ Aquinas, Thomas: *On Law, Morality, and Politics*. Hackett Publishing, 1988.

ami legfőképpen formálta és formálja ma is a társadalom fejlődését. Napjainkban a globalizáció és multikulturális társadalom újabb és újabb kihívások elé állítják a jogalkotót, akinek a differenciált érdekviszonyok sűrűjében továbbra is meg kell találnia azokat a megoldásokat, amelyek leginkább szolgálják a társadalmi rend egyensúlyát, illetve a politikai és gazdasági stabilitást. Ebben a kontextusban égető kérdésként merül fel, hogy miként lehet összehangolni a nemzetközi jogi normákat a nemzeti szuverenitással és a helyi kulturális különbségekkel.

Összegzés

A posztkeresztény Európa átalakulóban van, folyamatosan keresi az egyensúlyt a múlt hagyományai és a jelen kihívásai között. A vallás noha nem dominálja a korábbi mértékben a társadalmi és politikai színteret, mindazonáltal továbbra is fontos szerepet játszik az egyéni és közösségi identításban. A fenntartható jövő építése érdekében az európai társadalomnak meg kell találniuk az utat a vallási pluralizmus, a szekularizáció és az etikai kérdések sűrejében. Ez az út tele van kihívásokkal, egyben új lehetőségekkel is a jog, a vallás és az erkölcs közötti kapcsolat újragondolására és megújítására, amelyek társadalommeghatározó szerepe továbbra is vitathatatlan marad a jövőre nézve.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Antalóczy Péter (szerk.): *Az állami egyházjog alapjai*
Budapest, 2012.
- Aquinas, Thomas: *On Law, Morality, and Politics*.
Hackett Publishing, 1988.
- Birher Nándor – Janka Ferenc: *Jog, erkölcs, vallás*. In:
Deliberationes. X./2. 2017(2).
- Fröhlich Johanna: *A demokrácia fogalom értelmezési
tartományának bővítése: relativizálódás, vagy garancia?*
In: IAS, 2010(3).
- Hart, H. L. A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*.
Oxford University Press, 1983.
- Kelsen, Hans: *General Theory of Law and State*. 1945.
- Miskolczi Bodnár Péter: Az erkölcs és a jog szoros
kapcsolat. In *Polgári Szemle* 2015(4-6) 27–33.

IV

VALLÁSSZOCIOLOGIA MINT TUDÁSSZOCIOLOGIA, TRENDEK ÉS KIHÍVÁSOK

DR. DOMBRÁDI KRISZTIÁN

BEVEZETÉS

A szekularizáció folyamatának vizsgálatában különösen fontos szerepe van a funkcionális differenciálódásnak, amely a modern társadalmakra jellemző. Ebben az értelemben a társadalom különböző szektorai (pl. politika, gazdaság, oktatás) autonómiát nyernek, és már nem igényelnek önálló vallási legitimációt. Niklas Luhmann rendszerszociológiai megközelítése szerint az olyan társadalmi rendszerek, mint a jog, a politika vagy a gazdaság, önálló logikai mechanizmus szerint működnek, André Kieserling közölte Luhmann 1998-ban bekövetkezett halála után két évvel a vallásszociológia rendszerelméleti interpretációját. A vallás a modern társadalom egyik funkcionális alrendszere, amelynek működését – mint minden más alrendszerét – autopoetikus és értelemmel teli kommunikációk alakítják. A vallás célja ellentmondásoktól mentesen a hétköznapi életben megmagyarázni a transzcendens és az immanens kapcsolatát. A hit egy személyes végtermékké válik, amelynek egyediségében és intimitásában rejlik az ereje. A modern társadalomban a vallás már egy társadalmi alrendszer, amely ekkorra már olyan komplex, hogy külön tudomány épült köré a teológia.

A vallás rendszerelmélete olyan fontos témákat dolgoz fel, amelyek jelentésétől és fejlődésétől a szekularizációig terjednek, és évtizedes szociológiai feltételezéseket állítanak a feje tetejére. Új szókincset, friss filozófiai és szociológiai megközelítést nyújt a társadalom egyik legalapvetőbb jelenségéhez.

1.

A SZEKULARIZÁCIÓ

1.1 A szekularizáció hatása a vallás társadalmi szerepére

Elsőként a posztmodern társadalomban megjelenő és egyre inkább felerősödő szekularizációt kívánjuk megvizsgálni, más szóval, hogy az miként is hat a vallás társadalmi szerepére?

A szekularizáció mint társadalmi folyamat, a modern és posztmodern társadalmak valláshoz való viszonyának átalakulását jelenti, amely során a vallás egyre inkább csökkenő szerepet játszik a magán- és a közéletben, beleértve a különböző intézményrendszereket is. A XVIII. és XIX. század felvilágosodásának és ipari forradalmának hatására felgyorsult szekularizáció jelentős mértékben befolyásolta a vallás társadalmi szerepét és funkcióját.

Maga a szekularizáció fogalma többféleképpen is értelmezhető. Alapvetően a vallás és az egyéb társadalmi szférák – politika, oktatás, tudomány – szétválását jelenti. Max Weber, a szociológia egyik kiemelkedő alakja a szekularizáció folyamatát a „kiábrándulás” (Entzauberung) fogalmával írta le, amely azt jelzi, hogy a világ egyre inkább racionálissá és tudományos megközelítésűvé válik, miközben a vallási tanítások háttérbe szorulnak. Ebben az értelemben a szekularizáció tehát nemcsak a vallási intézmények befolyásának csökkenését jelenti, hanem a vallás mint társadalmi narratíva és értelmezési keret visszaszorulását is²²⁶.

²²⁶ Berger, Peter L. 1967, 78–81.

A szekularizáció klasszikus elméletének másik képviselője, Émile Durkheim (1957) szintén a vallás szerepének visszaszorulását hangsúlyozta, miközben a tudomány és az iparosodás egyre nagyobb teret nyer az élet különböző szegmenseiben.

A szekularizáció folyamatának vizsgálatában különösen fontos szerepe van a funkcionális differenciálódásnak, amely a modern társadalmakra jellemző. Ebben az értelemben a társadalom különböző szektorai (pl. politika, gazdaság, oktatás) autonómiát nyernek, és már nem igényelnek önálló vallási legitimációt. Niklas Luhmann (1997) rendszerszociológiai megközelítése szerint az olyan társadalmi rendszerek, mint a jog, a politika vagy a gazdaság, önálló logikai mechanizmus szerint működnek, amelyekbe a valásnak már nem jut külön szerep.

Kétségtelen, hogy a történelem során az egyház tanítása évszázadokon keresztül meghatározó szerepet játszott a társadalmi struktúrákban, így a kormányzati rendszerekben, az oktatásban és az erkölcsi normák meghatározásában. A szekularizációval azonban ezek az intézmények fokozatosan veszítettek befolyásukból, különösen a nyugati társadalmakban.

Ennek talán legjelentősebb eseménye az állam és az egyház szétválasztása²²⁷ volt, amely lehetővé tette a politikai rendszerek vallási befolyástól mentes működését. Ez a gondolat a modern demokráciák egyik alapvető pillére, és azt hivatott biztosítani, hogy a kormányzat ne avatkozzon be vallási ügyekbe, másrészt az egyházak, illetve más vallási csoportok se gyakoroljanak hatalmat az állami döntéshozatal felett. Az állam és az egyház szétválasztása azonban nem jelenti azt, hogy a vallás teljesen kizárható a közéletből, mivel az alapelv lényege a hatáskörök világos elhatárolása és a közjó szolgálata.

²²⁷ Az állam és egyház szétválasztásának leghíresebb példája az Egyesült Államok „Első Alkotmánymódosítása” (First Amendment) volt, amely kimondta, hogy az állam nem hozhat olyan törvényt, amely elősegíti vagy akadályozza valamely vallás gyakorlását. Ez az elv biztosítja, hogy minden állampolgár szabadon gyakorolhassa vallását, ugyanakkor garantálja az állam semlegességét vallási kérdésekben.

Hasonlóképpen az oktatási rendszerekben is a tudományos megközelítés vált irányadóvá. Miközben a vallási ünnepek, szertartások és normák elvesztették kötelező jellegüket, ezzel egyidejűleg a vallás személyes döntés kérdése lett, s mint ilyen, a privát szférába szorult vissza.

Ugyanakkor az elmúlt évtizedekben számos kutatás azt sugallta, hogy a szekularizáció nem egyenletes folyamat, és nem jelenik meg egyformán minden társadalomban. Ennek megfelelően a szekularizáció nem jelentette a vallás teljes eltűnését a társadalomból, hanem inkább funkciójának és szerepének átalakulását. Míg a vallás korábban a társadalmi normák meghatározó forrása volt, addig ma már a pluralizmus és a sokszínűség vált meghatározóvá. A modern társadalmakban a vallás inkább kulturális identitásként, mintsem kötelező hitrendszerként jelenik meg. Sok esetben a vallásos gyakorlatok és hitrendszerek elvesztették normatív szerepüket, és az egyének személyes döntésévé váltak. Az egyházak befolyásának visszahúzódása nem feltétlenül jelenti a hit eltűnését, hanem inkább annak átalakulását, hogy azt miként élik meg az emberek a hétköznapi élet során²²⁸.

A szekularizáció tehát összetett és sokrétű hatást gyakorolt a vallás társadalmi szerepére. Miközben a vallás szerepe a korábbihoz képest csökkent a politikai, gazdasági és oktatási rendszerekben, mindezek ellenére – bár más formában – továbbra is jelen van a társadalom különböző szegmenseiben. Megállapítható tehát, hogy a szekularizáció nem egyenértékű a vallás eltűnésével, hanem inkább annak átalakulását jelenti, különösen az egyéni vallásgyakorlat és a közösségi élet területén. A vallás és a szekularizált társadalom közötti viszony a jövőben is dinamikus marad, különösen a globalizáció és a kulturális sokféleség fényében.

²²⁸ Casanova 1994, 45–52.

1.2 Szekularizációs elméletek

A szekularizációs elméletek különböző szempontok alapján arra próbálnak magyarázatot adni, hogy a szekularizáció során a vallás befolyása miért és hogyan csökkent az egyén és a társadalom életében. Az alábbiakban néhány példán keresztül ezt próbáljuk közelebbről szemügyre venni.

1.2.1 Klasszikus szekularizációs elméletek

A klasszikus szekularizációs elméletek a modern szociológiai gondolkodás egyik fontos részét képezik, és mint ilyenek, elsősorban azt a folyamatot írják le, amely során a vallás és annak befolyása fokozatosan háttérbe szorul. Az elméletek központi gondolata szerint a modernizáció, iparosodás, urbanizáció és a tudományos fejlődés következtében a vallás társadalmi súlyából veszítve, az egyén életében válik hangsúlyossá, miközben a racionális és a tudományos alapú gondolkodás szerepe növekszik²²⁹. A klasszikus szekularizációs elméletek olyan meghatározó szociológusok nevéhez köthetők, mint Max Weber és Peter Berger.

1.2.1.1 Max Weber

Max Weber, a német szociológia és közgazdaságtan egyik alapítója a modernitás, a vallás és a kapitalizmus összefüggéseinek mélyreható elemzésével vált híressé; szekularizációs elmélete pedig kulcsfontosságú a modernitás és a vallás összefüggéseinek megértéséhez.

Mint ahogy már korábban is említettük, Weber szerint a szekularizáció nem csupán a vallás társadalmi szerepének csökkenésére utal, hanem a vallási világképektől való

²²⁹ Habermas 2008, 93–96.

eltávolodásra is, amit a modernizáció és a racionalizáció idézett elő. Weber úgy vélte, hogy a vallásos világkép fokozatosan elveszíti jelentőségét, mivel a modernitás előretörésével az emberek inkább racionális megközelítésekre és tudományos ismeretekre támaszkodtak, mintsem a vallási magyarázatokra. A modern kapitalizmus kialakulásában és terjedésében Weber szerint a protestantizmus, különösen a puritán munkamorál kulcsszerepet játszott. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkájában (1905) azt mutatta be, hogy az olyan protestáns vallási értékek, mint például a hivatásetika és a puritán takarékoság, kedveztek a modern kapitalizmus kialakulásának. Ugyanakkor, ahogy a kapitalizmus fejlődött, a vallásos alapok fokozatosan elhalványultak, és a gazdasági tevékenységek racionális számítások és piaci logika mentén szerveződtek. Ez a folyamat volt a szekularizáció egyik fő hajtóereje, mivel a racionális gondolkodás térnyerése megkérdőjelezi a vallás szerepét a mindennapi életben. A hagyományos vallások, amelyek korábban értelmet és rendet adtak az emberi életnek, a modern világban elveszítették befolyásukat. Az emberek egyre kevésbé látják a természetet és az emberi életet isteni beavatkozások vagy transzcendentális erők által irányított-nak, mivel a természet törvényeit és az emberi életet inkább tudományos módszerekkel próbálják megmagyarázni.

1.2.1.2 Peter Berger

Peter Berger, amerikai szociológus és vallástudós a szekularizáció elméletének másik jeles képviselője volt. Berger szerint a modern társadalmak fejlődése – így különösen a tudományos-technikai haladás – a szekularizációs folyamatok motorja. A modernitás megjelenésével az emberek egyre inkább a világi szemléletet tették magukévá, mivel a természeti jelenségekre és a társadalmi élet kérdéseire adott tu-

dományos magyarázatok fokozatosan kiszorították a vallási válaszokat. Berger úgy vélte, hogy a modern társadalmak szekularizációs törekvéseiben a világnézeti pluralizmus erősödése figyelhető meg, amely kihívást jelent a vallás számára. Mindemellett a vallások sokféleségének megjelenése is ösztönzőleg hatott a relativizációs folyamatokra. Ez pedig jelentősen gyengítette a vallások társadalmi befolyását.

Berger korábbi elméletében a vallás „privatizálódását” hangsúlyozta, vagyis azt, hogy a vallás főként a privát szférába szorul vissza, miközben az élet más területei szekularizálódnak. Később azonban felismerte, hogy a vallás nem feltétlenül szorul vissza teljesen a magánszférába, és sok esetben még újra közéleti szerephez is juthat, például az Egyesült Államokban vagy a globális déli országokban²³⁰.

1.2.2 A funkcionalista megközelítések

A funkcionalista szekularizációs elméletek azt vizsgálják, hogy a modern társadalmakban az új intézmények megjelenésével a vallás miként válik perifériakussá. Ezek az elméletek a modern társadalom differenciálódását hangsúlyozzák; a racionalizációt és a tudomány előretörését, amelyek mind hozzájárulnak a vallás társadalmi szerepének mérséklődéséhez. Ahogy a társadalom specializálódik, a vallási intézmények is veszítenek korábbi súlyukból, helyüket pedig más szférák vagy intézmények veszik át. Ezt a folyamatot strukturális differenciálódásnak is nevezhetjük. Funkcionalista nézőpontból a szekularizáció egyfajta társadalmi evolúció, ahol a társadalmi funkciókat racionális, világi intézmények veszik át a vallástól.

²³⁰ Berger 1967.

1.2.2.1 Émile Durkheim

A funkcionalizmus egyik kulcsfigurája Émile Durkheim francia szociológus volt, aki szerint a vallás alapvető szerepe a társadalmi kohézió fenntartása és a közösségi normák megerősítése.

Durkheim a vallást nem kizárólag mint hitrendszert, hanem mint társadalmi intézményt vizsgálta, amely létfontosságú szerepet játszik a társadalmi kohézióban és az erkölcsi rend fenntartásában. Rendszerében a vallás alapvetően kollektív jelenséggént kapott helyet, amely nem csupán az egyéni hitről szól, hanem az emberek közösségi szinten történő egyesítéséről is. A vallás központi szerepe a társadalmat összetartó közös értékekben, normákban és meggyőződésekben rejlik. Más szavakkal: a közös rituálék és szimbólumok által segít megszilárdítani a közösség tagjai közötti szolidaritást és egységet.

Durkheim *A vallási élet elemi formái* című munkájában (1957) kifejtette, hogy a vallás a „szent” és a „profán” dolgok közötti megkülönböztetésre épül. A „szent” dolgok azok, amelyhez a közösség különleges jelentést társít, és rituálékkel, szertartásokkal erősíti azokat. Ezek a rituálék viszont nemcsak spirituális célokat szolgálnak, hanem elősegítik a társadalmi stabilitást és egységet.

A francia szociológus szerint az iparosodás, a tudományos haladás és a társadalmi differenciálódás mind hozzájárultak a vallás hagyományos szerepének gyengüléséhez; ellenben semmiképpen sem számolt a vallás teljes eltűnésével. Ehelyett úgy vélte, hogy a vallás egyes funkciói átalakulnak, és világi formákban élnek tovább. Az embereknek ugyanis mindig szükségük lesz egyfajta közös értékrendre és kollektív tudatra. A szekularizált társadalmakban ezek az értékek egyre inkább világi forrásokból erednek majd, mint például az emberi jogok, a demokrácia vagy a tudományos racionalitás. Durkheim meggyőződése szerint ezen elvek

révén is megteremthető a társadalmi szolidaritás, amely korábban a vallásra épült.

1.2.2.2 Talcott Parsons

Talcott Parsons, amerikai szociológus noha kifejezetten nem alkotott önálló és átfogó szekularizációs elméletet, azonban a modernizációval és a társadalmi differenciálódással kapcsolatos nézetei alapján következtethetünk a szekularizációval kapcsolatos elképzeléseire. Legismertebb elméleti rendszere a strukturalista funkcionalizmus, amely a társadalmi rendszerek működését, fenntartását és fejlődését vizsgálta; ebben kapott fontos szerepet a szekularizáció is. Parsons úgy vélte, hogy a modern társadalmakra a társadalmi rendszerek differenciálódása jellemző, melynek révén a különböző társadalmi intézmények, mint például az oktatás, a gazdaság és a vallás, elkülönülnek egymástól, és egyre inkább specializálódnak. Ez a folyamat a modernizáció egyik alapvető jellemzője, és Parsons szerint a vallásos intézmények szerepe is ennek a differenciálódásnak a következtében változik.

A szekularizáció Parsons elméletében (1967) alapvetően a vallási intézmények szerepének és befolyásának csökkenését jelenti. Ezt a folyamatot ő elsősorban nem a vallás hanyatlásaként értelmezte, hanem sokkal inkább a társadalom strukturális átalakulásának természetes következményeként. A modern társadalmakban ugyanis az egyes funkciókat különböző szakterületek veszik át, és a vallásos intézmények feladatai, mint például az erkölcsi iránymutatás vagy a szociális gondoskodás, más világi intézményekben is megjelennek. Ebből arra következtethetünk, hogy Parsons a szekularizációt nem ítélte szükségszerűen negatív folyamatnak. Szerinte a vallás bár elveszti közvetlen társadalmi befolyását, ennek ellenére továbbra is meghatározó

szerepet játszhat az egyének életében.

Parsons hangsúlyozza, hogy a vallásos értékek és normák bár indirekt módon, de továbbra is szerepet játszanak a társadalomban. Ebből kifolyólag felfogásában a szekularizáció egyfajta transzformációt jelent, amely során a vallásos tanítások és értékrendszerek beépülnek a modern társadalom intézmény- és normarendszerébe, így ezekben élnek tovább.

1.2.3 Posztszekularizációs elméletek

Az 1990-es évektől kezdve egyre több kritika érte a klaszikus szekularizációs elméleteket, mivel világszerte a vallásos megújulás és az újjáéledő vallási mozgalmak voltak megfigyelhetők. A posztszekularizációs elméletek a vallás modern társadalmakban betöltött szerepének újraértékelésével foglalkoznak, különösen a 20. század végi és a 21. századi társadalmi változások fényében. Ezen elméletek arra alapoznak, hogy a vallások hanyatlását vizualizáló szekularizációs elméletek nem minden esetben igazolódtak be. Bár a szekularizáció több nyugati társadalomban is erős hatást gyakorolt, ennek ellenére a vallás továbbra is fontos szerepet játszik, sőt bizonyos helyzetekben új erőre kapott. Így a posztszekularizációs elméletek képviselői a *poszt-* előtag alkalmazásával arra utalnak, hogy a vallási és szekuláris szférák közötti szétválás elméleteit újragondolják, mivel a vallásos gyakorlatok, meggyőződések és intézmények bizonyos társadalmi kontextusokban nemhogy csökkentek volna, hanem inkább megerősödnek, vagy éppen új formákat öltenek.

1.2.3.1 Jürgen Habermas

A posztszekularizáció kapcsán elsősorban Jürgen Habermas német filozófusra kell gondolnunk, aki szerint kétségtelen, hogy a felvilágosodás óta a szekularizáció olyan meghatározó tényezővé vált, amely a vallásos meggyőződések és intézmények háttérbe szorulását hozta magával. Ugyanakkor a vallás nem tűnt el teljesen, hanem sokkal inkább megújult; a modern társadalmaknak pedig fel kell ismerniük, hogy a világi és a vallásos nézeteket valló polgárai közötti párbeszédet új alapokra kell helyezni. Habermas rámutatott arra, hogy a szekuláris államoknak a vallást nem kell teljesen kizárniuk a közéletből, ehelyett lehetőséget kell biztosítaniuk a vallásos és a világi nézetek közötti konstruktív párbeszédre. Habermas elméletében a „közös nyelv” az, amelyen a vallásos és a szekuláris polgárok vitákat folytathatnak. Ez nemcsak az együttélés alapfeltétele, hanem a demokratikus társadalom integritásának egyik garanciája is. A modern demokráciák pluralizmusában mindkét félnek kölcsönösen tiszteletben kell tartania a másik álláspontját; vagyis a vallásos embereknek a közéleti vitákban el kell fogadniuk a szekuláris érveket, míg a világi gondolkodóknak el kell ismerniük, hogy a vallásos meggyőződés is legitim forrása lehet az erkölcsi és etikai diskurzusnak. Az elmélet tehát nem a szekularizáció visszafordítását vagy annak tagadását jelenti, hanem a vallásos és a világi értékek új formában történő együttélésének és dialógusának lehetőségét. Habermas ezt a nézetet főként a pluralizmusból és a demokratikus politikai kultúrából vezeti le, ahol a különböző világnézeteknek egymástól tanulva kell együttműködniük. A német filozófus arra is figyelmeztet, hogy a vallásos és a szekuláris világkép közötti merev határok fenntartása konfliktusok forrásává válhat²³¹.

²³¹ Habermas 2008.

1.2.3.2 Charles Taylor

Charles Taylor kanadai filozófus posztszekularizációs elmélete a vallás és a modernitás közötti dinamikus kölcsönhatást vizsgálja, különös tekintettel a vallás szekularizált világban viselt speciális szerepére. Taylor elméletének központi gondolata alapján a szekuláris világban az emberek egy „immanens keretben” élnek, ami azt jelenti, hogy a világot csak a természetes, anyagi valóság szempontjából látják, és az isteni vagy transzcendens valóság kevésbé nyilvánvaló számukra. Ez a keret azonban nem zárja ki a vallásos meggyőződést, csupán egy másik perspektívát kínál. Taylor szerint az emberek még mindig éreznek egyfajta hiányt vagy vágyat a transzcendens iránt, ami megnyitja az utat a posztszekularizáció felé. Ez pedig új, rugalmasabb vallási formák megjelenését feltételezi. A vallásos élmény inkább szubjektív, személyes, és gyakran nem kötődik hagyományos intézményekhez vagy dogmákhoz. Ez a változás összhangban van azzal a szélesebb kulturális trenddel, amely az egyéniség és az önmegvalósítás fontosságát hangsúlyozza. Taylor a posztszekuláris társadalmat egy olyan világgént képzei el, ahol a különböző vallási és szekuláris világnézetek békésen élnek egymás mellett²³².

1.3 A szekularizációs elméletek kritikája ²³³

A szekularizációs elméletek meglehetősen változatosak, és különféle perspektívákból közelítik meg a vallás szerepének csökkenését. Míg a klasszikus elméletek a modernizációhoz és a racionalizációhoz kapcsolták ezt a folyamatot, a posztszekuláris megközelítések már komplexebb képet adnak a vallás jelenlegi helyzetéről a globális világban. Vannak, akik

²³² Taylor 2007.

²³³ A szekularizációs elméletek részletes kritikai elemzésére terjedelmi korlátok miatt nem tudunk kitérni, ezért jelen fejezetben csak a főbb vonalakra koncentrálnunk.

kritizálják az utóbbiakat, mert szerintük ezek túlbecsülik a vallás visszatérését, és elhanyagolják a szekularizáció folytatódó hatásait. Sokan pedig úgy vélik, hogy a vallás ugyan jelen van, de hatása inkább visszaszorul, és új formái nem feltétlenül bírnak ugyanolyan jelentőséggel, mint korábban. Kétségtelen, hogy a szekularizáció nem egy lineáris és egyetemes folyamat, hanem társadalmi, történelmi, illetve kulturális kontextustól függő jelenség. A modern kutatások egyre inkább elismerik ezt a komplexitást, ezért főként a vallás és szekularizáció közötti dinamikus kapcsolatokat vizsgálják.

Az úgynevezett „posztszekuláris” elméletek arra hívják fel a figyelmet, hogy a szekularizáció nem feltétlenül a vallás végső hanyatlását jelenti, hanem annak új formákban való fennmaradását. A híres német filozófus, Habermas úgy érvelt, hogy a modern társadalmakban a vallás továbbra is fontos szerepet játszhat, különösen a közéleti vitákban és az erkölcsi diskurzusokban. A posztszekuláris társadalmakban tehát a vallás újra megerősödhet, akár úgy is, hogy a korábbi hagyományos formáktól eltérően új köntösben jelenik meg.

Úgy tűnik, hogy a gyakorlat is ezt igazolja vissza, ugyanis a szekularizáció nem minden társadalomban és kultúrában zajlott le egyformán. Míg a nyugati, különösen európai társadalmakban a vallás szerepe jelentősen csökkent, más régiókban, mint például Afrikában, Dél-Amerikában és Dél-Ázsiában továbbra is meghatározó szerepet tölt be. Több országban, különösen a nem nyugati világban, a vallás politikai szerepe erősödött meg, és gyakran szoros kapcsolatban áll a nemzeti identitás kérdéseivel. Ez nem csupán az iszlám világra igaz, hanem más vallási csoportokra is, például a hinduizmus indiai politikai szerepére.

1.4 A szekularizáció megjelenése különböző kulturális kontextusokban

A kutatások szerint a szekularizáció nem egyformán zajlik le a világ különböző régióiban. Míg Nyugat-Európában a vallási intézmények hatása jelentősen csökkent, a vallás más térségekben, például a globális délen és Kelet-Európában, továbbra is erős maradt. Ebből viszont arra következtethetünk, hogy a szekularizációs elméletek nem mindig univerzálisan alkalmazhatók, ugyanis a különböző kultúrák és történelmi folyamatok jelentős és eltérő szerepet játszanak a vallás és a társadalom viszonyának alakulásában.

1.4.1 Nyugat-Európa

Nyugat-Európában, különösen a második világháború után, egy gyors és drámai szekularizációs folyamat indult meg. Az egyházi részvétel és a vallási hiedelmek drasztikusan visszaestek, különösen a fiatalabb generációk körében. Az állami és vallási intézmények szétválása, valamint a jóléti állam erősödése is hozzájárult a vallás háttérbe szorulásához. A tudományos-technológiai fejlődés, az individualizmus és a pluralizmus hangsúlyozása mind arra sarkallták az embereket, hogy a vallás helyett más forrásokból keressenek értelmet és választ életük kérdéseire.

1.4.2 Kelet-Európa és Oroszország

Kelet-Európában a kommunizmus bukása után vallási újjászületés figyelhető meg, különösen az ortodox kereszténység és a katolicizmus terén. Az ateista állami ideológiák összeomlása után sokan fordultak vissza a vallás felé, bár a vallásosság többnyire kulturális és nem feltétlenül mélyen

vallásos hiedelmekkel jár. Oroszországban az orosz ortodox egyház jelentős politikai és társadalmi hatalomra tett szert, és az orosz identitás meghatározó részévé vált.

1.4.3 Egyesült Államok

Az Egyesült Államok esetében érdekes jelenség figyelhető meg, mivel ez az ország – ellentétben sok nyugat-európai nemzettel – jelentős vallási vitalitást mutat. Bár itt is megfigyelhetők szekularizációs folyamatok, az egyházak, különösen az evangélikus és más protestáns közösségek, még mindig meghatározó társadalmi szerepet töltenek be. A vallásnak a politikai szférában betöltött szerepe is különösen fontos. Ez az eltérés részben az amerikai vallási pluralizmus és a vallásszabadság hagyományának köszönhető, amely lehetővé tette a különböző vallási csoportok virágzását és versengését.

1.4.4 Latin-Amerika

Latin-Amerikában az elmúlt évtizedekben figyelemre méltó vallási átalakulás zajlott le. A hagyományosan katolikus térségben egyre nagyobb teret nyernek a protestáns, különösen a pünkösdi mozgalmak. Ez a vallási dinamizmus nem feltétlenül szekularizációt jelent, hanem inkább a vallási élet pluralizálódását és új vallási mozgalmak megjelenését.

1.5 A jövő perspektívái

A szekularizáció jövőbeli alakulása számos tényezőtől függ, ideértve a globális politikai és gazdasági folyamatokat, a technológiai fejlődést, valamint a társadalmak belső dina-

mikáját. Bár a vallás szerepe bizonyos területeken csökkenhet, más régiókban és közösségekben az erős vallási identitás továbbra is meghatározó maradhat. A világ sokszínűsége és a kulturális pluralizmus biztosítja, hogy a vallás és a szekularizáció közötti viszony folyamatosan változni fog, és mindkét folyamat jelen lesz a modern társadalmakban. Azonban mindenkor szem előtt kell tartanunk, hogy a vallás, a szekularizáció és a modernitás viszonyát nem lehet egyszerű, egyirányú folyamatként értelmezni, illetve leírni, ugyanis ahogy a világ egyre inkább összekapcsolódik és globalizálódik, ezzel egyidejűleg a vallás szerepe is várhatóan átalakul, és alkalmazkodik az új kihívásokhoz. Az viszont kétségtelen, hogy továbbra is fontos része marad az emberi tapasztalatnak, különösen a személyes identitás és a közösségalkotás terén. A jövőben a vallás és a szekularizáció közötti egyensúly alakulása fogja meghatározni a vallás társadalomban betöltött szerepét. Várhatóan a vallás és a szekularizált társadalom közötti viszony továbbra is dinamikus és sokszínű marad, a különböző régiókban és kultúrákban eltérő formákat öltve.

2.

A VALLÁSI PLURALIZMUS

A vallási pluralizmus a modern társadalmak egyik legfontosabb kulturális és filozófiai kérdése, amely több vallási hagyomány egyidejű létezésére és azok közötti interakcióra utal. Korunk olyan társadalmi jelenségei, mint a globalizáció, a migráció és a modernizáció, mind hozzájárultak a vallási pluralizmus erősödéséhez, ugyanis a vallási és kulturális különbségek egyre inkább jelen vannak a társadalmak mindennapi életében. A globalizáció révén a különböző vallási hagyományok egyre nagyobb mértékben találkoznak egymással, és ez új kihívásokat jelent a társadalmak számára a tolerancia, az elfogadás és a békés együttélés terén.

Az információs technológiák fejlődése, különösen az internet elterjedése jelentősen megkönnyítette a vallási eszmék, gyakorlatok és tanítások világszintű terjedését, ami további pluralizálódást eredményezett a vallási közegben.

A vallási pluralizmus egyrészt a vallási sokszínűség tényezőjének elismerése, másrészt olyan keretrendszer, amely elősegíti a vallások közötti párbeszédet és kölcsönös tiszteletet. A vallási pluralizmus ugyanakkor mélyebb kérdésekre is kiterjed, így érinti a vallási igazságok relativitását, a hit és az erkölcs közötti kapcsolatot, valamint a szekuláris állam szerepét a vallási közösségek között.

2.1 A vallási pluralizmus fogalma és elméleti alapjai

A vallási pluralizmus fogalma a vallási sokszínűség és a különböző vallási meggyőződések békés együttélésének elveire épül. Azonban a fogalom nem csupán erre korlátozódik, hanem azt is jelenti, hogy különféle vallások kölcsönösen elismerik egymást, és a társadalomban betöltött szerepükben sincs különbség. A történelem során a vallási pluralizmus különböző formákban jelent meg, illetve az egyes történelmi időszakokban és civilizációkban²³⁴ is eltérő módon alakult.

Bár a vallási pluralizmusra számos példa volt a civilizáció korábbi története során, az igazi fordulópontot mégis a XVI. században megjelenő reformáció hozta el. Ekkor a katolikus egyház tekintélye megkérdőjeleződött, egyúttal több új protestáns felekezet is létrejött. Európa-szerte vallási konfliktusok robbantak ki, amelyek hosszú távon hozzájárultak a vallási pluralizmus új formáinak kialakulásához. A véres konfliktusokra az 1648-as vesztfáliai béke hozott megoldást, amikor is a vallási tolerancia jegyében a különböző felekezetek fokozatosan elismerték egymás létjogosultságát. A vallási pluralizmus történetének egyik újkori jelentős példája az Amerikai Egyesült Államok, ahol az alkotmányban rögzítették a vallásszabadság alapvető jogát. Maguk az alapító atyák hangsúlyozták a vallás és az állam szétválasztásának fontosságát, amely hozzájárult a vallási pluralizmus modern formájának kialakulásához. A fogalom történeti gyökerei is visszanyúlnak egészen a XIX. századi filozófiára és vallási gondolkodásra²³⁵.

A modern pluralizmus egyik jelentős teoretikusa, John Hick, brit vallásfilozófus szerint a vallási pluralizmus szükséges ahhoz, hogy a vallások közötti különbségeket ne ab-

²³⁴ A vallási pluralizmus egyik legjelentősebb ókori példája a Római Birodalom volt, amelynek terjeszkedésével különböző népek és vallások kerültek Róma uralma alá. A római uralkodók általában nagyfokú toleranciát tanúsítottak a meghódított népek vallási szokásai iránt. Az állam számos vallási kultuszt támogatott, és a hivatalos Panteonba számos új isten került be a birodalom különböző területeiről.

²³⁵ Habermas 2006, 1–25.

szolút igazságokként, hanem különböző perspektívák kifejezéseiként értelmezzük. Más szóval a különböző vallási tradíciók ugyanazon transzcendens valóság eltérő megjelenési formái. Hick álláspontja szerint tehát minden vallás ugyanarra a transzcendens valóságra irányul, csak különböző kulturális és történeti kontextusokban jelenik meg. Ez az elképzelés alátámasztja azt a nézetet, miszerint egyetlen vallási igazság sem birtokolhatja az abszolút igazságot, hanem inkább az emberi tapasztalatok sokféleségében gyökerezik. Éppen ezért e tekintetben az egyik legfontosabb kérdés, hogy a vallási igazság relatív vagy abszolút természetű-e? Ezen kérdések számos teológiai és filozófiai reflexió tárgyát képezték, különösen a nyugati gondolkodásban, ahol a kereszténység évszázadokon át meghatározó szerepet töltött be²³⁶.

A vallási pluralizmus a gyakorlatban tehát azt jelenti, hogy a társadalom vagy közösség több különböző vallást fogad el, és biztosítja ezek egyenlőségét anélkül, hogy bármelyik is kizárólagos lenne. Ebben az értelemben nem pusztán toleranciáról van szó, hanem arról a meggyőződésről, hogy minden vallásnak joga van legitim módon létezni, és mind-egyiknek megvan a maga helye a társadalomban, miközben az egyes vallások is kölcsönösen tiszteletben tartják egymás hitét, gyakorlatát és értékeit.

Megítélésünk szerint a vallási pluralizmus talán egyik legfontosabb filozófiai kihívása az igazság relativitásának kérdése; ugyanis ha több vallási hagyomány egyidejűleg állítja magáról, hogy egyedül birtokolja az igazságot, miként lehetséges közöttük a párbeszéd és a kölcsönös tisztelet? A pluralizmus éppen ezen a ponton különbözik a szinkretizmustól, amely a különböző vallási hagyományok összehozására törekszik. A vallási pluralizmus megközelítése szerint minden vallás a maga módján tükrözi a transzcendens igazságot, még akkor is, ha a felfogások olykor jelen-

²³⁶ Miller, D. 2015, 487–501.

tősen eltérnek egymástól. Természetesen ez az álláspont nem zárja ki a különböző vallási hagyományok közötti vitákat és konfliktusokat sem.

2.2 A vallási pluralizmus társadalmi hatása és kihívásai

Bár a vallási pluralizmus bizonyos értelemben pozitív társadalmi hatásokkal járhat, ellenben számos kihívást is jelenthet. Ezek közül talán az egyik legnagyobb, hogy az identitás és önállóság sérülése nélkül miként lehet a különböző vallási hagyományokat összeegyeztetni. Ugyanis a vallási közösségek gyakran tartanak attól, hogy a pluralizmus aláássa hitük sajátos jellemzőit és tanításait, különösen akkor, ha az együttélés kompromisszumokat igényel. Egyes vallási csoportok esetében nehézséget jelent az is, hogy a pluralizmus egyfajta relativizmushoz vezet, amely meggyengíti a vallásos hit erejét és szilárdságát.

A vallási pluralizmus másik nagy kihívása a társadalmi és politikai integráció kérdése. A különböző vallási csoportok együttélésének megvalósulása gyakran függ a vallási kisebbségek jogait és lehetőségeit szabályozó politikai intézményektől is. Éppen ezért a vallási pluralizmus megvalósulása azon múlik, hogy a társadalom és az állam milyen mértékben képes olyan politikákat kialakítani, amelyek biztosítják a vallási közösségek egyenlő jogait és szabadságait. Kétségtelen, hogy a vallási pluralizmus fontos szerepet játszik a modern politikai rendszerekben, különösen a demokráciákban, ahol a vallásszabadság alapvető emberi jog. A szekularizált államokban, mint például Franciaországban és az Egyesült Államokban, a pluralizmus kihívása, hogy miként kezeljék a vallási közösségek közötti feszültségeket, miközben biztosítják az egyén vallásszabadságát²³⁷.

²³⁷ Erre utal az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának 18. cikkelye, mely szerint „Minden személynek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságához; ez a jog magában foglalja a vallás vagy meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, valamint a vallás vagy meggyőződés egyedül vagy közösségben, nyilvánosan vagy magánúton való nyilvánításának szabadságát, tanítás, gyakorlás, istentisztelet és szertartások útján”.

Ez utóbbi az emberi jogok egyik alapvető eleme, amely lehetővé teszi az emberek számára vallási meggyőződésük szabad követését, valamint azt, hogy az állam ne avatkozzon be vallási gyakorlatukba, feltéve, ha ezzel nem sértik mások jogait. A vallásszabadság nemcsak a vallásos meggyőződés melletti döntést jelenti, hanem azt is, hogy akár az ateista álláspontot is választhatja.

A szekuláris társadalom elve szerint a vallási kérdésekben az államnak semlegesnek kell maradnia²³⁸, azonban a vallási közösségek gyakran kérnek különleges jogokat és elismerést, ami ellentmondásokat, esetleg feszültséget is okozhat. A vallási pluralizmus gyakorlati vonatkozása nem más, mint a társadalmi tolerancia és a vallásszabadság biztosítása. Napjainkban azonban a vallási pluralizmus új kihívásokkal néz szembe, különösen azokban a társadalmakban, ahol a vallási fanatizmus, az etnikai és vallási konfliktusok, illetve a migrációval kapcsolatos problémák felerősödtek.

Összességében a különböző vallások közötti kölcsönös tisztelet és párbeszéd fenntartása nemcsak a vallási közösségek, hanem az egész társadalom érdeke is. A pluralizmus ugyanakkor nem a vallási különbségek megszüntetését jelenti, hanem azok elismerését és tiszteletben tartását.

2.3 A vallási pluralizmus jövője

A vallási pluralizmus jövője szorosan összefügg a globalizáció folyamataival és a társadalmi változásokkal. A vallások közötti párbeszéd és kölcsönös tisztelet fenntartása alapvető fontosságú lesz a jövő társadalmainak békéje szempontjából is. Ehhez azonban szükség lesz arra, hogy a vallási közösségek nyitottak legyenek egymás iránt, és készek legyenek a párbeszédre. A vallási pluralizmus bizo-

²³⁸ Ez konkrétan azt is jelenti, hogy az állam teológiai kérdésekben nem foglalhat állást. A semlegesség pedig azt jelenti, hogy az állam nem helyez előtérbe egyetlen vallást sem, hanem mindegyikről egyforma távolságra áll.

nyos értelemben elősegítheti a társadalmi kohéziót, mivel lehetőséget teremt a különböző vallási csoportok közötti párbeszédre és kölcsönös megértésre. Ezen kívül hozzájárul az emberi jogok védelméhez, hiszen tiszteletben tartja az egyén vallásszabadságát. A pluralizmus azonban kihívásokkal is járhat, például a vallások közötti feszültségek kezelésében vagy a szekuláris és vallásos nézetek közötti egyensúly fenntartásában²³⁹.

A jövő egyik nagy kihívása az lesz, hogy a különböző vallások miként kezelik majd a szekularizáció növekvő hatását, és hogyan tudják megőrizni saját identitásukat a pluralista társadalmakban.

²³⁹ Habermas 2003, 5–18.

3.

A MULTIKULTURALIZMUS

A multikulturalizmus²⁴⁰ a vallási pluralizmushoz hasonlóan fontos fogalom, amely jelentős, de olykor vitatható szerepet játszik a modern társadalmakban. Mindkét koncepció a sokféleség elismerésére és a különböző kulturális, vallási identitások egyenrangú létezésére épül. Az utóbbi évtizedekben a globalizáció és a migráció folyamatai következtében egyre több országban és egyre nagyobb súllyal jelenik meg a kérdés, a válaszok viszont eltérők lehetnek. Ez a jelenség különösen a XX. század második felétől vált hangsúlyossá, amikor főként a nemzetközi migráció és a posztkoloniális helyzetek következtében egyre több etnikai és kulturális kisebbség jelent meg a nyugati társadalmakban. A multikulturalizmus nem csupán társadalmi, politikai, hanem filozófiai kérdés is, amely az identitás, a pluralizmus, a jogegyenlőség és a társadalmi kohézió összetett problémáit veti fel²⁴¹.

3.1 A multikulturalizmus fogalma és elméleti háttere

A multikulturalizmus fogalma egy társadalmon belül a különböző kulturális csoportok békés együttélésére és kölcsönhatására utal, amelyben eltérő etnikai, vallási, nyelvi

²⁴⁰ A multikulturalizmus mint politikai és társadalmi eszme a különböző kulturális csoportok békés együttélését és kölcsönös tisztelőtét hirdeti, a XX. század második felében vált domináns ideológiává a nyugati világban. Az 1960-as években a polgárjogi mozgalmak és a globalizációs folyamatok hatására több ország, különösen az Egyesült Államok, Kanada és számos európai nemzet megkezdte a multikulturális politikák bevezetését, amelyek célja a kisebbségek jogainak védelme és a társadalmi sokszínűség támogatása.

²⁴¹ Steger, M. B.: *Globalization: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2017.

és történelmi háttérű csoportok identitásuk megőrzésére törekednek. Ennek politikai, társadalmi és kulturális megjelenései a közbeszédben és a politikában is világszerte jelentős viták tárgyát képezik. Elméleti síkon különösen Charles Taylor²⁴² kanadai filozófus és Will Kymlicka politológus rendszerei játszottak jelentős szerepet a multikulturalizmus meghatározásában. Taylor szerint a kulturális elismerés az emberi méltóság egyik alapvető aspektusa, amely az egyének és közösségek számára egyaránt biztosítja a saját kulturális identitás megőrzését. Kymlicka továbbá hangsúlyozta, hogy a kisebbségi kultúrák védelme és elismerése különböző jogi és politikai mechanizmusokat igényel.

3.1.1 A liberális multikulturalizmus

Kétségtelen, hogy a multikulturalizmus elméletei többféle filozófiai és társadalomtudományi megközelítésből táplálkoznak. Amennyiben rendszerezni kívánjuk ezeket, talán az első és legfontosabb irányvonal a liberális multikulturalizmus, amely szerint az egyénnek joga van saját kulturális identitását megőrizni, és ennek érdekében a jogrendszernek védenie is kell a kulturális kisebbségeket. Ez az irányzat abból indul ki, hogy egy demokratikus társadalomban az emberek különböző kulturális, vallási, etnikai és nemzeti háttérrel rendelkezhetnek, és e különbségek nemcsak elfogadhatók, hanem kívánatosak is a társadalom gazdagítása érdekében. Az elmélet bírálói sokszor arra hivatkoznak, hogy a különbségek hangsúlyozása növelheti a szegregációt, és a kisebbségi közösségek jogai gyakran ütközhetnek a társadalom más csoportjainak érdekeivel.

²⁴² Taylor, Charles 1992.

3.1.2 A posztkoloniális multikulturalizmus

Egy másik megközelítés a posztkoloniális multikulturalizmus, amely a gyarmatosítás örökségére és az ebből fakadó identitásválságokra fókuszál. Az elmélet célja, hogy megértse és kritikus szemmel vizsgálja a gyarmati rendszerek örökségét, különös tekintettel a gyarmatosítás kulturális, gazdasági és politikai befolyására. Köztudott tény, hogy a gyarmatosítók nem csupán gazdasági, hanem kulturális dominanciát is gyakoroltak, olykor erőszakosan terjesztve saját nyelvüket, vallásukat és értékrendszerüket. Ez a múlt a mai napig érzékelhető, különösen a volt gyarmatok multikulturális társadalmaiban, ahol a különböző etnikai és kulturális csoportok együttélése ma sem mentes a feszültségektől.

3.1.3 A kritikai multikulturalizmus

Végül a kritikai multikulturalizmus a hatalmi viszonyok és az egyenlőtlenségek kérdésére koncentrál. A liberális multikulturalizmussal szemben álló elmélet nem csupán a különböző kulturális csoportok együttélésének támogatását hangsúlyozza, hanem azt is vizsgálja, hogy egy társadalmon belül a különböző kulturális és etnikai csoportok között hogyan alakulnak ki a hatalmi egyenlőtlenségek. Ez a megközelítés azon alapul, hogy a társadalmi, gazdasági és politikai rendszerek miként hatnak a különböző kultúrákra, és arra koncentrál, hogy az egyenlőtlenségek kezelése által hogyan lehet egy igazságosabb társadalmat létrehozni.

3.2 A multikulturalizmus társadalmi hatásai

A multikulturalizmus társadalmi hatásai különböző aspektusokból vizsgálhatók, mint például a gazdasági fejlődés, a társadalmi kohézió, az identitásformálás, valamint a politikai és jogi struktúrák átalakulása. A multikulturalizmus társadalmi szinten is jelentős kihívások elé állítja az országokat. Az egyik legfontosabb szociológiai kérdés az, hogy a kulturális sokszínűség elősegíti vagy akadályozza a társadalmi kohéziót. Egyes tanulmányok szerint a multikulturális társadalmakban magasabb lehet a társadalmi konfliktusok kockázata, mivel a különböző csoportok közötti interakciók során feszültségek alakulhatnak ki. Más kutatások viszont arra utalnak, hogy a kulturális diverzitás inkább ösztönzőleg hat az innovációra és a gazdasági növekedésre.

Kétségtelen, hogy a multikulturalizmus társadalmi kohézióra gyakorolt hatása manapság erősen vitatott kérdés; ugyanis egyes elméletek szerint a kulturális sokszínűség növeli a társadalmon belüli megértést és együttműködést; míg mások úgy vélik, hogy a különböző csoportok közötti feszültségek és ellentétek inkább bizonytalanságot eredményeznek. A gazdasági hatások tekintetében a kulturális diverzitás ösztönző hatást gyakorolhat a gazdasági növekedésre különösen olyan iparágakban, ahol az innováció és a kreativitás kiemelt szerephez jut. Ugyanakkor a munkaerőpiacon tapasztalható kulturális különbségek és a diszkrimináció is jelentős akadályokat képezhetnek. A kulturális megosztottság társadalmi szempontból negatívan befolyásolhatja a munkaerő hatékonyságát, ha a diszkriminációt nem sikerül kellő hatékonysággal kezelni.

A multikulturalizmus egyik legfontosabb társadalmi hatása az egyéni és a közösségi identitás alakulása. A kulturális sokszínűség ugyanis új kihívások elé állítja a hagyományos nemzeti identitásokat, mivel a különböző csoportok

saját kulturális értékeik megtartására törekcszenek. Egyrészt pozitív hatásként értékelhető, hogy a multikulturális környezet lehetőséget biztosít az egyén számára a gazdagabb kulturális önkép kialakítására²⁴³. Viszont negatív hatásként értékelhető, amikor az egyének identitásválsággal szembesülhetnek, továbbá ha nem találnek egyensúlyt a kulturális örökségük és a többségi társadalom által megkívánt normák között. Végül a politikai és jogi hatások vonatkozásában elmondható, hogy a multikulturális társadalmakban különösen az emberi jogok és a kisebbségek jogainak védelme terén tapasztalhatók jelentősebb változások. Ugyanez mondható el a politikával kapcsolatban is, ahol a válaszok országoként is eltérők lehetnek. Megjegyzendő, hogy a kisebbségi kulturális szokások és az univerzális emberi jogok összeegyeztetése olykor konfliktushoz is vezethet.

3.3 A multikulturalizmus kritikája és kihívásai

Bár a multikulturalizmus egy adott társadalomban bizonyos szempontból akár előnyökkel is járhat, ennek ellenére erős kritikák is érik. Egyesek szerint elősegítheti a társadalom széttagolódását, mivel a különböző kulturális csoportok elszigetelődnek egymástól. Más vélemények szerint akár a többségi társadalom alapvető értékeinek és normáinak gyengüléséhez is vezethet, amennyiben nem sikerül közös platformot teremteni a különböző csoportok számára. A franciaországi és a németországi példák különösen éles kritikákat váltottak ki, ahol a muszlim bevándorlók integrációja kapcsán jelentős társadalmi és politikai viták alakultak ki. Egyes vélemények szerint ezek az országok nem voltak felkészülve arra, hogy megfelelő módon kezeljék a kulturális sokszínűségből fakadó konfliktusokat, és talán éppen ennek is köszönhetően az asszimilációs mo-

²⁴³ Taylor, Charles 1992.

dellek kudarcot vallottak. Az alábbiakban a leggyakrabban előforduló kritikákat foglaljuk össze.

3.3.1 A társadalmi kohézió és a multikulturalizmus feszültsége

A multikulturalizmus ellen felhozott kritikák közül leggyakoribb a társadalmi kohézió veszélyeztetése. A bírálók szerint a multikulturalizmus eredményeként a különböző kulturális csoportok közötti integráció gyengül, és egyre inkább párhuzamos társadalmak alakulnak ki, mivel az újonnan érkezők nem mindig képesek beilleszkedni a többségi társadalomba.

Az etnikai szegregáció számos nyugat-európai városban, jelentős feszültségeket okozva, egyre nyilvánvalóbbá válik. A bevándorló közösségek gyakran olyan városrészekben koncentrálódnak, ahol saját kulturális hagyományaikat követhetik anélkül, hogy szoros kapcsolatot kellene tartaniuk a helyi társadalommal. Ez hosszú távon csökkentheti a kölcsönös bizalmat, és növelheti az etnikai konfliktusok kockázatát.

3.3.2 A nemzeti identitás válsága

A multikulturalizmus támogatói gyakran hangoztatják, hogy a különböző kulturális identitások egyenlő elismerése fontos a kisebbségi csoportok számára. Ugyanakkor akár a nemzeti identitás is veszélybe kerülhet, különösen akkor, amikor a betelepülők kulturális értékei és normái alapvetően eltérnek a befogadó ország hagyományaitól. Ilyen összeütközés lehet például a muszlin közösségek és a liberális demokratikus országok által képviselt értékek és hagyományok között.

Európában immár többször is előfordult, hogy a multikulturális politika keretében a betelepülő kulturális közösségek saját jogrendszerét – nevezetesen vallási bíróságokat – alkalmaztak belső ügyeik rendezésére. Ez azonban ellentmondásba kerülhet az adott állam jogrendszerével, illetve a liberális jogelvekkel, különösen akkor, ha a vallási törvények eltérnek a nemzetközi emberi jogi normáktól.

3.3.3 A migráció és az integráció kérdése

A multikulturalizmushoz gyakran kapcsolódik a bevándorlás politikája, különösen azokban az országokban, ahol jelentős számú bevándorlót fogadtak be. Ezekben a társadalmakban az integráció kérdése központi problémává vált, mivel a multikulturális politika sok esetben nem helyezett kellő hangsúlyt a befogadó társadalomhoz való alkalmazkodásra, és nem ösztönözte eléggé a bevándorlók integrációját.

A multikulturalizmus politikája és eszméje bár pozitív célokat tűzött ki, ennek ellenére komoly kihívásokkal és kritikákkal kell szembenéznie a mai társadalmakban. Az integráció problémái, a nemzeti identitás válsága, a társadalmi kohézió gyengülése mind arra utalnak, hogy a multikulturalizmus önmagában nem elegendő a különböző kulturális közösségek sikeres együttéléséhez.

4.

VALLÁSI FUNDAMENTALIZMUS ÉS RADIKALIZMUS

A történelem során a vallás számos társadalom és kultúra egyik legfontosabb alapköve volt, amely mély hatást gyakorolt az egyének életére és a társadalmi normákra. A vallási fundamentalizmus és a vallási radikalizmus olyan jelenségek, amelyek szintén hosszú múltra tekintenek vissza, de különösen az elmúlt évtizedekben kerültek a tudományos, politikai és közéleti viták középpontjába. E két fogalom a köznyelvben egybe is olvadhat, azonban a köztük lévő lényeges különbségeket el kell határolnunk. Tanulmányunk jelen fejezetében bemutatjuk a vallási fundamentalizmus és radikalizmus jellemzőit, különbségeit és hasonlóságait, valamint ezek társadalmi és politikai hatásait.

4.1 A vallási fundamentalizmus és radikalizmus definíciója és jellemzői

4.1.1 A vallási fundamentalizmus

A vallási fundamentalizmus ideológiai jelenség, amely alapvetően a vallási hagyományok szigorú betartását és azok eredeti értelmezéséhez való visszatérést hangsúlyozza. A kifejezés gyökerei a XX. századi amerikai protestáns közösségekben keresendők. Az irányzat követői a Biblia szó szerinti értelmezését tartották irányadónak, és elutasították a liberális teológiai nézeteket. Később a fogalma széle-

sebb körben is elterjedt, olyan vallásra is alkalmazták, mint az iszlám. A fundamentalisták a vallási szövegek és előírások történelmi kontextustól független értelmezésére törekedtek, miközben elutasították a modern állam normáit, mint a szekularizmus vagy a feminizmus. A fundamentalizmus eredeti célja a vallás tiszta formájának helyreállítása, ami főként a múltba való visszatérést jelent. A mozgalom követői gyakran elkülönülnek a többségi társadalomtól. A vallási fundamentalizmus nem feltétlenül erőszakos, de mégis zárt, dogmatikus világnézetet képvisel, amely nehezen egyeztethető a pluralista, demokratikus társadalmi berendezkedéssel²⁴⁴.

4.1.2 A vallási radikalizmus

A vallási radikalizmus a vallási fundamentalizmus radikális irányzataként olyan szélsőséges ideológiai irányzat, amely vallási alapokra építve radikális társadalmi vagy politikai változásokat szorgalmaz. Gyakran magában foglalja a politikai rendszerek átalakítását és a fennálló világi hatalom elutasítását. A vallási radikalizmus a célok elérése érdekében többnyire az erőszak alkalmazását is elfogadja, ezáltal különbözik a fundamentalizmus passzívabb megközelítésétől. A vallási radikális csoportok nem riadnak vissza a terrortámadástól, a fegyveres harctól vagy az erőszak más megnyilvánulásaitól sem. Gyakran világos és határozott ellenségképet alkotnak, amelyek lehetnek a vallási kisebbségek, politikai rendszerek vagy akár más vallási irányzatok követői. Bár a radikalizmus és a fundamentalizmus közös gyökerekkel bírnak, a radikalizmus céljai sokkal messzebbre mutatnak, ezért a radikalizmus aktívabb, konfrontatívabb megközelítést képvisel. Az ide tartozó csoportok tagjai gyakran a társadalmi igazságtalanságok,

²⁴⁴ Bruce, Steve 2000.

diszkrimináció vagy geopolitikai helyzetek miatt érzik magukat fenyegetve, és radikális intézkedésekkel kívánnak változtatni a fennálló helyzeten.

4.2 Társadalmi hatások, biztonságpolitikai kihívások

4.2.1 Társadalmi hatások

A vallási fundamentalizmus és radikalizmus, a globalizáció, a migráció és a multikulturalizmus szorosan összefonódó jelenségek, amelyek mindegyike jelentős hatással van a modern társadalmakra. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az egyik a másik következménye, így pedig ok-okozati összefüggésben és szoros kölcsönhatásban vannak egymással. Mind a vallási fundamentalizmus, mind a radikalizmus jelentős társadalmi hatásokkal járhat. A globalizáció hatására a világ országai gazdasági, kulturális, technológiai és politikai szempontból egyre inkább összekapcsolódnak. Ez lehetőséget ad a különböző vallások, ideológiák és kulturális identitások közötti kölcsönhatásra, de ugyanakkor komoly feszültségekhez is vezethet.

A globalizáció elterjedésével sok hagyományos társadalom úgy érzi, hogy veszélybe került identitása, kultúrája és vallása. Ez pedig különösen a vallási fundamentalizmus terjedését erősítheti, mivel a globalizációt gyakran a „nyugati hegemonia” részének tekintik. Egyes közösségek identitásuk és hagyományaik megőrzése céljából ellenreakcióként vallási gyökereikhez térnek vissza. A fundamentalizmus a polarizációt és a kulturális konfliktusokat fokozva szektáborokat hozhat létre, míg a radikalizmus szélsőséges esetekben polgárháborús konfliktusokat, terrortámadásokat és politikai instabilitást idézhet elő²⁴⁵.

A társadalmi és politikai instabilitás gyakran táptalajt biz-

²⁴⁵ Ken Booth–Tim Dunne 2008.

tosít mindkét jelenség számára, így megértésük és kezelési módjuk pontos meghatározása kiemelkedő feladata a társadalomtudományoknak és a politikai döntéshozóknak. A szélsőséges ideológiák visszaszorítására irányuló stratégiák kidolgozása szempontjából fontos szempont a vallási fundamentalizmus és radikalizmus közötti különbségek felismerése.

4.2.2 Biztonságpolitikai kihívások

Mind a fundamentalizmus, mind a radikalizmus kihívásokat jelent a biztonságpolitika számára. A teljesség igénye nélkül az alábbiakban néhányat megemlítünk.

4.2.2.1 Kulturális és politikai feszültségek

A vallási fundamentalizmus gyakran politikai feszültségekhez vezethet, különösen a közel-keleti országok egy részében, ahol a fundamentalista erők próbálják befolyásolni a politikát és az oktatást, ami belső politikai, illetve társadalmi feszültségeket gerjeszt.

A vallási fundamentalizmus különösen olyan társadalmakban okozhat kulturális feszültségeket, ahol különböző vallási csoportok élnek együtt. Ekkor a fundamentalisták által követelt szigorú vallási normák nehezen egyeztethetők össze más vallások és kultúrák normáival, továbbá megkérdőjelezhetik a vallási és kulturális pluralizmust. Ez gyakran azzal jár, hogy a fundamentalista csoportok más vallási közösségeket vagy a vallási különbségeket nem tisztelő társadalmi rétegeket ellenségnek tekintik.

4.2.2.2 Terrorizmus

A vallási radikalizmus magában foglalja azokat a mozgalmakat vagy egyéneket, akik vallási meggyőződésre alapozva hirdetnek szélsőséges politikai vagy társadalmi változásokat. A radikalizmus nem feltétlenül erőszakos, de gyakran ilyen irányú cselekvésre ösztönöz.

A vallási radikalizmus gyakran kapcsolódik a terrorizmus-hoz, mivel a radikális csoportok – mint pl. az Iszlám Állam vagy az Al-Kaida – a vallás nevében indítanak erőszakos támadásokat. Ezek kiemelt célja a politikai rendszer megváltoztatása vagy a vallási előírások bevezetése a világi politikai struktúrák helyett. A támadások különös veszélyessége abban áll, hogy destabilizálják a társadalmakat, illetve közvetlen fenyegetést jelentenek az állami és a nemzetközi biztonságra egyaránt.

4.2.2.3 Migráció és menekültválság

A migráció és a menekültválság összefonódik a vallási radikalizmus és fundamentalizmus kérdéseivel. A migrációval nagy tömegek érkeznek más vallási-kulturális hátterű országokból, különösen az iszlám világ konfliktuszónáiból, mint például Szíria, Irak vagy Afganisztán. Ezek az emberek sok esetben vallási üldöztetés vagy polgárháború elől menekülnek, ahol a radikalizmus gyakori.

A menekülteket befogadó társadalmakban sokszor felerősödhet a félelem a radikalizmus növekedésétől, mivel néhány radikális csoport (pl. ISIS) már a menekülteket is célpontjaik közé sorolta.

A vallási radikalizmus által a Közel-Keleten kiváltott konfliktusok jelentős mértékben hozzájárultak a nemzetközi menekültválsághoz. Több millió ember kényszerült elhagyni otthonát, ami különösen Európában és más régi-

ókban jelentős migrációs válságot okozott.

A fundamentalista rezsimek és csoportok rendszerint üldözik a nézeteiket elutasító személyeket. Ez számos esetben menekülési hullámokat indított el. Például az Iszlám Állam (ISIS) terrorja alatt sok nem muszlim vagy nem megfelelően „hithű” muszlim kényszerült elhagyni otthonát²⁴⁶.

4.2.2.4 A társadalmi berendezkedés destabilizálása

A vallási fundamentalista és radikális mozgalmak sokszor a nemzeti vagy regionális stabilitást veszélyeztetik, különösen akkor, ha egy adott csoport jelentős támogatottságra tesz szert egy adott országban. Ilyenkor az adott országot vagy régiót destabilizáló fegyveres lázadások és forradalmak törhetnek ki.

A vallási fundamentalizmus és radikalizmus elleni küzdelem számos kihívást tartogat, mivel mindkét jelenség mélyen gyökerezik az egyéni és közösségi identitásban, és gyakran összefügg a társadalmi igazságtalanságokkal, a politikai elnyomással vagy a gazdasági hátrányokkal.

Kétségtelen, hogy a globális politika és a társadalmi környezet változásai miatt a vallási fundamentalizmus és a vallási radikalizmus is egyre fontosabb témává vált, amit csak nemzetközileg is összehangolt stratégiák segítségével lehet kontroll alatt tartani.

Összegzés

Az utóbbi évtizedekben a globális társadalmi és kulturális változásoknak köszönhetően a vallásszociológia tudománya jelentős változásokon ment keresztül. Többek között a szekularizáció egyik legnyilvánvalóbb hatását a vallási in-

²⁴⁶ Booth–Dunne (szerk.) 2008, 68–70.

tézmények szerepének csökkenésében látjuk. Éppen ezért indokoltnak láttuk a posztmodern társadalom mélyén munkáló változások és azok összefüggéseinek közelebbi vizsgálatát, különös tekintettel a vallási pluralizmusra, a szekularizációra, a multikulturalizmusra, és végül a vallási fundamentalizmusra. Kutatásunk révén – bár sok negatív hatással és aggodalomra okot adó tényezővel találkoztunk, de ezzel szemben – olykor biztató jelekkel is találkoztunk.

BIBLIOGRÁFIA

- Berger, Peter L. 1967: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books, New York.
- Booth, Ken – Dunne Tim (szerk.) 2008: *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*. Co-authored with John Baylis and Steve Smith. Oxford University Press.
- Bruce, Steve 2000: *Fundamentalism*. Polity Press, Cambridge.
- Bruce, Steve 2002: *God is Dead: Secularization in the West*. Blackwell Publishing.
- Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago.
- Durkheim, Émile 1957: *Professional Ethics and Civic Morals*. Routledge, London.
- Habermas, Jürgen 2003: Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights. In: *Philosophy*, 79(1), 5–18.
- Habermas, Jürgen 2006: Religion in the Public Sphere. In: *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1–25.

Habermas, Jürgen 2008: *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Polity Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen 2008: Notes on Post-Secular Society. In: *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17–29.

Lumann, Nicholas 2006: Bevezetés a rendszerelméletbe. Gondolat, Budapest.

Miller, David 2015: The Role of Religion in Modern Democracies. *Ethics & International Affairs*, 29(4), 487–501.

Parsons, Talcott 1967: *Sociological Theory and Modern Society*. The Free Press, New York.

Steger, Manfred B. 2017: *Globalization: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.

Taylor, Charles 1992: *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Edited by Amy Gutmann. Princeton University Press.

Taylor, Charles 2007: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Väyrynen, Raimo (szerk.) 2013: *The Globalization of Security*. Palgrave Macmillan.

Weber, Max 1905/2020: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Az emberi társadalmak mindig is keresték az élet értelmét és a közösség megmaradásának alapját. A vallás, az erkölcs és a jog emberöltőkön keresztül szolgáltak iránytűként ebben az útkeresésben. Ezek a hagyományos fogódzók évszázadokon át szilárdan meghatározták, hogy miként értelmezzük az emberi létet, mi a helyes, és mi a helytelen, hogyan rendezzük be az együttélés kereteit. Ám a 20. század végén, 21. század elején a posztmodern korban új kihívásokkal kell szembesülnünk.

A jelen kötet szerzői arra vállalkoztak, hogy e jelentős korszakváltás részleteit feltárják. Az alapvető bizonyosságokat megkérdőjelező, relativizáló posztmodern világ sokszor nemcsak az igazság, de az erkölcs és a vallási hagyományok abszolút érvényét is kétségbe vonta. Ezzel párhuzamosan a jog szerepe is átalakult, hiszen a jogi normák egyre inkább reagálnak a globális társadalmi változásokra és az egyre sokszínűbb, heterogénebb közösségek igényeire. Ez a könyv nem pusztán történeti áttekintést nyújt, hanem egyúttal elemzi azokat az új lehetőségeket és kihívásokat is, amelyekkel az ember ma szembesül. A kötet célja, hogy elgondolkodtasson és vitára ösztönözzön.

A szerkesztő