

A kereszt által a fénybe

KERESZTÉNY POLITIKAI VÁLASZOK NYOMÁBAN



A kereszt által a fénybe

Keresztény politikai
válaszok nyomában

A kereszt által a fénybe

Keresztény politikai
válaszok nyomában

Axióma Kulturális Alapítvány
Budapest, 2025

Szerkesztő:

Darabos Ádám

Szerzők:

Darabos Ádám, Filemon Norbert, Ján Tomaštík,
Juan Cristóbal Demian, Kovács-Latyseva Olga,
Sógor Endre, Wael Taji

Wael Taji, Juan Cristóbal Demian, Darabos Ádám és Ján Tomaštík
tanulmányát Schvéd Brigitta fordította.

A borítót Fülöp Dániel tervezte.

Minden jog fenntartva.

A könyv – a kiadó írásos jóváhagyása nélkül – sem egészében, sem részleteiben
nem sokszorosítható vagy közölhető, semmilyen formában és eszközzel, elektronikus
vagy mechanikus módon, beleértve bármilyen internetes közlést, fénymásolást
vagy az információörögzítés bármely formáját.

© Szerzők, 2025

© Axióma Kulturális Alapítvány, 2025

Tartalom

Előszó (<i>Darabos Ádám</i>).....	7
FILEMON NORBERT A kereszt diadala és a liberalizmus bálványai.....	9
SÓGOR ENDRE Kiút a megszelídített kereszténységből Stanley Hauerwas alapján.....	22
KOVÁCS-LATYSEVA OLGA Juan Donoso Cortés katolikus államelmélete és politikai teológiája.....	35
WÆL TAJI Politikai rendszerek, liberális demokrácia és az asszimiláció akadályai – égető kérdések keresztények számára.....	50
JUAN CRISTÓBAL DEMIAN A metafizikai és politikai realizmus szintézise mint a katolikus integralizmus elengedhetetlen törekvése.....	71
DARABOS ÁDÁM A magyar kereszténydemokrácia elvhű realizmusa – reflexiók a magyar nagystratégiára.....	95
JÁN TOMÁŠTÍK Megengedhetetlenek-e a vallási érvek a politikában?.....	110
A kötet szerzői	125

Előszó

„Botladozunk fényes délben, mintha alkonyat volna, olyan sötétségben vagyunk, mint a halottak” – mondja Izajás/Ézsaiás (59,10) próféta. Jól jellemzi ez a pesszimista vagy akár realista keresztényeket, akik a kereszténység politikai jelenlétéről és missziójáról szeretnének maradandót alkotni. A mondat első felét még talán az optimisták is magukénak vallanák. A témával foglalkozó kutatók, gondolkodók hosszú ideje vallott alaptézise, hogy a nyugati kereszténység legkésőbb a modernségtől kezdődően – s részben a liberalizmusnak köszönhetően – talajt veszített, s hanyatlóban van. A válságos állapotra s annak tüneteire számos (többek között ágostoni és tomista) hagyományból különböző diagnózisok és gyógy módok lettek már megfogalmazva. Néhány pislákoló fénysugár (például új megtérési mozgalmak, bizonyos területeken megtorpanó elvallástalanodás) ellenére kijelenthető, hogy a javasolt megoldások száma eddig lényegesen meghaladja a megoldott problémákét. Ez természetesen nem hárítja el a felelősséget, amely a témával foglalkozó keresztényeket terheli. Újabb és újabb válaszokat kell keresni, ha az előzők nem bizonyultak megfelelőnek.

Jelen tanulmánykötet írásai, melyeknek egy része korábban megjelent, másik része új publikáció, jól reprezentálják, hogy kritikus kérdések merülnek fel a kereszténység politikai jelenlétével kapcsolatban.

A kötet első felében Filemon Norbert, Sógor Endre, Kovács-Latyseva Olga, valamint Wael Taji tanulmányának előfeltételezése a liberalizmushoz s jellemzően azok negatív következményeihez kapcsolódik, azonban a bennük bemutatott (részben általuk, részben más fontos gondolkodók által javasolt) kiutak eltérők. A kötet második felének tanulmányait a kereszténység és a realizmus kérdésköre köti össze.

Juan Cristóbal Demian realizmusok kombinációjában látja a megfelelő keresztény politikai utat, míg Darabos Ádám Barankovics István külpolitikai realizmusában talál megfontolnivalót. Ján Tomašík – költészáró – írása pedig annak bemutatására vállalkozik, hogy a vallásos érveknek továbbra is fontos szerepe kell, hogy legyen a közéletben.

A fő dilemmára, a kereszténység helyes politikai jelenlétére a tanulmányok értelemszerűen nem tudnak végső választ adni, de az alapos összefoglalókon túl bizonyos kérdésfelvetések és érvek remélhetőleg értékes gondolatébresztőként szolgálnak az olvasó számára, és egy idő után talán még arra is rájövünk s elfogadjuk, hogy a fényes délben való botladozásban ki a fény.

Darabos Ádám

FILEMON NORBERT

A kereszt diadala és a liberalizmus bálványai*

Ha az ember Tommaso Laureti híres freskója alatt áll, a kereszt diadalanak jelentőségével szembesül. A Vatikáni Múzeumban található kép ugyanis Krisztus pogányság felett aratott győzelmét ábrázolja, egész pontosan azt az eseményt, amikor Nagy Konstantin császár elrendelte a pogány bálványok megsemmisítését.¹ Az aranyszínű feszület előtt heverő, fejét és végtagjait vesztett szobor látványa ellentmondást nem tűrően mutat rá a műalkotás üzenetének lényegére: valami radikálisan megváltozott. A Megváltó győzött. Ez ott, Rómában még egyértelműbb, hiszen a stanzát domináló freskót csak akkor csodálhatja meg a látogató, ha a mennyezetre szegezi tekintetét.

Esszémben arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon mit jelentett a kereszt győzelme, mit jelent ma, és mit tehetünk a liberalizmus bálványai ellen.

Mit jelentett a kereszt győzelme?

Induljunk a pogány világtól. Andrew Willard Jones, a Steubenville-i Ferences Egyetemen oktató történész szerint² a pogány rezsimek alapja a szorongás és a félelem volt. Az istenek akaratát papok és királyok ér-

* A tanulmány eredetileg a Magyar Szemle 2025. május–júniusi számában jelent meg. A szöveget minimális szerkesztési módosításokkal közöljük.

¹ Triumph of Christianity over Paganism. *Vatican Museums – Official Website*. <https://tinyurl.com/4kkasxyh>

A történeti hitelesség kedvéért jegyzem meg, hogy ilyet a korábban üldözött keresztények védelmét biztosító Konstantin valószínűleg sohasem tett, sőt, a pogány bálványok, illetve templomok szisztematikus elpusztításával még a birodalmat „megkeresztelő” Nagy Theodosius is csak kellő óvatossággal vádolható.

² Andrew Willard Jones: The Weakness of Caesar & the Power of the Cross. *The Imaginative Conservative*, 2024. március 2. <https://tinyurl.com/2r3j92e9>

telmezték a tömegek számára. A bálványok előtt rítusokat mutattak be, amelyekre azért volt szükség, hogy bizonyos jutalmakat nyerjenek, vagy büntetéseket kerüljenek el. A rendszer zsenialitását az adta, hogy a kudarcai is erősebbé tették. Ha a bemutatott áldozatok nem vezettek eredményre, mert a rítusokat nem végezték megfelelően, vagy mert megváltozott az istenek akarata, akkor még több hatalom került az értelmezők kezébe. Teljesen természetes, hogy számos ilyen rendszerben megukát a királyokat tisztelték istenként vagy isten fiaként.

Krisztus születése idején Augustus volt a Római Birodalom császára, akit istenként ünnepeltek. Ezt a státuszt a légiónak pusztító hatékonysága biztosította számára. A rómaiak istene valójában az erő, a hatalom volt. Úgy gondolták, hogy a kozmoszban uralkodó káoszt csak erőszakkal lehet megfékezni. Aki erős, hatalmas, az maga az isten, legalábbis isten fia. A birodalom stabil volt, de kegyetlen, a népesség egyharmadát rabszolgák tették ki. A rómaiak félelme a hatalom megszerzéséért való vágyban öltött testet (*libido dominandi*). Kétségtelen, hogy a birodalom fenntartását bizonyos emberi erények tették lehetővé, ezeket azonban a dicsőség szolgálatába állították.

Krisztus feltámadása, a kereszt reménye volt az, ami felszámolta a félelmen alapuló hatalmat. Ahogy Pilátus nem értette a katonák nélküli királyt, Krisztust, úgy a keresztényüldözők sem értették a halálfélelmet meghaladó, reményt és bátorságot mutató mártírokat. A keresztény magatartás békét és reményt jelentett a félelem és erőszak világában. Mindezt nagy sikerrel tette. Kr. u. 250-ben a birodalom népességének két százaléka volt keresztény. Ötven évvel később már tizenegy százaléka. További ötven év, és már ötvenhét százaléka. A nagy keresztényüldözést végrehajtó Dioclecianus visszavonulását követően alig hét éven belül már keresztény császár uralkodik.

Tom Holland kiváló kötete³ a győzelem következményeit az alábbiakban foglalja össze: Szent Pál szerint a megfeszített Krisztus a zsidók-

³ Tom Holland: *Dominion. How the Christian Revolution Remade the World*. New York, Hachette Book Group, 2019.

nak botrány, a pogányoknak balgaság volt.⁴ A zsidók, ahogy egykor Saul is, istenkáromlást és örülséget láttak abban, hogy Isten Fia szörnyű kínok között, elítélt rabszolga módjára haljon meg. A korabeli pogányok sem voltak elragadtatva a kereszt látványától, hiszen ez a halál legmegvetendőbb formája, a bűnözőknek járó legfőbb büntetés volt, ami szégyenteljes, durva és bizarr. A görögök és rómaiak az istenséget a legkiválóbbak előjogaként tartották fenn. Erőseknek, hősöknek, királyoknak, nem pedig egy bűnözők elrettentésére szolgáló kivégzőeszközön haldokló szerencsétlennek. Krisztus követőinek sem volt egyszerű megérteniük ezt. Az első keresztényeknek évszázadokra volt szükségük ahhoz, hogy egyáltalán ábrázolni merjék Krisztus kivégzését, a tökéletes szeretet szimbólumát, a bűn és a halál fölötti győzelem jelképét. A diadal hatása márpedig hatalmas volt. Isten emberré lett, meghalt és feltámadt. Az evangéliumot mindenkinek hallania kellett, az áldozatkész szeretet pedig gyökeresen megváltoztatta a görög-római világot:

- a) A kereszténység új, elsődleges és univerzális identitást adott: Krisztusban eggyé lett a zsidó és a görög, a rabszolga és a szabad, a férfi és a nő.⁵
- b) A keresztény tanításban frigre lépett a zsidó morál és a görög filozófia legjava. Világossá vált, hogy Izrael Istenének törvénye minden ember szívébe bele van írva,⁶ a jó és a rossz megkülönböztetésének módját pedig az értelem fényénél meg is lehet ismerni.
- c) A szexuális erkölcs terén korábban soha nem látott és sikeres „forradalom” indult meg.⁷ Egy olyan korban, ahol a római

⁴ 1Kor 1,23.

⁵ Gal 3,28.

⁶ Róm 2,15.

⁷ Kyle Harper: *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*. Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 2013. 37–61.

férfi teste szinte érinthetetlen, majdnem mindenki másé pedig szabad préda volt, ahol gyakran nem láttak morális különbséget a vizezés és az ejakuláció között, ahol a fogamzásgátlás hiánya miatt a gyermekkitétel bevett gyakorlatnak számított, ahol a rabszolgák és prostituáltak szenvedése leírhatatlan mértéket öltött, a keresztények azt tanították, hogy a test a Szentlélek temploma, a szenvedésnek van értelme, a házasság pedig szentség. Létrejöttének feltétele a kényszer helyett a szabad beleegyezés lett, és felbonthatatlan jellege hősies önmegtagadást követelt a férfiaktól.⁸

- d) A pogányok istenei nem törődtek a szegényekkel, a gyengékkel, az elesettekkel, miközben a keresztények létrehozták az első szegényházakat, gondoskodtak – szervezetten – a betegekről, és felvették a harcot a gyerekkitétel intézményével szemben is. De nemcsak a szegénység, hanem a gazdagság is új értelmet nyert a kereszt világosságában. Hosszú vitákat követően Szent Ágoston leszögezte, hogy ha elfordulunk a gögtől, akkor a vagyon nem árt, sőt, mivel Isten ajándéka, helyes felhasználása a mennyországba vezető út eszköze.
- e) Isten és a teremtet világ észszerű és megismerhető. Tudás nélkül senki sem tehet jót, a megtérés útja pedig oktatás nélkül nem működik hatékonyan. Nem csoda, hogy a keresztény középkorban a tudás szigeteit jelképező monostorok már fontosabb szerepet töltöttek be, mint a híveket oltalmazó erődök, és keresztény területeken jelentek meg az első egyetemek.

⁸ Holland i. m. 62–88, 119–141, 255–275.

Mi maradt a kereszt győzelmének következményeiből? A szekularizáció három értelmezése

A modern kor során a kereszt fénye elhalványult. Jelenleg a hagyományos keresztény világ részét képező országokban, a politika, illetve a kultúra területén is visszaszorulóban van a hitvalló kereszténység. Az egyház Magyarországon alig húsz év alatt elveszítette a magukat katolikusnak vallók 44 százalékát.⁹ Ez a trend sajnos nem kivételes, hiszen a katolikusok egy hasonló periódus során Chilében is jelentős, 24 százalékos visszaesést könyvelhettek el,¹⁰ de a még mindig kifejezetten vallásos Egyesült Államokban is 18 százalékos csökkenés következett be.¹¹

Ezt a folyamatot nevezzük hétköznapi értelemben szekularizációnak,¹² azaz (1) a vallásos hitben, illetve a gyakorlatban bekövetkező hanyatlásnak. Charles Taylor kanadai filozófus még két további szekularizmusértelmezést is alkalmaz. Ide tartozik az, amikor (2) a társadalom különböző szférái saját belső racionalitásuk szerint a transzcendenstől elválasztva működnek (például egy orvostól ma már szokatlan lenne, hogy egy kezelés első lépéseként egy ereklyét vegyen a kezébe), továbbá (3) a hit feltételeinek megváltozása, amely azt jelenti, hogy a kereszténység a modern liberális társadalmakban csupán egy világnézeti opció az ideák nyüzsgő piacterén. Taylor szerint az utóbbi két folyamat visszafordíthatatlan, viszont ettől még a hitvalló kereszténység újra virágzásnak indulhat. A második vatikáni zsinatot követően a *Communio*, illetve a *Concilium* folyóiratokhoz köthető teológusok más attitűdöt mutattak a jelenség értékelése során, utóbbiak a szekularizmus

⁹ Tóth Géza: *A népszámlálások vallási adatainak eredményei térképeken*. Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 2024. 17.

¹⁰ GfK Adimark, *Los Chilenos y la Religión*, Chile3D 2015, 2025; Ariadna Chuaqui R.: *Personal Jesus: Cómo creen los chilenos?* Centro de Estudios Públicos, 2024. október 13. <https://www.cepchile.cl/personal-jesus-como-creen-los-chilenos-2/>

¹¹ Jeffrey M. Jones: *U.S. Church Membership Falls Below Majority for First Time*. Gallup, 2021. március 29. <https://tinyurl.com/mryn8tj4>

¹² Charles Taylor: *A Secular Age*. Cambridge, MA – London, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 423.

második elemét (a társadalmi szférák belső racionalitás szerinti működését) jellemzően üdvözltek.¹³

A hittételek elfogadása és a vallás gyakorlata kétségtelenül a legfontosabb, ugyanakkor nem az egyetlen kategória, amely a kereszténység hatását mutatja egy társadalomban. Ha a magyar helyzetről készített pillanatfelvételt¹⁴ közelebbről vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy a társadalom fele vallásosnak tartja magát (legalábbis szeretne keresztény képet mutatni magáról), annak ellenére, hogy csak tíz százalékuk jár rendszeresen templomba. Az ellentmondások ezzel nem érnek véget, hiszen a magyarok társadalmi képzeletébe belefér az olyan isteni és a természet törvénybe ütköző gyakorlatok széles körű támogatása is, mint az abortusz, az eutanázia, a pornográfia vagy éppen az IVF (*in vitro* fertilizáció, azaz a lombikban történő megtermékenyítés). Egy, a Századvég kiadásában megjelent nagyszerű kötet arra is rámutat, hogy a kulturális keresztények¹⁵ (az általam preferált meghatározás szerint olyan személyek, akik azonosulnak a keresztény hagyománnyal, kultúrával, örökséggel, anélkül, hogy vallásos meggyőződésük lenne, vagy gyakorolnák a hitet) köre mégis közel 80-85 százalékra tehető. A helyzet szomorú, de az évszázadok során teremtett keresztény kultúra tehát nem tűnt el teljesen. Úgy vélem, hogy ha ilyen ellentmondásokat tapasztalunk, akkor érdemes mélyebbre ásni, és még alapvetőbb kérdéseket feltenni a kereszténység, a szekularizáció és a liberalizmus viszonyrendszerére kapcsán.

A fenti megállapítások alapján viszonylag kényelmes lenne képmutatást kiáltani (ahogy ezt sok liberális rendszeresen meg is teszi), de tudnunk kell, hogy a keresztények nem kizárólag oltárra emelt szentek. Ez egy népszerű tévedés. A keresztények közötti közösség alapja ugyanis egy objektív körülmény, amit keresztségnek hívnak:

¹³ Tracey Rowland: *Catholic Theology*. London, Bloomsbury T&T Clark, 2017. 155–158.

¹⁴ Molnár Attila Károly – Megadja Gábor – Gyorgyovich Miklós – Falusi Márton – Czopf Áron: *Kulturális kereszténység Magyarországon. Jelentés a határvidékről*. Budapest, Századvég, 2025.

¹⁵ D. C. Schindler: *Restoring Faith in Culture*. *Communio. International Catholic Review*, Vol. 48., No. 2. (2021) 223–246.

<https://doi.org/10.1353/cmm.2021.a933446>

„Akik hisznek Krisztusban és szabályszerűen részesültek a kereszt-ség szentségében, már bizonyos – jóllehet nem tökéletes – közös-ségbe kerültek a katolikus Egyházzal. [...] Mindazonáltal akik a ke-resztségekben megigazultak a hitből, Krisztus testének lettek tagjai, jogosan ékesíti tehát őket a keresztény név.”¹⁶

A megkeresztelt ember, mivel a kereszttség által Krisztus tagjává vált, hasonlóvá vált Krisztushoz.¹⁷ A kereszttség a keresztényt ontológiai ér-telemben eltörölhetetlen lelki pecséttel (karakterrel) jelöli meg, ami annak jele, hogy Krisztushoz tartozik.¹⁸ Ugyanakkor van itt egy másik fontos igazság is: a katolikus tanítás felhívja a figyelmet arra a lénye-ges tényre, hogy a keresztség nem garantálja az üdvösséget. Minden embernek szentté kell válnia. Ahogy XIV. Leó pápa tanította első szent-beszédében:

„Még ma is vannak olyan helyzetek, amelyekben Jézust, bár em-berként értékelik, pusztán egyfajta karizmatikus vezérré vagy szuperemberré fokozzák le, és ez nem csak a nem hívők, hanem sok megkeresztelt ember körében is előfordul, akik így ezen a szin-ten de facto, valóságos ateizmusban élnek. [...] [S]zámunkra is el-engedhetetlen, hogy megismételjük: »Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia« (Mt 16,16). Ezt mindenekelőtt a Vele való személyes kap-csolatunkban, a megtérés mindennapi útjára való elköteleződésben kell megtennünk.”¹⁹

Mit jelent ez a gyakorlatban? Vannak olyan keresztények, akik sú-lyos bűnöket követnek el, és aktuális életvitelük megakadályozza

¹⁶ A II. Vatikáni Zsinat *Unitatis redintegratio* kezdetű dekrétuma az ökumenizmusról. 1964. 3. *The Holy See*. <https://tinyurl.com/ywsj5hzh>

¹⁷ Róm 8,29.

¹⁸ A Katolikus Egyház Katekizmusa. 1274.

¹⁹ P. Vértesaljai László SJ: XIV. Leó pápa első szentmiséje a választó bíborosokkal: Alázattal adjunk helyet Krisztusnak! *Vatican News*. 2025. május 9. <https://tinyurl.com/2ujm339v>

őket abban, hogy keresztségük az üdvösség gyümölcseit teremje.²⁰ Itt nyugodtan gondolhatunk Péterre,²¹ Júdásra²² vagy sok esetben e sorok írójára. Még egy céltudatos keresztény élete is folyamatosan abban a feszültségben zajlik, hogy létezik egy tőle független mércéje a jónak és a rossznak, és ő elmarad ezektől az elvárásoktól. A hitüket gyakorló és az erényeket hősies formában megvalósító, kanonizált szenteknek is csak részben sikerült megfelelniük nekik.²³ Szent Ágoston óta tudjuk, hogy Isten városa és az ördög városa egyszerre létezik. Isten városában a boldogságot maga Isten jelenti, míg az ördög városában a boldogság az uralt dolgokból származik.²⁴ Elemzésem azonban csak akkor lehet teljes, ha a keresztények kategorizálása során megjegyzem, hogy léteznek eretnekek²⁵ is, akik a keresztség felvétele után tagadnak valamely isteni és katolikus hittel elfogadandó igazságot,²⁶ illetve léteznek szakadárok, akik megtagadják a pápának való alárendeltséget vagy a neki alárendelt egyházztagokkal való közösséget.

Néhány gondolat a liberalizmusról

Az eszmék nem adnak teljes magyarázatot minden társadalmi változásra, így a szekularizációra sem, de kétségtelen, hogy a liberalizmus elterjedése nagyban hozzájárult a modern világ megteremtéséhez, ezzel pedig elősegítette a keresztény civilizáció dezintegrációját. A vizsgálódást nehezíti, hogy a liberalizmus fogalma inkohérens, ráadásul több értelmezés is lehetséges.

²⁰ Vö. Tridenti Zsinat, sess. 7a, *Decretum de sacramentis*. Canones de sacramentis in genere, canon 9: DS 1609; Uo. Canones de sacramento Baptismi, canon 6: DS 1619.

²¹ Lk 22,54–62.

²² Mt 26,14–16.

²³ Molnár–Megadja–Gyorgyovich–Falusi–Czopf i.m. 60–63.

²⁴ Szent Ágoston: *Isten városáról*. *De Civitate Dei*, I–IV. Budapest, Kairosz, 2025.

²⁵ A protestáns családokba születő keresztényeket különvált testvéreknek nevezi az egyház, akikhez testvéri tisztelettel és szeretettel viszonyul. Vö. II. Vatikáni Zsinat (1964) i. m. 3.

²⁶ Vö. *Codex Iuris Canonici* [Az Egyházi Törvénykönyv, a továbbiakban: CIC]. 751. kánon. A kultúrkeresztények egy meghatározó része valószínűleg ide tartozik.

Adrian Vermeule, a Harvard Egyetem jogászprofesszora szerint például a liberalizmus (mint rezsim) a kereszténység komoly versenytársa, mivel a javak tartalmi, de szubjektivista ideáját képviseli, ráadásul szakramentális jegyeket hordoz: „Olyan, mint egy világvallás, és az emberiség történetében az egyik legsikeresebb, ha az eliteket nézzük.”²⁷ Egy tekintélyes francia politikatudós, Pierre Manent úgy véli, hogy a liberalizmus a szeparáció rendszere, mivel elválasztja egymástól a szakmákat, a munkafolyamatokat, egyházat és államot, a civil társadalmat és az államot, a képviselteket és a képviselőket, a tényeket és az értékeket vagy éppen a tudományt és az életet.²⁸ Patrick Deneen, *A liberalizmus kudarca* című könyv szerzője, illetve a Notre Dame Egyetem politikatudomány-professzora úgy gondolja, hogy a liberalizmust saját sikere aknázza alá, és az ideológia fenntarthatatlanságának természetét így ismertette: „Míg a liberalizmus azért jött létre, hogy a sokféleség különböző formáinak teret adjon [...], ma a liberalizmus bomlasztó logikája épp azokat a gyakorlatokat és intézményeket veszi célba, amelyek védelmére állítólag létrejött: a kultúrát, a vallást, a családot és a nemzetet.”²⁹

Ezek mind fontos és releváns meglátások, azonban úgy gondolom, ha a liberalizmus alapvető emberképét szeretnénk megfejteni, akkor ismét Andrew Willard Jones gondolatait kell segítségül hívnunk. Jones szerint a kereszténységgel szemben a liberalizmust antropológiai individualizmus jellemzi, amelyben a társadalom másodlagos, az emberi kapcsolatok szerződésesek, illetve erőszakon (például: Locke, Hobbes, Mises) alapulnak. A társadalmi rend nem természetes valóság, amelyet fel kell ismerni, hanem kontraktuális, amelyet létre kell hozni. A liberális emberkép szerint autonóm, racionális cselekvők vagyunk, a szuverén állam célja pedig annak biztosítása, hogy az individuum

²⁷ Adrian Vermeule: Integration from Within. *American Affairs*, Vol. 2., No. 1. (2018). <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/>

²⁸ Pierre Manent: *A World beyond Politics? A Defense of the Nation State*. Princeton, Princeton University Press, 2006.

²⁹ Axioma: Patrick Deneen on the collapse of liberalism. *YouTube*, 2021. október 28. 3:03–3:22. <https://www.youtube.com/watch?v=1mKScDP1lcs>

maximalizálhassa a szabadon választott céljait. Az állam szükséges, mert a felek közötti szerződéseknek érvényt kell szerezni, illetve meg kell őket védeni egymástól.³⁰ Míg a keresztény tanítás szerint Isten és a felebarát szeretete a lényeg, addig a liberalizmusban csak az önszeretet létezik, a béke („a rend nyugalma”) ontológiája helyett az erőszak ontológiája a valóság.³¹ Ebben a liberalizmus jelentős hasonlóságot mutat a pogány világot meghatározó eszmékkel.

A liberalizmusra jellemző a vallásos/spirituális és a világi/temporális szféra merev szembeállítása is. Ez azért hiba, mert azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elveszítjük a keresztény vallás hagyományos értelmét. A fogalom alig kétszáz éves liberális meghatározása szerint ugyanis a vallás kizárólag a magánszféra területén mozog, csakúgy, mint a szerelem, a szabadidős tevékenységek, a barátságok vagy éppen az erkölcs.³² A kereszténység a történelem során azonban több volt, mint magánügy, a Megváltó üzenete nem egy kicsi és makulátlan elithez, hanem minden emberhez szól.³³ A lelkek üdvössége valójában közügy, nem szűkíthető le csupán a magánszférára,³⁴ ez az egyház legfőbb törvénye: „Salus animarum suprema lex.”³⁵ A keresztény felfogás szerint az emberek természetük szerint társas lények, szociális relációkba születnek, és mások részesei annak, akik vagyunk. Például egy édesanya identitásának feltétele a gyermeke. Nem lehet valaki anya a gyermeke nélkül, és fordítva, gyermek az anyja nélkül.

³⁰ Matt Fradd: Is Classical Liberalism Tyranny? w/ Dr. Andrew Jones. *YouTube*, 2024. március 6. <https://www.youtube.com/watch?v=ot8Eul-nDU4>

³¹ John Milbank: *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell, 2006. 291, 297, 309.

³² Andrew Willard Jones: What if the liberal concept of religion is the real problem? *New Polity*, 2019. június 11. <https://newpolity.com/blog/what-if-the-liberal-concept-of-religion-is-the-real-problem>

³³ Sohrab Ahmari – Gladden Pappin – Chad Pecknold: In Defense of Cultural Christianity. *The American Conservative*, 2021. november 9. <https://www.theamericanconservative.com/in-defense-of-cultural-christianity/>

³⁴ Cardinal Ratzinger: *The Yes of Jesus Christ. Spiritual Exercises in Faith, Hope, and Love*. 1989. (Lelkigyakorlat, több kiadásban.)

³⁵ „A lelkek üdvé a legfőbb törvény” (CIC, 1752. kánon)

Mi a teendő? A keresztény politika alapelvei

A hatalom legegyszerűbben úgy fogalmazható meg, mint képesség egy helyzet megváltoztatására. Ezzel a kérdéssel a keresztény tanítás is foglalkozik, mely szerint aki hatalmat gyakorol, annak szolgálnia kell. A hatalom gyakorlását Isten, értelmes természete, illetve sajátos tárgya szabályozza,³⁶ a személyek méltóságát és a természettörvényt pedig tiszteletben kell tartania a hatalom gyakorlójának. A tekintéllyel csak akkor élnek törvényesen, ha az adott közösség közjavát keresik. A közjó a társadalmi élet azon föltételeinek összességét jelenti, melyek mind a csoportoknak, mind az egyes tagoknak lehetővé teszik, hogy saját tökéletességüket elérjék. Ez általában kiterjed a személy tiszteletére, a jólétre, illetve a békére.³⁷

A közjó biztosítására az egyházon belül három típusú hivatás van: a klérusé, a szerzetességé, illetve a laikus hívéké. A klérus tanít (kinyilatkoztatás), és kiszolgáltatja a szentségeket (kegyelem), a szerzetesek pedig szinte élő mártírok, a reményről tesznek tanúbizonyságot, és ezáltal kegyelmeket nyernek a társadalomnak. Egy keresztény társadalomban a laikusok hivatása terjed ki a politikai területre, mert ők rendezik el a világ dolgait, és az ő feladatuk a bűn következményeinek enyhítése (adott esetben kényszer alkalmazásával). Az állampolgároknak be kell tölteniük a szerepüket a politikai közösség életében.³⁸ Az egyház (értsd: klérus) azonban semmilyen módon nem keveredik össze a politikai közösséggel.³⁹

A világi hívek, illetve a klérus között azonban együttműködésre van szükség. Ennek az az indoka, hogy a bűn erőszak, amellyel szemben a világi hatalomnak az erényes emberek társadalmát kell építenie, de ehhez kell a spirituális hatalom, mert valódi erényeket nem lehet elérni

³⁶ A Katolikus Egyház Katekizmusa. 2235.

³⁷ A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világban. 1965. 26, 74.

³⁸ A Katolikus Egyház Katekizmusa. 2239.

³⁹ Uo. 2245.

a kegyelem nélkül.⁴⁰ Ha valaki az „akkor térjünk vissza a középkorba?” kérdést szegezné nekem, a válaszom az lenne, hogy igen. Ha szeretnénk begyógyítani a szekularizáció és a liberalizmus ütött sebeket, akkor vissza kell térnünk a középkorba, legalábbis azokhoz az alapelvekhez, amelyek a keresztény középkort uralták. Mondjuk, IX. Szent Lajos francia lovagkirály udvarába, ahol az uralkodó a bűn erőszakával szemben alkalmazott kényszert, a spirituális hatalom tekintélye pedig visszahívta a bűnöst a valódi béke területére, mindezt úgy, hogy bűnbánatra szólított fel, kegyelmet ajánlott, és visszatérést biztosított a szentségeken keresztül.⁴¹ A tökéletes béke, a valódi cél a mennyország. A világi és a spirituális hatalom ezért egy célban egyesült, amely Krisztus papságában és királyságában gyökerezett.⁴²

A politika persze a lehetséges művészete, de ha le akarjuk dönteni a liberalizmus bálványait, akkor nem vívhatunk utóvédharcot, nem elégedhetünk meg a biztos vereség tudatában kifejtett makacs ellenállással.⁴³ Radikális, felkészült, örömteli és hiteles keresztényeknek kell lennünk a világ közepén. Ehhez pedig jobb, ha megfogadjuk XIV. Leó szavait:

„Még ma is sok olyan környezet van, amelyben a keresztény hitet abszurd dolognak tartják, az gyenge és értelmetlen emberek számára való és ezek olyan kontextusok, amelyekben másféle biztonságot részesítenek előnyben, mint például a technológia, a pénz, a siker, a hatalom, a gyönyör. Ezek olyan környezetek, ahol nem könnyű tanúságot tenni és hirdetni az evangéliumot, és ahol azokat, akik hisznek, kigúnyolják, ellenzik, megvetik, vagy a legjobb esetben elviselik és lesajnálják. És mégis, éppen ezért ezek azok a helyek,

⁴⁰ Edmund Waldstein, O.Cist: Integralism in Three Sentences. *The Josias*, 2016. október 17. <https://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/>

⁴¹ Andrew Willard Jones: *Before Church and State. A Study of Social Order in the Sacramental Kingdom of St. Louis IX*. Emmaus Academic, 2017.

⁴² Andrew Willard Jones: The End of Sovereignty: An Essay in Christian Postliberalism. *Communio. International Catholic Review*, Vol. 45., No. 3–4. (2018) 447–448.

⁴³ Uo. 409.

ahol sürgősen szükség van a misszióra, mert a hit hiánya gyakran olyan drámákat hoz magával, mint az élet értelmének elvesztése, az irgalmasság elfelejtése, a személy méltóságának megsértése a legdrámaibb formáiban, a család válsága és megannyi más seb, amelyektől társadalmunk nem is kevésbé szenved.”⁴⁴

⁴⁴ Vértessaljai i. m.

Kiút a megszelídített kereszténységből Stanley Hauerwas alapján

Bevezetés

A kereszténység újra fokozott figyelemnek örvend a közbeszédben. A 2000-es években az iszlamizmus okozta kihívások és a nyugati hatalmak vallási nyelvezetű válasza¹ igazolni látszott Samuel P. Huntington felvetését, miszerint a 21. század nagy konfliktusai főként vallási határoknál húzódó civilizációs törésvonalak mentén fognak kialakulni.² E diskurzusban részben reakcióként jelent meg az „újateizmus” felemelkedése, amely a „fundamentalista” – valójában átfogóan a – vallási meggyőződések helyett próbált meg egy szekuláris tudományon alapuló világnézetet megalkotni. Időben kicsit később, de szinte ezzel párhuzamosan tapasztalható lett a spiritualitás növekedése többek között a szekuláris vallások megerősödésében,³ valamint a kulturális kereszténység térhódításában. Közzszereplő értelmiségiek, mint Jordan B. Peterson, Tom Holland vagy Russell Brand előszeretettel foglalkoznak a nyugati civilizáció keresztény gyökereivel. Az újateisták közül Ayaan

¹ A 9/11 utáni „terrorellenes háborúra” („war on terror”) George W. Bush amerikai elnök szimbolikusan keresztes háborúként is hivatkozott: „this incredibly important crusade to defend freedom”. President Rallies the Troops in Alaska. *The White House*, 2002. február 16. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/02/20020216-1.html>; „This crusade, this war on terrorism is going to take a while.” Remarks by the President Upon Arrival. *The White House*, 2001. szeptember 16. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>

² Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster, 2003.

³ Nyirkos Tamás: *Secular Religions. The Key Concepts*, Routledge, 2024. <https://doi.org/10.4324/9781003471257>.

Hirsi Ali már hívő kereszténynek tartja magát, de nemrégiben Richard Dawkins is kulturális kereszténynek nevezte magát. Bár a politikában az új keresztény/konzervatív/jobboldali pártok erősödésének mértéke változó, a jelenség, tehát az effajta pártok stabilizálódása már régóta megfigyelhető.⁴

Ebben a növekvő reflektorfényben a nyugati keresztényeknek értelmezniük kell helyzetüket. A társadalmakon belül fellelhető növekvő vallási pluralizmus és fragmentáltság tapasztalata különböző reakciókat vált ki a keresztény felekezetekből. A posztmodern narratívák (mélyökológia, posztkolonializmus) és metanarratívák (nacionalizmus, kapitalizmus, tudományos racionalizmus) reneszánszát éljük, amelyek egyszerre tartanak igényt az emberek támogatására, a keresztények pedig a töredezettséget leképezve csatlakoznak különböző szövetségekhez. Ehhez szorosan kapcsolódik az a jelenség, hogy a kereszténység kulturálisan háttérbe szorul, folyamatosan teret veszít, és a plurális palettán kihívók jelennek meg, akik rejtve vagy impliciten igényt tartanak arra a térre, amelyről a kereszténység kivonul. Az a furcsa helyzet állt tehát elő, hogy a kereszténység kulturálisan beágyazott (*established*), de még nem vált le teljesen (*disestablished*).

E helyzetben a méltán elismert amerikai protestáns teológus, Stanley Hauerwas (1940–) helyzetelemzése és teológiája nagymértékben segíthet a keresztényeknek a tisztánlátásban és a helyénvaló keresztény közbeszéd kialakításában, ráadásul a „hogyan tovább” kérdésre is egy megfontolandó alternatívát vázol fel. Az alábbiakban – nem kizárólag, de főként Hauerwas alapján – arra a kérdésre keresem a választ, hogy miképpen érdemes a keresztényeknek értelmezni a nyugati liberális demokráciákban fellelhető pluralizmust s ahhoz kapcsolódóan az állam azon törekvését, hogy semleges maradjon. Először tehát – az amerikai példán keresztül – a nyugati liberális demokráciák valláshoz való viszonyát fogom bemutatni, amely előidézte

⁴ Richard John Neuhaus: *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*. W.B. Eerdmans, 1984.

a helyzetet, majd a vallási semlegesség nyelvezetének természetéről ejtek szót, végül felvázolom azt az ekkleziológiai alternatívát, amely mellett Stanley Hauerwas érvel.

Erkölcsei oszlopból oszloposodott erkölcs

Az Egyesült Államok létrejöttékor nem volt a nemzetállamokéhoz hasonló közös történelmi kontinuitás vagy közös kötődési alap, amely a társadalmat összekötötte volna, így a politikai rendszer intézményesítette az egyének és a vezetők önérdekét – érvel Hauerwas, amikor a szekuláris liberális állam természetét elemzi. Ennek iróniája, hogy az alapító atyák szerint csak akkor működik a rendszer, ha az azt alkotó egyének erényesek: „Alkotmányunkat kizárólag erkölcsös és vallásos emberek számára alkották. Bármely más nép kormányzására teljesen alkalmatlan.”⁵ (John Adams)

A felvilágosodás ezen vallásfelfogásának reprezentatív alakja Thomas Jefferson volt, aki szerint minden ember rendelkezik azokkal a hitekkel, amelyek a polgári erényességhez szükségesek, ugyanakkor ha van olyan hite, amely releváns a közsférára, de azt nem tudja a közös hitek alapján megvédeni, akkor azt a hitet a közérdek oltárán fel kell áldozni. Hauerwas rámutat, hogy ez a feltételezés azért nem okozott megütközést, mert a felvilágosodás egyik hittétele volt, hogy a nyílt, észszerű közbeszéd szintetizálja a hittételeket, és előbb-utóbb felbukkan az egyetemesen jó válasz, egy univerzálisan elfogadott hitrendszer. Többek között Richard Rorty is bemutatta, hogy a felvilágosodás univerzalizmusának ezen premisszáját azóta megcáfolták, és liberális kultúrák és intézmények nem is tudnak fennmaradni, miután összeomlott a filozófiai előfeltételezés, amelyre épültek.⁶

⁵ Stanley Hauerwas: *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. University of Notre Dame Press, 1986. 79. A tanulmányban szereplő szó szerinti idézetek – korábbi magyar fordítás hiányában – sajátok.

⁶ Stanley Hauerwas: *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. Abingdon Press, 1999. 76. Hauerwas kiemeli, hogy Rorty Richard és érdekes módon Horkheimer és Adorno – a frankfurti iskola

Jefferson vallásszemléletét tehát úgy lehetne leírni, hogy az egyén hitbeli meggyőződése legyen privát ügy, vagyis irreleváns a társadalmi rendre, de egyben legyen kulcsfontosságú az egyéni tökéletesedésben, hiszen ezek a meggyőzések előbb-utóbb közelíteni fognak egy egyetemes igazsághoz.⁷

Hauerwas – William Lee Miller nyomán – a jelenséget az amerikai kísérlet egy részeként értelmezi, miszerint az új államoknak nincs szükségük direkt kapcsolatra vallásuk vagy alapvető meggyőzéseik (*ultimate convictions*) és a jog között. „Az országban élő hitrendszerek keveredése bármi lehet, amiben a nép megegyezik.”⁸ A pozitív jog ezen aspektusából következik, hogy a vallásos hitek és a hitetlenség sokfélesége az állam szemében egyenlő marad, a pluralitás ténye nem okoz feszültséget. Ugyanakkor Hauerwas – Miller nyomán – rámutat arra is, hogy ez az új típusú államszemlélet nem volt ellenséges a vallásokkal (akkor valójában még csak keresztény felekezetekkel), hanem függött az élő vallási tradíciók folytonosságától. Az Első Alkotmánykiegészítés megfogalmazásakor a kereszténység és azon belül a protestantizmus kulturálisan még hegemón volt a társadalomban. Kétszáz évvel később viszont a kizárólagos keresztény (protestáns) beágyazottság megszűnt, és a pluralitás olyan formája alakult ki, amelyben egyetlen világnézeti alakulat sem tudja a domináns szerepet betölteni.

A vallásszabadság intézménye biztosította a függetlenséget a felekezetek számára, illetve csökkentette a társadalomban a súrlódás lehetőségét. A liberalizmus alapállásából nézve viszont a vallásszabadság intézménye más következményekkel is járt. A vallásszabadság intézményének a támogatása oda vezetett, hogy a hívő és a nem hívő is egyetért abban, hogy nem az számít, hogy a meggyőzéseink igazak, vagy sem, hanem hogy hasznosak, vagy sem.

jeles képviselői is – ugyanerre a következtetésre jutottak: „a liberális kultúráknak és intézményeknek vagy nem kellene, vagy nem is tudnának fennmaradni azután, hogy összeomlott az a filozófiai igazolás, amelyet a felvilágosodás adott számukra.”

⁷ Uo. 75–76.

⁸ Uo. 72.

A keresztények tehát toleránsak lettek, hiszen engedték, hogy a meggyőződéseiket a privát szférába száműzze az állam, mint amelyeknek nem lehet közvetlen hatásuk a közszférára. Azt feltételezték, ha a moralitást a privát szférába delegálják, a moralitás is megmarad, és indirekt hatása lesz a közszférára is. Pontosan fordítva történt: a privát moralitásuk kezdte el követni azokat az elveket, amelyek a közszférát határozták meg. A liberális demokrácia tehát önző emberek érdekeinek a koordinálására ad rendszert, de végső soron ilyen embereket is gyárt.⁹ Röviden tehát paradox módon a vallásszabadság az egyik oka annak, hogy a társadalom egyre inkább kiürül morálisan, azonban nem önmagában az Első Kiegészítéssel van probléma, hanem a felvilágosodás azon mögöttes premisszáival, amelyek által értelmezték a vallásos hitet, és amelyek azóta tévesnek bizonyultak.

Liberalizmushoz igazított kereszténység

Mi az eredmény Hauerwas szerint? Az amerikai liberális demokrácia csak hamis semlegességet hirdet, és valójában a liberális ethoszhoz kellett igazítani a keresztény üzenetet azért, hogy a keresztények azt hihessék, hogy kulturálisan ők határozzák meg a társadalom ethoszát:

„kísértette az amerikai keresztényeket, hogy azt higgyék: a demokrácia alapvetően semleges, sőt talán még barátságos is az egyházzal szemben [...]. Az amerikai keresztények pedig mulasztást követtek el ezzel az állammal szemben, amikor megszeliđítették az evangéliumot abban a reményben, hogy irányíthatják – ha nem is uralhatják – ennek a társadalomnak az ethoszát.”¹⁰

⁹ Hauerwas (1986) i. m. 80., Hauerwas megemlíti Kenneth Arrow tézisét is, miszerint a liberális társadalom működhet bizalmatlanságban is a gazdasági modell miatt. Kenneth J. Arrow: *Gifts and Exchanges. Philosophy & Public Affairs*, Vol. 2., No. 4. (1972) 355.

¹⁰ Hauerwas (1999) i. m. 70.

Mindazonáltal a kereszténységnek valójában csak a liberalizmus ethoszához igazított formája maradhatott és maradhat meg az államban: „azt tapasztaljuk, hogy a vallás, amelyet ma ismerünk, olyan vallás, amelyet megszelídítettek annak a feltételezésnek az alapján, hogy csak egy megszelídített vallás lehet biztonságosan szabad Amerikában.”¹¹

Részben ezzel egyetértve Jürgen Habermas a vallási toleranciával kapcsolatosan arra a következtetésre jut, hogy amennyiben a társadalom a vallási csoport tagsága és az állampolgárság között a *modus vivendi*n túl szeretne lépni, akkor nem elég az, ha a vallás elfogadja a szekuláris társadalmi törvényeket. A világi rend normatív elveit az adott vallási közösség szemszögéből kell levezetni, kifejleszteni.¹² Ez sok esetben követelheti akár azoknak az attitűdöknek és előírásoknak a felülvizsgálatát, amelyek a szent szövegek régóta fennálló hagyományaira hivatkoznak. Habermas itt egyfajta hermeneutikai reformra hívja fel azokat a vallásokat, amelyeknek szent szövegei ütköznek a szekuláris rend normatív elveivel.¹³ Végző soron a kereszténység és minden vallási csoportosulásnak hasonulnia kell a liberalizmus ethoszához. Ebből származik az a jelenség, amelyet Alasdair MacIntyre úgy fogalmazott meg, hogy az ateisták és a teisták közötti ellentét kulturálisan irreleváns kezd lenni,¹⁴ mert „a teisták egyre kevesebbet kínálnak az ateistáknak, amiben ne higgyenek”.¹⁵

A keresztények tehát kulturálisan beágyazódtak voltak Nyugaton, de ez azt jelenti, hogy a kultúrán felül el kellett választaniuk a meggyőződéseiket a cselekedeteiktől. Nem tűnt nagy kockázatnak, mert a keresztények kulturálisan mind ez ideig hegemon pozícióban voltak. A liberális demokrácia tehát egyszerre adott megoldást a vallási konfliktusok elkerülésére, és alakította ki azt a helyzetet, amelyben

¹¹ Uo. 88.

¹² Jürgen Habermas: Religious Tolerance. The Pacemaker for Cultural Rights. *Philosophy*, Vol. 79., No. 307. (2004) 12–13.

¹³ Uo. 13.

¹⁴ Hauerwas (1999) i. m. 24. Magyarországon ismertebb Antall József mondása, miszerint „Európában az ateista is keresztény”.

¹⁵ Uo.

a magánszférában sincs morális alap, amely az állampolgárokat érényességre ösztönözné. Megmaradt tehát a dilemma, hogy milyen morális alapokra helyezzük a kultúrát, amely meghatározza a köz- és magánszférát. Ki a felelős az érényes polgárság nevelésében, amely nélkül MacIntyre tézise szerint a liberális demokrácia fenntarthatatlan?

Ebben a kontextusban áll elő az a krízishelyzet, amelyben a kereszténység ajánlatot kap arra, hogy vegyen részt a liberális demokrácia projektjének a fenntartásában. Az ára pedig az, hogy fogadja el a liberalizmus előfeltételeit. Hauerwas attól a csapdától próbál megóvni, hogy a kereszténység pragmatikus elvek alapján a civil vallás ezen „domesztikált kereszténységének” a megóvására adja magát.

Keresztény etika egyház nélkül?

Érdemes olyan törekvést támogatni, amely a nyugati liberális demokráciát úgy akarja megtartani, hogy összeköti a „zsidó–keresztény értékeket” a liberalizmus univerzalizmusával? Még mielőtt rátérnénk a kereszténység választási lehetőségeire, szót kell ejtenünk a közszféra semleges nyelvezetének természetéről. A közszféra és a magánszféra radikális szétválasztása fokozatosan elérte azt a szintet, amelyet Charles Taylor a szekularizmus egyik formájaként úgy definiál, hogy már az Istenre való pusztá hivatkozás is tilos.¹⁶ A 17. századi vallásháborúk miatt ki kellett találni egy vallásilag semleges nyelvezetet, amely nem szorul Istenre mint forrásra. Ez vezetett hosszú távon oda, hogy amikor a közszférában moralitásra utalunk, nem megengedett az Istenre való hivatkozás.¹⁷

„A keresztény társadalometika gyakorlatilag ateistává vált, amivel – ahogyan MacIntyre rámutat – biztosította a teista-ateista vita háttérbe szorulását. A »világgal« szembeni keresztény felelősség

¹⁶ Taylor i. m.

¹⁷ Hauerwas (1999) i. m. 28.

nevében a teológusok »etikusokká« váltak, hogy hasznossá tegyék magukat a liberális politikai rendszerekben.”¹⁸

Az etika tartalmát tekintve Hauerwas elutasítja Kant univerzalista etikáját, miszerint a ráció által megismerhető egy egyetemes moralitás, amelyre minden ember rájönne adott körülmények között: vagyis ha az ember őszintén és szabadon dönthetne, nem létezne értékpluralitás. Szerinte Kant óta a legtöbb etikai alapállás abból indul ki, hogy minden ember egyenként morális, mert racionális. Kant ezért fel akarta szabadítani az egyéneket a közösségeik hatása alól, hogy saját maguk lehessenek morálisak: „Kant úgy vélte, ahhoz, hogy erkölcsös légy, nem kell mást tenned, mint világosan és önállóan gondolkodni; ha megtalálod az alapvető, egyetemesen érvényes elveket, akkor helyesen fogsz cselekedni.”¹⁹

Hauerwas szerint a kereszténység hozzájárult egy olyan társadalom létrehozásához, amelyben a keresztények elhihetik, hogy azt hiszik, amit elegendő reflexió után mindenki hinne. Ironikusan ez a stratégia a kereszténységet egy olyan hitrendszerré alakította, amely legitimálni tudja a liberalizmus univerzalizmusát. Amellett érvel, hogy a keresztény etika univerzalizmusa megtévesztő, mivel a keresztény etikát csak nagyon felszínesen lehet konvertálni.²⁰ Ez az úgynevezett narratív teológiájából következik: szerinte a keresztény meggyőződések tisztábbak narratívában értelmezve. A keresztény doktrínák és erkölcs nem önálló, absztrakt elvek, hanem a keresztény történetekből (*narratives*) nyerik értelmüket és jelentőségüket. Ezek a történetek „sűrűk” (*engines of density*), vagyis mély jelentéstartalommal bírnak, a doktrínák (mint absztrakciók) pedig csak ezen sűrűség talaján állnak meg. A narratív alapú teológiának az egyház ad biztonságot. Az egyház az a hely, ahol a történetek újra és újra elhangzanak: „Az egyházi kontextustól

¹⁸ Uo. 31.

¹⁹ Stanley Hauerwas – William H. Willimon: *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*. Abingdon Press, 2004. 98.

²⁰ Hauerwas (1999) i. m. 15–16.

elvonatkoztatva a történet értelmezhetetlen”.²¹ Amint majd látni fogjuk, Hauerwas etikája értelmezhetetlen az ekkleziológiája nélkül: „Istennek az egyház identitásformáló gyakorlataiban végzett, súlyt és tartalmat adó munkája nélkül a világi élet légyes és súlytalan.”²²

A döntés: merre mozduljon az inga?

Felváztuk tehát, hogy a kereszténység ebben a furcsa helyzetében döntés előtt áll: a kulturális többségi pozíció visszaszerzése érdekében támogatja a nyugati liberális demokráciákat azzal, hogy biztosítja számukra az erkölcsi háttérországot a magánszférában, vagy nem kívánkozik vissza a hegemon pozíciójába, és felismerhetőbben tükrözi a keresztény örömet egy olyan társadalomban, amely fokozatosan elveszíti a rejtett keresztény voltát. Hauerwas – részben William H. Willimonnal együtt írt – *Resident Aliens* című művében egy olyan választ ad, amely a kulturális kereszténység reneszánszát – adott feltevések mellett – nem szorgalmazza buzgón, s nem is redukálja a keresztény üzenetet hasznos szociális aktivizmusra.

Mivel a Nyugat már csak nyomokban (*vestigially*) keresztény,²³ az emberek épp annyi kereszténységet szívtak magukba, hogy immunissá váljanak a valódi kereszténység „fertőzésével” szemben – állítja a szerzőpáros, miközben egy olyan ekkleziológiai paradigmaváltásra hív fel, amely segít kereszténynek lenni egy olyan világban, amely már azt hiszi magáról, hogy nem az. Amíg az egyház a társadalmi elismertségre és

²¹ R. R. Reno: Stanley Hauerwas. In: Peter Scott – William T. Cavanaugh (szerk.): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell, 2004. 307–308.

²² Uo. Arra is figyelmeztet, hogy az egyházat gyakran csak egy közösségnek tekintik, amely értéket ad. Szerinte ez nagyon veszélyes, mert nem teszi lehetővé azt a plusz lépést, amely a követés. Végül Hauerwas figyelmeztet, hogy téves az a nézet, miszerint a keresztény etikát lehet támogatni azzal, ha a kongresszusban törvényjavaslatokért vagy költségvetésért lobbizunk, mivel nem ismerjük fel „a keresztény etika radikálisan közösségi” jellegét. Konstantini beidegződésnek tartja, hogy az evangélium ma már nem lehet úgy jelen a világban, hogy ne kérjék a világi hatalmasságokat, hogy támogassák a keresztények küldetését a világban.

²³ Hasonló tartalmú állítás, mint amit Pierre Manent „Christian markként” ír le.

támogatásra támaszkodott, addig elveszítette prófétai és tanúságtevő szerepét. Most viszont, hogy a „keresztény kultúra” már nem tartja „támaszként” az egyházat, visszatérhet sajátos küldetéséhez: egy alternatív közösségként élni a világban. A „furcsa helyzetben” az egyház többé nem támaszkodik a környező „keresztény kultúrára”, hogy az majd elvégezze helyette a hitre nevelést, az értékközvetítést vagy a közösségformálást. A könyv tételmondata szerint is: „Arra szólítottuk fel az egyházat, hogy legyen mélyrehatóbban, erőteljesebben »politikai«, miközben újradefiniáltuk a politika fogalmát. [...] A *Resident Aliens* a kereszténységet ellenkultúrává teszi, mert ez a hit annyira testközeli (*corporeal*).”²⁴ Vagyis a keresztény hit nem elvont eszmékből vagy belső érzésekből áll, hanem konkrét, látható, közösségi életformából.

A helyzetértékelés alapján jelenleg – keresztényként – abban a csapdában vagyunk, hogy a világ értékeli a hasznosságunkat. Pontosabban fogalmazva az amerikai keresztények úgy gondolkodnak, hogy a politikai hasznosságuk azon áll vagy bukik, hogy le tudják-e lefordítani a politikai állításaikat úgy, hogy bármilyen gondolkodású, érzésű, modern amerikai egyetértsen vele. Mind a liberális, mind a konzervatív keresztény törekvések jobb helyé akarják tenni a világot a demokratikus eszközökkel. Hauerwas és Willimon bemutatja, hogy az amerikai kereszténység irrelevánssá teszi a hitet és a hitvallást, elkerüli a lehetséges konfrontációt azzal, hogy lefordítja a hit tartalmát olyan politikai fogalmakra, amelyek „vallásilag” semlegesek, így elhangozhatnak a közszférában. A semleges nyelvezet problémája, hogy a keresztények rájönnek, hogy az örömmüzenetnek társadalmi jelentősége van, de ezeket a meggyőződéseiket csak szekuláris keretek között érvelhetik meg. Isten országát már nem úgy akarják itt a földön építeni, hogy hitvallóan és autentikusan mutatják meg a világnak, milyen Krisztus uralma a gyakorlatban, hanem aktivizmussal akarják a világot építeni. Ez pedig természetesen nagyon illik egy olyan társadalomhoz, amely semlegességet

²⁴ Stanley Hauerwas – William H. Willimon: *Resident Aliens. Life in the Christian Colony (Expanded 25th Anniversary Edition)*. Abingdon Press, 2014.

követel: kizárja az Isten nevére való hivatkozást a közbeszédből, és fenntartja a „nyomokban keresztény” alapokon épült államot. Mert egy ilyen államban nincs tétje a keresztény hitvallásnak. Ezzel viszont legitimálja a világot, mert elmarad a tükörtartás, és a prófétai szembesítés feladatáról is lemond a kompromisszum miatt. A világ nem szembesül az üzenettel, hogy szüksége van megváltásra, hiszen úgy gondolja, hogy már benne él. A követésnek pedig nincs tétje, mivel elkerülhető a hitvallás.²⁵

„Az amerikai keresztények, az igazságosság nevében, egy olyan társadalmat próbálnak létrehozni, amelyben az Élő Istenbe vetett hit irrelevánsá vagy priváttá válik. [...] Azt állítjuk, hogy a keresztények politikai feladata az, hogy egyházként éljenek, nem pedig az, hogy átalakítsák a világot. Az egyik oka annak, hogy nem elég azt mondani: elsődleges feladatunk a világ jobbá tétele, az, hogy mi keresztények semmilyen más módon nem tudjuk pontosan megérteni és helyesen értelmezni a világot, csakis az egyházon keresztül. Az olyan nagy szavak, mint a »béke« és az »igazságosság« – tehát a szlogenek, amelyeket az egyház is átvett annak feltételezésével, hogy még ha az emberek nem is tudják, mit jelent az, hogy »Jézus Krisztus az Úr«, azt biztosan tudják, mit jelent a béke és az igazságosság –, még tartalomra várnak. Az egyház valójában nem tudja, mit jelentenek ezek a szavak a názáreti Jézus életétől és halálától függetlenül. Hiszen Pilátus is Jézus megölését engedélyezte, hogy ezzel biztosítsa a békét és az igazságosságot (római módra) Júdeában. Jézus története az, ami tartalmat ad hitünknek, ítéletet mond hitünk intézményi megtestesülései fölött, és megtanít minket, hogy gyanakodjunk minden olyan politikai szlogenre, amelynek nincs szüksége Istenre ahhoz, hogy hitelesnek tűnjön.”²⁶

²⁵ Hauerwas ebben látja annak az okát, hogy a kereszténység engedte az *endlösung*ot, Hirosimát vagy Drezdát.

²⁶ Hauerwas–Willimon (2004) i. m. 38.

Ez nem teszi lehetővé az egyháznak, hogy a közszférában semleges maradjon, mert az, ahogyan látja a világot, önmagában egy hitvallás. A világ nem tudja, mi a valódi béke és igazságosság, mert azt Jézus áldozatán kívül nem lehet értelmezni. Hauerwas és Willimon tehát nem tartja a közszférában semleges terminusokra lefordíthatónak azt, ahogyan az egyház látja a világot.

„Az emberek gyakran panaszkodnak amiatt, hogy a konzervatív keresztények politikai programja gyanúsán hasonlít a szekuláris konzervatívok politikai programjára. [...] És szinte elképzelhetetlennek tűnik, hogy bármely fő protestáns felekezet intézménye olyan társadalmi álláspontot képviseljen, amely eltér a legliberálisabb demokraták nézeteitől. [...] Az egyház a hagyományos világi politikai eszmék unalmas képviselője, valamilyen vallásos árnyalattal. A politikai teológiák, legyenek azok baloldaliak vagy jobboldaliak, meg akarják őrizni a Christendomot, ahol az egyház önmagát a rendszer támogatójaként igazolja, még ha néha panaszkodva is.”²⁷

A beágyazottság elvesztése éppen ezért egy örömteli lehetőség lehet az evangélium hirdetésére, amire nincs lehetőségünk, ameddig csak a pluralizmus egyik hasznos elemeként próbáljuk segíteni az államot. Valójában ez a kompromisszum – amelyet Hauerwas gyakran konstantini kompromisszumnak nevez – az egyház elsődleges missziója kárára is megy: a világot akarja átalakítani, hogy minél kisebb felületen sűrűlődjön a kereszténységgel. Könnyű fenntartani a semlegességlátszatát, ha az állam pszeudovallása kényelmesen hitvallásmentes teret biztosít. Ennek az a következménye, hogy bár a semleges liberális állam konfliktus- és hitvallásmentes teret biztosít, már nem tehetünk tanítvánnyá minden népet, de cserébe hasznosan keresztényebbé alakíthatjuk a világot.

²⁷ Uo.

Feltehetjük a kérdést, hogy ez a világból elvonuló, eszkélista egyházmodellhez vezet-e. Hauerwas válasza egyértelmű: az egyház nem lehet máshol, csak a világban, nem is lehet a világ nélkül az egyházzal beszélni. Az a kérdés, hogy hogyan legyen a világban, és miért van a világban.

Annak bemutatására, hogy hogyan látja magát az egyház a világban, és az milyen viszonyt feltételez a világgal, Hauerwas – Michel de Certeau nyomán – megkülönbözteti a stratégia és a taktika fogalmát. A stratégia eszerint olyan saját helyet/teret feltételez, amely körülhatárolható, és a terület, illetve pozíció bázisul szolgál külső kapcsolatok, célpontok, fenyegetések kezeléséhez. Ezzel szemben a taktika egy kalkulált cselekedet mindenféle saját terület hiányában. Így amikor taktikáról beszélünk, akkor a másik térfelén játszunk, s teljesen ki vagyunk szolgáltatva a környezetnek és egy idegen hatalom által meghatározott törvényeknek. A konstantini egyházképhez hozzátartozik, hogy stratégiában gondolkodik, vagyis egy olyan világot szeretne létrehozni, amelyen belül biztosítva van, amelyet sajátjaként ismerhet. Ezzel szemben Hauerwas mellett érvel, hogy az egyház mindig idegen területen létezik: „Úgy gondolom, hogy az egyház, ha hűséges, mindig idegen vagy ismeretlen földön létezik.”²⁸ Az egyház mindig a világban van és csak a világban létezhet, mindig körbe van véve a világgal. Az egyház visszavonulásáról folytatott közbeszéd valójában csak akkor értelmezhető, ha az egyháznak egyáltalán van hová visszavonulnia. A konstantini stratégia feladata azt jelenti, hogy már nem ragaszkodunk olyan társadalom létrehozásához, amelyben biztonságban érezhetjük a pozíciónkat azon az áron, hogy lemondunk a közsférában való hitvallástételről. John Milbank ezt úgy fogalmazza meg, hogy a „*civitas dei*” valójában egy nomád város, mivel nincs látképe (*sight*), falai vagy kapui.²⁹

²⁸ Hauerwas (1999) i. m. 16–18.

²⁹ Uo. 22.

Juan Donoso Cortés katolikus államelmélete és politikai teológiája*

Bevezetés

A II. vatikáni zsinat egyik legfontosabb eredménye a vallásszabadság alapvető jogként való deklarálása volt, amelynek védelmezése állami feladatként fogalmazódott meg.¹ E felfogással viszont a zsinat végleg szakított azzal a hagyománnyal, amely az elmúlt évszázadokban lassan és fokozatosan már érvényesült: az állam és a vallás szétválasztása. A vallásszabadság védelmezése magába foglalja azt is, hogy az állam csak szükséges mértékig korlátozza az állampolgárok ezen jogát. A korlátok nélküli szabadság elfajzottsághoz és a rend hiányához vezetne, ahogyan erre a 19. századi forradalmak idején az ellenforradalmárok s elsősorban a mélyen hívő spanyol filozófus és politikus, Juan Donoso Cortés (1809–1853) felhívta a figyelmet. A szabadság megfelelő gyakorlásához elengedhetetlenül szükség van transzcendens eszmékre s az ehhez szükséges teológiai belátásokra. Jól észlelhető ez az antropológiai kérdésekben is. Amikor a felvilágosodásra úgy tekintünk, mint „az ember kilábalására maga okozta kiskorúságából”,² feltételezve, hogy „kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék”,³ akkor a liberalizmus antropológiai optimizmusához illeszkedő szemléletet fogadunk el. Ezzel szemben az ellenforradalmárok s köztük Donoso Cortés úgy látja, hogy az emberi ész nem

* Jelen tanulmány alapjai a szerző „Schmitt politikaiteológia-fogalmának dilemmái” című OTDK-dolgozatában találhatók.

¹ A II. Vatikáni Zsinat *Dignitatis Humanae* kezdetű deklarációja a vallásszabadságról. 1965. [a továbbiakban: II. Vatikáni Zsinat (1965b)] 1.

² Immanuel Kant: Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás? In: Uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1974. 80.

³ Uo.

hagyható magára teljes mértékben, mert természete szerint a bűntől elhomályosított elméje rossz döntésekre vezeti, aminek hatása a társadalmi együttélésben is jelentkezik.

Donoso Cortés – az ingatag politikai események mellett – ezt a teológiaiilag igazolható romlást látta a forradalom eseményeiben. Úgy vélte, a „szabadság” címszó alatt valójában a bűn új formái kerülnek felszínre: Isten zárójelbe tétele nemcsak az egyének lelki életét veszélyezteti, de a társadalmi rendet is. A rend mellett szóló teológiai ihletettséggű érvei vezetnek majd át Donoso Cortés államelméletét a politikai teológia világába, amely területen Donoso Cortés alapelve az isteni és az állami rend analógiája, és olyan implicit állításokat fogalmaz meg, amelyek a 20. században Carl Schmitt jogelméleti politikai teológiai tézisében köszönnek vissza.

Az alábbi tanulmány a szabadság kérdéséből kiindulva foglalkozik Donoso Cortés államelméletével s azon belül az észszerű diktatúra koncepciójával. Ezt követően a politikai teológiájának tárgyalásával a schmitti alaptézishez kapcsolódó érintkezést is vizsgálja. Utóbbi tekintetben – a lezárásban – kihangsúlyozásra kerül, hogy saját kontextusában értelmezve Donoso Cortés nem tekinthető a 20. századi totalitárius diktatúrák előfutárának.

A szabadság dimenziói

A *Dignitatis Humanae* kezdetű deklarációban jól látható, hogy a vallásszabadságon túl az embereknek az államtól várt elvárásai közé tartozik a közhatalom korlátozása is, „nehogy túlságosan szűk határok közé szoruljon a személy és a társulások erkölcsileg megengedhető szabadsága”.⁴ A fő dilemmát ez esetben az „erkölcsileg megengedhető szabadság” kifejezés okozza, hiszen hogyan látható be, hogy erkölcsileg mi megengedhető, ha az ember legfőbb vágya a határtalan szabadságának a megélése? Anélkül, hogy ebben elmélyednénk, be kell látnunk,

⁴ II. Vatikáni Zsinat (1965b) i. m. 1.

hogy szükségszerűen kénytelenek vagyunk más ismeretekre is – tehát nem csak az ész által belátható logikai szükségszerűségekre – támaszkodni, hogy jó döntéseket hozzunk. Így viszont a „kényszermentesség” a szó szoros értelmében nem valósulhat meg, hiszen előfordulhat, hogy támaszkodnunk kell – többek között – közösségeink, kultúránk vagy nemzetünk tapasztalataira ahhoz, hogy magunk és közösségünk számára is a lehető legjobb (legigazságosabb) döntés szülessen meg.

Ezt erősíti meg az 1986-os *Libertatis Conscientia*, amely – többek között az ENSZ 1948-as (részben keresztény ihletettségu) Emberi jogok egyetemes nyilatkozatára hivatkozva – kimondja:

„a szabad személyiség teljes kibontakozását, ami mindenki számára kötelesség és jog, a társadalomnak segítenie, nem pedig akadályoznia kell. Ez erkölcsi természetű követelmény, amely az Emberi Jogok kihirdetésében találta meg kifejezési formáját. [...] Közülük egyeseknek az a tárgya, amit egyezményesen »szabadságjogoknak« nevezünk, és amelyek különböző módozatai annak, hogy minden emberi lénynek elismerjük transzcendens rendeltetését, valamint lelkiismerete sérthetetlenségét is.”⁵

Következésképpen – e nézet szerint – szabadságunk feltétele a feltétlenséget, transzcendenciát hordozó emberi mivoltban ragadható meg, amelynek gyökere és fenntartója Isten. Ennek figyelmen kívül hagyása csak torz és üres, illúziójellegű⁶ szabadságélményeket szülhet a valódiak helyett. Hiszen „az a fejlődés, amely nem foglalja magába az ember kulturális, természetfeletti jellegét, vallási dimenzióját oly mértékben, hogy el sem ismeri ezeket, és nem ezekhez méri törekvéseit és prioritásait, még kevésbé járul hozzá az igazi felszabadításhoz”.⁷

⁵ A Hittani Kongregáció *Libertatis Conscientia* kezdetű dokumentuma. 1986. 32.

⁶ A szabadság illúziója magába foglalja a sok márka közül való választás és az etikai döntéshozatal közötti határ elmosódását is. Lásd bővebben: Jacques Ellul: Az ember a technika rendszerében. In: Tillmann J. A. (szerk.): *A későújkor józansága*, II. 17–18.

⁷ II. János Pál pápa *Sollicitudo Rei Socialis* kezdetű enciklikája. 1987. 46.

Az „igazi felszabadítás” tehát nem akkor valósul meg, amikor a transzcendens dimenziót figyelmen kívül hagyjuk, hanem éppen ellenkezőleg: akkor, amikor arra reflektálva alakítjuk az emberi léttel együtt járó feladatokat. Donoso Cortés éppen ezért elsősorban azt kívánja hangsúlyozni, hogy az állam nem csupán egy emberi konstrukció, amelyet egy képzeletbeli szerződéssel létre lehet hozni. Az állam léte az Isteni gondviselés eredménye,⁸ és csak akkor lehet igazságos berendezkedésű, ha az isteni rend analógiájára szerveződik, nem pedig mint önálló létforma alakul ki s társul különböző államformákkal. Ha viszont az isteni rendtől az emberi elme eltekint, akkor a transzcendencia nélkül bolyongó szabadsága nem ismeri fel az örök igazságokban gyökerező rendet. Az állam célja tehát elsődlegesen nem az egyén önmegvalósítása, hanem a rend megőrzése a bűnbe esett lelkekkel teli világban. A rend megőrzéséhez pedig az államnak – Donoso Cortés szerint – joga van korlátozni azokat a szabadságot követelő jelenségeket, amelyek a rend stabilitását veszélyeztetik. Ilyen veszélyes szabadságot követelő jelenség szerzőnk szerint a forradalom is.

⁸ Az állam fogalmát Donoso Cortés meglátásom szerint úgy értelmezi, mint a társadalomból kinövő konstrukciót. A társadalom értelmezésében fontos a hierarchia megjelenése is: „mindezen csoportok, osztályukban elrendezve, képezik az államot, e tágas társulást, amelyben az összes többi társulás szabadon mozog”. Juan Donoso Cortés: *Esszé a katolicizmusról, liberalizmusról és a szocializmusról*. Budapest, Századvég, 2022. 112. Továbbá az állam és társadalomból kinövő jellegét az isteni gondviselés bevonásával igyekszik igazolni: „Az Atya szeretet, és szeretetből küldte el a Fiút; a Fiú szeretet, és szeretetből küldte el a Szentlelket; a Szentlélek szeretet, és szakadatlanul kiárasztja a szeretetét az egyházra. [...] Azok, akik nem tudják ezt, vagy elfeledkeztek róla, sohasem fogják tudni [...], mily módon hat a Szentlélek az emberben, a gondviselés a társadalomban, és Isten a történelemben.” Uo. 124. Vagy: „a gondviselés általános kegyelem, melynek révén Isten mindazt, ami létezik, a maga létében fenntartja és végzése szerint kormányozza.” Uo. 141. Vagy: „hiába törekedtek tehát arra, hogy az embert a kegyelem, a társadalmat pedig gondviselés nélkül magyarázzátok meg: gondviselés nélkül a társadalom és az ember állandó rejtély az emberi nem számára.” Uo. 142. Mégis, a legfontosabb részlet, amellyel megfogható az állam létrejötte a társadalmi konstrukcióból, a gondviselés és a rend dialektikájában van: „a gondviselés dogmája a magyarázata a teremtet dolgok csodálatos összhangjának és rendjének”. Uo. 292.

Rend a rendnélküliségben

Donoso Cortés – Platónra hivatkozva – állítja, hogy eddig soha nem fordult elő olyan állam, amely ne vallási alapokon lett volna megalkotva, s már az ókoriak is tudták, hogy „aki aláassa a vallást, az minden emberi társadalom alapzatát aláassa”.⁹ A kereszténység örök érvényű törvényeit már csak azért is figyelembe kell venni, mert a hatalmon lévő tekintélyek „radikálisan tehetetlenek abban, hogy kijelöljék a hibákat”.¹⁰ Az ember saját szabadságának és a vele járó (erkölcsi, jogi) hatalmának felismeréséből még nem következik az, hogy jó döntéseket fog hozni. Éppen ezért – érvel Donoso Cortés – szükség lenne olyan erkölcsi alapzatra, amely kijelöli az utat a politikai és a mindennapi döntések számára.

Donoso Cortés számára a rossz gyökere tehát az ember büszkeségből fakadó engedetlensége (ösbűn). Az engedetlenség a meglévő rendben zavart okoz, felbolygatja, ráadásul képtelen azt újra helyreállítani. Ettől még az emberi természet nem eredendően rossz – állítja Donoso Cortés. Inkább úgy közelíti meg, hogy a profán világ bűn által válik rosszá. Nem kíván olyan elméletet gyártani, amely a rosszat eliminálná, hiszen a rosszat – Szent Ágostonhoz¹¹ hasonlóan – ő is a jó hiányának gondolja, amit a rend – rendezetlenség – visszanyert rend fogalomhármassal érzékeltet.¹² Donoso Cortés szerint

„ha a rossz nem létezne, akkor felfoghatatlan lenne az emberi szabadság létezése, azonban a rossz, ami létezik, esetlegesség, nem pedig lényeg, mert ha lényeg volna, és nem esetlegesség, akkor Istennek műve lenne; ez az emberi ész és az isteni ész számára egyaránt visszataszító ellentmondást foglal magában”.¹³

⁹ Platón: *Törvények*. Tizedik könyv. Idézi: Donoso Cortés (2022) i. m. 82.

¹⁰ Juan Donoso Cortés: *Essays on Catholicism, Liberalism, and Socialism. Considered in Their Fundamental Principles*. Dublin, 1879. 39.

¹¹ Szent Ágoston: *Vallomások*. III. Könyv VII. Fejezet 12. <https://tinyurl.com/3kyumn3v>

¹² Donoso Cortés (2022) i. m. 45.

¹³ Donoso Cortés (1879) i. m. 190.

A szabadság tehát olyan tulajdonsága az emberi mivoltnak, amely „a létező legnagyobb onto-teológiai jótétemény”,¹⁴ ugyanakkor a „legnagyobb veszedelem is, mert a legmélyebb bukás, pusztulás lehetőségét is magában hordozza”.¹⁵

A felvilágosodás egyik vonulata Istent mint végső hivatkozási pontot megszünteti, az ember „felhagyott, hogy értelmével, akaratával és műveivel Istene felé vonzódjon; önmagát helyezte a középpontba, saját maga válik tetteinek, akaratának és értelmének végső céljává”.¹⁶ Az ilyen alaplól táplálkozó szabadság viszont hamis illúziókat hirdet: attól, hogy nincs vagy nem feltételezünk istenítéletet, még nem leszünk szabadabbak. Jobb esetben a közösségünk és társadalmunk irányába továbbra is elszámoltathatóak maradunk. Az ember immár önmagára van hagyva a szabadságának korlátok nélküli megélésében (rendnélküliségben), de továbbra is „végtelen felelősséggel tartozik mindazért, ami a gondjaira bízott”.¹⁷

A visszanyert rend reményében: az észszerű diktatúra államelméleti vonulata

A rend felborulása esetén a kulcskérdés a rend visszanyerésének módja. Donoso Cortés az egyetlen lehetséges utat a teológiai tanításokban (elméleti elem), valamint az állami tevékenységben (elméleti elem társadalmi felhasználása) látja. Utóbbihoz – értelemszerűen – politikai eszközök használata szükséges, s bár a gyakorlati aspektusok nem tiszták, a spanyol ellenforradalmár az isteni beavatkozás analógiájára felvázol egy lehetséges utat az észszerű diktatúra koncepciójával.

Elsőre meglehetősen hűhó, mégis logikus, hogy a diktatúra melletti érvek is Donoso Cortés vallásos hitéből erednek, ugyanis számára a forradalmi események a lázadás teológiai dimenziója: „az édeni

¹⁴ Donoso Cortés (2022) i. m. 51.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo. 52.

¹⁷ Uo.

lázadástól a februári forradalmat vérbe fojtó júniusi eseményekig minden, a tekintéllyel szembeni ellenszegülés morálisan legitimálhatatlan szférájába tartozik”.¹⁸ A forradalom és lázadás pedig a rend felborulásának eseményei. Ha a lázadás szükségképpen amorális minőségű, akkor lennie kell egy tökéletesen morális lénynek, aki a lázadást minden esetben megszünteti. Egy szuverénnek, aki saját belátása szerint képes a többiek javára meghozni a döntést. Donoso Cortésnél a szuverén szerepét az Isten tölti be, és ebből kifolyólag azt is állítja, hogy az állam és a társadalmi berendezkedés akkor működik jól, ha a katolikus tanításokra építkeznek: „egy igazán katolikus társadalomban két dolog teljes mértékben lehetetlen: a despotizmus és a forradalmak”.¹⁹

A békés társadalmi életviszonyokat és struktúrákat a forradalmak mindig fenyegetik. A forradalmak általában valamilyen fennálló rend ellen irányulnak, ám a társadalom alapját éppen a rend adja (morális és jogi értelemben is, és elsősorban az utóbbinak kell az előbbiből következnie). A rend a békés és a háborús időszakban egyaránt az isteni akaratnak is megfeleltethető törvény és jog uralmán alapszik.²⁰ Ha azonban a jogi rend bomlásnak indul, akkor a fennálló társadalmi rend végleges pusztulása fenyeget. A társadalom, a közösségiség fenntartása önmagából is fakadhatna, ha azonban az isteni gondviselés eredményeként tekintünk rá, akkor szükségképpen a hitből fakad. Ebből következik egy keresztény társadalomban a despotizmus lehetetlensége.

A diktatúra jogosultsága az Istenre való analógia révén nyer igazolást. Isten az emberek világába csak nagyon indokolt esetekben avatkozik be, annak érdekében, hogy az emberiséget ismételten a normális rend felé terelje.²¹ Ezáltal a két államberendezkedés – despotizmus és

¹⁸ Botos Máté: A liberális katolicizmustól a legitim diktatúráig – Juan Donoso Cortés politikai filozófiájának változása az 1848-as forradalmak idején. *Palimpszeszt*, 1997/8.

¹⁹ Donoso Cortés (1879) i. m. 30.

²⁰ Robert A. Herrera: Political Apocalyptic: Donoso Cortés and Dictatorship. *Faith & Reason*, Vol. 4., No. 3. (1978) 4.

²¹ „Amikor az Úr látta, hogy nagy az emberek gonoszsága a földön és szívük állandóan a rosszra irányul, megbánta az Úr, hogy embert teremtett a földön és bánkódott szívében.” Ter 6,5–6. Az özönvíz történetében Isten rendkívüli módon avatkozik be a földi

diktatúra – közötti legfőbb különbséget az utóbbi morálisan igazolható jellege adja. A morálisan igazolható jelleg Donoso Cortés szerint abból fakad, hogy azáltal, hogy az emberek negálják Isten létét nemcsak a közzsférában, de a magánszférában is, a szabadság helyes használatáról lemondanak. Ha a szabadságunkból fakadó döntések végső soron nem összeegyeztethetők Isten akaratával és az isteni törvényekkel, az szükségképpen a rend felbomlásához vezet. A felbomlás persze sokkal gyorsabban történik, ha forradalom is társul hozzá. Éppen ezért van szükség egy olyan diktátorra, aki Isten nevében és isten akaratának megfelelően képes újra helyreállítani a rendet, és diktátori szerepkörre kizárólag csak addig jogosult, amíg ezt a célt nem éri el. Amennyiben megtörténik a romlás visszafordítása, le kell mondani, hiszen a rásbott feladatot beteljesítette.

Donoso Cortés a liberalizmus alapelveivel szembeszállva azt állítja, hogy a szabadság-egyenlőség-testvériség hármasság igazsága valójában hármasság hazugság: szabadság helyett zsarnokság, egyenlőség helyett arisztokrácia és testvériség helyett testvérgyilkosság keletkezett.²² Éppen ezért az alkotmányos kormányzás „élettelen csontváz”, s valójában nem a szabadság és a diktatúra között kell választani, hanem

életbe, hogy eltörölje „a föld színéről az embert, akit a földön teremtettem”. A cél az addigi „rend” teljes eltörlése, és helyette egy új rend helyreállítása Noé révén. A Vöröstenget kettéválasztásával (Kiv 14,21) Isten nemcsak büntetés céljából avatkozik be a földi életbe, hanem megszabadítóként lép fel. Ezek a történetek igazolják Donoso Cortés észszerű diktatúráról alkotott elképzeléseit, hiszen a cél a társadalom, közösség megmentése azáltal, hogy egy hithű diktátor a keresztény alapelvekkel összhangban visszavezeti az adott társadalmat a normális – Istennek tetsző – rendbe. Fontos, hogy a földi karizmatikus, tekintélyelvű vezető nem emberi konszenzusból lép színre, hanem Isten akaratából.

²² Pontos idézés: „És mit tett ezután a Köztársaság? A szabadság nevében szükségszerűvé tette, kinyilvánította és elfogadta a diktatúrát; az egyenlőség nevében a régi, az eljövendő és a születendő köztársaságpártiak jogán kitalált egy nem tudom, miféle arisztokratikus diktatúrát, és nem tudom, miféle nevetséges jelképet, végül pedig, uraim, a testvériség nevében visszaállította a pogány testvériséget, Eteoklész és Polüneikész testvériséget, és a testvérek felfalták egymást Párizs utcáin a harcban [...]. Ez a köztársaság a három igazság köztársaságának nevezte magát, de én ezt cáfolom: ez a három káromlás és a három hazugság köztársasága.” Donoso Cortés (2022) i. m. 26.

a „lázas diktatúrája” és a „kormányzati diktatúra” között.²³ A diktatúra nem egy ismeretlen formációja az emberi történelemnek. Korának forradalmi hangulata is diktatúra – állítja Donoso Cortés. Nincs más opció: „arról van szó, hogy választani kell az alulról jövő és felülről jövő diktatúra között, és én azt választom, amelyik felülről jön, mert tisztább és nyugodtabb régiókból jön: a tör és a szablya diktatúrája között kell választani, én a szablya diktatúráját választom, mert az nemesebb.”²⁴

A társadalom érdekét pedig nem a forradalom, hanem egy úgynevezett „alapított” diktatúra szolgálja. Az ilyen „alapított diktatúrák” valójában rokonságot mutatnak a monarchikus államformával, ugyanis mindkettő autoriter, tekintélyelvű.²⁵ A különbség csak keletkezésük módjában van. A diktatúra keletkezési módja spontán, önkényes fellépés. Jogosultsága csak akkor lehet, ha valamilyen jó cél érdekében keletkezik. Ez a jó cél pedig: Isten gondviselésének előmozdítása a társadalomban az isteni rendnek földi kialakítására való törekvéssel.

Ezzel szemben a despotizmus elleni érvelése a normális rend állapotának fennállása alatt értelmezhető. Ez a normális állapot az az állapot, amely még magába foglalja a keresztény alapokat. Donoso Cortés a világban tapasztalható rosszból indul ki, amely a bűnbeeséssel kezdődött. A rossz elburjánzása pedig a forradalmak meglétében nyilvánul meg, analogikusan a bűnbeesés történetével.²⁶ Amennyiben a forradalom által előidézett társadalmi bomlást kell visszafordítani, akkor a diktatúra egy legitim opció, amely képes visszaállítani a forradalom által felszámolt társadalmi, politikai és jogi rendet.²⁷ Ha viszont forradalom, tehát a rend felbomlása nélkül kerül bevezetésre a despotikus hatalom, az sem teológiailag, sem morálisan nem látszik igazolhatónak.

²³ Herrera i. m. 5.

²⁴ Donoso Cortés (2022) i. m. 28.

²⁵ Herrera i. m. 6.

²⁶ Uo. 5.

²⁷ Uo. 4.

Az észszerű diktatúra politikai teológiai vonulata

Donoso Cortés politikai teológiája, politikai katolicizmusa saját hitére épülve bontakozik ki. A politikai eszközök, a rend és államberendezkedés attól lesz legitim, hogy teológiai analógiát kapnak. Számára a teológiai fogalmak, érvek és beszédmódok elsődlegesen és éppen emiatt lesznek szükségesek a politikai szférában is. A „politikai igazságot az birtokolja, aki ismeri azokat a törvényeket, amelyeknek a kormányzatok alá vannak vetve; e törvényeket az ismeri, aki Istent ismeri; Istent az ismeri, aki meghallja, amit Ő állít magáról, s aki ugyanabban hisz, amit hall”.²⁸

Ebből az is következik Donoso Cortés számára, hogy a társadalomra vagy a kormányzatra vonatkozó állítás „vagy – és ez ugyanaz – minden politikai vagy társadalmi igazság szükségképpen teológiai igazsággá lesz”.²⁹ Az alábbi szövegrész Donoso Cortés politikai teológiájának lényegeként is artikulálódhatna:

„Az, aki – amidőn explicit módon beszél bármely dologról – nem tudja, hogy impliciten Istenről beszél, s aki – amidőn explicit módon beszél bármely tudományról – nem tudja, hogy impliciten a teológiáról beszél, biztos lehet abban, hogy Istentől csak az abszolút szükséges intelligenciát kapta meg ahhoz, hogy ember legyen. Ennélfogva a teológia, a maga legáltalánosabb értelmében, az összes tudomány állandó tárgyköre, mint ahogy Isten az emberi spekulációk állandó tárgyköre. Minden szó, amely elhagyja az ember ajkát, az istenség igenlése, még az is, amely Őt káromolja vagy tagadja. Aki Isten ellen fordulva őrzöngve felkiált, »gyűlöllek, nem létezel!«, éppúgy teljes teológiai rendszert fejt ki, mint az, aki megtört szívvel fordul Istenhez, s így szól hozzá: »Uram, büntesd meg a szolgád, aki imával fordul Feléd!«. Az első istenkáromlást vág

²⁸ Donoso Cortés (2022) i. m. 84.

²⁹ Uo.

az arcába, a második imával fordul a lába elé, ám mindkettő igenli Őt, bár mindegyik a maga módján, mivel közölhetetlen nevét mindketten kimondják.”³⁰

„[M]indkettő igenli Őt, bár mindegyik a maga módján.” Cortés szerint az a rend, amelyet a társadalom tapasztal, teológiai eredetű, ahogyan ő fogalmaz: a rend „a vallási világ felől [...] a politikai világ felé”³¹ haladt. A teológia megjelenése a politikában nem azért történt, mert az egyháznak minden ok nélkül szüksége lett volna arra, hogy a profán teret is magáénak tudja, vagy azért, mert „uralkodni” akart volna a nép felett a politika és a jog eszközével.³² A megjelenés inkább azért történt meg, mert a profán világ törvényei igazolásra szorultak, amely igazolást a végtelen felől nyerhették el. Ezért is írja Rousseau, hogy

„a mi modern kormányzataink tagadhatatlanul a kereszténységnek köszönhetik tekintélyük megszilárdulását és azt a tényt, hogy változásaik megritkultak. A vallás őket magukat is kevésbé vérengzővé tette. Ezt maguk a tények bizonyítják. Elég, ha összehasonlítjuk ezeket a kormányzatokat a régi kormányzatokkal.”³³

Végső soron Montesquieu is a kereszténységnek köszöni bizonyos pozitív jogok meglétét, mint a „politikai jogokat a kormányzatban, a nemzetközi jog tiszteletben tartását a háborúban – ezekért az emberiség sohasem lehet eléggé hálás”.³⁴

³⁰ Uo. 85.

³¹ Uo. 95.

³² Donoso Cortés kortársáról, Mihail Bakunyinnról szintén azt állítják a Schmitt-kutatók, hogy hatással volt a politikaiteológia-konceptiójára. Az anarchista gondolkodó a politika és az egyház összefonódásának gyökerét pont az egyház hatalomvágyában látta. Lásd bővebben: Mihail Bakunin: *The Political Theology of Mazzini and the International*. Neuchâtel, Commission de propagande socialiste, 1871.

³³ Rousseau: *Emil, avagy a nevelésről*. 4. könyv. Idézi: Donoso Cortés (2022) i. m. 99.

³⁴ Montesquieu: *A törvények szelleme*. XXIX. könyv, harmadik fejezet. Idézi: Donoso Cortés (2022) i. m. 99.

Donoso Cortés hatása Schmitt koncepciójára

Láthattuk, hogy Donoso Cortés analogikus érveléssel legitimálja a diktátor fellépését, de még a teológiai tartalmak megtartásával. Érvelése azonban olyan fontos problémát tartalmaz, amely a szuverenitáselmélet irodalmához kapcsolódik. Donoso a diktatúra és a diktátor igazságosságát az isteni beavatkozás és csodatétel analógiájával igazolja. De marad a kérdés: egy bűnös világban a bűnös emberek között „ki vagy miféle instancia hatalmazza fel az eljövendő diktátort arra a döntésre, hogy bevezesse a diktatúrát?”³⁵ Erre a kérdésre Schmitt szuverén tétele adja meg a későbbiekben a választ, miszerint „szuverén az, aki a rendkívüli állapotról dönt”.³⁶ Ez a szekuláris politikai teológia lényege. Schmitt ebből olyan rendszert alakít ki, amely magába foglalja a teológiai beszédmódot, de mégsem a keresztény Istenről beszél, csupán a struktúra és a konstitutív elemek (hit, szöveg, hívók) megtartásával egy funkcionalista érvet hoz be, amely a korábbi szuverenitási kérdés elméleti problémáira is választ ad.

Donoso Cortésnek a schmitti tétellel való kapcsolódásánál szemügyre kell vennünk az isteni rend és Isten abszolút egységének fogalmát. Fentebb már szó volt arról, hogy a világ jelenlegi állása az egység részekre történő bomlásának eredménye, amelynek kezdőpontja a bűnbeeséssel esik egybe. Donoso Cortés a bűnbeeséssel magyarázza, hogy az emberi ész elszakadt a végtelentől, és a véges felé fordult, s ezáltal a teológia tudományától – amely az egységet reprezentálja – az ember által alapított önkényes tudományok³⁷ felé fordult. A diktatórikus jelleg a schmitti szuverén fogalmán is tetten érhető, hiszen a szuverén, mondhatni, önkényesen, abszolút minőségben hozza meg döntését a normál rend felfüggesztésére.

³⁵ Donoso Cortés (2022) i. m. 25.

³⁶ Carl Schmitt: Politikai teológia. Négy fejezet a szuverenitás tanáról. In: *Uő: Katolicizmus és politika*. Budapest, Szent István Társulat, 2023. 71.

³⁷ Donoso Cortés (2022) i. m. 84.

Schmittnek a szuverénre vonatkozó állítása szisztematikusabb rendszerben kerül kifejtésre. A részletesebb érvelés ellenére viszont tartalmilag nagyon hasonló szemléletről van szó: autoriter vezetőre van szükség akkor, amikor a társadalom megszokott rendje és fundamentuma (az isteni rend és a szekularizált jogbiztonság) meginog. Ez a személy teljes szuverenitással rendelkezik, aki a társadalom érdekében képes meghozni a diktatúrára vagy a kivételes állapotra vonatkozó döntést. Már Schmitt szuverenitásfogalmában is benne foglaltatik a diktatórikus jelleg. Ő maga egy 1921-es munkájában a diktatúra két fajtáját különbözteti meg: „komisszár-” és „szuverén” diktatúrát.³⁸ Az előbbi olyan személyt feltételez, akinek elsődleges feladata, hogy „helyreállítsa a normál jogi állapotot” egy szükségállapotban. A komisszárdiktátor „egy fennálló konkrét alkotmányt függeszt fel a meghatározott alkotmányos jog alapján”.³⁹ Ezzel szemben a szuverén diktátor akkor bukkan fel, amikor olyan állapotot kell alkotni, amelyben egyáltalán lehetségessé válik egy „igazi alkotmány”.⁴⁰ Schmitt a Donoso Cortés-i modellt a teológiai jegyek nélkül integrálja saját állításaiba, ami viszont hermeneutikai kérdések sorát veti fel, hiszen mi marad a „politikai teológiából”, ha a fogalom második alkotóelemét végső soron negáljuk?⁴¹

Összegzés

Az észszerű diktatúra államelméleti és politikai teológiai vonulata kettős természetű. Fontos szem előtt tartani, hogy Donoso Cortés elsősorban politikailag aktív gondolkodó volt a saját korában, az akkori forradalom ellen szólalt fel. Mélyen gyökerező meggyőződése, hogy az ember a bűnbeesés állapotából soha nem lábalhat ki, különösen

³⁸ Karácsony András: *A jogtudomány teológusa. Carl Schmitt politikai teológiája*. Gödöllő-Máriabesnyő, Attraktor, 2016. 103.

³⁹ Uo. 104.

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Felix Steilen: Juan Donoso Cortés and Political Theology. *The Review of Politics*, Vol. 86., No. 1. (2024) 28. DOI:10.1017/S0034670523000529

egyedül. A bűnbe esett természete mindig rosszra fog hajlani, és éppen ezért logikailag lehetetlen egy tökéletesen békés és biztonságos társadalom felépítésének gondolata. Ezért van szükség egy szuverén fellépőre, aki Isten nevében képes a rend megteremtésére és fenntartására. Az állam feladata éppen az, hogy a soha nem múló rosszat kordában tartsa az eszközeivel, és mindenki számára elérhető, megérthető korlátokat állítson fel, amelyek be nem tartása különböző szankciókhoz és kényszerítéshez vezet. Ebből a megfontolásból következtet egy észszerű diktátor szükségességére, aki a forradalom által előidézett káoszra – amelyet szintén diktatúraként is értelmez – szuverénként fellépve ad egy racionális választ: korlátokat, amelyek a közjó érdekét szolgálják. Fontos, hogy ez a diktátor csak addig maradhat hatalmon, amíg a forradalom által szült anarchikus pátoszt a diktatúra eszközeivel (tehát teljhatalom és egyszemélyi döntéskörök révén) visszaszorítja a normális politikai rend szintjére.

Fontos megkülönböztetni Donoso Cortés elméletét a 20. századi totalitárius rendszerektől. Elsőre úgy tűnik, hogy van valamiféle kapcsolat a Donoso Cortés-i hatás és a schmitti politikai teológia, illetve szuverenitáselmélet között. Ez a kapcsolat azonban nagyon felszínes, hiszen Donoso Cortés éles különbséget tesz a despotizmus és az észszerű diktatúra között. Utóbbi tartalmában és formájában is az Istennel való analógiában nyer erkölcsi igazolást. Célja elsősorban a békés társadalmi együttélés feltételeinek megteremtése, ami elsősorban az isteni gondviselés reprezentációja kíván lenni. Ezzel szemben a despotizmus tartalmilag nem igazolható az isteni rendre való hivatkozással, hiszen nem arra irányul. Ha az analógia tartalmi részét negáljuk, akkor a diktatúra mint államforma és a diktátor mint „megváltó” legitimálása csak formai – tehát strukturális és funkcionális – kritériumok mentén valósul meg: ahogyan például Schmitt politikai teológiájában és szuverénre vonatkozó téziseiben ez megjelenik. Ugyanakkor azt is fontos szem előtt tartani, hogy Schmitt esetében ez a funkcionális analógia csak és kizárólag a politikai színtérre vonatkoztatható, azon túlmenő értelmezése a Schmitt-kutatók körében is igen vitatott.

Donoso Cortés pesszimista antropológiájából következik, hogy az önmagára támaszkodó, kizárólag az esztét használó ember képtelen pozitív változásokat elérni, ugyanakkor az Isten nevében fellépő diktátor gyakorlati megvalósulásával kapcsolatosan is szkeptikus. Ahogyan ő fogalmaz: „sohasem láttam egy népet sem, amely visszatért volna a hitéhez, amely elveszett”.⁴²

⁴² Donoso Cortés (2022) i. m. 27.

Politikai rendszerek, liberális demokrácia és az asszimiláció akadályai

Égető kérdések keresztények számára

Bevezetés – politikai rendszerek és az arisztotelészi *philia*

„Ahogy lassan tudatosult bennem, hogy az Egyesült Államok olyan ország, ahol mindenkinek el kell tőrnie mindenki mását [...], azon kezdtem töprengeni, miben különböznek más országok – s néha elviselhetetlenül különböznek. A világ egésze nem Amerika!”

„A tolerálás és a toleráltnak lenni egy kicsit olyan, mint Arisztotelésznél az uralkodás és az uralkodásnak való alávetettség: a demokratikus polgár munkája. Nem gondolom, hogy ez könnyű vagy jelentéktelen munka volna.”¹

A társadalmakban megvalósuló nagy léptékű együttműködés az emberi faj egyedülálló teljesítménye, amelyhez legközelebbi főemlős rokonaink körében sem találunk hasonlót. Annyira valószínűtlennek tekintik a kialakulását, hogy proszociális viselkedésünk evolúciós története mindmáig heves viták tárgya a humán tudományokban.² Bárhogyan is alakult ki, a modern korban e bonyolult együttműködés politikai rendszereken keresztül marad fenn és működik tovább. E tanulmányban azt kívánom vizsgálat alá vetni, milyen szerepet játszik az asszimiláció a politikai rendszerekben, és mennyiben lehet alkalmazható

¹ Michael Walzer: *On Toleration*. New Haven, CT, Yale University Press, 1997. xi.

² Peter Turchin – Thomas E. Currie – Edward A. L. Turner – Sergey Gavrilets: War, space, and the evolution of Old World complex societies. *PNAS*, 2013. szeptember 23. doi.org/10.1073/pnas.1308825110

két különböző asszimilációtípus a modern liberális demokráciák, például az Egyesült Államok számára. A szekuláris korszakban, amikor a kereszténység (legalábbis Nyugaton) nagyrészt megszűnt a kollektív cselekvés és együttműködés szervező elveként szolgálni, lehetőség nyílik annak vizsgálatára, vajon a liberális demokrácia képes-e önmagában fennmaradni kereszténység nélkül, és hosszú távon is megőrizni a kollektív egység erejét.

Mindezek előtt azonban érdemes azzal a legelemibb kérdésfelvetéssel kezdenünk, hogy mi is tulajdonképpen egy politikai rendszer. Kiindulópontként Donella Meadows komplex rendszerekre vonatkozó elméletéből fogok kölcsönözni egy általános rendszertani definíciót:

„A rendszer nem csupán egy tetszőleges halmaz a dolgoknak. A rendszer elemek összekapcsolt együttese, amely koherensen szerveződik valamilyen eredmény elérése érdekében. Ha közelebbről is megvizsgáljuk e meghatározást, láthatjuk, hogy egy rendszernek háromféle összetevőből kell állnia: elemekből, összeköttetésekből, továbbá egy funkcióból vagy célból.”³

Néhány módosítással ez a meghatározás szinte bármilyen létező rendszerre alkalmazható. Ahhoz azonban, hogy megértsük, mi teszi a politikai rendszert sajátossá, azt is meg kell határoznunk, mit értünk a „politikai” fogalma alatt. Ehhez Guillaume Faye filozófus meghatározását hívom segítségül:

„Az a tevékenység (a politikai) vagy funkció (politika), amelynek tárgya egy város (görög eredetét tekintve *polis*) – vagyis egy közös eredetű és közös sorsú emberi közösség fennmaradása és védelme minden területen, amelynek fő funkciója ennek megfelelően a szuverenitás gyakorlása.”⁴

³ Donella H. Meadows: *Thinking in Systems. A Primer*. London, Sterling VA, 2008. 11.

⁴ Guillaume Faye: *Why We Fight. Manifesto of the European Resistance*. Arktos Media Ltd, 2011.

E meghatározások alapján a politikai rendszer más rendszerekhez hasonló módon érthető meg: vannak elemei (a polgárok), amelyek összeköttetésekkel (társadalmi konstrukciók, normák, értékek, hierarchiák), funkciókkal és célokkal rendelkeznek. A célok természetesen magából a politikai rendszer típusából következnek: egy iszlám kalifátus céljai radikálisan különböznek egy kisméretű liberális demokrácia, például Svájc céljaitól. E tanulmány főként az összeköttetésekre összpontosít; miért van szükség rájuk, hogyan jönnek létre, és mi történik, ha működésük kudarcot vall.

A politikai rendszerekben ezek az összeköttetések alakítják át az egyéneket együttműködő polgárokká, megakadályozva, hogy szétesett, atomizált egyének anarchikus állapotába süllyedjenek. Arisztotelész, akire Michael Walzer is utalt e tanulmány nyitó idézetében, a *philia* (azaz „barátság” vagy „közösségi kötelék”) kifejezést használta ezekre az összeköttetésekre az ókori görög *polis* kontextusában. Guillaume Faye a *philiát* szintén „arisztotelészi fogalomként, »barátsággként«” határozza meg, amely egy „azonos város tagjai közötti etnokulturális konszenzust” jelent.⁵ Faye szerint ennek az etnokulturális konszenzusnak a létrehozása és fenntartása – amely összeköti egy politikai közösség polgárait – magának a politikának az alapvető célja:

„A politikai nem a mindennapi ügykezelésben vagy az amerikai boldogságkeresésben létezik. Nem is pusztán az ellenség kijelölése, ahogyan Carl Schmitt tanította [...] A politikai lényege mindezekelőtt – alapvetően – a barát kijelölése; azaz annak a bajtársnak a megjelölése, aki ugyanahhoz a közösséghez tartozik, és ugyanazokat az értékeket osztja. Ebben az értelemben a politikai mindezekelőtt a hovatartozás terének kijelölése. Ki van a mi oldalunkon? Ki kicsoda? Ez a központi politikai kérdés.”⁶

⁵ Uo.

⁶ Uo.

Ez első pillantásra túlzónak tűnhet a *philia*, vagyis az etnokulturális összekapcsoltság politikai központiségének hangsúlyozásában. Ám klasszikus filozófiai alapjai vannak, amint azt ismét Arisztotelésznél láthatjuk:

„Az az állam is hajlamos a pártoskodásra, amely különböző nemzetekből áll,⁷ amíg különbségeik össze nem keverednek, és meg nem különböztethetők; mert amint várost sem lehet bármilyen sokaságból összeállítani, úgy nem lehet bármely adott időben sem; ezért mindazon köztársaságok, amelyeket eredetileg különböző népek alkottak, vagy amelyek később szomszédaikat is bevették polgáraik közé, a leginkább hajlamosak voltak a forradalmakra.”⁸

Ezt a szakaszt, amely Arisztotelész *Politikájából* származik, egy hosszú felsorolás követi a tényleges etnikai konfliktusok példáival, ahol az elv a gyakorlatban is igazolást nyer. Arisztotelész olyan történeti esetekből merít, amelyekben egy asszimilálatlan idegen kultúra betelepülése forradalmi helyzethez, polgárháborúhoz vagy etnikai tisztogatáshoz vezetett – akár a betelepülők kiűzéséhez (mint amikor az antisszaiak a khioszi bevándorlókkal bántak el), akár a befogadó közösség pusztulásához (mint Amphipolisz népének esetében, miután befogadták a khalkidikéiek kolóniáját; vesd össze: Arisztotelész V: III). Arisztotelész szerint amikor két vagy több etnokulturális csoport él együtt egy adott, szűk térben, és nem asszimilálódnak oly módon, hogy „összekeveredjenek és megkülönböztethetetlené váljanak”, akkor nem az

⁷ Egyes angol nyelvű fordítások a „nemzetek” jelentésű szó helyett a „faj” jelentésű kifejezést részesítik előnyben, ahogyan Benjamin Jowett fordítása is, amely így hangzik: „A forradalom másik oka a különböző fajok jelenléte, amelyek nem képesek azonnal közös szellemet kialakítani.” A „faj” használata azonban félrevezető és téves, mivel Arisztotelész nem faji vagy akár tág értelemben vett biológiai különbségekre utal – ezt pedig egyértelműen mutatják az általa később hozott példák is, amelyek mind különböző görög városállamokból származó szereplőket érintenek, akiknek átlagos genetikai profilja gyakorlatilag megkülönböztethetetlen lett volna egymástól. (Aristotle: *Politics*. Kitchener, Batoche Books, 1999. 112.)

⁸ Arisztotelész: *Politika*. V: III.

a kérdés, hogy az erőszakos konfliktus bekövetkezik-e, hanem az, hogy mikor.⁹ Noha történelmi genocídiumok és etnikai összecsapások tömkelege szolgálhatna mindehhez példaként, több akadémiai kutatás is hasonló eredményre jutott. A finn politikatudós, Tatu Vanhanen (akinek fia 2003 és 2010 között a finn miniszterelnök volt) az etnikai diverzitás és az etnikai konfliktusok kapcsolatát vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy az etnikai konfliktusok globális előfordulásának varianciájából 66%-ot az etnikai heterogenitás magyaráz.¹⁰ Az „etnikai sokféleség + közelség = konfliktus” képlete tehát a bizonyítékok alapján meg lehetőségen plauzibilisnek, ha nem is véglegesen bizonyítottnak tűnik.

Mindazonáltal a kortárs szélsőjobboldalon és a két világháború közötti Európa mára kihalt fasiszta rezsimeiben népszerű „vér és föld” típusú állampolgár-fogalommal ellentétben Arisztotelész *philia*elfo-gása mint etnokulturális konszenzus nem elsősorban biológiai jellegű. A francia forradalmat követő 1790-es években a Vendée térségében végrehajtott tömegmészárlás például etnikailag egynemű csoportok között zajlott, mégis összhangban állt Arisztotelész előrejelzésével, amennyiben a két fél – a forradalmárok és a monarchiapártiak – között nem létezett *philia*.¹¹ Az 1990-es években a jugoszláv háborúban harcoló arab muszlim dzsihadistákat sem biológiai rokonság kötötte bosnyák szövetségeseikhez, hanem a közös hitből fakadó *philia*. Egy politikai rendszer szempontjából tehát nem az a döntő, hogyan jön létre a *philia* etnokulturális konszenzusa, hanem csakis az, hogy létrejön-e.

A kereszténység, jóllehet gyakoribb az *agapé* szemszögéből értelmezni, szintén tekinthető *philiateremtő* rendszernek, sőt talán a legerősebbnek, amely valaha létezett. Miközben a dzsihadisták ölhetnek és mártírhalt halhatnak a számukra iszlám módon konstruált *philia*

⁹ Faye i. m.

¹⁰ Tatu Vanhanen: *Ethnic Conflicts. Their Biological Roots in Ethnic Nepotism*. London, Ulster Institute for Social Research, 2012, 65. Vanhanen munkájában olyan kulcsfontosságú fogalmak operatív definíciói szerepelnek, mint az „etnikai hovatartozás” és az „etnikai konfliktus”; ezeket kritikusai vitathatónak tartják.

¹¹ Jaspreet Singh Boparai: *The French Genocide That Has Been Air-Brushed From History*. Quillette, 2019. március 10. <https://tinyurl.com/bdzd3au3>

nevében, addig a katolikus, az antikhalkédóni és a keleti ortodox hagyomány keresztény mártírológiái tele vannak azok neveivel, akik a *philia* iránti szeretetből (visszatérve a „szeretet” eredeti értelméhez) haltak meg vallási közösségükért és magáért az Úrért. A kereszténységben ráadásul létezik egy harmadik, nehezebben fellelhető formája a *philiának*: a felebarát iránti *philia*. Ezt láthatjuk azoknak a keresztényeknek az esetében, akiket a Jad Vashem a „világ igazainak” nevezett a holokauszt idején a zsidók megmentéséért, vagy a keresztény szervezetek és hagyományosan keresztény társadalmak rendkívüli nagylelkűségében, amellyel katasztrófaelhárításban, fejlesztési segélyezésben és más, a harmadik világot érintő humanitárius erőfeszítésekben vesznek részt.

Mindazonáltal ahogy korábban is hangsúlyoztam, a *philia* fennmaradását, illetve a *philiát* létrehozó rendszerek működését nem tekinthetjük adottnak. Ha nincs aktív közösség, amely az evangéliumot továbbadja a következő nemzedékeknek és a „nem rokoniaknak” (ebben a terminológiában a „nem keresztényeknek”), akkor nem fog létrejönni keresztény etnokulturális konszenzus.

Liberális demokrácia és az asszimiláció két típusa

„minden társadalomnak szüksége van arra, hogy bizonyos véleményeket irányadónak nyilvánítson. Minden társadalomnak rendelkeznie kell alapvető, megkérdőjelezhetetlen előfeltevésekkel, amelyekben az átlagosan működő polgár egyszerűen hisz, ha azt akarjuk, hogy a társadalom működjön.”¹²

A liberális demokráciák sok tekintetben hasonlítanak más politikai rendszerekhez: *philia* nélkül konfliktus felé sodródnak, és ha nincs közös normákból és értékekből álló konszenzus, amely összekötné

¹² Greg Johnson: *From Plato to Postmodernism*. San Francisco, CA, Counter-Currents Publishing, 2019. 23.

polgáraikat, akkor a már fennálló *philia* további fenntartása is nehézkessé válik. A liberális demokrácia azonban abban tér el más politikai rendszerektől, hogy viszonylag minimalista és be nem avatkozó módon viszonyul a közös normák és értékek kialakításához és kikényszerítéséhez, még abban az esetben is, ha e visszafogottság a konszenzus gyengüléséhez vezet. Egy kalifátus például kikényszerítheti az iszlámot mindenkitől, aki a területén él, egy nem liberális nemzetállam pedig proaktívan eltávolíthatja vagy deportálhatja azokat, akik nem felelnek meg az etnikai hovatartozásra vonatkozó állami kritériumoknak. Ezzel szemben a liberális demokráciák általában a tolerancia és más értékrendek elfogadása mellett köteleződnek el, még akkor is, ha ez belső megosztottsághoz vezet. Ez problémát jelent, hiszen – ahogyan Walzer megjegyzi – a diverzitást toleráló lakosság létezése maga is egyfajta egyiséget feltételez:

„minden toleranciarendszernek bizonyos fokig egységesnek és egységessé szervezettnek kell lennie, hogy képes legyen kiváltani tagjai lojalitását. Az együttéléshez politikailag stabil és erkölcsileg legitim berendezkedés szükséges, és ez maga is értéket képvisel.”¹³

Másként fogalmazva: ahhoz, hogy a kulturális sokféleség tolerálása egy adott etnikai közösség közös értéke lehessen, magának az etnikai közösségnek is érvényesítenie kell a toleranciát mint a kollektív kulturális konszenzus részét. Ahhoz, hogy a diverzitás tolerálása kulturális értéké váljon, szükség van egy olyan uralkodó kulturális „rendszerre”, amely egységes és egyöntetű a pluralitás iránti elkötelezettségében. Ez első pillantásra különös és paradox jelenségnek tűnhet: hogyan lehet egy heterogenitás elfogadására épülő közösség maga homogén e predikátumban?

E kérdés megválaszolásához érdemes megvizsgálunk egy valóban létező liberális demokráciát, az Egyesült Államokat, megfigyelve,

¹³ Walzer i. m.

miként oldódik fel mindez a gyakorlatban. A második világháborúban részt vevő nagyhatalmakhoz hasonlóan az USA is erőteljesen támaszkodott a propagandára, annak érdekében, hogy egységbe kovácsolja polgárait a háborús erőfeszítés mögött. Az olyan propagandafilmek, mint a *Don't be a Sucker* (*Ne légy balek*, 1943), jól mutatják, miként ábrázolták az alapvető liberális értékeket, például a különbségek tolerálását egyfajta csoportképző erőként.¹⁴ Mint a műfaj többi darabja, ez a film is arra figyelmeztette a nézőket, hogy óvakodjanak a fasiszmus társadalmi megnyilvánulásaitól, amelyeket Amerika háborús ellenfelei, Németország és Olaszország magukévá tettek. Ugyanakkor még ma is jól illusztrálja, hogy a polgári részvétel milyen formái számítanak megfelelőnek a liberális demokráciákban, és hogyan válhat maga a diverzitás elfogadása is az egység alapjává.

Van azonban egy jelenség, amelynek előbb be kell következnie ahhoz, hogy mindez működni tudjon; ahhoz, hogy a sokféleségből egység szülessen egy olyan helyen, mint Amerika, a más kultúrájú csoportoknak először felre kell tenniük saját kulturális értékeiket, és teljes szívvel el kell fogadniuk az amerikai etnokulturális ethoszt, amely a diverzitást és a pluralizmust hangsúlyozza. Ezt a folyamatot nevezzük *asszimilációnak*, amely két típusra osztható: kikényszerített (*push*) asszimilációra és önkéntes (*pull*) asszimilációra.

A kikényszerített (*push* típusú) asszimiláció minden olyan kulturális, vallási, nyelvi vagy társadalmi beavatási folyamatot jelöl, amelyet a folyamat alanyán kívülről ható tényezők irányítanak, tehát amelyben az asszimilálódó félre valami más gyakorol hatást. A közoktatás – ahol ismétlés révén ültetik el azokat a fogalmakat, amelyek később meghatározzák az egyén világnézetét – ennek az asszimilációs típusnak az egyik legfőbb példája és helyszíne. Arisztotelész, aki többek között ezért is méltatta a közösségi nevelést, Johnson értelmezése szerint úgy vélte, hogy:

¹⁴ C-SPAN: „Don't be a Sucker” (1947) Reel America Preview [a film rövidített változata, amelyet 1947-ben újra kiadtak]. *YouTube*, 2017. augusztus 14. https://www.youtube.com/watch?v=42X_eAOU4DU

„Az erény viselkedésbeli alapzata a szokás, és a szokások kényszer útján is belenevelhetők az emberbe. Arisztotelész a törvényt »a körütekintésből és értelemről fakadó, észszerű beszédként« írja le, amely azonban »kényszerítő erővel« is bír... Ezért a megfelelő törvények által gyakorolt kényszer nagy segítség az erény elsajátításában.”¹⁵

Más megfogalmazásban: a *push* típusú asszimiláció az értékek kényszerítő erejű beültetését jelenti az éppen formálódó polgárba; olyan értékeket, amelyekre szüksége van ahhoz, hogy ténylegesen polgárrá válhasson. A gyermekek közös nyelvre és egységes nyelvtani mintákra való tanítása is ilyen asszimilációs folyamatnak minősül, mivel a gyermek beleegyezése vagy akarata nem bír jelentőséggel a folyamatban; az kívülről irányított, és a gyermek választásától függetlenül megy végbe.

Ezzel szemben az önkéntes (*pull* típusú) asszimiláció olyan asszimilációs formákat jelöl, amelyekben maga az alany cselekszik, ő maga teszi magáévá egy kulturális közösség normáit és konvencióit, hogy annak tagjává váljon. Történetileg ez a *pull* típusú asszimiláció volt a többnemzetiségű birodalmak elsődleges eszköze arra, hogy a meghódított területek lakossága felett megszilárdítsák kulturális hegemóniájukat. Talán a legjobb példája ennek az ókori Római Birodalom, ahol a rómaiság vonzereje és a római állampolgárság presztízse „vonzotta be” az elfoglalt régiók népeit a római szokások átvételébe, ami végső soron a hódítók által kialakított kulturális mintába való asszimilációjukhoz vezetett:

„A nem polgárok nagy többsége arra törekedett, hogy teljes jogú római polgárrá váljon, kiváltságos szavazati és jogi jogosultságokkal... A nem polgárokat ezért arra ösztönözték, hogy versenyezzenek egymással e kiváltságért és a római polgársághoz kapcsolódó igen jelentős gazdasági előnyökért. A versengés abban öltött testet,

¹⁵ Johnson i. m. 45.

hogy hűséget mutattak a római állam iránt, és előnyben részesítették a római kultúrát.”¹⁶

A *pull* típusú asszimiláció ott is sikerrel járt, ahol a kard nem. Kétségtelen, hogy Róma képes volt legyőzni Galliát és Hispániát, ám katonai arzenáljában semmilyen eszköz nem létezett arra, hogy a keltákat erőszakkal rómaivá alakítsa. A meghódított népek „jó római polgárrá” formálásához arra volt szükség, hogy maguk a meghódítottak akarjanak azzá válni – ezt pedig Róma úgy érte el, hogy kizárólag a római polgároknak járó kiváltságokat és előnyöket hozott létre, melyek erőteljesen ösztönözték az önkéntes asszimilációt.

Az iszlám felemelkedése után az iszlám világ többnemzetiségű birodalmi hasonló, önkéntes (*pull* típusú) asszimilációs taktikákat alkalmaztak uralmuk megszilárdítására. A megtérés elősegítésére szolgáló jogi és kulturális ösztönzők összetett rendszerének kiépítésével ezek az iszlám birodalmak végül sikeresen iszlamizálták a teljes Indus-völgytől egészen Marokkóig és Spanyolországig terjedő területeket. Kétségtelen azonban, hogy mindebben szerepet játszott a kikényszerített (*push* típusú) asszimiláció is, hiszen az erőszakos megtérítés fegyverrel kényszerített epizódjai végigkísérik az iszlám történetét. Mégis, csak a történelem későbbi szakaszában – az Oszmán Birodalom bürokratikus iszlamizmusának idején – válik meghatározóvá a *push* típusú asszimiláció, olyan intézmények révén, mint a véradó (más néven gyermekadó vagy *devsirme*); keresztény családok elsőszülött fiait elrabolták, iszlám hitre térítették, majd janicsár katonaként képezték ki őket az iszlám állam szolgálatára. Ez a gyakorlat a *push* típusú asszimiláció egyik legértelműbb történeti példája.

A kereszténység asszimilációtörténete azonban mindezeknél jóval összetettebb és érdekesebb eset, mert akár *push*, akár *pull* típusú asszimiláció jelenik meg egy adott korban (és bármilyen formában), az sokkal inkább az egyének döntéseitől függ, mintsem a rendszer saját

¹⁶ Anthony King: *Roman Gaul and Germany*. University of California Press, 1990. 65.

szabályaitól. A kereszténység – a Meadows-féle rendszerszemlélet szerint, amelyet e tanulmányban is alkalmazunk – nem ruházza fel automatikusan különleges kiváltságokkal azokat, akik a keresztény etnokulturális konszenzuson *belül* vannak, és nem sújtja hátrányokkal vagy büntetésekkel azokat sem, akik ezen *kívül* állnak. Noha igaz, hogy a kereszténység komplex szoteriológiája hierarchikusan rendeződő végső kimeneteleket tételez (vesd össze: üdvösség, menny, pokol), ezeket nem ülteti át a fizikai világba önmagában zárt jogi vagy morális rendszeren keresztül – ellentétben a római rendszerrel vagy az iszlámmal. Míg utóbbi rendszerek olyan *pull* típusú erőket hoztak létre, amelyek által könnyebb volt rómainak vagy muszlimnak lenni, addig a kereszténység nem követeli meg, hogy a nem keresztények másodrendű állampolgárként legyenek kezelve; a kereszténység felé irányuló asszimilációs „vonzás” többnyire az egyén szintjén történik. A *push* típusú tényezők, mint például az erőszakos térítés, valóban előfordulnak a kereszténység történetében, de ezek mindig konkrét uralkodók és személyek egyéni döntéseinek eredményei, nem pedig egy intoleráns rendszer belső parancsai.¹⁷ A modern liberális demokráciákban, mint például az Egyesült Államokban, a történelem során a *push* és *pull* típusú asszimiláció kombinációja szolgált arra, hogy a bevándorló csoportokat beolvasszák a domináns etnokulturális konszenzusba.

A német származású amerikaiak esetében, akik ma a fehér amerikai lakosság legnagyobb őselemét alkotják,¹⁸ a közoktatás *push* típusú intézménye játszotta a központi szerepet abban, hogy a hagyományos német eszmények felbomoljanak, és helyükbe az amerikai fehér, protestáns és angolszász („white Anglo-Saxon Protestant”, röviden: WASP) lakosság liberális demokratikus eszméi lépjenek. Ez utóbbi csoport egyébként ekkor már önkéntes szekularizációs folyamatokon ment

¹⁷ Egyéni szinten az embereket a keresztény konszenzusba való beilleszkedésre sokkal inkább Krisztus személye csábítja, mintsem a parancsok vagy a törvények.

¹⁸ Gus Lubin – Dina Spector – Liz O’Connor: The Largest Ancestry Groups In The United States. *Business Insider*, 2013. augusztus 13. <https://www.businessinsider.com/largest-ethnic-groups-in-america-2013-8?r=US&IR=T>

keresztül, melyek következtében a „protestáns” elem a WASP-identitás-ban inkább névleges, mintsem valódi spirituális jelölővé vált. Az első világháború idején, amikor az iskolarendszer „a Németország elleni kulturális háború fontos terepévé vált”, a diákokat arra tanították, hogy német örökségüket nem kívánatosnak, sőt problémásnak tekintsék. Ennek következtében sokan angolosították a nevüket, és felhagytak őseik nyelvének beszélésével és használatával.¹⁹ Paul J. Ramsey így ír a korszak oktatásáról:

„Az iskolák továbbra is az eszmék eme háborújának csatateréül szolgáltak. A tanárok és az adminisztrátorok, Briggs kifejezésével élve, az »iskolák katonáivá« váltak, akik az amerikanizálás folyamán keresztül igyekeztek ellensúlyozni az idegen eszméket. A folyamat legnyilvánvalóbb lépése a »hun nyelv« elnyomása volt. Woodburn²⁰ például egy olyan országban reménykedett, ahol kizárólag angolul beszélnek. »Törekedjünk – mondta – arra, hogy megóvjuk Amerikát attól, hogy többnyelvű nemzetté váljon – különböző nyelvek és nemzetiségek konglomerátumává, amolyan 'többnyelvű panzióvá', ahogyan Roosevelttől fogalmazott.«”²¹

Összefoglalóan elmondható, hogy a liberális demokráciák sem mentesülnek az alól az alapvető követelmény alól, hogy más politikai rendszerekhez hasonlóan az idegen kulturális csoportokat asszimilálják saját etnokulturális konszenzusukba – még akkor is, ha ez a konszenzus liberális eszméken nyugszik. A német származású amerikaiak helyi közoktatási környezetben való kezelésének történeti példája jól mutatja, hogy a liberális demokráciák továbbra is elvárják és előidéznek a kulturális szempontból *mások* asszimilációját saját határaikon belül.

¹⁹ Paul J. Ramsey: The War against German-American Culture. The Removal of German Language Instruction from the Indianapolis Schools. 1917–1919. *Indiana Magazine of History*, Vol. 98., No. 4. (2002)

²⁰ James Woodburn, az Indiana Egyetem volt rektora.

²¹ Ramsey i. m. 297–298.

Az asszimiláció dinamikája azonban jelentősen eltér a multikulturális berendezkedések esetében, melyet a következő alfejezetben bocsátunk részletesebb vizsgálatra.

A multikulturalizmus dilemmája a liberális demokratikus rendszerekben

Az eddigiekben áttekintettük, hogy a politikai rendszereknek milyen formában van szükségük a *philiára*, vagyis egy közösen osztott etno-kulturális konszenzusra, amely összeköti polgáraikat. Megvizsgáltuk azt is, hogy a liberális demokráciák és a többnemzetiségű birodalmak miként hozták létre ezt a konszenzust a történelem folyamán. De hogyan változik meg mindez a multikulturalizmus megjelenésével?

A multikulturalizmus, amelyet mind ez idáig még nem határoztunk meg, olyan ethoszként írható le, amely az egyenlőséget és a kulturális értelemben véve másokkal szembeni tiszteletteljes tartózkodást hangsúlyozza, legyenek azok a többségi kultúrával közös térben vagy azon kívül. A multikulturalizmus nem önálló politikai rendszer vagy berendezkedés, hanem sokkal inkább egy rendszer sajátos karakterisztikája, amely bármilyen kormányzati forma – demokratikus, monarchikus vagy birodalmi – sajátja lehet.

Fontos megjegyezni, hogy a többnemzetiségű birodalmak, mint amilyen például a Római Birodalom vagy az Abbászida Kalifátus, szinte soha nem voltak multikulturálisak. Ezeket a birodalmakat jellemzően egyetlen, domináns kulturális ethosz irányította, amely magát más kultúrák fölé helyezte. Az Egyesült Államok korai, 19. századi története ugyan leírható multietnikus liberális demokráciaként – hiszen egészen eltérő eredetű népek (európaiak, afrikaiak, őslakos amerikaiak) éltek együtt –, ám nem volt multikulturális értelemben vett liberális demokrácia, mivel az állampolgárság jogi meghatározása (vesd össze: 1790-es, 1795-ös és 1802-es honosítási törvények [*Naturalization Acts*]) a honosítást jó erkölcsű, „szabad fehér” férfiakra és nőkre korlátozta.

Ezt követően azonban egy jogi és kulturális átalakulási folyamat ment végbe az Egyesült Államokban, amely során az ország egy tipikus liberális demokráciából fokozatosan multikulturális demokráciává vált. Így például a faji és etnikai kritériumokat végül eltörölték az 1952-es bevándorlási és állampolgársági törvénnyel (*Immigration and Nationality Act of 1952*), majd a „Wisconsin kontra Jonas Yoder”-ügyben (1972) a Legfelsőbb Bíróság kimondta, hogy az amish kisebbséghez tartozó gyermekeket a kulturális identitás megőrzésének érdekében nem lehet kötelező iskoláztatásra kényszeríteni a nyolcadik osztály után. Bár Amerika fehér angolszász protestáns nemzetből multikulturális társadalommá való átalakulása meghaladja e tanulmány kerekeit, magától értetődőnek tartom, hogy a multikulturalizmus ma már normatív alapelv az Egyesült Államokban, amely mélyen beágyazódott nemcsak az amerikai politikai rendszerbe (ahogyan azt a Legfelsőbb Bíróság is megerősíti), hanem az ország etnokulturális konszenzusába is.²² Ez pedig elkerülhetetlenül felveti a kérdést: hogyan befolyásolja Amerika multikulturalizmusba való átmenete azt a képességét, hogy a kulturális értelemben vett *másokat* asszimilálja saját kollektív konszenzusába?

²² Előzetesen azonban reagálnék egy gyakori ellenvetésre azzal kapcsolatban, hogy Amerikát multikulturális nemzetként írom le. Nyilvánvaló, hogy ez a felfogás ellentétes azzal a széles körben elterjedt nézettel, miszerint létezik „fehér privilégium” (vagyis kizárólagos előnyök olyan rendszere, amelyet csak a fehérek mint etnokulturális csoport élveznek), illetve „fehér felsőbbrendűség” (vagyis olyan társadalmi állapot, amelyben a fehérség minden más identitás fölé emeltetett), és hogy ezek ma is meghatározóak az Egyesült Államokban. Ez a „fehér felsőbbrendűség”-elmélet (*white supremacy theory*) azonban ellentmondásos, mert már pusztán létezése is feltételezi a multikulturalizmust mint közösen osztott normatív mércét. A Római Birodalomban, ahol a rómaiság volt a felsőbbrendűen meghatározott normatív státusz, a „római privilégium” mint társadalmi probléma fogalma értelmetlen lett volna, hiszen a római fölény és privilégium maga képezte a társadalom normatív alapját (King i. m.). „Fehér privilégiumról” vagy bármely hasonló fogalomról csak egy olyan társadalomban lehet egyáltalán gondolkodni, amelyben az etnokulturális dominancia normatív elfogadása nem adott, mint például a modern Amerikában. Az a tény, hogy olyan kifejezések, mint a „fehér privilégium” egyáltalán léteznek, ráadásul határozottan negatív és illegitim jelentéstartalommal, azt jelzi, hogy az a társadalom, amely ezeket a fogalmakat megalkotta, nem tekinti elfogadhatónak vagy normatívnak az etnikai privilégiumot. Ha a fehér felsőbbrendűség volna a normatív mércénk, akkor a „fehér privilégium” fogalma ilyen konnotációkkal fogalmilag lehetetlen volna.

***Push* típusú asszimiláció egy multikulturális liberális demokráciában**

A liberális demokráciák továbbra is alkalmazhatnak *push* típusú eszközöket (például a közoktatást) annak érdekében, hogy idegen származású csoportokat az „ideális állampolgár” kívánt mintájához igazítsák. A multikulturális liberális demokráciák azonban jelentősen korlátozottak abban, hogy mindezt ténylegesen hogyan valósítsák meg. A fent említett „Wisconsin kontra Jonas Yoder”-ügy (1972) kiváló példa erre, amikor az Egyesült Államok lényegében lemondott arról a jogáról, hogy saját határain belül idegen kultúrákat asszimiláljon. A kizárólag kulturális kisebbségek számára fenntartott felekezeti iskolák létezése, illetve az a jogi lehetőség, hogy egyes államokban, például Kaliforniában a közoktatási intézmények kizárólag spanyol nyelven is taníthatnak,²³ jól szemléltetik azokat a korlátokat, amelyek között a multikulturális liberális demokráciák működnek, amikor más csoportok asszimilálásáról van szó.

Ha egy multikulturális liberális demokrácia megpróbálja megkezdni ezeket a korlátokat, és mindenképpen proaktívan kívánja asszimilálni a kisebbségi kultúrákat, az szükségképpen kényszerrel von maga után. Azokat a szülőket, akik az iszlám iskolát, az otthon oktatást vagy a spanyol nyelvű iskolát részesítik előnyben a közoktatással szemben, meg kellene akadályozni ebben, és ellenállás esetén (ami valószínű) a közoktatásban való részvételt ki kéne kényszeríteni. Egy ilyen társadalom formálisan továbbra is multikulturális lehetne, amennyiben ethosza változatlanul tiszteletben tartaná a nem többségi kultúrákat; ugyanakkor sértené saját liberális elveit, hiszen a szabadságjogok figyelmen kívül hagyásával, erőszak alkalmazásával próbálná érvényre juttatni a multikulturalizmus ideálját. Ilyesformán amennyiben egy multikulturális liberális demokrácia asszimilálni kívánja a kulturális

²³ Lillian Mongeau Hughes: California voters overturn English-only instruction law. *The Hechinger Report*, 2016. november 7. <https://hechingerreport.org/california-voters-poised-gut-english-instruction-law/>

értelemben vett másokat – annak érdekében, hogy *philiát* teremtsen polgárai között –, ehhez szükségszerűen fel kell áldoznia bizonyos liberális elveit.

***Pull* típusú asszimiláció egy multikulturális liberális demokráciában**

Az önkéntes (*pull* típusú) asszimiláció esetében, amikor az egyének saját elhatározásukból közelednek a többségi kultúrához, a multikulturális liberális demokráciák egy másik problémakörrel szembesülnek. Logikusan ugyanis csak akkor kíván valaki egy másik kultúrába asszimilálódni, ha az a kultúra valamilyen értelemben vonzóbb, mint a sajátja. A kultúra vonzerejét sok tényező meghatározhatja, többek között például esztétikai, gazdasági, politikai tényezők, de leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy az asszimiláció akkor válik kíváncsossá, ha előnyöket kínál. Minél nagyobbak ezek az előnyök, annál valószínűbb, hogy a kisebbségi csoportok asszimilálódni fognak. Egy olyan multikulturális társadalomban azonban, ahol *de facto* és *de jure* sincs egyetlen kultúra sem a többiek fölé helyezve, a *pull* típusú asszimiláció legfőbb akadálya éppen az, hogy nincs rá különösebb ok. Ha kulturális muszlimok olyan multikulturális liberális demokráciába érkeznek, ahol saját kultúrájukat egyenrangúnak tekintik a befogadó ország kultúrájával, miért kívánnának asszimilálódni? Ha semmiféle előnnyel nem jár francia katolikussá válni az algériai szunnita helyett, akkor a franciaországi algériaiak nagy valószínűséggel megtartják kettős identitásukat.

Ahhoz, hogy egy multikulturális liberális demokrácia *pull* típusú asszimilációt alkalmazzhasson, és saját ideáljait átültethesse a bevándorló közösségekbe, ezeket az ideálokat a kisebbségek értékei fölé kellene emelnie, hogy vonzóbbá váljanak. Ez történhetne például úgy, hogy a többségi kultúra esztétikai preferenciáit népszerűsítik a divatban vagy a művészetben, vagy úgy, hogy jogi előnyöket biztosítanak a francia katolikusoknak, amelyek az algériai muszlimok számára nem érhetőek el. Bármelyik módszert is választanák, az szükségképpen aláásná

a multikulturalizmus és egyenlőség ethosát, hiszen egy etnokulturális konszenzust helyezne a többiek fölé.

Összefoglalva a multikulturális liberális demokráciák egzisztenciális dilemmával néznek szembe: politikai rendszerként biztosítaniuk kellene a polgárok közötti együttműködés és proszociális viselkedés alapját egy egységes etnokulturális konszenzus – vagyis arisztotelészi értelemben vett *philia* – létrehozásával. Azok a bennszülött és bevándorló kisebbségek azonban, amelyek nem asszimilálódnak, tartósan kulturális értelemben vett mások maradnak, így a *philia* nem fog kialakulni. Ha azonban az asszimiláció megtörténik, a multikulturális liberális többség etnokulturális konszenzusa sérül. Röviden: egy multikulturális liberális demokrácia, amely kikényszeríti az asszimilációt, többé nem liberális; egy multikulturális liberális demokrácia, amely vonzóbbá téve próbálja asszimilálni a kisebbségeket, többé nem multikulturális.

Záró megjegyzések: a multikulturális liberális rezsimek sorsa az asszimiláció hiányában

Az eddigiekben áttekintettük mindazokat a jellemzőket, amelyek minden politikai rendszerben közősek, amelyek kifejezetten a liberális demokráciákra vonatkoznak, valamint azokat a kompromisszumokat, amelyekre a multikulturális liberális demokráciáknak szükségük volna ahhoz, hogy idegen kultúrákat asszimiláljanak. E rezsimek helyzete lényegében egy klasszikus „22-es csapdája”: nem maradhatnak azok, amik, anélkül hogy fel ne adnák éppen azt, amik. Ennek a látszólag feloldhatatlan egyenletnek mindössze két lehetséges megoldása kínálkozik: vagy egyszerűen lezárják határaikat, és megakadályozzák idegen kulturális csoportok bevándorlását (ami elvileg lehetséges, de a gyakorlatban példátlan), vagy pedig teljesen felhagynak az idegen kultúrák asszimilálásának minden kísérletével. A valóságban leggyakrabban az utóbbi megoldással találkozunk.

Arisztotelészt aligha lepte volna meg, hogy Nyugat-Európa multikulturális liberális demokráciáiban – amelyek lemondtak az asszimiláció jogáról – előrejelzései az etnikai konfliktusról kezdenek beigazolódni. Azok a kulturális értelemben vett mások, például a muszlimok, akiket a befogadó társadalmak vagy nem tudtak, vagy nem is akartak asszimilálni, évtizedeken át akadálytalanul növekedhettek, miközben továbbra is szemben állnak az általuk lakott társadalmak etnokulturális konszenzusával. Ma már a muszlimok a lakosság egyre jelentősebb arányát alkotják a nyugat-európai országokban, és a demográfiai előrejelzések szerint 2050-re minden ötödik osztrák, német, belga és francia muszlim lesz. Ugyanez az előrejelzés azt mutatja, hogy Svédországban az évszázad közepére a lakosság több mint 30%-a, tehát majdnem egyharmada muszlim lehet.²⁴ Megkímélhetjük magunkat a muszlimok és az európai állampolgárság kérdéséről folyó végtelen mennyiségű szövegtől vagy az iszlám és a keresztény európai értékek összeegyeztethetőségéről szóló vitáktól; ezek az érvek alapvetően félrevezetők, hiszen még abban az esetben is, ha két kultúra tökéletesen kompatibilis volna, a végén két kultúránk marad, nem egy. A kasztíliai spanyol kultúra és a baszk kultúra közötti inkompatibilitási zónák rendkívül kicsik és ritkák, mégis, ez sem akadályozta meg az etnikai feszültségek kialakulását a két közösség között, és nem gátolta meg azt sem, hogy terrorizmus és erőszak jelenjen meg etnikai konfliktusokban.

Mindazonáltal eddig sem a baszk terrorizmus nem vezetett a spanyol társadalom teljes széthullásához, sem az iszlamista terrorizmus nem tudta szétzilálni az európai liberális demokráciákat. Egyelőre a multikulturális liberális demokráciák – Európában és Észak-Amerikában egyaránt – képesek voltak megkerülni az etnokulturális *philia* hiányát azáltal, hogy polgáraikat gazdasági érdekeken alapuló egység tartja össze. Egy militáns ateista és egy radikális tradicionalista katolikus Amerikában egészen eltérő célokat követhet, és egészen másként

²⁴ Az idézett előrejelzések a „magas migrációs forgatókönyvből” (*high migration scenario*) származnak. Europe’s Growing Muslim Population. *Pew Research Center*, 2017. november 29. <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>

képzelt el az „ideális társadalmat”, mégis egyaránt érdekelt abban, hogy az amerikai gazdaság erős legyen, magas foglalkoztatottsággal és stabil növekedéssel. Gazdasági prosperitás esetén hajlandók lehetnek félretenni különbségeiket, és együttműködést építeni a közösen osztott gazdasági érdekek alapján, még akkor is, ha hiányzik mindennek a háttérében az az elmélyült közös alap, amelyet csak az etnokulturális *philia* biztosíthat.

Csak hogy míg az etnokulturális identitás tartós, addig a gazdaság mulandó. Egy gazdasági visszaesés vagy teljes recesszió, amelyek a világgazdaság ciklikus természetéből adódóan elkerülhetetlenek, szükségszerűen felszínre hozza az etnokulturális érdekeket éppen akkor, amikor a gazdasági érdekek elhalványulnak. Amikor pedig országos szintű elszegényedés idején az emberek egyre inkább saját közösségeik felé fordulnak támogatásért, akkor az asszimilálatlan kulturális csoportok között korábban fennálló prosoziális viselkedés és együttműködés logikája egyre tarthatatlanabbá válik. Michael Walzer maga is nyíltan elismeri a gazdasági érdekek jelentőségét az interkulturális együttélés szempontjából az *On Toleration* című munkájában:

„De egy toleranciarendszer nem épülhet pusztán [erős vezetésre]. [...] Ezért fenn kell tartanunk és erősítenünk kell a közösségi kapcsolatokat. [...] Ennek sok módja van. A legfontosabbak közé tartoznak azok a kormányzati politikák, amelyek munkahelyeket teremtenek, valamint ösztönzik és támogatják a munkahelyi szakszervezeteket. Hiszen a munkanélküliség valószínűleg a legveszélyesebb formája a társadalmi szétesésnek, a szakszervezetek pedig nemcsak a demokratikus politika gyakorlóterei, hanem az »ellen-súlyozó hatalom« gazdasági intézményei, valamint a helyi szolidaritás és kölcsönös segítségnyújtás eszközei is.”²⁵

A probléma az, hogy a gazdasági érdekek éppoly törékenyek, mint maguk a gazdaságok, és előbb-utóbb elkerülhetetlenül bekövetkezik egy

²⁵ Walzer i. m. 105.

hosszan tartó, magas munkanélküliséggel járó időszak. Az egyetlen mód arra, hogy ekkor is biztosítható legyen az együttműködés és az altruizmus – ahol a gazdasági racionalitások elpárolognak –, ha a rezsimek asszimilálják a lakosságukat alkotó csoportokat egy egységesítő kulturális keretbe. Ha ezt elmulasztják, a többnemzetiségű rendszerek, amelyek váratlan válságokkal szembesülnek, könnyen Jugoszlávia sorsára juthatnak, ahol a kommunizmus bukását követően összeomlott a politikai és gazdasági stabilitás, és semmi nem maradt, ami fenntartotta volna azt a „barátkijelölést”, amelyre a politikai rendszerek és a *philia* hivatottak épülni.²⁶ A közelmúlt koronavírus-járványa és az azóta kibontakozó példátlan gazdasági bizonytalanság valóban a hasonló konfliktusok előhírnöke lehet a közeli jövőben.

Felmerül tehát a kérdés, hogy felvethetünk-e valamiféle alternatívát. A Nyugaton jelenleg észlelhető, egyre erőteljesebb keresztény megújulás fényében a tájékozott keresztény válasz határozottan az igen. Miközben a társadalom fősodra a szekuláris nihilizmus felé sodródik, és a konfliktus egyre inkább elkerülhetetlennek tűnik, csendes, de valóságos keresztény megtérések zajlanak; mindez pedig történetileg a *pull* és *push* típusú asszimilációval járó erőszak és kényszer teljes mellőzésével. Egy olyan hipotetikus jövőben, ahol a liberális demokrácia nem keresztény népessége tömegesen térne meg a keresztény hithez, ez a liberális demokrácia kiléphetne a „22-es csapdájának” helyzetéből.

Hogyan és miért tudna ez működni? Mert a kereszténység nemcsak az etnikulturális *philia* egységét biztosítja, ahogyan a történelem során láthattuk, hanem kiterjeszti törődési körünket a „rokonról” a „felebarátra”, amint azt korábban megjegyeztük. Egy ilyen tömeges megtérés, amely a nem őshonos csoportokat kereszténnyé tenné (és talán a bennszülött lakosságot visszatérítené saját hagyományaihoz), lehetővé tenné, hogy az ország megőrizze liberális alapelveit, miközben bizonyos értelemben multikulturális marad. Ez talán hasonlítana a 6. századi Keletrómai Birodalom vagy a Karoling Birodalom egységére: multikul-

²⁶ Faye i. m.

turális, egyben pedig annyira liberális, hogy tartózkodik a lakosság erőszakos vagy kényszerítő asszimilálásától, mégis elég egységes ahhoz, hogy működjék. Ez kétségkívül sokkal jobb alternatíva, mint a polgárháború vagy az etnikai konfliktus.

Az érvelést ott fejezem be, ahol elkezdtem – Walzernél és Arisztotelésznél. Ha Arisztotelész *philia*felfogását adottnak vesszük, akkor az következik belőle, hogy amennyiben a multikulturális liberális demokráciák multikulturális liberális demokráciák kívánnak maradni, akkor nem lesznek képesek asszimilálni a kulturális idegeneket a határaikon belül, ami elkerülhetetlenül etnikai konfliktusba és polgárháborúba torkollik. De vajon ez azt jelenti-e, hogy egy multikulturális liberális demokrácia – amelyből hiányzik a kereszténység megváltó, egyesítő szeretetereje – szükségképpen rossz rezsim? Engedjük meg, hogy Walzer, aki maga is multikulturalista és liberális, mondja ki a végső szót:

„Kétségtelenül állíthatjuk, hogy egy olyan berendezkedés, amely nagy valószínűséggel üldöztetésbe és polgárháborúba torkollik, rosszabb, mint az, amely stabilabb.”²⁷

²⁷ Walzer i. m.

A metafizikai és politikai realizmus szintézise mint a katolikus integralizmus elengedhetetlen törekvése

Bevezetés

A Nyugat napjainkban a politikai álláspontok radikalizálódásának tanúja, amelyet társadalmi káosz és általános zűrzavar kísér. Olyan égető kérdések, mint a migráció, a genderideológia, a radikális környezetvédelmi aktivizmus, a nemzetgazdasági autonómia vagy a globális kormányzás mély társadalmi megosztottságot hoztak létre, s e megosztottság közepette pedig bármilyen megegyezés szinte lehetetlennek tűnik. E zűrzavar gyökerében egy átfogó civilizációs válság áll. Ilyen körülmények között a párbeszéd ellehetetlenedik, hiszen a szemben álló nézőpontok nem pusztán különbözők, hanem alapvetően összeegyeztethetetlenek, civilizációs ellentétek miatt kibékíthetetlenek.¹

A jelenlegi modern nyugati korszak, akárcsak egy gyümölcs, magában foglalja mind a „héjat”, mind a „gyümölcshúst”. A „héj” a kapitalizmusból és a demokratikus intézményekből áll, amelyek a liberális politikai elméleten alapulnak,² míg a „gyümölcshús” a kulturális

¹ A jelenlegi globális válság civilizációs keretben való értelmezése két irányból is megközelíthető Oswald Spengler nézőpontjából (Oswald Spengler: *The Decline of the West*. New York, NY, Alfred A. Knopf, 1926; az eredeti mű 1918-ban jelent meg). Egyrészt – külső szempontból – több civilizáció verseng a nyugati liberális rend fölötti elsőbbségért, sőt hegemóniáért (Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY, Simon & Schuster, 1996). Másrészt – belső szempontból – minden civilizáció küzdelmet folytat saját alapvető előfeltevéseinek fennmaradásáért. Jelen tanulmány e második megközelítésre összpontosít; a nyugati civilizáció esetleges összeomlásának kérdésével részletesebben foglalkoztam korábbi munkámban: Juan C. Demian: *Ensayos desde el fin del mundo sobre el final del tiempo*. Santiago, Legado Ediciones, 2023.

² Adrian Pabst: *Liberal World Order and its Critics. Civilisational States and Cultural Commonwealths*. Oxon, Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

dekonstruktivizmust képviseli, amely a liberális individualizmusnak a valóságtól és a természettől való abszolút emancipációját gyorsítja.³ Ez a dinamika – mély gazdasági és politikai következményekkel – képezi a Nyugat jelenkori „kultúrharcainak” alapját,⁴ szembeállítva e rend védelmezőit azokkal, akik a nyugati civilizáció hagyományos alapjainak megőrzését tűzték ki célul.

Az utóbbiak között találjuk a katolikus integralistákat, akik politikailag nem alkotnak szorosan szervezett mozgalmat, két alapelv védelme mégis egyértelműen meghatározza őket: egyrészt a természetjognak megfelelő kormányzás követelése, másrészt a politikai hatalomnak a közjó szolgálatába állítása.⁵ E keretben tehát azok az elemek, amelyeket a liberalizmus a társadalmi berendezkedés végső céljainak tekint, mint amilyen például a szabadpiac vagy a demokrácia, a katolikus integralisták szemében csupán feltételes eszközök, amelyek egy magasabb rendű célt szolgálnak: az emberi természet kiteljesítését.

A katolikus integralista praxis rendszerint a politikai realizmus fogalmához kapcsolódik, jóllehet a kifejezés félrevezető is lehet, mivel számos konzervatív áramlat használja. A katolikus integralizmus egyik

³ A hegemon világrend kritikusan gyakran csupán a liberalizmusra korlátozzák elemzésüket, és az olyan jelenségeket, mint az identitáspolitikai vagy a „woke” kultúra, egyszerűen a liberális ideológia melléktermékeinek tekintik. Ezzel az értelmezéssel nem értek egyet. Ehelyett amellet érvelek, hogy e jelenségek valódi forrása a *dekonstruktivizmus* (amelyet itt a posztstrukturalizmus szinonimájaként használok). A dekonstruktivizmus – mint a kommunizmus elméleti közegében táplálkozó filozófia – arra törekszik, hogy a valóságot jelentés nélküli, metafizikátlan áramlássá oldja fel, minden állandó jelölő vagy stabil jelentés nélkül, ezáltal egy új egalitárius utópia keresését szolgálva. A dekonstruktivizmus és a liberalizmus kapcsolatát részletesebben kifejtem saját munkámban: Juan C. Demian i. m.

⁴ Eric Kaufmann: *The Politics of the Culture Wars in Contemporary America*. Manhattan Institute, 2022. január 25. <https://tinyurl.com/4s8jxe5d>

⁵ A katolikus integralisták két csoportba sorolhatók: a természetjog-perfekcionista és a valódi integralisták. Az előbbiek szerint az államnak elegendő a természetes javak előmozdítása ahhoz, hogy megteremtse az erényes élet társadalmi feltételeit, míg az utóbbiak szerint az államnak az egyház támogatásával kell előmozdítania a természetfeletti javakat, például magát a hitet; lásd: Kevin Vallier: *The Symmetry Argument for Catholic Integralism*. *Journal of Analytic Theology*, Vol. 11. (2023) 67–84. DOI: 10.12978/jat.2022-11.100413210017 A tanulmányban mindkét álláspontot a katolikus integralizmus részének tekintjük.

fő elméleti kihívása éppen ezért annak tisztázása, miben különbözik az általa vallott politikai realizmus más politikairealizmus-értelmezésektől, és hogyan alkalmazható ez a megkülönböztetett szemlélet napjaink politikai viszonyaira. Ehhez elengedhetetlen megkülönböztetni a „realizmus” fogalmának két különböző, de egymással összefüggő értelmét.

Az első a „metafizikai realizmus”, egy, a Kr. e. 5. századig visszanyúló filozófiai hagyomány, amely azt vallja, hogy a valóság az emberi észleléstől függetlenül létezik, és hogy a dolgoknak saját, belső lényegük van. Ez a realizmus lehet „szélsőséges”, amely szerint az esszenciák önállóan léteznek, vagy „mérsékelt”, amely szerint az esszenciák az egyes konkrét dolgokban léteznek. E második formát nevezzük „mérsékelt metafizikai realizmusnak” (*moderate metaphysical realism*, röviden: MMR), és jelen tanulmány ennek szenteli a figyelmet.

A második a „szekuláris politikai realizmus” (*secular political realism*, röviden: SPR), amely a 15. században jelent meg, és az emberi természet kaotikus jellegével szemben az államot tekinti a politikai rend fenntartásáért felelős központi szereplőnek. Bár az SPR legalább két évszázada összekapcsolódik a konzervatív gondolkodással,⁶ az MMR-t jórészt a teológiai és jogelméleti diskurzusokra szűkítették, és alig történt kísérlet e hagyomány beépítésére vagy továbbfejlesztésére a politikatudomány, a közgazdaságtan, a nemzetközi kapcsolatok vagy a geopolitika területén.

E tanulmány fő tézise, hogy mindkét hagyomány értékes meglátásokat kínál egy átfogóbb és megújított politikai realizmus kidolgozásához. Az MMR biztosítja annak filozófiai és etikai alapját, míg az SPR olyan fogalmakat és megfontolásokat tesz hozzáférhetővé, amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy az MMR-t korszerűsíthessük, és kategóriáit szélesebb tudományterületekre is kiterjeszthessük. Mindez

⁶ Conservatism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. augusztus 1. <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/conservatism/>; Jean-François Drolet – Michael C. Williams: The Radical Right, Realism, and the Politics of Conservatism in Postwar International Thought. *Review of International Studies*, Vol. 47., No. 3. (2021) 273–293. DOI: 10.1017/S0260210521000106.

megköveteli annak elméleti és szisztematikus kidolgozását, hogy miként hidalható át a két realizmusforma közötti szakadék, ez pedig lehetővé teszi a katolikus integralisták számára, hogy erősebb választ fogalmazhassanak meg a Nyugat jelenlegi civilizációs hanyatlása által támasztott kihívásokra.

Az elemzés módszertana: spekuláció, intellekció és normativitás

E két realizmusforma elemzéséhez, valamint legfontosabb és legszükségesebb elemeik kiemeléséhez egy saját kialakítású, a filozófiai és politikai elméletek vizsgálatához használható fogalmi keretet alkalmazok. Ezt a keretet a SIN rövidítéssel jelölöm (*Speculation, Intellection, Normativity*, azaz: „spekuláció, intellekció, normativitás”). A módszer három alapvető dimenzió rendszerezéséből áll: (1) az ontológiai és episztemológiai spekulációból, amely egy adott filozófiai vagy politikai elmélet alapjait adja; (2) az intellekció folyamatából, vagyis abból az értelmi megragadásból, amelyen keresztül a valóságot megismerjük és megértjük; (3) valamint a normatív kikristályosodásból, amelynek során a politikák és stratégiák egy olyan történeti projekt szolgálatába rendeződnek, amely az adott ontológiai, episztemológiai és intellektuális keretet tükrözi.

Az ontológiai és episztemológiai spekuláció a lét és a megismerés alapjaira vonatkozó kritikai reflexió szakasza. A filozófiai ontológia a valóság természetét és létezését vizsgálja, míg a politikai elméletben olyan entitásokat ír le, mint az állam, a hatalom vagy a társadalom. Az episztemológia ezzel szemben azt kutatja, miként jutunk el ezeknek a valóságelemeknek a megismeréséhez és megértéséhez. Mindez azért spekulatív, mert nem szükségszerűen empirikus adatokra támaszkodik, hanem olyan fogalmi hipotézisek megfogalmazására, amelyek a későbbi elemzés alapjául szolgálnak.

Az intellekció a filozófiai és politikai fogalmak, jelenségek vagy problémák mély és rendszerszerű megértésének folyamata, amely az

ontológiai és episztemológiai spekuláció által létrehozott alapokra épül. Ebben a szakaszban a teoretikus értelmileg feldolgozza az eszméket és kategóriákat, a filozófiai reflexiót összekapcsolva az empirikus elemzéssel, meglévő fogalmi keretekkel vagy konkrét esettanulmányokkal. A cél a kezdeti spekuláción túllépve egy strukturáltabb és koherensebb megértés kialakítása, a kulcsfogalmak közötti összefüggések feltárása – a politika területén például a szabadság és a tekintély, vagy az igazságosság és a hatalom viszonya.

A normatív kikristályosodás a korábbi folyamatok természetes következménye, amelynek során az ontológiai és episztemológiai megglátások, valamint az intellektió révén elért rendezett megértés normatív ítéletekké vagy etikai előírásokká alakul át – arra összpontosítva, hogy a politikai valóságnak miként kellene kinéznie. E szakaszban a teoretikus már nem csupán leírja vagy elemzi a politikai szférát, hanem értékeli is azt, elveket, értékeket és szabályokat javasolva a politikai cselekvés számára, továbbá olyan gyakorlati vagy etikai következtetéseket fogalmazva meg, amelyek irányt mutathatnak a döntéshozatalban, vagy kritikát kínálhatnak szemben álló politikai felfogásokkal.

A SIN-módszer segítségével mind a mérsékelt metafizikai realizmus (MMR), mind a szekuláris politikai realizmus (SPR) esetében azonosítani fogom a legfontosabb jellemzőket és különbségeket, hogy ezáltal közelebb juthassunk a két hagyomány lehetséges szintéziséhez.

Mérsékelt metafizikai realizmus (MMR)

A mérsékelt metafizikai realizmus (MMR) egy olyan filozófiai keret, amelyet a szakirodalomban skolasztikának, arisztotelészi-tomista hagyománynak vagy egyszerűen tomizmusnak is neveznek, mivel fő képviselői Arisztotelész és Aquinói Tamás.⁷

⁷ Az MMR alapvető művei, különösen annak etikai és politikai dimenziói közé tartoznak Arisztotelész *Metafizika*, *Nikomakhoszi etika*, *Eudemoszi etika* és *Politika* című írásai, valamint Aquinói Tamás *Summa Theologiae*-ja (1274) (különösen a Törvényről szóló traktátus), valamint a *De Regno* (1267) és a *Summa Contra Gentiles* (1265) című

Ontológiai spekuláció

Az MMR azt állítja, hogy a valóság az emberi észleléstől függetlenül létezik, és hogy a „formák” vagy „lényegiségek” a dolgokban és létezőkben belső módon adottak.⁸ Politikafilozófiai értelemben ez azt jelenti, hogy az olyan politikai entitások, mint az állam, a közösség vagy a jog, objektív természetűek, nem pedig pusztán szubjektív vagy önkényes konstrukciók. Ezenfelül létezik egy objektív közjó is, amely az ember mint racionális és társas lény természetéből és teleológiájából (végső céljából) fakad. Következésképpen a politika – mint emberi tevékenység – csak akkor lehet helyes irányultságú, ha összhangban áll ezzel a természettel és végső céllal: elő kell mozdítania az emberi kiteljesedést (*eudaimonia/beatitudo*) és a közjót.⁹

Episztemológiai spekuláció

Az MMR szerint a tudás a racionalitás és az empirikus megfigyelés komplementer használatából fakad, miközben metafizikai és teológiai elvek is irányítják.¹⁰ A politikai gondolkodásban a természetjog a ráció

munkái. Ide sorolhatjuk továbbá a salamancai skolasztikusok hozzájárulását is, mindenekelőtt Francisco de Vitoria *Relectiones Theologicae* (1557), Francisco Suárez *Disputationes Metaphysicae* (1597) és Juan de Mariana *De Rege et Regis Institutione* (1611) című műveit. A modernitásból kiemelhető a neotomizmus újjáéledése, olyan művekkel, mint Étienne Gilson *The Spirit of Medieval Philosophy* (1936), John Finnis *Natural Law and Natural Rights* (1980), valamint Edward Feser *Aquinas* (2009) és *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction* (2014) című munkái. Megemlíthető továbbá a hispán neotomista hagyomány is, amelyet olyan munkák képviselnek, mint Osvaldo Lira *Nostalgia de Vázquez de Mella* (1942) és *El Orden Político* (1985), Juan Antonio Widow *El Hombre, Animal Político* (1984), Álvaro d’Ors *Ensayos de Teoría Política* (1979) és *Bien Común y Enemigo Público* (2002), valamint Rafael Domingo Osle *Auctoritas* (1999) és *Law and Religion in a Secular Age* (2023) című művei. Emellett bizonyos pápai enciklikák is az MMR kiemelkedő elméleti forrásai közé sorolhatók, különösen XIII. Leó *Aeterni Patris* (1879) és *Rerum Novarum* (1891), X. Pius *Doctoris Angelici* (1914), XI. Pius *Quadragesimo Anno* (1931) és *Divini Redemptoris* (1937), valamint XII. Pius *Humani Generis* (1950) című enciklikái.

⁸ Arisztotelész: *Metafizika*, Aquinói Szent Tamás: *A létezőről és a lényegről*, Edward Feser: *Scholastic Metaphysics. A Contemporary Introduction*.

⁹ Arisztotelész: *Politika*; Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*; Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II; John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁰ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I.

révén ismerhető fel, amely lehetővé teszi a világban megnyilvánuló belső rend felismerését. Az értelem működését kiegészíti az isteni ki nyilatkoztatás, különösen az etikai és normatív kérdésekben; így a politikai tudás nem tisztán empirikus, hanem olyan egyetemes elveken nyugszik, amelyek az emberi természetből és a világ egyetemes rendjéből vezethetők le.

Az intellekció kulcskategóriái

1. Emberi természet: Arisztotelész és Aquinói Tamás szerint az ember politikai és társas lény,¹¹ akinek végső célja, hogy közösségben élve, erényes élet útján elérje a boldogságot vagy üdvösséget.¹² A politikának tehát ezen emberi célkitűzés előmozdítására kell szerveződnie.¹³
2. A közjó: A politikának nem az egyéni érdekeket kell szolgálnia, hanem az egész közösség javát, amely magasabb rendű a magánérdekekénél. A közjó olyan társadalmi feltételek összessége, amelyek lehetővé teszik, hogy az emberek beteljesítsék emberi természetük céljait. Ily módon a közjó több, mint az egyéni javak pusztája összege.¹⁴
3. Természetjog: Az emberi törvényeknek a természetjogból kell származniuk, amely az örök törvényben való emberi részesedés, és amely a ráció segítségével ismerhető fel.¹⁵ A természetjoggal ellentétes

¹¹ Arisztotelész: *Politika*; Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*; Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II; Francisco de Vitoria: *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2008; Juan de Mariana: *Obras completas de Juan de Mariana*. Ebooklasicos, 2020.

¹² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika, Eudémosz etika*; Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II.

¹³ Arisztotelész: *Politika*, Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*.

¹⁴ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II; Francisco Suárez: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore. Liber V. De varietate legum humanarum et praesertim de odiosis*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2010; Finnis (2011) i. m.; Thomas Crean – Alan Fimister: *Integralism. A Manual of Political Philosophy*. Neunkirchen-Seelscheid, Editiones Scholasticae, 2020.

¹⁵ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II; Suárez (2010) i. m.; Finnis (2011) i. m.; Edward Feser: *Aquinas. A Beginner's Guide*. Oxford, Oneworld Publications, 2009; International Theological Commission: *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law. The Holy See*. <https://tinyurl.com/7edz8yvj>

törvény szükségképpen igazságtalan, ezért nem is bír valódi legitimitással. Ilyen esetekben az ellenállás, az engedetlenség vagy akár a lázadás is igazolhatóvá válik az igazságtalan törvényekkel vagy uralkodókkal szemben.¹⁶

4. Hatalom és kormányzás: A politikai hatalom csak addig tekinthető legitimnek, amíg a közjót szolgálja, és tiszteletben tartja a természetjogot. Bármely erényes politikai berendezkedés – legyen az monarchia, arisztokrácia vagy demokrácia – igazolható, amennyiben saját társadalmi-politikai kontextusában előmozdítja az erényt és a közjót.¹⁷ Bizonyos esetekben még a rendkívüli, autoriter berendezkedés is igazolható lehet, ha átmenetileg a politikai rend természetjognak megfelelő helyreállítását szolgálja.¹⁸
5. Igazságosság: A társadalom előfeltételezi a racionális létezők ontológiai egyenlőségét, ugyanakkor elismeri a természetes különbségeket hierarchiákban, funkciókban, érdemekben és felelősségekben.¹⁹ Az igazságosság abban áll, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami neki jár; a jogok és kötelességek harmonizálásában a természetjog alapján úgy, hogy a törvények és intézmények biztosítsák a közjóhoz

¹⁶ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II; Aquinói Szent Tamás: *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*; Mariana (2020) i. m.

¹⁷ Arisztotelész: *Politika*; Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*.

¹⁸ A legjelentősebb MMR-művekben, amelyek jog- és politikafilozófiai kérdésekkel foglalkoznak, következetesen megjelenik az uralkodók hatalomgyakorlásának korlátaira, valamint a zsarnokság lehetőségére és kezelésére irányuló aggodalom. Ugyanakkor e művek azt is hangsúlyozzák, hogy a zaklatott, válságos korszakok könnyen vezethetnek forradalmakhoz, majd azokat követően erős vezetők uralmához, amint ezt számos történelmi példa is mutatja. Az MMR-irodalom felhívja a figyelmet arra, hogy egy zsarnokságot gyakran újabb zsarnokság követ, ezért gyakorlati szempontból azt tartja elsődlegesnek, hogy minden körülmények között a természetjog és a közjó megőrzése legyen a legfontosabb. Ennek fényében az MMR elfogadja annak lehetőségét, hogy egy forradalmat követő erős vezetés bizonyos feltételek mellett legitim lehet. A római politikai gondolkodásban a diktatúra (*dictatura*) nem a törvény tagadását jelentette, hanem a konstitucionális rend törvényes és erkölcsi eszközét, amelyet a *res publica* megóvása érdekében vezettek be súlyos válsághelyzetekben; lásd például: Cicero: *De re publica. De legibus*.

¹⁹ Arisztotelész: *Politika*; Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II.

való hozzájárulás és részesedés arányosságát, mindenki szerepének és méltóságának megfelelően.²⁰

6. Totalitás és szubszidiaritás: A társadalom hierarchikusan rendezett részek organikus egésze, ahol minden résznek önálló értéke és sajátos célja van. A totalitás elve szerint a részek a teljes egészért vannak, ugyanakkor az egész is a részein keresztül bontakozik ki,²¹ így a közösség és a személyes jó egymástól elválaszthatatlanok. A szubszidiaritás elve pedig azt követeli meg, hogy a társadalom magasabb szintjei, így maga az állam is, ne sajátítsák ki vagy ne nyomják el az alacsonyabb szintek sajátos funkcióit; csak akkor avatkozzanak be, amikor az alsóbb szintek önmaguk nem képesek céljaikat elérni. Így őrizhető meg egyszerre a részek autonómiája és az egész integritása.²²

Normatív kikristályosodás

Mivel az MMR szerint létezik egy objektív közjó, a politika nem lehet értéksemleges. Épp ellenkezőleg, kötelessége aktívan előmozdítani az emberi kiteljesedést. Ez a következő alapelvekben ölt testet:

- A) A politikai intézményeknek aktívan elő kell segíteniük az erényt és a közjót. Ez megnyilvánulhat például olyan közpolitikákban, amelyek ösztönzik az etikai nevelést, vagy erősítik az állampolgári részvételt a politikai deliberációban.
- B) A törvényeknek alárendeltnek kell lenniük a természetjognak. Így például azok a jogszabályok, amelyek igazságtalan módon kizsákmányolják a munkavállalókat, olyan „szabadságokat” támogatnak, amelyek az emberi méltóság lealacsonyításához vezetnek, vagy súlyos környezeti károkat okoznak, természetükből fakadóan illegitímek lehetnek.

²⁰ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, *Eudémoszai etika*; Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II; Suárez (2010) i. m.; Finnis (2011) i. m.

²¹ Arisztotelész: *Politika*; Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II.

²² Vitoria (2008) i. m.; XI. Pius *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikája [1931]; Finnis (2011) i. m.

- C) A politikai vezetőknek erényesnek kell lenniük, és döntéseiket a ráció és a természetjog kell, hogy irányítsa, nem pedig személyes ambíció vagy demagóg érdek.
- D) Noha az MMR hangsúlyozza az objektív közjót, elismeri a történeti és társadalmi környezet sajátosságait is. Aquinói Tamás például megengedi, hogy az emberi törvények alkalmazkodjanak a konkrét körülményekhez, mindaddig, amíg nem mondanak ellent a természetjognak.

Szekuláris politikai realizmus (SPR)

A szekuláris politikai realizmus (SPR) – más néven államközpontú realizmus – olyan elméleti keret, amely abból a distinkcióból ered, amelyet a humanizmus és a racionalizmus a politika és a keresztény erkölcs között tesz meg; ilyen módon maga az SPR a metafizikai realizmus politikai alkalmazásának antitézise. Ez az irányzat a modernitás történeti folyamatában (a 15–20. század folyamán) formálódott ki olyan szerzők munkái nyomán, mint Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Jean Bodin, Carl von Clausewitz, Carl Schmitt és Hans J. Morgenthau.²³

Ontológiai spekuláció

Az SPR olyan térként értelmezi a politikát, amelyet a hatalom és az emberi kapcsolatokban rejlő konfliktus határoz meg. Az állam a politika alapvető egysége, az autoritás forrása és a rend biztosítója; szükséges konstrukció az emberi természetből fakadó káosz kordában tartásához.²⁴ Ebből következően a politikát nem etikai vagy normatív ideálok alapozzák meg, hanem a hatalomért folytatott küzdelem és a túlélés.

²³ Az SPR alapvető művei e szerzőktől a következők: Machiavelli *A fejedelemje* (1532), Hobbes *Leviatánja* (1651), Bodin *Az államról* című műve (1576), Clausewitz *A háborúról* című munkája, Schmitt *Politikai teológiája* és *A politikai fogalma* című kötete (1922 és 1932), valamint Morgenthau *Politics Among Nations* (1948) című értekezése. Emellett Thuküdidész *A peloponnészoszi háború története* című művét is e hagyomány előfutárának tekintik.

²⁴ Thomas Hobbes: *Leviatán*; Carl Schmitt: *Politikai teológia*.

A nemzetközi térben az államok önértékből cselekszenek, a hatalomért folyó versengés logikája szerint,²⁵ és számolnak a háború állandó lehetőségével, amely nem más, mint a politika folytatása más eszközökkel.²⁶

Episztemológiai spekuláció

Az SPR-ben a tudás alapja a történelem és az emberi viselkedés empirikus megfigyelése, nem pedig ideális vagy normatív spekuláció. Machiavelli és Morgenthau például a történelem tanulmányozását hangsúlyozzák a hatalmi dinamikák megértése érdekében, mivel úgy vélik, hogy a politika akkor érthető meg a legjobban, ha azt vizsgáljuk, hogyan cselekedtek a múltban a vezetők és az államok.²⁷ Hobbes és Bodin ezzel szemben logikai érveléssel támasztják alá az állam szükségességét: ilyen például a társadalmi szerződés mint a természetállapot problémájára adott racionális megoldás.²⁸ Végső soron a politikai tudás itt nem egyetemes igazságokat keres, hanem hatékony stratégiákat a hatalom és a stabilitás fenntartására, hiszen az számít, „ami működik”, nem pedig az, „aminek működni kellene”.

Az intellekció kulcskategóriái

1. Hatalom: A hatalom egyszerre eszköze és célja a politikának: magában foglalja nemcsak a katonai és gazdasági erőt, hanem azt a stratégiai képességet is, hogy az állam másokat befolyásoljon, kényszerítsen vagy meggyőzzön nemzeti érdekeinek érvényesítése során.²⁹ A hatalom önmagában nem erkölcsös vagy erkölcstelen; az emberi és államközi kapcsolatok ténye, amely a biztonságért és dominanciáért folytatott állandó küzdelemből fakad.

²⁵ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború története*; Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*; Hans J. Morgenthau: *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. New York, Alfred A. Knopf, 1949.

²⁶ Carl von Clausewitz: *A háborúról*.

²⁷ Niccolò Machiavelli: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*; Hans J. Morgenthau: *Scientific Man vs. Power Politics*. University of Chicago Press, 1946.

²⁸ Hobbes i. m.; Jean Bodin: *Six Books of the Commonwealth*.

²⁹ Thuküdidész i. m.; Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*; Morgenthau (1949) i. m.

2. Szuverenitás: Az állam abszolút és oszthatatlan hatalma. A politikai autoritás alapja, amely lehetővé teszi, hogy az állam külső korlátozások nélkül hozzon döntéseket.³⁰
3. Az államérdek és a kivételes állapot: Az állam arra hivatott, hogy megelőzze a természeti állapotban rejlő káoszt, ezért a rend és a biztonság megőrzése a legfőbb célja. Ennek érdekében a szuverénnek abszolút hatalommal kell rendelkeznie; ezt igazolja az államérdek elve, amely minden olyan cselekvést legitimnek tekint, amely a politikai közösség fennmaradását szolgálja, még akkor is, ha az meghaladja a szokványos erkölcsi vagy jogi normákat.³¹ Válságok idején ez a hatalom a szuverén döntésében nyilvánul meg: abban az erőben, hogy kihirdesse a kivételes állapotot,³² és ideiglenesen felfüggeszse a jogrend működését, ha a közrend megóvása ezt teszi szükségessé.
4. Nemzeti érdek és hatalmi egyensúly: A nemzetközi szintén az államok nemzeti érdekeiknek megfelelően cselekednek, amelyet a hatalomnyereség és hatalommegtartás logikája határoz meg. Az államközi politika anarchikus tér, ahol nem idealisztikus együttműködés, hanem hatalmi egyensúlyi játék zajlik.³³
5. Barát-ellenség megkülönböztetés: Ez a kritérium minden politikai cselekvés alapját képezi, mivel a közösség egysége és identitása annak felismerésén keresztül erősödik meg, hogy mi vagy ki fenyegeti létezését.³⁴
6. Háború: A háború nem a politikai rend felfüggesztése, hanem annak kifejeződése: az ellenségesség és a szuverén hatalmak közötti versengés természetes következménye egy anarchikus világban. Ilyen értelemben a háború nem erkölcsi kisiklás vagy zavar, hanem a politikai cselekvés természetes eszköze.³⁵

³⁰ Bodin i. m., Schmitt i. m.

³¹ Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*; Giovanni Botero: *The Reason of State*.

³² Schmitt i. m.

³³ Morgenthau (1949) i. m.; Kenneth N. Waltz: *Theory of International Politics*. Reading, Addison – Wesley Publishing Company, 1979.

³⁴ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*.

³⁵ Niccolò Machiavelli: *A háború művészete*; Clausewitz: *A háborúról*; Carl Schmitt: *A partizán elmélete*. In: Uő: *A politikai fogalma*. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002; Morgenthau (1949) i. m.

Normatív kikristályosodás

Az SPR megkérdőjelezi az univerzális erkölcsi elveken alapuló politika eszméjét, és azt állítja, hogy a politikai etika kontextuális, valamint alárendelt az állam túlélésének. Ebből a következő irányelvek vonhatók le:

- A) A politikáknak az állam stabilitását és fennmaradását kell elsődlegesen tekinteniük. Ez igazolhat olyan intézkedéseket, mint a kivételes állapot elrendelése, a jogok felfüggesztése mély válság, egzisztenciális konfliktus vagy nemzeti vészhelyzet idején, valamint amennyiben szükséges, akár a háború kihirdetése. Ebben az értelemben az autoritarizmus önmagában nem feltétlenül jelent problémát.
- B) A vezetőknek a hatékonyság szempontja szerint kell cselekedniük, nem pedig erkölcsi ideálok alapján. Ebből az elvből az következik, hogy a belső stabilitás elsőbbséget élvez a nemzetközi közvéleménnyel szemben.
- C) Az állambiztonság és a közrend fenntartása robusztus hatalmi apparátust igényel, amely fegyelmezett rendőri erőket, fejlett és sokrétű katonai képességeket, valamint hatékony, jól képzett hírszerzési szolgálatot foglal magában.
- D) A külpolitikának törekednie kell a nemzetközi hatalmi egyensúly fenntartására, kerülve egyrészt egyetlen állam hegemoniáját, másrészt a globális együttműködés idealizmusát, amely gyakran ellentétbe kerül a nemzeti érdekekkel. Emellett a nemzeti szuverenitás megőrzése nem alku tárgya.

Az SPR spekulatív és normatív hiányosságai az MMR nézőpontjából

A két vizsgált hagyomány integrálásához mindenekelőtt spekulatív és normatív dimenzióikra kell összpontosítanunk, mivel ezek szolgáltatják azokat az alapvető elveket és előíró iránymutatásokat, amelyek az egész rendszerüket alátámasztják, lehetővé téve egy koherens tudásstruktúrát, valamint gyakorlati iránymutatásokat biztosítva az emberi cselekvéshez.

Az ontológiai spekulációt illetően fel kell ismernünk, hogy két eltérő hatókörű szellemi hagyományt hasonlítottunk össze. Az MMR filozófiai keretben működik, és magával a létezés természetére irányuló alapvető kérdésekkel foglalkozik. Ezzel szemben az SPR megkerüli ezeket a metafizikai kérdéseket, és a politikai hatalom gyakorlati működésére összpontosít; mint elméleti keret, nyitott arra, hogy különféle filozófiai tradíciók hassanak rá. Így például Machiavelli és Bodin realizmusát a humanizmus alakította;³⁶ Hobbes álláspontját a racionalizmus befolyásolta;³⁷ Clausewitz gondolkodását az idealizmus ösztönözte;³⁸ Schmitt elméletére a voluntarizmus és a fenomenológia,³⁹ Morgenthau munkásságára pedig a pragmatizmus hatott⁴⁰ – ezekből a hatásokból ered az SPR gazdag gondolati családján belül számos irányzatbeli különbség, amely azonban jelen vizsgálatunk fókuszán kívül esik.

Mindazonáltal a két hagyomány közös kiindulópontja alapvető jelentőségű: a feltevés, hogy az objektív valóság az egyéni szubjektivitá-

³⁶ Robert Grudin: Basic Principles and Attitudes. *Encyclopedia Britannica*, 2025. október 22. <https://www.britannica.com/topic/humanism/Basic-principles-and-attitudes>; Jean Bodin. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. július 30. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/bodin/>

³⁷ Shubhankar Kashyap: Tracing Hobbes in Realist International Relations Theory. *E-International Relations*, 2022. február 22. <https://www.e-ir.info/2022/02/22/tracing-hobbes-in-realist-international-relations-theory/>; Armand Maurer et al.: The Rationalism of Spinoza and Leibniz. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Western-philosophy/The-rationalism-of-Spinoza-and-Leibniz>

³⁸ Timothy McCranor: On the Pedagogical Intent of Clausewitz's On War. *MCU Journal*, Vol. 9., No. 1. (2018) 133–154; Stefan Noël Hageman: The Metaphysical "On War": Is Clausewitz still Relevant in the 21st Century? *E-International Relations*, 2022. július 5. <https://tinyurl.com/msrczapf>

³⁹ Rocío Rondinel Sosa: Carl Schmitt: Entre el decisionismo y el normativismo kelseniano [Carl Schmitt: A döntéshozatal és a kelsenista normativizmus között]. *Revista de Derecho y Ciencia Política*, Vol. 57., No. 1. (2000) 265–277; Michael Marder: *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*. New York, International Publishing Group, 2010.

⁴⁰ Alastair D. Emmett: *Bridging Classical Pragmatism and Classical Realism. A Critical Evaluation of the Potential for Dialogue between Hans J. Morgenthau, Reinhold Niebuhr, and John Dewey*. Doktori disszertáció, 2020. University of Bristol. <https://tinyurl.com/5768xbs9>

sokon túl is létezik. Noha ez az állítás első pillantásra egyszerűnek tűnhet, valójában mély és radikális következményekkel jár, és közvetlen kihívást intéz a korunkban domináns dekonstruktivista nézetel szemben, amely tagadja az igazság lehetőségét.⁴¹ Az igazság fogalma a valóság megértésének sarokköveként elengedhetetlen alapot kínál egy közös keret kiépítéséhez. Mindez azonban önmagában elégtelen, ha nem alkalmazzuk gondosan és rendszeresen a konkrét elemzési szinteken.

E tekintetben a két realizmusforma közötti első és legmélyebb különbség az igazsághoz való viszonyukban rejlik. Az MMR, mivel foglalkozik a létezés kérdésével, ontológiai feltevéseit teológiai transzcendenciába ágyazza, amelyet a kozmikus rend alapjának tekint – ebből erednek azok a törvények, amelyek a materiális valóság magyarázatát adják. Ezzel szemben az SPR, mivel mellőzi e fundamentális kérdést, immanens és végső soron hiányos valóságfelfogást eredményez, amely az emberi természetet és a politikát pesszimista módon értelmezi, és amelyben a hatalom válik a központi kérdéssé.

A metafizikai dimenzió elhanyagolásával az SPR ugyanabba a csapdába esik, mint a klasszikus liberalizmus: a metafizikai alapok hiánya sosem valódi hiány, hanem olyan üres tér, amelyet szükségszerűen alternatív metafizikai nézetek töltenek ki. Az SPR esetében ez gyakran a mechanikus, materialista vagy emanacionista metafizikai felfogásokkal mutat rokonságot.

Az e két realista hagyomány közötti divergencia alapjaiban határozza meg az ember és az állam értelmezését – azt a két alapkategóriát, amelyekre minden politikai elmélet épül. Az MMR szerint, jóllehet az ember bukott természetét teológiai realitásként elismeri, az üd-

⁴¹ A dekonstruktivizmus szerint az objektív és egyetemes igazság nem teljes mértékben hozzáférhető, továbbá nem is semleges; a nyelv, a diskurzus és a hatalmi viszonyok révén konstruálódik. Valójában nem pusztán az igazság létezését tagadja, hanem azt az elképzelést kérdőjelezi meg, hogy bármilyen igazság a jelentés- és hatalmi rendszereken kívül állhatna, amelyek létrehozzák azt. E nézőpontból az objektív igazságra való igények gyakran politikailag és kulturálisan meghatározottak, és arra szolgálnak, hogy bizonyos nézőpontokat legitimáljanak, miközben másokat marginalizálnak.

vösségre (*beatitudo*) való képessége érintetlen marad. Az állam ebben a keretben olyan eszköz, amelyen keresztül a természetes társadalom segíti az egyént magasabb végcélja elérésében. Az SPR ezzel szemben úgy tekint az emberre, mint aki egy kaotikus, elvek nélküli, azaz „anarchikus” (*an-archē*) valóságban létezik, ahol a hatalomért folytatott küzdelem határozza meg a társadalmi interakciókat. Ebben a felfogásban az állam uralma egyszerre eszköz és végcél, hiszen a hatalom megtestesítője és érvényesítője.

E káoszvízió radikális „leszármazottja” az anarchizmus, amely ugyanazon premisszára épít: a transzcendens rend hiányára. E nézőpont szerint az állam mesterséges konstrukció, amely külsőleg kényszeríti ki a rendet; ebből fakad annak felfogása, hogy az állam az elnyomás eszköze, a hírhedt *Leviatán*.⁴² Következésképp az anarchizmus mint „anti-*Leviatán*” a káoszt kívánja új, állítólag magasabb rendként elfogadtatni. Így a szekuláris realizmus végső soron saját alapjait ássa alá, mivel a morális jó kérdésének megfelelő kezelése nélkül teret enged saját destruktív alternatíváinak.

E probléma feloldásához fontos megjegyezni, hogy az MMR – Arisztotelész „arany középút”-tanára⁴³ és a skolasztika anyagi és immateriális valóságot egyaránt elismerő szemléletére támaszkodva – több dimenzióban is egyensúlyra törekszik, különösen a morális ideálok és az empirikus gyakorlat között. Az SPR viszont, mivel elveti az univerzális ideálokat, kizárólag a pragmatikus cselekvésre összpontosít, ezzel felborítva az egyensúlyt. Ez a különbség különösen szembetűnő Aquinói Tamás politikai gondolkodásában. Bár vizsgálódásai a legmagasabb absztrakciós szinten kezdődnek – az örök törvény kérdésénél –, végül rendkívül gyakorlati politikai realistává válnak.

⁴² Hobbes terminológiájában a *Leviatán* a szuverén államot jelenti: egy mesterséges, kollektív személyt, amelyet a társadalmi szerződés révén hoznak létre azok az egyének, akik a biztonság és a rend érdekében lemondanak természetes jogaikról. A *Leviatán* testesíti meg azt az abszolút autoritást, amely szükséges ahhoz, hogy megakadályozza a „természeti állapot” káoszt.

⁴³ Arisztotelész értelmezésében az arany középút az erényes közép helyzete a jellem vagy a cselekvés két szélsősége, a túlzás és a hiány között.

Elismeri a különböző népek és nemzetek sajátos igényeit és azt, hogy az elvek alkalmazása kontextusfüggő. Mindez azt mutatja, hogy a politikai realizmuson belüli komplementaritások nemcsak lehetségesek, hanem szükségesek is.

Hasonló ellentét figyelhető meg a két hagyomány episztemológiai alapjaiban. A szekuláris realizmus ugyan ötvözi a racionalista és empirista megközelítéseket, de nem rendelkezik egységes episztemológiai kerettel. Ezzel szemben az MMR koherens módon kapcsolja össze az *a priori* érvelést az empirikus vizsgálattal, lehetővé téve a valóságfeltételek átfogóbb megértését, amelyben a természetjog ténylegesen alkalmazható. Normatív értelemben a különbség abban rejlik, hogy míg az MMR világos morális és etikai keretet állít a politikai célok és döntések elé, addig az SPR szerint az ilyen célok és döntések egyedül a hatalom és a rend fenntartásából következnek; a morális és etikai szempontok másodlagossá vagy irrelevánssá válnak.

A politikai realizmus normatív alapjainak újrendezésére az MMR integratív szemlélete alapján négy alapelvet javaslok: (1) minden politikai struktúrának és cselekvésnek lehetővé kell tennie, hogy az emberi természet betöltse saját céljait; (2) a politikának egy felsőbb, objektív közjó felé kell irányulnia; (3) a politikai igazságosság feltétele a természetjoggal való összhang; (4) a politikai hatalom legitimitása a természetjog tiszteletéből és a közjó szolgálatából ered. Ha elemzésünket egy transzcendens metafizikai ontológiába, az ahhoz tartozó episztemológiába és a fenti négy normatív alapelvbe ágyazzuk, lehetővé válik az SPR fogalmi kategóriáinak újragondolása és egy átfogóbb, integrált politikai realizmus keretének kialakítása.

Az SPR intellektuális kategóriái az MMR nézőpontjából

A fentiekben felvázolt irányvonalat követve úgy vélem, hogy az MMR-nek nyitottnak kell lennie az SPR valamennyi intellektuális kategóriájának megvilágítására és értelmezésére, felismerve és integrálva mindazt, ami ezekben gyakorlati vagy stratégiai szempontból értékes. Ily mó-

don maga az MMR is gazdagodhat, túllépve a jog- és teológiaközpontú értelmezési kereten, és kiterjedve a politikai és társadalomelmélet tágabb területeire. Ezzel összhangban az átdolgozott SPR-kategóriák mind eszközként értelmezendők; olyan eszközként, amely alárendelt egy teleologikus végcél elérésének, nem pedig önmagukban vett végcélok. E perspektíva vezeti a következő elemzést, amelynek célja nem a végleges megoldások kidolgozása, hanem az egyes kategóriák körüli megújított vita alapjainak lefektetése.

Az állam kerete és képességei

Hatalom: A hatalom eszközként való értelmezése – szemben annak öncélú felfogásával – lehetőséget ad a politikai korrupció kiszűrésére vagy legalábbis felismerhetőbbé tételére, hiszen a korrupció lényegét a célok és eszközök felcserélődéséből eredő torzulásként érthetjük meg.⁴⁴ A hatalom legitimitása a közjónak és a természetjognak való alárendeltségétől függ. Bár ez az elv magától értetődőnek tűnhet, széles körben ismert, hogy a gyakorlati megvalósítása jóval nehezebb, mint elméleti megfogalmazása.

Államérdek és kivételes állapot: Carl Schmitt elméleti keretében a rendkívüli helyzetek visszajuttatják a hatalmat ahhoz, aki képes gyakorolni azt, minden erkölcsi vagy idealisztikus korlát nélkül, feltárva a valódi szuverenitás lényegét. Ez a feltevés, amely a filozófiai voluntarizmusban gyökerezik, éles ellentétben áll a természetjog filozófiájával, amely szerint a közjó körülményeiktől függetlenül objektív marad.⁴⁵ A Schmitt-féle döntésemélet és a klasszikus természetjogi felfogás közti ellentét a politikai realizmus jövője szempontjából kulcsfontosságú vitapont.

⁴⁴ Mark Philp: Corruption. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/corruption/v-1>; Peter DeLeon: *Thinking about Political Corruption*. Armonk, M. E. Sharpe, 1993.

⁴⁵ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II.

Nemzeti hírszerzés: Az állam racionális és stratégiai képességeként értelmezhető,⁴⁶ amelyet nem uralmi vagy megfigyelési eszközként kell felfogni, hanem a közjót fenyegető belső és külső veszélyek felismerését lehetővé tevő nélkülözhetetlen szervként. Egy megújított realista keretben a hírszerzés az okosság (*prudentia*) szolgálatában áll: információt gyűjt és értelmez az igazság, a rend és a béke előmozdítása érdekében.

A barát-ellenség megkülönböztetés: Schmitt barát-ellenség megkülönböztetése fontos és értékes szempontrendszer kínál a közjó és a természetjog védelméhez, beleértve a külső és belső ellenségek felismerését. Ugyanakkor Schmitt viszonylag kevés figyelmet szentel a „barátság” dimenziójának, ami lehetőséget kínál arra, hogy az arisztotelészi barátság⁴⁷ bevonásával kiegyensúlyozottabb és teljesebb felfogás szülessen e dinamikáról.

Külügyek

Szuverenitás és nemzeti érdekek: Az az állítás, hogy a szuverenitás és a nemzeti érdekek akkor tekinthetők illegitimnek, ha ellentétben állnak a közjóval és a természetjoggal, kényes kérdés, mivel közvetlen kihívást intéz a szuverenizmus tézisei ellen; ez az a politikai irányzat, amely gyakran az illiberális katolikusok ellenállásának bástyája.⁴⁸ Mindazonáltal e feszültség történeti visszhangra talál Francisco de Vitoria elméleteiben, aki szerint a keresztény nemzetek jogosan beavatkozhatnak olyan államok ügyeibe, amelyekben a természetjog

⁴⁶ Luis Heinecke Scott: *Método de intelección estratégica. Relación creencia, cultura y sociedad* [A stratégiai megértés módszere. A hit, a kultúra és a társadalom kapcsolata]. Santiago, INIE Editores, 2005.

⁴⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika, Eudemoszi etika*.

⁴⁸ Paul E. Salamanca: *The Liberal Polity and Illiberalism in Religious Traditions. Law Faculty Scholarly Articles*, Vol. 4., No. 1. (2003) 97–108; Juan C. Demian: *Ensayos desde el fin del mundo sobre el final del tiempo*. Santiago, Legado Ediciones, 2023; Kevin Vallier: *All the Kingdoms of the World. On Radical Religious Alternatives to Liberalism*. Oxford University Press, 2023; Jean-Yves Camus: *Illiberalism in the Doctrine of the Catholic Church and in the Works of Catholic Authors (19th–20th Centuries)*. In: Marlene Laruelle (szerk.): *The Oxford Handbook of Illiberalism*. Oxford University Press, 2024. 873–886. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780197639108.013.45

kirívó megsértésére kerül sor⁴⁹ – ezt az álláspontot gyakran „preliberálisnak” vagy „prekantianusnak” minősítették.⁵⁰ Ugyanakkor e logika alapján magukat a beavatkozó nemzeteket vagy szupranacionális entitásokat is vizsgálatnak kell alávetni annak érdekében, hogy megfeleljenek-e a természetjognak és a közjónak. Ennek következtében azok a beavatkozások, amelyeket liberális vagy dekonstruktivista értékek igazolnak – és amelyeket bizonyos szupranacionális szervezetek is támogatnak –, első látásra (*prima facie*) illegitimnek tekintendők.

Nemzetközi hatalmi egyensúly: A geopolitika és a nemzetközi kapcsolatok természetjogi szemléletű újraértelmezése ambiciózus és értékes vállalkozás. Annak felmérése, miként navigál egy adott nemzet a nemzetközi hegemonia fennálló rendszerében, szigorúan realista elemzést igényel; nem elegendő pusztán kijelenteni, hogy a nemzetközi rendnek egy „planetáris közjót” kell szolgálnia, mivel ez könnyen utópisztikus, az emberi valóságtól elszakadt elképzeléssé válhat. Ezzel szemben egy természetjogi elvek szerint kormányzott államnak koherens álláspontra van szüksége a globális térben, oly módon, hogy állampolgárainak jólétét helyezze előtérbe, akikért vezetői felelősséggel tartozik. Emellett a természetjogban gyökerező klasszikus *ius gentium* fogalma⁵¹ is újragondolást érdemel, mint lehetséges alap azon geopoliti-

⁴⁹ Francisco de Vitoria: *De Indis et de iure belli relectiones. Being parts of Relectiones theologicæ XII*. Washington, Carnegie Institution of Washington, 1917.

⁵⁰ Francisco de Vitoriát bizonyos értelemben „prekantianusnak” tekinthetjük, amennyiben elővételezi azt az emberi értelemben és a természetjogban gyökerező egyetemes erkölcsi rendet, amely túlmutat a konkrét politikai közösségeken; ezt az elképzelést később Kant fogalmazta meg a kozmopolita jog és az örök béke koncepcióiban. Miközben azonban Vitoria univerzalizmusa teológiai alapokon nyugodott, Kant univerzalizmusa szekuláris volt, és a racionális autonómiára épült. A liberális, joguralmon alapuló nemzetközi rend kanti ideálját, valamint Vitoria igazságos háborúra vonatkozó elképzelését a kortárs amerikai liberális demokraták újraértelmezték, és beavatkozáspárti politikák erkölcsi igazolásaként használták fel; lásd például: Ramón Luis Soriano Díaz: La guerra justa de Barack Obama y los escolásticos hispanos [Barack Obama igazságos háborúja és a spanyol skolasztikusok]. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 2016/19. 109–143.

⁵¹ A klasszikus és skolasztikus gondolkodásban az *ius gentium* („a népek joga”) azon jogi és erkölcsi elvek összességét jelöli, amelyek a természetjogból vezethetők le, és

tikai pozíció megfogalmazásához, amely összhangban áll egy átfogóan megújított politikai realizmussal.

Háború: A háború nem a politika erkölcsi kudarca és nem is szükségszerű eleme, hanem kivételes eszköz, amely szigorú feltételek mellett képes lehet a rend és az igazság helyreállítására. Clausewitz híres meghatározása szerint a háború „a politika folytatása más eszközökkel”, amely hangsúlyozza annak instrumentális jellegét. Az MMR *bellum iustum* („igazságos háború”)⁵² fogalma alapján azonban ez az instrumentalitás sosem válhat autonómmá: a háború csak akkor igazságos, ha helyes szándéknak van alárendelve, és végső célja a béke helyreállítása a természetjog rendjének megfelelően.

Belügyek

Igazságos lázadás és polgári engedetlenség: Az MMR igazságos lázadásra vonatkozó elve közvetlen kihívást intéz a hobbesi államfelfogás ellen, mivel azt állítja, hogy a nép – magából az emberi természetből fakadó jogon – illegitimnek nyilváníthat egy uralkodót vagy rendszert, és megtagadhatja tekintélyét egészen addig a pontig, ahol a felkelés jogos eszközzé válik az uralom megszüntetésére. Ez az érvelés ugyanakkor rendkívül kényes, hiszen megköveteli az alapos mérlegelését annak a kérdésnek, hogy a lázadó csoport szándéka-e egy olyan új rend létrehozása, amely összhangban áll a természetjoggal. Ha nem, akkor maga a lázadás igazságtalanná válik.⁵³ Így például állítható, hogy egy kommunista vagy oklokratikus (a csőcselék uralmát jelentő) elvek által

amelyeket a népek közötti kapcsolatokra alkalmaznak többek között a háború, a kereskedelem, a diplomácia és az idegenekkel való bánásmód területén; lásd például: Francisco Suárez: *Selections from Three Works of Francisco Suárez*, S.J. Oxford–London, Clarendon Press – Humphrey Milford, 1944.

⁵² A klasszikus és skolasztikus gondolkodásban a *bellum iustum* („igazságos háború”) arra a tanításra utal, amely szerint a háború csak akkor igazolható erkölcsileg, ha megfelel bizonyos, a természetjogból és a helyes értelemről fakadó feltételeknek; eszerint háborút csak legitim hatalom indíthat, jogos okból és helyes szándékkal; lásd például: Vitoria (1917) i. m.

⁵³ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*, I–II.

vezérelt felkelés egy olyan autoriter rezsimmel szemben, amely a természetjoghoz képest közelebb áll, illegitim lenne. Ezzel szemben egy kommunista kormány elleni felkelés teljes mértékben igazolható lehet, még akkor is, ha a kormányt demokratikusan választották, feltéve, hogy a felkelők célja egy a természetjoghoz és a közjóhoz jobban igazodó új politikai rend megteremtése.

Polgárháború: A politikai rend legradikálisabb tagadása. A polgárháború nem pusztán hatalmi küzdelem, hanem a társadalom szellemi és erkölcsi összeomlása.⁵⁴ Amikor polgárháború tör ki, az uralkodók és a polgárok elsődleges kötelessége, hogy a politikai közösség erkölcsi alapjait a természetjog szerint újraalkossák. Csak az a mozgalom tekinthető legitimnek – Aquinói Tamás igazságos lázadásról szóló elmélete értelmében –, amely valóban az igazságosság és a legitim hatalom helyreállítására irányul; különben a polgárháború a még mélyebb anarchiába való süllyedéssé válik.

A hatalomgyakorlás torzulásai

Autoritarizmus és zsarnokság: Az autoritarizmus, jóllehet a liberális elmélet gyakran bírálja, bizonyos történelmi és erkölcsi körülmények között gyógyító jellegű kormányzati formaként szolgálhat, amely kivételes válaszként a rend, az erény és az igazság helyreállítását célozza, amikor ezek súlyosan sérültek. A zsarnokság ezzel szemben a hatalom korrupcióját jelenti: a hatalom öncélú használatát, amely elszakad a közjó teleologikus szolgálatától.

Oklokrácia és anarchia: Az oklokráciát és az anarchiát (az uralom hiányát) a politikai rend kóros torzulásaiként kell értelmezni, amelyek akkor jelennek meg, amikor a hatalom elveszíti gyökerét a közjóban

⁵⁴ Michael Vlahos: Civil War Begins when the Constitutional Order Breaks Down. *The American Conservative*, 2019. november 4. <https://tinyurl.com/6k489abj>; Introducción a la guerra civil. *Tiqqunim*, 2013. március. <https://tiqqunim.blogspot.com/2013/03/civil.html>

és a természetjogban. Oklokrácia akkor keletkezik, amikor a közösségi életet nem az ész, hanem a tömeg szenvedélyei irányítják.⁵⁵ Az anarchia ezzel szemben magának a politikai forma egészének felbomlását jelenti.⁵⁶ A politikai realizmusnak mindkettővel szemben hangsúlyoznia kell, hogy a legitim autoritás – amely a természetjogban gyökerezik és a közjó felé irányul – nélkülözhetetlen az emberi kiteljesedés megvalósulásához. A valódi szabadság tehát nem a káoszban található meg, hanem egy igazságos és racionális rend engedelmes követésében, amely az emberi természet ontológiai és teleologikus szerkezetét tükrözi.

Konklúzió

A feladat, hogy az MMR szemszögéből egy új, a politikai realizmust leíró és alkalmazó elméleti keretet dolgozzunk ki, nemcsak befejezetlen maradt, hanem valójában még el sem kezdődött. Ez a vállalkozás korántsem pusztán elvont teoretikus törekvés: célja, hogy mélyen befolyásolja a gyakorlati politikát, és elméleti kidolgozottsága a katolikus integralizmus erős és elkötelezett praxisának alapjául szolgáljon.

⁵⁵ Polübiosz szerint az oklokrácia (a görög *ochlos*, „csöcselék” szóból) a demokrácia elfajult formája: akkor jön létre, amikor a nép uralma a tömeg uralmává romlik, és a kormányzást nem az ész és a törvény, hanem a szenvedély, az irigység és az impulzív vágyak vezérlik. Arisztotelész értelmezésében ez a demagógiához hasonlít, ahol a vezetők a tömegek érzelmeit manipulálva szereznek hatalmat, és a valódi demokráciára jellemző racionális deliberációt a népakarat irracionális hullámmá váltja fel. Mindkét jelenség a politikai rend korrumpálódását írja le, amely akkor következik be, amikor a kollektív döntéshozatalban az ész átadja a helyét a szenvedélynek. Lásd: Polübiosz történeti könyvei; Arisztotelész: *Politika*.

⁵⁶ Az anarchia kifejezés a görög *an-archē* (ἀναρχία) szóból származik, jelentése: „uralkodó nélkül” vagy „elv nélkül”, ahol az *archē* (ἀρχή) egyszerre jelenti a „kezdetet” és az „alapelvet”, vagyis a dolgok eredő forrását és rendező elvét. A görög metafizikában az *archē* az első okot vagy azt az alapvető princípiumot jelöli, amelyből minden létezés és rend ered; ahogyan Arisztotelész az *archai*-t a valóság végső magyarázó elveiként határozza meg. Így az *an-archia* nem pusztán a politikai autoritás hiányát írja le, hanem magának az alapvető rendnek a hiányát is, azaz egy metafizikai és politikai ürességet. Az anarchizmus ebben a mélyebb értelemben a kormányzás vagy a lét egységesítő elvének elutasítását vagy elvesztését jelenti.

E munka sikeréhez két alapvető feladat elvégzése szükséges. Először is valódi nyitottságra van szükség a hagyományok közötti párbeszédre. Mindkét realizmusforma hajlamos intellektuálisan elszigetelődni, ritkán kezdenek egymással érdemi kommunikációt, ez a párbeszédhiány pedig komoly visszatartó erő. Másodszor, elengedhetetlen túllépni az akadémiai elefántcsonttorony keretein: ez nemcsak a két realista hagyomány közötti diskurzus szempontjából kulcsfontosságú, hanem azért is, hogy szembehelyezkedjünk azokkal a politikai filozófiákkal – mint például a liberalizmus és a dekonstruktivizmus –, amelyek jelenleg hegemoniát élveznek az akadémiai világban és a közbeszédben egyaránt. Az intellektuális hegemonia megkérdőjelezése elkerülhetetlen feladat mindazok számára, akik elkötelezettek a nyugati értékek megőrzése és a jelenlegi civilizációs válság leküzdése mellett.

DARABOS ÁDÁM

A magyar kereszténydemokrácia elvhű realizmusa

Reflexiók a magyar nagystratégiára*

Bevezetés

2024-ben több meghatározó magyar politikus is felvázolta elképzeléseit Magyarország nagystratégiájáról, vagyis külpolitikájának elsődleges céljairól, irányairól, prioritásairól és az ezekhez kapcsolódó stratégiai megfontolásokról. Ez magától értetődő fejlemény, hiszen a nemzetközi kapcsolatok hosszú távú folyamatai (például Kína felemelkedése), az orosz–ukrán háború, az izraeli–palesztin konfliktus, valamint Donald Trump (akkor még) esetleges visszatérése egyaránt sürgetően vetették fel a kérdést, hogy Magyarországnak merre is volna érdemes tartania. Noha számos politikusi beszéd és írás idézhető a témában, két vezető politikus érvelése alapján jól rekonstruálható a megfogalmazódó álláspont alapja.

Az első Orbán Balázs, a miniszterelnök politikai igazgatója, akinek könyve, a *Huszárvágás. A konnektivitás magyar stratégiája*¹ a „konnektivitás” fogalmát fejti ki. A másik Orbán Viktor, akinek 2024-es tuskványosi beszéde² – részben a konnektivitás koncepciójára építve, továbbá

* A tanulmány eredeti – kismértékben módosított – változata a Danube Institute honlapján jelent meg 2025 májusában, l. Darabos Ádám: The principled realism of Hungarian Christian Democracy: reflections on the Hungarian grand strategy. *Danube Institute*, 2025. május 9. <https://tinyurl.com/4jjzn3b8>

¹ Orbán Balázs: *Huszárvágás. A konnektivitás magyar stratégiája*. Budapest, MCC Press, 2023. A könyv magyar nyelvű kiadása 2023 decemberében jelent meg, de az arról szóló diskurzus csak 2024-ben bontakozott ki, majd pedig a kötet angol fordítása is 2024-ben jelent meg.

² Orbán Viktor előadása a XXXIII. Bálványosi Nyári Szabadegyetem és Diáktáborban. *Miniszterelnok.hu*, 2024. július 27. <https://tinyurl.com/yc4yz48u> [a továbbiakban: Orbán Viktor (2024a)].

az európai és világtendenciák értékelésén keresztül – egy új magyar nagysztratégiát vázolt fel.

E két párhuzamos vízió vitathatatlan erénnyel bír: realista szemléletűek, sajátos magyar történeti értelmezésre épülnek, és fogalmilag is jól kidolgozottak – egyszerre képesek az absztrakcióra és a részletek iránti érzékenységre, mindazonáltal intellektuálisak, ugyanakkor politikailag is jól körülhatároltak. Ennek ellenére jelen formájukban olyan kockázatokat vezettek be (vagy erősítettek fel), amelyek kedvezőtlen politikai következményekhez vezettek – és várhatóan a jövőben is ahhoz fognak vezetni. Egy további magyar forrás bevonása azonban képes lehet enyhíteni e negatív tendenciákat. Ezzel az ambícióval élve a tanulmány célja, hogy újraélessze Barankovics István (1906–1974), a magyar kereszténydemokrácia legjelentősebb alakja által képviselt elvhű külpolitikai realizmus gondolatkörét. Kedvező körülmény, hogy Barankovics eszméinek felidézése nem idéz elő komoly ideológiai feszültséget: Orbán Viktor immár több mint tíz éve kereszténydemokratának tekinti kormányait,³ és a kormány kisebbik koalíciós partnere, a Kereszténydemokrata Néppárt (KDNP) saját eredetét az 1944 és 1949 között működő Kereszténydemokrata Néppárthoz, illetve Demokrata Néppárthoz köti, amelynek vezetője – egy rövid időtől eltekintve – éppen Barankovics volt. Így semmiféle rendkívüli lépésre nincs szükség, csupán érdemes mélyebb inspirációs forrásoknak tekinteni az alapokat.

Az alapok

Barankovics István politikai pályafutása viszonylag jól ismert Magyarországon. Ahogyan azt a szerző egy korábbi tanulmányában összefoglalta,⁴ Barankovics buzgó, vidéki származású katolikus volt; a harmin-

³ Lásd például: Orbán Viktor beszéde a XXIX. Bálványosi Nyári Szabadegyetem és Diáktáborban. *Miniszterelnok.hu*, 2018. július 28. <https://tinyurl.com/4a73ccv9>

⁴ Lásd: Darabos Ádám: Historical roots of Hungarian Christian Democracy IV. *Danube Institute*, 2023. január 1. <https://danubeinstitute.hu/hu/kutatas/historical-roots-of>

cas évek új katolikus reformmozgalmának egyik jelentős alakjaként már korán felhívta a figyelmet a Horthy-rendszer társadalmi igazságtalanságaira, később pedig a náci Németország magyarországi befolyásának növekedésére is figyelmeztetett. Tehetséges keresztény értelmiségiként gyorsan a Kereszténydemokrata Néppárt, majd a Demokrata Néppárt vezetésébe emelkedett.

Jól dokumentált, hogy rövid politikai pályáját több konfliktus is kísérte: belső pártviták a konzervatív keresztényekkel (például Pálffy Józseffel), feszültségek Mindszenty József bíborossal és – a legsúlyosabb – éles szembenállás a kommunistákkal (Rákosi Mátyással). Mindezek ellenére Barankovics (természetesen munkatársaival együtt) képes volt megfogalmazni a magyar kereszténydemokrácia programját, amelyet a nyugat-európai alapok – a perszonalizmus, a demokratizmus és a popularizmus (népi-közösségi elv) – ihlettek, és amelyet olyan magyar sajátosságokkal „koronázott meg”, mint az „evangéliumi szocializmus” és a keresztény magyar állameszme. A kommunista hatalomátvételt megelőző utolsó választáson – a kommunisták által elkövetett rendszerszintű választási csalások ellenére – a „Barankovics-párt” a második helyen végzett. Barankovics 1949-es kényszerű emigrációjáig országgyűlési képviselőként a keresztény és demokratikus Magyarország egyik utolsó következetes szószólója maradt.

Kevésbé ismert azonban, hogy Barankovics rendkívül éles külpolitikai meglátásokkal és érett érvekkel rendelkezett. Ezek a gondolatok, elsősorban az 1930-as évek második felében írt folyóiratcikkeiben – különösen egy elkötelezett keresztény gondolkodótól – meglepően realista szemléletet tükröznek, ugyanakkor áthatják mindezt a (keresztény) etikai elvek. Barankovics személyét kereszténydemokrata háttere, európai politikai összefüggésekben való jártassága, továbbá a magyar identitás lényegének mély ismerete olyan szerzővé teszik, akinek külpolitikai tanácsai a 21. századi Magyarország számára is

hungarian-christian-democracy-iv; Darabos Ádám: Historical roots of Hungarian Christian Democracy V. *Danube Institute*, 2023. augusztus 28. <https://danubeinstitute.hu/hu/kutatas/historical-roots-of-hungarian-christian-democracy-v>

iránymutatók lehetnek. A konnektivitás koncepciója, majd pedig a magyar nagystratégia rövid áttekintését követően világosan kirajzolódik, miként segítheti elő Barankovics politikai bölcsessége 21. századi tájékozódásunkat.

A magyar nagystratégia

A vasfüggöny leomlását követően a magyar külpolitika prioritásai viszonylag egyértelműek voltak. A kilencvenes és a kétezres évek politikai konfliktusai ellenére a magyar politikai elit körében széles körű konszenzus alakult ki: Magyarországnak mielőbb csatlakoznia kell a nyugati blokkhoz, azon belül is a NATO-hoz és az Európai Közösséghez/Unióhoz. Ez a törekvés és az új geopolitikai helyzethez való alkalmazkodás majdnem két évtizeden át meghatározta a magyar külpolitika fő irányát.

Noha a második Orbán-kormány (2010–2014) a keleti hatalmak felemelkedésére tekintettel már több mint egy évtizede meghirdette a Keleti Nyitás politikáját, a magyar nagystratégia fogalma ténylegesen csak 2024-ben öltött formát (vagyis ekkor jelent meg nyilvánosan). Ez azt jelenti, hogy az elmúlt évben egy viszonylag átfogó kormányzati vízió körvonalazódott a magyar külpolitika alapvető kérdéseiről.

Konnektivitás – Orbán Balázs *Huszárvágás* című kötete

A 2024-es magyar jobboldali közbeszéd egyik leggyakrabban emlegetett politikai hívószava a konnektivitás fogalma volt.⁵ Ezt a koncepciót Orbán Balázs, a miniszterelnök politikai igazgatója fejtette ki

⁵ Egy másik a „magyar gazdasági semlegesség” volt, amelyet Orbán Viktor javasolt először a Nemzeti Közszerológati Egyetemen tartott előadásában; lásd: Orbán Viktor előadása a Nemzeti Közszerológati Egyetem „Európai versenyképesség, magyar gazdasági semlegesség” című konferenciáján, *Miniszterelnök.hu*, 2024. szeptember 25. <https://tinyurl.com/Sekkb3j>; Orbán Balázs szóhasználatára lásd: Danube Institute: The Fourth Danube Institute – The Heritage Foundation Geopolitical Summit – DAY 1 PART 1. *YouTube*, 2024. szeptember 20. <https://youtu.be/6-lmivreeWI?si=FPGXFq4tBRZctDFd>

Huszárvágás. A konnektivitás magyar stratégiája című, legutóbbi könyvében. A kötet bevezetése két nagy célt jelöl ki Magyarország számára. Orbán Balázs megfogalmazásában ezek a következők: „[v]églegesen csatlakozni a legfejlettebb országok táborához, illetve regionális kö-zéphatalommá válni”.⁶

E célok megfogalmazásához a jelenlegi világrend megértésére van szükség. A szerző szerint ma egy posztliberális, többpólusú világban élünk, amelyben a globális Kelet felemelkedőben van, míg a Nyugat a legtöbb területen (a katonai erő kivételével) lemaradóban.⁷ Ez a helyzet – állítja Orbán Balázs – súlyos fenyegetést hordoz: a Nyugat igyekszik a világot erkölcsi kategóriákra osztani, „jó” és „rossz” országokra, hogy megőrizze vezető szerepét. A feladat így többé nem a kapcsolatok erősítése, hanem „a táboron belüli és a táboron kívüli országok, gazdaságok, infrastruktúra és intézményrendszerek szétválasztása”, ami könnyen visszavezetheti a világot a hidegháborús „blokkosodás” logikájához.⁸ E folyamat jelei már most is kitapinthatók,⁹ jóllehet a Nyugat számára sem előnyösek, hiszen elszakítja önmagát saját piacaitól, növelve egy nagy háború kirobbanásának kockázatát.¹⁰

A kötet legfőbb aggodalma, hogy az említett blokkosodási folyamat nem szolgálja a magyar érdekeket, mivel súlyos gazdasági, politikai és kulturális hátrányokhoz vezetne. Ezért törekszik Orbán Balázs arra, hogy a nemzetközi kapcsolatok elméleteire és a globális világ domináns trendjeire építve megújítsa és a jelen helyzetre alkalmazza a konnektivitás fogalmát. Magyarországnak támogatnia kell a konnektivitást, amelynek lényegét gazdasági és politikai intézkedésekben kell megtestesítenie.¹¹ A szerző meggyőződése szerint Magyarország – földrajzi adottságai, nemzeti (szellemi és kulturális) öröksége és

⁶ Orbán Balázs i. m. 14.

⁷ Uo. 109.

⁸ Uo. 18.

⁹ Uo. 77.

¹⁰ Uo. 93–103.

¹¹ Uo. 185–186.

hagyományos értékei révén – képes lehet, sőt képesnek is kell lennie arra, hogy „kulcsállammá”, vagyis a nemzetközi gazdasági és politikai (beleértve a diplomáciai) konnektivitás egyik kulcsfontosságú közvetítőjévé váljon.¹² Ennek érdekében tizenkét irányelvet fogalmaz meg a magyar konnektivitás számára: ilyen például a meglévő értékekre való építés, a koalícióképzés, minél több befektető meghívása, a külpolitika nemzetiérdek-alapúsága, a biztonság megteremtése és a béke támogatása.¹³

A *Huszárvágás* intellektuális és politikai érvelést ötvöző műként világszerte elismerést és kritikát váltott ki. Ahogyan a neves politikatudós, Ivan Krastev írja ajánlásában: „[a]ki tudni szeretné, hogy a jelenlegi magyar vezetés hogyan látja az ország helyét a világban, és kíváncsi arra, hogy mit takar a »huszárvágás« stratégiája, annak feltétlenül el kell olvasnia Orbán Balázs könyvét”.¹⁴

Orbán Viktor nagystratégiai koncepciója

Mivel Orbán Balázs a miniszterelnök, Orbán Viktor politikai igazgatója, magától értetődik, hogy maga Orbán Viktor is alkalmazza a konnektivitás gondolatát. Amikor 2024-es, hosszú tusványosi beszédének végén Orbán Viktor rátért a magyar nagystratégia megfogalmazására, kifejezetten utalt Orbán Balázs szerepére: „[s]zokatlan módon a magyar kormányban van politikai igazgató, akinek valójában az a feladata, hogy ezt a nagystratégiát összeállítsa”.¹⁵ A miniszterelnök azt is megjegyezte, hogy e nagystratégia jelenleg nincs a legjobb formájában, mert „a nyelvezete túlságosan értelmiségi”, ami ellentétes a politika gyakorlati szükségleteivel és sajátos előnyeivel.¹⁶

Mindazonáltal kijelentette, hogy

¹² Uo. 193.

¹³ Uo. 222–232.

¹⁴ Uo. 6.

¹⁵ Orbán Viktor (2024a) i. m.

¹⁶ Uo.

„a magyar nagysztratégijnak a veleje – értelmiségi nyelven mondom – a konnektivitás, ami azt jelenti, hogy nem engedjnk magunkat bezárni a most kialakuló két fél-világgazdaság egyikébe se. Nincs kizárólag nyugati meg keleti világ gazdaság, mind a két felében ott kell lennünk: a nyugatiban is, meg a keletiben is.”¹⁷

A magyar nagysztratégia alapelveit Orbán Viktor a „szellemi alapokra” való hivatkozással vezette be: a szuverenitás védelmét (gazdasági értelemben is), a magyar társadalom védelmét (a migrációs megoldások helyett család támogatásokkal), valamint a nemzeti, kulturális és valósi sajátosságok megörzését hangsúlyozta.¹⁸ Emellett több kiegészítő megjegyzést is tett. Először: a nagysztratégijnak tartalmaznia kell a határon túli magyar közösségek érdekeit (ezzel a gondolattal a tusnádfürdői hallgatóság erősen rezonált). Másodszor: szerinte a magyar nagysztratégijnak figyelembe kell vennie a magyarok egyedi „antropológiai, genetikai és kulturális adottságát”, amelyeket a „háborítatlan élet” szabadságérzetének fogalmában ragad meg.¹⁹ Harmadszor: mivel a nagysztratégiák hosszabb időtávra készülnek, Orbán úgy látja, hogy a végrehajtás – különösen annak utolsó szakasza – már a következő generációra marad. Ezért „nemzeti érzelmű, bátor, fiatal harcosokat” keresnek.²⁰

Bár a fenti elemek többsége az elmúlt évek során már kormányzati prioritássá vált, a mi szempontunkból releváns elmozdulás abban érhető tetten, hogy Orbán Viktor mindezt a nagysztratégia fogalmi keretébe rendezte. Így egy viszonylag átfogó koncepció jelent meg, amelyről – a hazai és nemzetközi ellenzék mellett – a magyar jobboldali értelmiség is vitát kezdett. A Fidesz veterán, atlantista elköteleződésű képviselője, Németh Zsolt például 2024 augusztusában az *Országút* folyóirat hasábjain kezdeményezett párbeszédet e magyar nagysztratégiáról.²¹

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

²¹ Németh Zsolt: Gondolkozzunk együtt a nagysztratégiáról! *Országút*, 2024. augusztus 9. <https://orszagut.com/kozelet/gondolkozzunk-egyutt-a-nagysztrategiarol-6540>

Ennek hatására politikusok, diplomaták és szakértők általában magas színvonalú, jórészt jobboldali reflexióinak sora indult el.²² Ezek a megszólalások többnyire jó szándékúak, ugyanakkor kritikus hangvételűek voltak. E tanulmány, ha némileg visszafogottabb formában is, de ebbe a körbe tartozik.

Barankovics mint realista tanácsadó

Érdek vagy érték?

Noha az elmúlt tizenöt évben Orbán Viktort aligha lehetne naiv idealizmussal vádolni, a konnektivitás fogalma közvetlenül érinti az ideálok – vagy éppen azok hiányának – kérdését a politikában. Mint láttuk, Orbán Balázs bírálatának középpontjában az áll, hogy a Nyugat politikai célok érdekében erkölcsi kategóriákat alkalmaz („jó” országok versus „rossz” országok). Ezzel szemben a konnektivitás, egyfajta keretként, olyan együttműködést tesz lehetővé, amelyben az államok gazdaságilag és politikailag szabadon kapcsolódhatnak egymáshoz. A kapcsolódás elsődleges kritériuma a magyar érdek, nem pedig valamilyen erkölcsi alapelv. Ha a Kelet emelkedik, Magyarországnak kelet felé kell fordulnia. Ha Trump nyeri a választást, meg kell kötni a szükséges megállapodásokat. Ha az Európai Unió már nem kedvező, akkor felmerülhet a kilépés megfontolása.

A Barankovics által kidolgozott keresztény magyar állameszme ugyanakkor etikai-teológiai szilárdságot adhat a konnektivitás erősen instrumentalizált koncepciójának. Barankovics egyik alapvető érve az volt, hogy Magyarországnak követnie kell Szent István örökségét, aki talán a magyar történelem legkiválóbb politikai zsenije volt.²³ Ez az örökség megteremtette „a magyarságnak elválaszthatatlan egységét

²² Lásd például: Jeszenszky Géza: Ne is tegyen úgy, mintha az volna. *Országút*, 2024. augusztus 9. <https://orszagut.com/kozelet/ne-is-tegyen-ugy-mintha-az-volna-6539>

²³ Érdekes módon Nyiri János újságíró is a magyar történelmet, különösen Szent István örökségét vetette fel a magyar nagystratégia alapjaként, ld. Nyiri János: Örök törvények. *Országút*, 2024. szeptember 17. <https://tinyurl.com/msc8mjze>

a nyugati kereszténységgel és az európai művelődéssel”, s e „frigy mentette meg magyarságunkat, mert biztosította a magyarként való létezés lehetőségét”.²⁴ Barankovics szerint Magyarország a keresztény nagycsalád tagjaként lett „az európai művelődés ostromaiból annak örököse, munkálója és védelmezője”.²⁵ A kormányzat, ha visszafogottabb formában is, de hasonló pontokat vall magáénak, így nem kérdőjelezi meg Európa, Magyarország és a nyugati kereszténység egységét, amely a politikai pozícióban is jelentkezik (többször van szó az Európai Unió patrióta revitalizálásáról mint elhagyásáról).

A különbség ott jelenik meg, amikor Barankovics következetesen keresztény etikai álláspontot képvisel. Nála a kereszténység és a magyarság egysége olyannyira elválaszthatatlan, hogy véleménye szerint a magyar politika csak akkor lehet helyes – másképp fogalmazva Magyarország csak akkor maradhat fenn –, ha nem kerül szembe a kereszténységgel, és ha a magyar nemzeti géniusz igényei nincsenek ellentétben a keresztény erkölcsi parancsokkal.²⁶ Ez azt jelenti, hogy Barankovics számára a siker mércéje nem az érdek, hanem az érték. Érdekes módon ezek az ideálok nem vezetnek érzelmős idealizmus-hoz, mert nem a jövőre irányulnak (azaz nem utópikusak), hanem a fennálló magyar történelmi tapasztalatra épülnek. Ebből az értékek és érdekek sajátos keveréke rajzolódik ki: egy „magyar konnektivitás”, amelyben a „magyar” kifejezés a kereszténységgel való egységre utal, és erkölcsiséget képvisel.

A magyar sajátosság

Az Orbán-kormány – nem alaptalanul – nagy hangsúlyt helyez a magyar sajátosságok kiemelésére a nagystratégia megfogalmazásakor. Orbán Balázs hagyományos magyar értékeket jelöl meg kiindulópontként, és érvelését jórészt magyar történelmi példákkal támasztja alá.

²⁴ Barankovics István: Szent István népe. In: Uő: *Híven önmagunkhoz. Barankovics István összegyűjtött írásai a kereszténydemokráciáról*. Budapest, Barankovics Akadémia Alapítvány, [2001]. [a továbbiakban: Barankovics (2001a)] 29–30.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. 31.

Egyértelmű az is, hogy Orbán Viktor a magyarság lényegének védelmét tűzi zászlajára, és a szabadságot mint meghatározó nemzeti sajátosságot hangsúlyozza.

Ez az általános attitűd és különösen a szabadság központi szerepe Barankovicsnál is kulcselem, aki a magyarok és a magyar nemzet sajátosságát vallotta, és meg volt győződve arról, hogy ez a magyar történelem egészében tükröződik.²⁷ A magyar szabadságfelfogás, amely eltér más nemzetekétől, a függetlenség eszméjét hordozza: azt a jogot, hogy a magyar közösség saját határain belül önállóan kormányozza magát, anélkül hogy másoknak ártana. Ez szinte kísértetiesen megegyezik az-
zal, amit Orbán Viktor 2024-ben Tusványoson megfogalmazott (olyannyira, hogy akár az is feltételezhető, hogy a szöveg íróját konkrétan inspirálta Barankovics gondolkodása).²⁸

A jelenlegi értelmezések és a Barankovics felfogása közti fő különbség a történetiségre épülő, nacionalista hangsúlyú magyarságesszme és a magyar szellem kivételességének megértése között húzódik. Az előbbi a jogokra koncentrálna: arra, mi jár Magyarországnak és a magyaroknak részben magyarságuk, részben tevékenységük alapján. Ezzel szemben az utóbbi a felelősséget helyezi előtérbe: azt hangsúlyozza, mi az, amivel a magyarok tartoznak Magyarországnak. A második megközelítés – bármennyire is dicsőíti a magyarságot (Barankovics a „minőségnép” kifejezést használja) – aligha vezethet felsőbbrendűségi érzéshez, hiszen alapvetően belső irányultságú. Sokkal inkább egyfajta különleges felelősségvállalást sugall, amely szerint a magyaroknak úgy kell cselekedniük, ahogyan a „magyarságuk” elvárja tőlük. Ha a magyar minőségnépként fennmarad, akkor a nemzet képes lesz követni történeti hagyományát, azaz autonómiáját és függetlenségét. Ily módon ez a keret képes megragadni a nemzeti dicsőséget anélkül, hogy átbillenne a nemzeti gögbe – amely a nacionalista megközelítések gyakori velejárója.

²⁷ Barankovics István: Hol vagy, István király? In: „Összegyűjtött írásai”. 23.

²⁸ Orbán Viktor (2024a) i. m.

Magyarország és a külső befolyás

Magyarország – különösen az elmúlt száz évben – gyakran szembesült a külső befolyás problémájával. A magyar nagystratégia gondolatkörében az a feltételezés húzódik meg, hogy Magyarországnak történelmi örökségét követve arra kell törekednie, hogy a lehető leginkább szuverén maradjon egy olyan globalizált világban, ahol a befolyásolás természete – főként technológiai értelemben – radikálisan átalakult. A magyar kormány számára az egyik legaggasztóbb befolyásforma az Egyesült Államokból és Nyugat-Európából érkező posztmodern baloldali-liberális ideológiai hatás.

Barankovics szintén súlyos problémaként érzekelte a Magyarországra nehezedő külföldi befolyást. E tekintetben az első érdemi jelenség, amely aggodalommal töltötte el, a német nemzetiszocialista hatás erősödése volt, amely a harmincas években, különösen annak második felében vált egyre feltűnőbbé Magyarországon. Barankovics, részben a magyar történelmi hagyomány fentebb bemutatott gazdagsága miatt, alapvetően elutasította a külföldi minták követését.

Ugyanakkor hangsúlyozta, hogy a magyar kultúra nem élhet elszigetelten, és hogy „[i]degen hatások vétele és közvetítése nélkül nem él a kultúra”.²⁹ A működő, élő kultúra értékeit véleménye szerint fel kell ismerni; a keresztény európai kultúrát – amelyet az emberi civilizáció legmagasabb rendű teljesítményének tart – „csodálatos mozaiknak” tekintette, amelyben a különböző nemzeti kultúrák egységet alkotnak. A teljes bezárkózás szerinte a kultúra halálához vezetne, ugyanakkor meg kell állítani a „túl buzgó kapunyitogatók munkáját, akik a magyar ércharang különrengését idegen ércek túlságos beözönlésével vagy éppen idegen alapanyag becsempészésével meg akarják hamisítani”.³⁰ Magyarország tehát véleménye szerint nem azonos a keresztény Európával, mert sajátos nemzeti karakterrel rendelkezik, ám „[k]ereszténység és európaiság nélkül nincs teljes magyarság”.³¹

²⁹ Barankovics (2001a) i. m. 31.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

A pragmatizmus szempontjából Barankovics az Anschluss után is a szabadság politikájának fenntartását hangsúlyozta, hiszen külpolitikájának legfőbb célja az volt, hogy Magyarország sohase mondjon le függetlenségéről és szabadságáról. Véleménye szerint a helyes út a baráti kapcsolatok építése, amelyek a felek identitásán és valódi politikai érdekeinek kölcsönös tiszteletén alapulnak; ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy Németországgal fenn lehet tartani a jó viszonyt, ám magát a diktatúrát el kell utasítani. Végso soron úgy fogalmazott, hogy a „magyar külpolitikai magatartás: a barátság, nem pedig szolgaság”.³²

Miben különbözik ez a jelenlegi megközelítéstől? Két ponton. Először is: Barankovics jóval nagyobb hangsúlyt helyez Európára mint értékre, amely pozitívan formálta Magyarországot. A magyar nagystratégiában Európa továbbra is jelen van, ám annak nyugati fele sokszor a romlottság forrásaként jelenik meg. Mondhatjuk, hogy ez részben a különböző történelmi szituációkból és kontextusokból fakad, de a külső (vélt vagy valós) befolyás kezelésének módja, stílusa akkor is jelentős különbség. Ezen túl Barankovics határozott meggyőződést képvisel, de a konfliktusok enyhítésére törekszik, nem azok kiélezésére (a kereszténydemokrata pártok általában véve az inkluzivitás elvére épülnek). Ezzel szemben a jelenlegi magyar külpolitika sajátos kettősséget mutat: a kialakuló globális blokkok között a béke és a koordináció szükségességét hangsúlyozza, miközben hivatalos szövetségeseivel fennálló viszonyaiban gyakran konfliktusokat gerjeszt vagy tart fenn.³³

³² Barankovics István: A változásokra. In: „Összegyűjtött írásai”. 188.

³³ Pesti Sándor politológus szintén kiemeli ezt a látszólag felesleges konfliktust a Nyugattal; lásd: Pesti Sándor: Magyar külpolitikai stratégia. *Országút*, 2024. szeptember 5. <https://orszagut.com/kozelet/magyar-kulpolitikai-strategia-6692>. Továbbá Bába Iván diplomata, aki a Külügyminisztérium államtitkáráként működött 2010 és 2014 között, úgy véli, hogy Magyarországnak vissza kell térnie a „kicsi bajkeverő” szerepből az „együttműködő partner, megbízható szövetségés” szerepébe, arra az elgondolásra alapozva, hogy egy kis nemzetnek nagy barátokra van szüksége érdekei védelméhez; lásd: Bába Iván: Méretarányos külpolitika. *Országút*, 2024. szeptember 18. <https://tinyurl.com/49xfy8nn>

A kis nemzetek geopolitikai realitásai

Hogyan viselkedjen egy történelmileg nagy nemzet, ha a gyakorlatban kicsi? Ez volt a kérdés Barankovics korában. Természetesen a legtöbb magyar abban reménykedett, hogy visszaszerezheti a korábbi magyar területeket (vagy legalábbis azok jelentős részét); az irredentizmus meghatározó volt a magyar politikában. A második világháború éveiben azonban Barankovics bölcsen a kis nemzetek sajátosságaira helyezte a hangsúlyt, amivel realista ösztöneit bizonyította.³⁴

1943-ban megjelent, *A kis népek felelőssége* című írásában Barankovics amellet érvelt, hogy a kis nemzeteknek különbséget kell tenniük saját és a nagyhatalmak felelőssége között: a háború eredete, a háborút mozgató gazdasági összefüggések vagy a pusztítás nagysága nem rajtuk múlik. Szabadságuk is korlátozott, hiszen kénytelenek követni a meghatározó nemzetközi trendeket, ami gyakran két nagyhatalom közötti választásra kényszeríti őket; eközben legfőbb ambíciójuk sokszor nem több mint elkerülni saját helyzetük további romlását.³⁵

Ugyanebben az évben született *A béke és a kis nemzetek szuverenitása* című írása, amelyben Barankovics arra figyelmeztetett, hogy a kis nemzeteket sürgeti a béketervek megfogalmazása: tudják, hogy a döntések meghozataláig hallatszik a hangjuk, ám utána már csak két választásuk van: csatlakozhatnak, vagy passzívan szemlélhetik az eseményeket. Mindebből kifolyólag elengedhetetlen, hogy bekapcsolódjanak a vitába, és használják „legfőbb fegyverüket”, a „szellemi érvelést”.³⁶ Valójában mindkét elem – a kis nemzetek korlátainak felismerése és a béke melletti elköteleződés – jelen van a magyar nagystratégiában is. 2010-től az Orbán-kormány a magyar „erős nemzet” eszméjét hangsúlyozta, részben a történelmi hagyományokra építve.

³⁴ Barankovics István: A kis népek felelőssége. In: „Összegyűjtött írásai”. [a továbbiakban: Barankovics (2001b)] 209–213; Barankovics István: A béke és a kis nemzetek szuverenitása. In: „Összegyűjtött írásai”. [a továbbiakban: Barankovics (2001c)] 214–218; Barankovics István: Egységtörekvések és Magyarország. In: „Összegyűjtött írásai”. 219–222.

³⁵ Barankovics (2001b) i. m. 209–213.

³⁶ Barankovics (2001c) i. m. 215.

Ez általában nem vezetett irreális várakozásokhoz; Orbán Balázs *Huszárvágás* című kötete például szintén egy optimista, de észszerű célt fogalmaz meg: regionális középhatalommá válni.

Mindazonáltal a magyar nagystratégia rendkívül erősen koncentrált a szuverenitásra, ami gyakran összeütközésbe kerül a nemzetközi, illetve ez esetben transznacionalista intézményekkel, például az Európai Unióval. Barankovics ezzel szemben általában támogatta a nemzetközi intézményeket, és hangsúlyozta, hogy a kis nemzetek védelmét nem a „meztelen anyagi hatalmuk”, hanem jogaik tisztelete biztosítja.³⁷ Szavai egyértelműek:

„A nemzetközi életben az állam az államnak a farkasa maradt. A szuverenitás a nemzetközi élet rákos betegsége lett. Bizonyos is, hogy az új béke tartóssága és igazságossága jelentős részben éppen azon fordul meg, hogy a nemzetek össze tudják-e egyeztetni az egyéniségük kifejlesztéséhez szükséges szuverenitás eszményét az erkölcsi törvényekre épült nemzetközi jogrenddel.”³⁸

Konklúzió

A magyar nagystratégia – amely Orbán Viktor kezdeményezésére született meg, és amelyet az Orbán Balázs által kifejtett konnektivitáskon koncepció támaszt alá – 2024 Magyarországon új jelenséggént jelent meg. A téma önmagában is rendkívül jelentős, és megérdemli, hogy más politikusok és értelmiségiek is alapos vizsgálatnak vessék alá. Jelen tanulmány e diskurzushoz kívánt hozzájárulni azzal, hogy bemutatta a Barankovics István gondolataira épülő, elvhű, kereszténydemokrata realizmus lehetőségét.

A politika, különösen a nemzetközi politika, döntően a hatalom világában működik. Barankovics ezt tudta, és élesen látta következményeit a kis nemzetekre nézve is:

³⁷ Uo. 216.

³⁸ Barankovics (2001b) i. m. 210.

„A politika, bár nem lehet meg eszmények nélkül, keményebb valóságok világa. A politikának nemcsak eszményekkel, hanem erővel is számolnia kell, mégpedig sokszor nemtelen célokat szolgáló emberi ösztönnek. A kis népek önmaguk iránt lennének felelőtlenek, ha az emberi természet súlyos esendőségével nem számolnának a nemzetközi életben.”³⁹

Mindezek ellenére Barankovics ragaszkodott bizonyos erkölcsi alapelvekhez. Ha valaki nem így tesz, vagy ha e tekintetben hatástalan, akkor a politika – különösen a nemzetközi politika – elkerülhetetlenül pusztán a hatalomra épül majd.

³⁹ Uo. 213.

Megengedhetetlenek-e a vallási érvek a politikában?

A kizáráselvűség belső kritikája*

Bevezetés

Tekintettel arra, hogy a vallás az emberi civilizáció története során állandó tényező volt, és jelen van még ott is, ahol visszaszorulóban van, természetes feltételezés, hogy a hívők életvezetését, továbbá a társadalom közös életét érintő preferenciákat vallási meggyőződések szereznek alakítják. Sőt, amikor olyan akadémiai témákkal foglalkozunk, amelyeket szekularizálnak gondolunk – például igazságosság, emberi jogok vagy az emberi személy méltósága –, valójában olyan elméletekkel dolgozunk, „amelyek történetileg a természetjog elméleteiben és eleve teista, sőt kifejezetten keresztény megközelítésekben gyökereznek”.¹ Mintha akaratlanul is a vallások vizeiben úsznánk és vallásos levegőt lélegeznénk be, miközben világi szellemi építményeinket emeljük. Ennek ellenére a számos befolyásos politikai gondolkodó által képviselt „standard nézet” (*standard view*)² – avagy „kizáráselvűség”

* A tanulmány eredeti, teljes terjedelmű változata: *Religious Argument as an Argument from Authority* [A vallási érv mint tekintélyre hivatkozó érv]. *Ratio Publica*, Vol. 3., No. 2. (2023). A szerző ezúton mond köszönetet a *Ratio Publica* szerkesztőségének, amiért szíves engedélyükkel e kötetben újra közölheti a tanulmány egy részét.

¹ Jeremy Waldron: *Religious Contributions in Public Deliberation*. *San Diego Law Review*, Vol. 30., No. 4. (1993) 846.

² Christopher Eberle – Terence Cuneo: *Religion and Political Theory*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. január 15. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religion-politics/> A szakirodalomban a „standard nézet” (*standard view*) megszokott megnevezése a kizáráselvűség (*exclusivism*), amelyet a befogadáselvűséggel (*inclusivism*) szokás szembeállítani; ez utóbbi a vallási érvek politikai deliberációban való megengedhetőségét támogatja. March Andrew kiváló áttekintést nyújt a témáról: Andrew F. March: *Rethinking Religious Reasons in Public Justification*. *American Political Science Review*, Vol. 107., No. 3. (2013) 523–539.

(*exclusionism*) – azt állítja, hogy a vallási meggyőződés olyan indoklás, amely alkalmatlan a politikai deliberációban, azaz a politikai vitákban és érvelésekben való részvételre. Ha ezek a teoretikusok helyesen látják, akkor a liberális demokrácia projektje igen sokat kíván vallásos polgáraitól: azt várja el tőlük, hogy elismerjék, életük alapvető rendező-elvei kevésbé értékesek a szekuláris érvekhez képest, sőt a politikai rendet potenciálisan veszélyeztetik.³

Célom e „standard nézet” megkérdőjelezése, méghozzá a részletek felől közelítve: a vallási érv nem egynemű kategória, ezért kulcsfontosságú tisztázni, ki használja, és milyen viszonyban áll a szekuláris érveléssel. Az érvelés kedvéért elfogadom azokat az alapvető premiszszákat, amelyekből a liberális elmélet e kérdések megválaszolásakor kiindul. Mindazonáltal a köznyelvben „vallási érveknek” nevezett megnyilatkozások ritkán tisztán vallási jellegűek: alkalmazásuk tiltása azt a veszélyt hordozná, hogy a politikai deliberációt megfosztjuk olyan belátásoktól, amelyek vallási kereteken kívül is vállalhatók lennének. Jelen tanulmányban amellet érvelek, hogy a vallási érvelés korlátozásában egyetlen elvi határvonal húzható: akkor, amikor az érv tekintélyre való hivatkozás formájában jelenik meg.

Vallási érv – Mi? Hol? És ki által?

Mit is értünk tehát pontosan „vallási érv” alatt? A fogalmi tisztánlátás érdekében olyan meghatározási kritériumok felállítására van szükségünk, amelyek nem vezetnek ahhoz, hogy definíciós alapon megtiltsuk a vallási érvek használatát. Akármilyen intuitívnak is tűnik – tekintettel a jelenleg uralkodó standard álláspontra –, kerülnünk kell az önmagukra visszautaló leegyszerűsítéseket, mint például, hogy a vallási érv „a vallási meggyőződések kifogásolható használata a politikai vitában”. Természetesnek tűnhetne kritériumként Isten, valamely vallási

³ Paul Billingham amellet érvel, hogy ez az elvárás hűségi konfliktust idéz elő: Paul Billingham: *Public Reason and Religion. The Theo-Ethical Equilibrium Argument for Restraint*. *Law and Philosophy*, Vol. 36., No. 6. (2017) 675–705.

tekintély, szent szöveg vagy vallási fogalom bevonása, Robert Audi azonban amellett érvel, hogy létezhetnek olyan vallási érvek is, amelyek nem hivatkoznak kifejezetten vallási jelenségekre. Audi több elemező, de nem szükséges kritériumot sorol fel a vallási érv azonosításához: tartalmi, episztemikus, motivációs és történeti szempontokat.

A tartalmi kritérium az a típus, amelyet a legtöbben kapcsolatba hoznak a vallási érveléssel. Az isteni parancsokra, vallási vezetőkre vagy a Szentírásra való nem triviális⁴ hivatkozások tartalmi értelemben vallási érveknek minősülnek. Az episztemikus kritérium azt jelenti, hogy egy érv nemcsak tartalmánál fogva – tehát az, amit állít –, hanem igazolási módja révén is lehet vallási. Egy érv episztemikusan vallási, ha „(a) premisszái vagy (b) konklúziója vagy (c) mindkettő, illetve (d) az azt alátámasztó premisszái nem ismerhetők vagy legalábbis nem fogadhatók el indokoltan, ha nem támaszkodunk vallási megfontolásokra”.⁵ Az episztemikus kritériumok szerinti vallási érvek többsége tartalmában is vallási, de különös figyelmet érdemelnek azok, amelyek nem ilyenek. Audi elismeri, hogy kevés vitathatatlan példát találunk ehhez kapcsolódóan, ám többek között például a természetjogi érvek a magzat személyiségéről vagy a szexualitákról sok kritikus szerint episztemikusan nem igazolhatók anélkül, hogy a hiányzó láncszemeket vallási megfontolásokkal pótolnák.⁶ Harmadszor, egy érv motivációs jellege alapján is lehet vallási, ha „az érvelés előterjesztésének lényegi indítéka egy vallási cél elérése”, például az egyházi kötelezettség teljesítése vagy Isten akaratának előmozdítása. Ebben az esetben sem szükséges, hogy az érv kifejezetten vallási tartalmú legyen; amennyiben val-

⁴ Triviális alatt olyan esetet értek, amikor valaki nyilvános beszédében retorikai hatás kedvéért kiáltja, hogy „Istenem!”, vagy idézi mások vallási nézeteit anélkül, hogy azokat magáénak vallaná.

⁵ Robert Audi: *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*. *San Diego Law Review*, Vol. 30. (1993) 680–681.

⁶ Uo. 681. Audi később egyetértett azzal, hogy a természetjogi érvek világi érvekként is szolgálhatnak. Paul Billingham egyetért ezzel, megkülönböztetve azt, ami a mai közönség számára meggyőzőnek tűnik, és azt, ami hozzáférhető; Robert Audi – Nicholas Wolterstorff: *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Bloomsbury Academic, 1997. 127; Billingham i. m. 700.

lási indíték vezérli, vallási érvek minősül.⁷ Végül pedig egy érv történeti értelemben is vallási lehet, ha genezise olyan más érvhez (vagy érvekhez) köthető, amelyek a fenti értelemben vallásiak, és meggyőző erejüket részben vagy egészben történeti származásuknak köszönhetik.⁸

Analitikus szempontok szerint Audi tipológiája elfogadhatónak tűnik, én azonban amellet érvelek, hogy e vallási érvtípusok nem mindegyike releváns a vallási érvek legitimációjáról szóló vitában. A tartalmi kritérium esetében egyértelmű a helyzet: az isteni parancsra, vallási doktrínára, vallási vezető tekintélyére vagy szent szövegre tett explicit hivatkozás felveti a kérdést, hogy az érv alkalmas-e bármilyen politikai deliberációban való alkalmazásra. A többi kritérium esetében azonban más a helyzet. Vegyük az episztemikusat: ha a cél az érv kizárása még azelőtt, hogy annak episztemikus igazolhatóságát megvizsgáljunk, akkor ez a fajta vallási érv nem bír gyakorlati jelentőséggel e vitában. Amint nem nyilvánvaló, hogy tartalmilag vallási-e az érv, és vizsgálni kell premisszáit és konklúzióját, túljutottunk a vallási meggyőződések korlátozásának pontján, és egyszerűen mint hibás érvt fogjuk azt elutasítani. Az ilyen érveket tehát a nyilvános politikai vitában is meg lehet cáfolni anélkül, hogy feltételeznénk, hiányosságai vallási meggyőződésből vagy másból erednek. Ugyanez igaz véleményem szerint a motivációs kritériumra. A történeti kritérium⁹ tekintetében pedig, ha – ahogy Audi szerint – léteznek történetileg vallási, „meggyőzően autonóm” érvek, amelyek meggyőző erejüket nem történeti vallásos jellegükből merítik, akkor vallási jellegük kérdése fel sem merül. Ha viszont „meggyőzően függők”, az azt jelenti, hogy episztemikusan már eleve hibásnak ítéltük őket, így ez alapján ki is zárhatók.

⁷ Audi (1993) i. m. 682–683.

⁸ Uo. 683–684.

⁹ Ha valaki meggyőzőnek találja Waldron azon felvetését, hogy gyakorlatilag minden – legalábbis minden liberális – politikai elmélet teista, kifejezetten keresztény háttérből nőtt ki (lásd az 1. jegyzetet), akkor Audi történeti kritériuma oda vezethet, hogy elvileg valamennyi elméletünk vallásnak minősül történeti értelemben. Ez pedig azt sugallná, hogy a „liberális” és a „vallási” fogalmak bizonyos nem triviális értelemben egybeesnek.

A fentiek alapján előzetesen azt a következtetést szükséges levonnunk, hogy ha világosan akarunk gondolkodni a vallási érvek politikai deliberációban való megengedhetőségéről, ez esetben kizárólag a tartalmi kritérium alkalmas arra, hogy egy érvet vallásiként azonosítsunk. Ez a következtetés csak akkor volna érvénytelen, ha a kizáráselvű álláspont pusztán morális kérdést kívánna felvetni: vagyis hogy a polgár morálisan vétkes, ha (csaknem kizárólag) vallási okokból támogat egy kényszerítő törvényt. Ebből önmagában nem következik semmilyen külső szankció. A kizáráselvű irodalomban találunk is erre utaló megközelítéseket. John Rawls számára az úgynevezett tiszteletteljes közéleti magatartás (*civility*) kötelessége – vagyis hogy minden érdemes polgár számára elfogadható értékeken alapuló indokokat adjunk – például morális és nem jogi kötelezettség.¹⁰ Kent Greenawalt szerint „a közös alap keresése morális követelmény is lehet”,¹¹ míg Andrew March a kérdést úgy fogalmazza meg, mint „a vallási érv nyilvános vitába való bevonásának morális helyességét”.¹² Így a vallási érvek korlátozásának „nem szükséges jogszabályban megjelennie, nem szükséges állami kényszerrel vagy társadalmi megbélyegzéssel kikényszeríteni, sem állami oktatási intézményekben vagy más módon ellenőrizni”.¹³ Elképzelhető tehát egy olyan megközelítés, amely kizárólag a polgár morális felelősségére vonatkozik. Ám amennyiben politikai és jogelméleti gondolkodók is érintettek, a kizáráselvű álláspont következetesebb célja az, hogy politikai értelemben is meg lehessen állapítani, vajon egy érv kifogásolható módon vallási jellegű-e, és ekként legalább „társadalmi megbélyegzésnek” titulálható; de akár abból a célból is vizsgálat alá vethető, hogy az ilyen érveken alapuló jogszabály alkotmányosan megengedhető-e.¹⁴

¹⁰ Patrick Loobuyck – Stefan Rummens: Religious Arguments in the Public Sphere. Comparing Habermas with Rawls. In: Niek Brunsveld: *Religion in the Public Sphere. Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*. Utrecht, Ars Disputandi, 2011. 239–240.

¹¹ Kent Greenawalt: Religion and American Political Judgments. *Wake Forest Law Review*, Vol. 36. (2001) 415.

¹² March i. m. 524.

¹³ Eberle–Cuneo i. m.

¹⁴ John Rawls: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1996. 217.

A vallási érvek releváns meghatározásához kapcsolódó kérdés továbbá az is, hogy ki és milyen kontextusban tartozik a vallási korlátozás doktrínája alá. Az említett Rawls politikai liberalizmusa árnyaltan kezeli a polgárok és a közhatalmat gyakorló tisztségviselők közötti különbséget. Ha egy szabad társadalom túl akar lépni a pusztá *modus vivendi*, és el akarja érni a kölcsönös tiszteletet a különböző átfogó doktrínák követői között, valamint a „helyes okokból” fakadó stabilitást, akkor be kell tartani az igazolási elvet: „A politikai hatalom gyakorlása csak akkor helyénvaló és igazolható, ha olyan alkotmánnyal összhangban történik, amelynek alapvető elemeit minden polgár észszerűen elvárható módon elfogadhatja, mint számukra belátható és racionális elveken nyugvó rendet.”¹⁵ Rawls későbbi fenntartása (*proviso*) szerint vallási és más átfogó érvek bevihetők a politikai vitába, amennyiben az igazolási elvben megkövetelt típusú indokokat „kellő időben” szintén közlik. Ezek a korlátozások azonban a tisztségviselők szerepére vonatkoznak, míg a „háttérkultúra” mentesül alóluk. Így a civil társadalom és az átlagos polgárok szabadon használhatják átfogó doktrínáikat, többek között vallási meggyőződéseiket is.¹⁶

Vita folyik arról, hogy maga a demokrácia eszméje megengedi-e a hétköznapi polgárok és a közhivatalnokok közötti érdemi megkülönböztetést. Rawls elismerte, hogy a polgárok mint egyének is kötve vannak a „közgondolkodás” (*public reason*) követelményeihez, amikor az alkotmányos alapok vagy alapvető igazságossági kérdések a tétjei egy választásnak.¹⁷ Egy demokráciában a polgárok nem pusztá „alanyok és megfigyelők”, hanem aktív szereplők, akik alakítják és legitimálják a közpolitikai döntéseket. Waldron szerint a következetesség meg-

¹⁵ Uo. i–iii; John Rawls: The Idea of Public Reason Revisited. In: John Rawls: *The Law of Peoples*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001. 144, 152.

¹⁶ Loobuyck–Rummens i. m. 240.

¹⁷ Rawls (1996) i. m. 215. Rawls megkülönböztetését a hétköznapi politikai ügyek és az alkotmányos alapvetések között szintén vitatták, mondván, hogy ez a distinkció tulajdonképpen „nem állja meg a helyét”; lásd: Jürgen Habermas: *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, Polity Press, 2008. 123, 18. jegyzet; Jonathan Quong: The Scope of Public Reason. *Political Studies*, Vol. 52., No. 2. (2004) 233–250; Jonathan Quong: *Liberalism Without Perfection*. Oxford, Oxford University Press, 2011. 256–289.

kívánja, hogy a polgárokat ugyanazok a követelmények kössék, mint a tisztviselőket.¹⁸ Talán a leginkább releváns különbségtétel mindebből kifolyólag nem az, hogy milyen szerepet is töltenek be a polgárok mint egyének, hanem az, hogy az interakció informális vagy formális nyilvános szférában¹⁹ zajlik-e; utóbbi az az aréna, ahol közvetlen kényszerítő javaslatok jelennek meg.²⁰ E megközelítés szerint mind a hétköznapi polgárok, mind a tisztségviselők (képviselők, bírák, közigazgatási vezetők) korlátlanul megjeleníthetik vallási nézeteiket az informális térben – hétköznapi beszélgetésekben, akadémiai vitákban, a médiában –, ám a formális nyilvános szférában mindkét csoportnak valamiféle korlátozást kell követnie. Különösen a tisztségviselők esetében akadnak problematikus határesetek. Egy törvényjavaslat parlamenti vitája vagy egy bírói döntés indokolása nyilvánvalóan a formális szférába tartozik, de ha a mércénk a „közvetlen kényszerítő javaslat”, akkor akár egy választási program²¹ vagy egy médiainterjú is kikerülheti a közgondolkodás követelményeit. A hétköznapi polgárok formális nyilvános szerepvállalásának legvilágosabb példái a különböző szinteken tartott népszavazások.

Az eddigiekben meghúztam azokat az alapvonalakat, amelyek mentén a vitát véleményem szerint folytatni érdemes. Amellett érveltem, hogy ha a kérdés nem pusztán morális, hanem politikai és jogi természetű is, akkor a vallási érvek vallásiként való azonosítására egyedül a tartalmi kritérium alkalmas, mivel a többi (episztemikus, motivációs és történeti) redundáns és/vagy irreleváns. Emellett helyénvalónak tűnik, hogy minden polgárt – a hétköznapiakat éppúgy, mint a közvetlen politikai felelősséggel bírókat – ugyanazon követelmények kössenek, de csakis a formális nyilvános (politikai) szférában, nem pedig a szélesebb köznyilvánosságban. A következő szakasz már közelebb visz ahhoz, hogy eldöntsük: a kizárás- vagy a befogadáselvű megközelítés

¹⁸ Waldron i. m. 828.

¹⁹ Loobuyck–Rummens i. m. 239–240.

²⁰ Waldron i. m. 841.

²¹ A választási programok közismerten alkuk és kompromisszumok tárgyát képezik, különösen az arányos választási rendszerrel rendelkező országokban, ahol általában koalíciós kormányok alakulnak.

igazolható-e. Először a tiszteletre alapozott érvet vizsgálom meg, majd azt, hogyan jelenik meg a vallási korlátozás logikája a vallási érvek gyakorlati formáiban a nyilvános szférában.

Vallási érv – szinte mindig kevert

A vallási érvek használatával szembeni legerősebb és leggyakrabban hangoztatott ellenérv az úgynevezett tiszteletre alapozott érv (*argument from respect*). Ha polgártársainkat szabadnak és egyenlőnek tekintjük, akkor nem vethetjük őket kényszer alá, hacsak annak indoklása számukra is elfogadható nem lesz. Mivel a modern demokratikus társadalmakban az emberek vallási kérdésekben élesen és tartósan szemben állhatnak egymással, a vallási indokokon alapuló kényszerítés illegitim.²² Más, a vallási meggyőződések bevonása ellen felhozott érvek – például a felekezeti erőszak veszélye²³ – inkább esetleges jellegűek, és többnyire megoldhatók a vallásszabadság erőteljes védelmével anélkül, hogy vallási önkorlátozást kellene előírni a politikai deliberációban. Az említett tiszteletre alapozott érv előnye, hogy – ha a modern pluralizmus adottságként szerepel – elvileg stabil, nem esetleges indokot kínál a vallási érvek korlátozására. Ha azonban ez az eset áll fenn, akkor érvünk azt is feltételezi, hogy episztemikus aszimmetria áll fenn a vallási és a szekuláris okok között. E felfogás szerint a vallási okok mintha hiányolnának valamilyen episztemikus tulajdonságot, amely alkalmassá tenné őket a politikai igazolásra.²⁴ Azt is feltételezi,

²² Ez a tiszteletre vonatkozó érvelés egyszerűsített változata; részletesebb és szisztematikusabb összefoglalását lásd: James W. Boettcher: *Respect, Recognition, and Public Reason. Social Theory and Practice*, Vol. 33., No. 2. (2007) 232–233.

²³ Robert Audi: *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge University Press, 2012. 103.

²⁴ Christopher Eberle: *Religious Conviction in Liberal Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. 14–15. Greenawalt például azt feltételezi, hogy a vallási meggyőződések irracionális állítások vagy ítéletek. Ilyesféleképpen természetesnek tartja, hogy sok esetben más irracionális ítéletek is szükségszerűen bekerülnek a nyilvános vitába, és ha ez így van, akkor „a vallási előfeltevéseket nem szabad hátrányosan megkülönböztetni más irracionális előfeltevésektől”; Kent Greenawalt: *Religious Convictions and Lawmaking. Michigan Law Review*, Vol. 84., No. 3. (1985) 382.

hogy a mélyen gyökerező meggyőződések átjárhatatlanok, továbbá hogy a meg nem osztott kiindulópontokból való érvelés szükségszerűen elidegenítéshez és érthetatlenséghez vezet – és sosem eredményez újszerűséget vagy termékeny bámulatot.²⁵ Ezek valóban komoly kérdések, és a Rawls-féle, korábban említett közös gondolkodás liberalizmusa erős kritikákat kapott episztemológiai előfeltevései miatt.²⁶ Az érvelés kedvéért azonban elfogadom, hogy létezik bizonyos mértékű igazolási aszimmetria a vallási és szekuláris okok között. Ám még ha figyelembe vesszük is, hogy a vallási és világi okok milyen módokon keveredhetnek a gyakorlatban, és milyen formákat ölthet a vallási érvelés, csupán egyetlen olyan eset van, amikor a vallási érvek alkalmazása elvileg megengedhetetlen: amikor pusztán tekintélyre hivatkozó érvként jelennek meg.

Bevezetésként érdemes rámutatni, miért volt szükség az előző részben megkísérelt fogalmi tisztázásra. Vegyünk példaként egy olyan érvelést, amely tartalmában teljesen világi, de mögötte vallási motiváció áll. Tegyük fel, hogy Alfred egy olyan választókerület megválasztott képviselője, amely vallási meggyőződéséből fakadóan azt vallja, hogy az online szerencsejátékot tiltani kellene. Alfred ezután vitatható, de világi érveket sorakoztat fel: például hogy a szabályozatlan online fogadás függőséget okoz, fokozza a szegénységet, és a családok széthullásához is hozzájárul. Tegyük fel, hogy ebben az esetben a politikai kezdeményezés mozgatórugója egyértelműen vallási ok. Egy kizárás-elvű gondolkodó így érvelhetne: az ilyen jogalkotás megengedhetetlen, hiszen – Thomas Nagelt idézve – az egyén szabadságát „nem írhatja felül pusztán a többség vallási meggyőződése”.²⁷ Ám ez az álláspont

²⁵ Waldron i. m. 835.

²⁶ Eberle i. m.; Nicholas Wolterstorff: *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*. Oxford University Press, 2012. Újabbán lásd: David Enoch: *Against Public Reason*. In: David Sobel – Peter Vallentyne – Steven Wall: *Oxford Studies in Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2015. 112–142; David Enoch: *The Disorder of Public Reason*. *Ethics*, Vol. 124., No. 1. (2013) 141–176.

²⁷ Thomas Nagel: *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002–2008*. Oxford, Oxford University Press, 2010. 118.

olyan elköteleződések követelne meg, amelyek végső soron a politikai tisztelet normáival lennének összeegyeztethetetlenek. A feltételezés ugyanis az, hogy a jogalkotási kezdeményezés mögött álló többségnek elsősorban a rendelkezésre álló legjobb (világi) okoknak kellene engedelmeskednie, különben az indítvány illegitim – akkor is, ha egyébként világi érvekkel védik. Ilyen álláspontot azonban még a kizáráselvűség hívei sem fogadhatnak el, hiszen az túl mély betekintést kívánna a polgárok pszichológiájába és morális motivációiba. Súlyosabb probléma, hogy mindez olyan érvek kizárását eredményezné, amelyek egyébként teljesen hozzáférhetők a nyilvános vitában. Alfred esetében tehát a vallási önkorlátozás elve nem alkalmazható.

Most vizsgáljunk meg egy olyan helyzetet, amikor a vallási érv kiegészítésként, retorikai díszítőelemként jelenik meg egy világi érv mellett. Könnyen előfordulhat, hogy egy parlamenti vita során a fentebb említett Alfred szentírási hivatkozásokat vagy vallási tekintélyek szavait illeszti az érvelésébe, annak érdekében, hogy teljesebb képet adjon álláspontjáról, hogy hatásosabbá tegye a fellépését, vagy hogy jelezze a választóinak, érti és tiszteletben tartja vallási megfontolásait. Ez a retorikai lépés azonban érthetően zavart vagy irritációt kelthet azokban, akik nem tartoznak az adott vallási hagyományhoz; számukra a vallási rész nemcsak hogy nem meggyőző, hanem nehezen vagy egyáltalán nem érthető. Ám mindez nem jelent tiszteletlenséget abban az objektív értelemben, amely a politikai igazolás szempontjából releváns. A világi polgárok ilyenkor is rendelkeznek olyan érvekkel, amelyek – ha helytállóak – önmagukban is elegendő igazolást nyújtanak az adott szakpolitikai javaslat mellett, így tudnak kapcsolódni a vita érdemi részéhez. A kísérő vallási hivatkozások ilyenkor egyfajta „episztemikus túldetermináltságot”²⁸ hoznak létre, és hozzáadnak

²⁸ A kifejezést Audi Roberttől kölcsönöztem, aki azt állította, hogy az etika episztemikus autonómiáját szükséges feltételezni (vagyis az etikáról úgy lehet érvelni, hogy nem kell elfogadni annak vallási alapjait) – e feltételezés viszont nem lenne összeegyeztethetetlen az etika vallási alapjaival. Egy ilyen helyzet „episztemikus túldetermináltságot” jelentene. Audi (1993) i. m. 698.

egy további, nem szükséges indokot, amely a szakpolitika támogatása mellett szól. Ráadásul ha ilyen helyzetben vallási önkorlátozást követelnénk, azzal logikailag együtt járna más „nem racionális” elemek – például érzelmi vagy retorikai eszközök – kizárása is a politikai deliberációból. Ez pedig olyan mértékű szigor lenne, amely teljességgel összeegyeztethetetlen a demokratikus politikai gyakorlat normális és megszokott működésével.

A fordított eset – amikor a vallási ok az elsődleges, és ehhez kapcsolódik a világi kiegészítés – kétségkívül nehezebben kezelhető ügy. Tegyük fel, hogy Alfred a választói vallási indoklását teszi meg parlamenti érvelése fő elemének, majd ehhez társít világi indokokat. Ez az eset a Rawls-féle „fenntartás” (*proviso*) iskolapéldája, amely szerint megengedhetők a vallási érvek, amennyiben „kellő időben” világi, minden józan polgár számára hozzáférhető indokokat is bemutatnak. A politikai érvelés végső soron arról szól, hogy a különböző, átfogó nézeteket valló polgárok ugyan saját kiindulópontjaik felől érkeznek, de olyan érveket igyekeznek megfogalmazni, amelyek mások számára is oszthatók vagy legalább érthetők. De vajon nem vezet ez ahhoz, hogy valaki csupán látszólag igazítja érveit a nyilvános vita elvárásaihoz? Másképpen: Rawls nem engedett-e túl sokat fenntartásával?

Erre a kifogásra három válasz adható. Először, az efféle racionalizálás önmagában nem kifogásolható; sőt, a politikai folyamat alapvető része. A politikai deliberáció legjobb formájában arra ösztönzi a polgárokat, hogy végiggondolják saját intuícióikat és preferenciáikat, majd azokat közös politikai cselekvést megalapozó indokokká formálják. Ilyen értelemben a racionalizálás éppen a reflektív egyensúly elérésének természetes módja, amikor az intuíciók, elköteleződések és preferenciák összhangba kerülnek az explicit módon megfogalmazható elvekkel.²⁹ Másodszor, ha valaki ezt a racionalizálást azért tartaná problémásnak, mert szerinte nem őszinte vagy pusztán hatalmi játszma, az lehet

²⁹ Carl Knight: Reflective Equilibrium. In: Adrian Blau (szerk.): *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 46.

ugyan erkölcsi megfontolás tárgya, de politikai szempontból túlságosan mély beavatkozást igényelne a döntéshozók motivációiba, ami praktikusan kivitelezhetetlen. Harmadszor, ahogyan a korábbi példában is láttuk, túl nagy veszteség volna figyelmen kívül hagyni egy olyan érvényes és hozzáférhető érvet, amely pusztán rosszul választott motivációból fakad. Ez túlságosan magas ár volna azért, hogy a motivációk tisztaságát ellenőrizzük. Mindezek alapján Rawls fenntartása tehát stabilnak tűnik, és Alfred ebben a helyzetben is a politikai vita legitim résztvevőjének számít.

Végül fennállhat az az eset is, hogy a vallási érveléshez egyáltalán nem társul világi kiegészítés. Bár a korábbi példákban a vallási érvek használata joggal veti fel a kérdést, mennyiben legitim az ilyen érvre támaszkodó jogalkotás, a világi kiegészítés teljes hiánya első látásra egyértelmű helyzetet teremt: ha nincs világi indok, nincs legitimáció. Csakhogy e kijelentés vizsgálatához finomabb elemzésre van szükség, a vallási tartalom ugyanis számos különböző formát ölthet, amelyek eltérő hatással vannak a politikai vita folyamatára. Andrew March hasznos tipológiát kínál ehhez:

1. Kinyilatkoztatott szövegből, vallási tekintélytől vagy személyes misztikus/kinyilatkoztató élményből származó parancs.
2. Olyan teológiai vagy morális doktrína, amely nem köthető egyetlen konkrét kijelentéshez a kinyilatkoztatott szövegben, de bizonyos teista állításokból vagy kinyilatkoztatott tudásból vezethető le.
3. Hagyományos vallási elköteleződésekre vagy gyakorlatokra való hivatkozás.
4. A vallási gondolkodás hagyományaiban fellelhető gyakorlati bölcsességre vagy morális belátásra való hivatkozás.³⁰

³⁰ March i. m. 527.

Ennek a megkülönböztetésnek fontos következményei vannak:

„Amikor egy polgár a Bibliára vagy egy pápai enciklikára hivatkozik annak bizonyítására, hogy a homoszexualitást vagy a válást tilalmazni kell, akkor erkölcsi, politikai és diszkurzív értelemben egészen mást tesz, mint amikor azt állítja, hogy az emberi élet önmagában értékes (»szent«), hogy a keresztény igazságos háború tana időtálló bölcsességet hordoz a háború viselésére nézve, vagy hogy az emberi bűnösség óvatosságra int saját jó szándékaink túlértékelésével szemben... [A]z első érvelési forma tudásfelfogását, politikai hozzáállását és tekintélyképét tekintve egyaránt antidemokratikus, míg a másik, bár ugyanúgy »átfogó«, már a kezdetektől jóval kevésbé az.”³¹

Az efféle megkülönböztetések révén továbbra is állíthatjuk, hogy a politikai deliberáció során tett hozzájárulásokat olyan formában kell megfogalmazni, hogy azokat minden józan polgár képes legyen befogadni. Ugyanakkor azt is kiköthetjük, hogy ezeknek a megfogalmazásoknak nem kell Rawls szűken vett konszenzuális felfogását követniük, amely megkövetelné, hogy minden érv közösen osztott premisszákból induljon ki.³² Lehet, hogy magát a kiinduló vallási vagy metafizikai premiszát nem osztom, de ha az érv a 2., 3. vagy 4. típusba tartozik, akkor tartalmának releváns részei számomra is érthetők lehetnek, és hozzájárulhatnak erkölcsi vagy politikai mérlegelésemhez. March példáját követve nem kell osztanom az eredendő bűn keresztény tanát, sőt magát a „bűn” fogalmát sem, mégis – ha észszerű „fordítást” alkalmazok saját morális nyelvemre – beláthatom, hogy az emberek tökéletlenek és esendőek, ami szerénységre int akkor is, ha jó szándék vezérel. Természetesen előfordulhat, hogy a 2., 3. vagy 4. típusú érvelés sem képes teljesíteni ezt a követelményt, de az 1. típus az egyetlen, amely eleve alkalmatlan erre.

³¹ Uo. 528.

³² Waldron i. m. 836–838.

A tekintélyre hivatkozó érvek hagyományosan hibás érveknek minősültek, bár újabban vannak kutatók, akik megkérdőjelezték ezt az általános feltételezést.³³ Kétségtelen, hogy sok döntésünk – beleértve a politikai döntéseket is – különféle tekintélyekhez kötődik, és mindez addig nem is vet fel problémát, amíg maga a tekintély valóban legitim.³⁴ Probléma akkor merül fel, amikor a hivatkozott tekintély csupán vélt, és az érvelő nem tudja vagy nem hajlandó igazolni annak hitelességét és relevanciáját; ilyenkor nincs valós racionális alap a tekintély következtetéseinek elfogadására.³⁵ Léteznek ugyan módszerek arra, hogy a tekintélyre hivatkozó érvelést kiterjesztéssel és átfogalmazással March tipológiájának valamely elfogadható formájává (lásd: 1–3.) alakítsuk, ám ezek némelyike önmagában is problémás lehet a politikai deliberáció szempontjából, ha a vallási igazságra vonatkozó kérdések megvitatását kívánnák meg. A végkövetkeztetés tehát az, hogy éppen a vallási tekintélyre épített érv az el nem fogadható indoklás archetípusa, emiatt pedig politikailag megengedhetetlen; a vallási érvelés más formái azonban, még ha nem is társulnak önálló világi indokokkal, főszabály szerint megengedhetők.

Konklúzió

E tanulmány célja annak a közkeletű nézetnek a megkérdőjelezése volt, miszerint a vallási érvek eleve megengedhetetlenek a politikában. Ennek megkérdőjelezéséből következik állításunk, mely szerint a vallási érveket nem szükséges a demokratikus politikai vita fenyegetéseként értelmezni. A kizáráselvű álláspont alapelveiből kiindulva amellet érveltem, hogy még abban az esetben is, ha valaki arra a következtetésre jut, hogy a vallási érvek nem megengedhetők a politikai deliberációban, álláspontját csak akkor tudja fenntartani, ha pontosan lefektetésre

³³ Maria Cahill: Sovereignty, Liberalism and the Intelligibility of Attraction to Subsidiarity. *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 61., No. 1. (2016) 119.

³⁴ Uo. 131.

³⁵ Uo. 130.

kerül, hogy kizárólag a tekintélyre hivatkozó érvek esnek tilalom alá; így őrizhető meg a nyilvános vita megfelelő nyitottsága. Annak megítélését, hogy egy érv vallási jellegű-e, kizárólag az érv tartalmára kell alapoznunk. Az érvek kizárására irányuló törekvések – akár pusztá spekulációkra, akár az érv episztemikus, történeti vagy motivációs jellemzőire alapozott, látszólag észszerű megfontolásokra támaszkodnak – igazságtalanul bénítanak meg a nyilvános vitát. Továbbá még egy vallási tartalmú érv is csak akkor gátolja a politikai vitát, ha pusztá tekintélyi kijelentésként jelenik meg, amelyet mindenkitől elvárt egyetértéssel fogalmaznak meg, anélkül hogy tényleges érvelést kínálnának hozzá. Amennyiben a vallási hozzájárulások kerülnek ezt a problémát a politikai gyakorlat során, akkor nincs elvi akadálya annak, hogy „vallási érvelést” alkalmazzunk.

A témában végzett további kutatásaim³⁶ alátámasztják, hogy a kizáráselvűek, például a politikai liberálisok alapvető premisszáinak elutasítása nem szükségszerűen vezet az általuk levont következtetés elutasításához is. A természetjog hagyománya elutasíthatja ezeket az előfeltevéseket, ugyanakkor elfogadhatja a következtetésüket, mivel azt állítja, hogy a jog nem csupán a józan észről származó, hanem a józan észet szolgáló rendelet is. A pusztán tekintélyi alapon adott igazolások ezért nem képesek betölteni a törvény alapvető rendeltetését. Harmadsorban amellet érveltem, hogy mindkét következtetés mögött feltehetően egy közös, ám vitatott előfeltevés húzódik: nevezetesen, hogy a nem politikai tekintélyek normatív tekintetben irrelevánsak a politikai deliberáció szempontjából. E megfontolásoknak arra kellene ösztönözniük minket, hogy (1) olyan egyház-állam viszonyrendszert értelmezzünk mögöttük, amely alkotmányosan nem zár ki számos, a gyakorlatban is használt vallási érvet; továbbá (2) megkérdőjelezzük politikai gondolkodásunk individualista alapjait, még akkor is, ha a közösségelméletnek nevezett vita már jócskán túl van fénykorán.

³⁶ Lásd a *-gal jelölt jegyzetet.

A kötet szerzői

Darabos Ádám

Axioma Központ, *kutató*

Nemzeti Közzolgálati Egyetem, *Vallás és Társadalom*

Kutatóintézet, tudományos munkatárs

Filemon Norbert

Axioma Központ, *kutatási igazgató*

Ján Tomašík

Pozsonyi Comenius Egyetem, *Jogi Tanszék, tanársegéd*

Juan Cristóbal Demian

Axioma Központ, *kutató*

Kovács-Latyseva Olga

Axioma Központ, *kutató*

Sógor Endre

Axioma Központ, *kutató*

Wael Taji

Axioma Központ, *kutató*



Az Axioma Központ egy keresztény agytröszt, amelynek célja, hogy a hit és értelem talaján állva kutatási, oktatási és médiatevékenységgel gyakoroljon hatást a társadalomra. Célunk az egyéni és társadalmi kiteljesedés, az emberi méltóság védelme, valamint a közjó előmozdítása.

Valljuk, hogy egy felelős társadalom érzékeny az emberek testi és lelki szükségletei iránt. Ennek a szemléletnek érvényesülnie kell a jogrendben, a kultúrában, valamint a vallási és civil közösségek tevékenységében egyaránt.

A szeretet civilizációjáért dolgozunk, ahol megvédik az emberi méltóságot. Ezért készült az Axioma Központ tanulmánykötete: „A kereszt által a fénybe. Keresztény politikai válaszok nyomában”.

www.axioma.hu

www.axioma.hu
info@axioma.hu

Kiadja az Axióma Kulturális Alapítvány 2025-ben.
Postai cím: 1024 Budapest, Keleti Károly u. 26. 2. em. 1.

Felelős szerkesztő: Darabos Ádám
Olvasószerkesztő: Berki Artúr Imre
Tipográfia, tördelés: Arany Imre | Layout Factory

ISBN 978-615-6771-16-2



A nyugati kereszténység legkésőbb a modernségtől kezdődően talajt vesztett, s hanyatlóban van. A válságos állapotra s annak tüneteire számos hagyományból különböző diagnózisok és gyógy módok lettek már megfogalmazva. Néhány pislákoló fénysugár ellenére kijelenthető, hogy a javasolt megoldások száma eddig lényegesen meghaladja a megoldott problémákét. Ez természetesen nem hátrítja el a felelősséget, amely a témával foglalkozó keresztényeket terheli. Újabb és újabb válaszokat kell keresni, ha az előzők nem bizonyultak megfelelőnek.

AXIOMA
K Ö Z P O N T

www.axioma.hu