

Turgonyi Zoltán

Tabuk nélkül arról, hogy meglehetünk-e tabuk nélkül

Gondolatok egy a családról és a nemiségről folytatandó majdani ösztársadalmi dialógus reményében

[E tanulmány megjelenésének helye: Balásházy Imre, Major Gyöngyi, Farkas Péter (szerk.), *Boldogabb családokért és ifjúságért*. I. kötet. L'Harmattan, Budapest, 2018. 449-475. o.]

A cím első két szava természetesen a nemi felvilágosítással foglalkozó írásokban gyakran előforduló elcsépelet kifejezésre céloz, ám a következőkben nem elsősorban a szexualitás terén leszek szókimondó, hanem főleg olyan értékekre és normákra fogok rákérdezni, amelyeket a mai nyugati világban uralkodó liberális konszenzus szerint „illetlenség” kétségbe vonni. A cím további része viszont a tanulmány egyik konklúzióját előlegezi meg „költői kérdés” formájában: *nem* lehetünk meg tabuk nélkül, ha ezen a kijelentésen azt értjük, hogy bármely társadalom hosszú távú fennmaradásához elengedhetetlen legalább néhány alapvető értéket megkérdőjelezhetetlennek – ha úgy tetszik, *szentnek* – tekinteni; ám ezek az értékek csak részben azonosak a mai Nyugat által elfogadottakkal, ezért van szükség ennek az egész kérdéskörnek a radikális újragondolására, s annak tisztázására, mit is akar egyáltalán kezdeni magával a nyugati civilizáció, van-e egyáltalán *közös* jövőképe azon kívül, hogy (a mai közfelfogásnak megfelelően) minden egyénnek joga legyen a szabadság jegyében *saját* jövőképet választani.

Ugyanakkor, mint majd látni fogjuk, bizonyos elképzeléseik felülvizsgálatára talán a jelenlegi liberális értékrenddel szemben állóknak is lehet okuk, akiket most, a jelen sorok szerzőjét is beleértve, némileg leegyszerűsítve, konzervatívoknak fogunk nevezni, e szó lehető legtágabb, köznapi értelmében; mi is gyakran kezelünk evidenciaként sok olyan állítást, amelyeket korántsem tudnánk könnyen igazolni, ha valaki rákérdezne.

Hogy kötetünk témájánál maradjunk: már azt sem könnyű elmagyaráznunk a másik oldalon állóknak, hogy *egyáltalán válságban van* a család, a házasság és a nemi erkölcs. A többség valószínűleg úgy látja, hogy csak *változik* a világ, ahogy mindig is változott, s a nemi életben terjedő új szokások egyszerűen mások, mint a régiek, vagy talán még jobbak is, ha elfogadjuk a „haladással” kapcsolatos közkeletű elképzeléseket. Ha sorolni kezdenénk nekik mindazt, amit válságjelenségnek tartunk (a hagyományos értelemben vett család és házasság tekintélyvesztését, a szexualitás terén uralkodó zűrzavart, az élet iránti tisztelet hiányának olyan megnyilvánulásait, mint az abortusz, és így tovább), kortársaink közül sokan nem értenének egyet velünk abban, hogy e jelenségeket negatívaként és egy általános válság jeleiként kell felfogni. Azt mondanák:

„Szerintetek válság van, szerintünk nincs; sőt nagyon is jól mennek a dolgok. A nyugati világ évtizedek óta olyan anyagi jólétben él, s olyan gazdag és változatos technikai és kulturális lehetőségekkel rendelkezik, amilyenekről a régebbi korok emberei még csak álmodni se mertek volna. Erkölcsi válságról is csak abban az értelemben beszélhetünk, hogy azok az értékek, amelyekben *ti* hisztek, valóban válságban vannak. De ez tényleg csak hit kérdése. Pluralista világban élünk, a ti hitetek csak egy a sok közül, s nem lehet az egész társadalmat a ti elveitek és értékeitek szerint megszervezni, s az eddig érvényben volt normákat továbbra is kötelezővé tenni, hiszen ezek csak egy bizonyos vallásnak, a kereszténységnek a velejárói.”

Mit felelhetünk erre? Ha valóban csak (tág értelemben vett) hitüinktől függő – így általánosan elfogadható észérvekkel nem védhető – értékekről van szó, akkor igazat kell adnunk bírálóinknak. Még csak arra sem hivatkozhatunk, hogy hagyománytiszteletből kellene Magyarországnak és általában a Nyugatnak ragaszkodnia a keresztény erkölcshez, ill. magához a kereszténységhez. Ez az érvelés több okból is hibás lenne. Egyrészt a kereszténység önmagát egyszerűen *igaznak* tartja, s *ezért* (nem pedig a hagyománytiszteletre hivatkozva) tart igényt rá, hogy *mindenki* elfogadja, akár korábbi hagyományának részben vagy egészben való elvetése árán is. Ezért folytat hittérítést is. (A Nyugat és benne Magyarország is saját régebbi, pogány hagyományát elvetve tért át a kereszténységre!) Másrészt, az előzőekkel is összefüggésben, ha a hagyományra hivatkozás lehetne a végső érv egy erkölcsi norma érvényessége mellett, akkor el kellene fogadnunk azt, hogy egy a miénktől különböző, jelenleg is létező civilizációban megengedett a rabszolgaság, a kannibalizmus vagy az emberáldozat, hiszen az *ottani* hagyománynak ezek felelnek meg. Harmadrészt, ahogyan a mondottakból is látszik, a hagyomány változik. *Melyik* hagyományunkat tekintsük mérvadónak? Ha a hagyomány elvetése helytelen, akkor nyilvánvalóan a *legrégebbi* hagyományhoz kellene mindenkinek visszatérnie, ezzel mintegy meg történetté téve az őskor óta lezajlott világtörténelmet. Tehát – noha gyakran halljuk értékeink melletti érvként keresztények részéről a hagyományra való hivatkozást – ez sem járható út.

Ha a nekünk fontos értékek védelmében nem elegendő a keresztény vallásra vagy a nyugati hagyományra hivatkoznunk (hiszen az előbbi a mai közfelfogás szerint merőben szubjektív hit kérdése, az utóbbi pedig folytonosan változik a történelemben, tehát tartalmának részbeni cserélődése önmagában nem támadható), máshol kell keresnünk a megoldást: észérvek kellene. Ahogyan egyes liberális szerzők fogalmazznak: „publikus érvek” szükségesek, amelyek elvben minden épelméjű felnőtt ember számára hozzáférhető tudást, információkat feltételeznek, s amelyek elfogadásához (ill. a róluk való érdemi vitához) nincs szükség semmilyen értelemben vett „megtérésre”, tehát arra, hogy

pusztán tekintélyi alapon és/vagy irracionális döntés útján ismerjük el bizonyos állítások igazságát.¹

Helyzetünket megkönnyíti, hogy maga a nyugati hagyomány, s ezen belül a kereszténység is tud olyan általános erkölcsi szabályokról, amelyeket e vallás szerint a Kinyilatkoztatást nem ismerő embereknek is el kellene fogadniuk. A kereszténység által előírt normák között ugyanis – noha e tény ma nincs jelen igazán a köztudatban – elkülöníthető egy relatíve önálló rész, amely elvben le is választható róla, s tulajdonképpen nem is sajátosan keresztény, hanem általánosan emberi. Ez a természetjog (*jus naturale*). Más néven is emlegetik: természetes erkölcsi törvénynek (*lex naturalis moralis*), rövidebben pedig természeti törvénynek (*lex naturalis*) is szokás nevezni. E három kifejezést mint az ember természetén, azaz lényegén alapuló egyetemes érvényű erkölcs különböző elnevezéseit a következőkben azonos értelemben fogom használni², de a továbbiakban elsősorban a „természetjog” kifejezést alkalmazva, részben a rövideg kedvéért, részben azért, mert a „természeti törvény” félreérthető: a mai ember hajlamos ennek hallatán természettudományos törvényre (pl. a fizikai törvényekre) gondolni, pedig nem ilyesmiről van szó, tehát nem az emberen kívül létező természet működését *leíró* törvényekről, hanem olyan erkölcsi (de a jogrend által is tiszteletben tartandó) *előírásokról*, amelyek az ember természetén, lényegén alapulnak, és amelyek ezzel összefüggésben a Kinyilatkoztatás segítségével is megismerhetőek. Tekintve, hogy a keresztény felekezetek közül a katolicizmus rendelkezik a leginkább kidolgozott természetjog-elmélettel, a további vizsgálódás során a katolikus értelmezés szerinti természeti törvényt fogom alapul venni, s ennek megfelelően a kereszténységen is ennek katolikus változatát fogom érteni.

A félreértések elkerülése végett már most fontos megjegyezni, hogy a kereszténység nem redukálható az említett tisztán természetes követelményekre. Isten ugyan – katolikus felfogás szerint – teremthetett volna egy merőben természetes rendet is, ahol erkölcsi téren csak a természetjog volna kötelező, ám a jelen üdvrend nem ilyen, hanem az embernek természetfeletti célja is van, Isten színe látása (*visio beatifica*), s földi életében is olyan szoros személyes kapcsolatra léphet – a kegyelmi állapot által – Istennel, amilyenre egy pusztán

¹ Vö. pl. Kis János, Az állam morális semlegességéről, in Ludassy Mária (szerk.), *Morál és politika határán*, ELTE BTK Filozófiai Posztgraduális Központja, Budapest, 1994. 162. o.

² Nem mindig szerepel azonban a természeti törvény és a természetjog azonos értelemben a szakirodalomban. Előfordul, hogy a „természeti törvény” kifejezés jelenti az ember természetéhez illő erkölcs *egészét*, a „természetjog” pedig ennek azon *részterületét*, amely az ember *külső* viszonyait, az egyének egymással és a társadalommal mint olyannal való kapcsolatát szabályozza. A méltatlanul elfeledett nagy magyar katolikus gondolkodó, a tomista Horváth Sándor O. P. például ezt a szóhasználatot tette magáévá. Erről bővebben ld. Turgonyi Zoltán, „Kereszténység, nemzet, tulajdon: Horváth Sándor természetjogi munkásságáról.” In: Mester Béla (szerk.) *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest: Gondolat, 2016. pp. 303-340. – A magyar terminológia egyébként a „természeti törvény” és a „természettörvény” kifejezések használatát tekintve is bizonytalan: hol az előbbi jelenti a természettudományos értelemben vett törvényeket, az utóbbi pedig a természetes erkölcsi törvényt, hol megfordítva. Én ez utóbbi szóhasználatot fogom követni, tehát a „természeti törvény”-t fogom a „természetes erkölcsi törvény” kifejezéssel azonos jelentésűnek tekinteni.

természetes síkon működő világrendben nem lenne lehetőség. E kapcsolattal és a természetfeletti céllal függnek össze az ún. tételes (pozitív) isteni törvények (pl. a szentségekkel kapcsolatos előírások), amelyek tartalma nem szükségszerűen következik az emberi természetből, hanem Isten tetszésén múlik, s amelyek egy merőben természetes világrendben nem léteznének. (Ám az ilyen rendben is létezne az ún. természetes túlvilági boldogság, noha Isten színe látása nélkül, és tisztelni is kellene Őt; erre szolgálna a természetes vallás, amelyről alább még szó lesz.) Lényeges e különbségek megértése, mert a hivatalos katolikus tanítás *azt* nem követeli meg az államtól, hogy erőszakkal kényszerítse az embereket a *természetfeletti* vallás – a kereszténység – felvételére (sőt kifejezetten tiltja az ilyen kényszer alkalmazását (ld. pl. DH 647, 698, 773, 3177 stb.³), *azt* viszont elvárja, hogy a világi hatalom tiszteletben tartsa a *természeti* törvényt, s ehhez alkalmazkodjék az írott jog (ld. pl. DH 3248⁴). Az az erkölcsi normarendszer pedig, amely a köztudatban mint „keresztény erkölcs” él, keresztény – ma elsősorban katolikus – felfogás szerint valójában tartalmilag nagyrészt e *természeti* törvénnyel azonos.

Már csak azért is kézenfekvőnek és szerencsés megoldásnak látszik, hogy a klasszikus értelemben vett természetjoghoz folyamodjunk, mert ez bizonyos értelemben a nyugati civilizáció közkinccse. Fogalma a kereszténységtől függetlenül alakult ki a görög-római filozófiai, jogi és politikai gondolkodásban, tehát nem mondhatják rá vitapartnereink, hogy csak vallási alapon tett szert befolyásra és tekintélyre; ráadásul még a liberalizmus genezisében is fontos szerepet játszott (mindenekelőtt az emberi jogok gondolatának térnyerésében); ugyanakkor a természetes erkölcsi törvény gondolata kezdettől fogva jelen van a kereszténységben is, amely már nemcsak azért nevezi természetesnek, mert az ember természetén alapuló normákból áll, hanem azért is, mert – amint már utaltunk rá – természetes ésszel, tehát a természetfeletti értelemben vett hit segítségével nélkül is felismerhető. Maga a Szentírás ugyan nem használja a „természetjog” és a „természeti törvény” kifejezéseket, de Szent Pál a rómaiakhoz írt levelében világosan utal rá, hogy a pogányoknak is „a szívükbe van írva” a törvény, amelynek ismeretéhez tehát nem szükséges, hogy tudjanak a Kinyilatkoztatásról (vö. Róm 2,14-15). Így a természetjog tana nagyon korán, már a patrisztikus korban részévé vált a keresztény gondolkodásnak. (A későbbiekben is találkozhatunk vele mind katolikus, mind protestáns, mind keleti keresztény szerzőknél, noha kétségtelen, hogy e három hagyományban nem azonos súllyal szerepel.) Egyszerre van tehát jelen a természetjog a Nyugat profán és vallási gondolkodásában, ami azonban nem azt jelenti, hogy konkrét tartalmát tekintve teljes volna az egyetértés. Épp ellenkezőleg: a normák mibenlétét és levezetésük

³ A DH rövidítés itt és a továbbiakban a következő műre utal: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bátonyterenyé – Budapest, 2004. (A DH után álló számon nem oldalszám értendő, hanem a könyv megfelelő bekezdésének sorszáma.)

⁴ Vö. *A Katolikus Egyház katekizmusai*, Szent István Társulat, Budapest, 1994. NN. 1954-1960, 2235. E könyvre a továbbiakban a KEK rövidítéssel hivatkozunk, az utána álló szám a bekezdésre utal, akárcsak a DH esetében.

módját illetően komoly nézetkülönbségek voltak és vannak, mind a keresztény gondolkodók között, mind a rajtuk kívüli szerzők körében. Ugyanakkor az a tény, hogy egyáltalán adott egy ilyen, az emberi természettel összefüggő, észérvekkel vizsgálható, a hittől elvben független egyetemes erkölcs fogalma, már alapot szolgáltathat az értelmes párbeszédhez.

Ez utóbbi állítás azonban önmagában még nem jelenti azt, hogy a természetjognak ne lehetne köze a valláshoz is, hiszen a Szentírás kifejezetten állítja, hogy Isten létezése is ésszel felismerhető (vö. Róm 1,19-21), márpedig akkor nyilvánvaló, hogy a Vele kapcsolatos teendőknek is legalább egy része természetes szinten, ésszel megragadható, ezért a hagyományos keresztény felfogás szerint a természetjog tartalmazza az ún. *természetes vallást* is, hiszen a természeti törvény legfontosabb normáinak összefoglalásaként számon tartott Tízparancsolat első táblája (a katolikus és evangélikus számozás szerinti első három parancsolat) az ember Istennel való kapcsolatára vonatkozik⁵. Ugyanakkor az újkorban bekerül a köztudatba egy olyan természetjog-koncepció is, amely szerint az emberi természetén alapuló erkölcsi normák akkor is érvényesek lennének, ha Isten nem létezne. E nézet első híres képviselője Hugo Grotius (1583-1645)⁶. Később látni fogjuk, hogy korántsem mindegy, vajon szükségképpen része-e a természetjognak a természetes vallás. Egyelőre azonban tekintsünk el e kérdéstől, s nézzük, milyen normákat kell tartalmaznia egy mindenki számára beláthatóan észérvekkel megalapozott egyetemes érvényű erkölcsnek, azaz természetjognak az *emberek* vonatkozásában!

Ehhez mindenekelőtt tudnunk kell, mit értünk emberi természetén. A hagyományos, arisztotelianus gyökerű metafizikában egy dolog *természete* e dolog *lényegét* jelenti a *működés*, a *tevékenység* szempontjából tekintve.⁷ Az ember természetének sajátos volta ezért talán akkor ragadható meg a legkönnyebben, ha működését hasonlítjuk össze más élőlényekével. Egy állat tevékenységéről, némileg leegyszerűsítve, elmondhatjuk, hogy a lét- és fajfenntartásban merül ki. Az emberiségnek viszont története során folytonosan keletkeznek újabb és újabb sajátos nem-biológiai szükségletei és ezek kielégítésére szolgáló szintén sajátosan emberi tevékenységei (pl. a művészet vagy a tudomány), de a biológiai szükségletei sem merőben állati módon, hanem humanizált formában elégülnek ki: az ételt nem nyersen, foggal és körömmel marcangolva fogyasztjuk el, hanem létezik a konyhaművészet, követünk bizonyos étkezési illemszabályokat stb., a fajfenntartás humanizálásához pedig olyan

⁵ A hagyományos katolikus felfogás szerint azonban a harmadik parancsolat csak részben tartozik a természetjoghoz: az, hogy bizonyos időközönként nyilvános és közös rítusokat kell végeznünk Isten tiszteletére, természetes ésszel is felismerhető, ám az, hogy ennek éppen hét naponta egyszer kell történnie, már nem természetjogi norma, hanem csak a Kinyilatkoztatásból tudható tételes isteni törvény, amelyről Isten másképpen is dönthetett volna. Vö. Dominicus M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, Herder, Friburgi Brisgoviae – Barcinone, 1955. I. kötet, 107. o., 29. lábjegyzet.

⁶ Megjegyzendő azonban, hogy már a középkorban, jóval Grotius előtt is felbukkan e gondolat, pl. Gregorio da Rimini (†1358) munkásságában.

⁷ Vö. Aquinói Szent Tamás, *De ente et essentia*, c. I. (Magyarul: Aquinói Szent Tamás, *A létezőről és a lényegről*, Helikon, Budapest, 1990. 56. o.)

jelenségek, intézmények és magatartások tartoznak, mint a szerelem, az udvarlás, a házasság stb. Az is emberi sajátosság, hogy e szükséglet-kielégítések céltudatos tevékenység által történnek, amely nemzedékről nemzedékre fejlődik, s mindeközben egyre növekszik az embernek a világ felett gyakorolt racionális ellenőrzése. Mindez szorosan összefügg az emberi lét társadalmiságával és történetiségével.

Az talán nem szorul különösebb bizonyításra, hogy az ember természeténél fogva társas élőlény. A régebbi (ókori és középkori) szerzők ezt elsősorban egyrészt a munkamegosztás szükségességével indokolják, másrészt azzal a ténnyel, hogy az újszülött – szemben az állati fajok legtöbbszörével – az ember esetében hosszú éveken át rászorul a szülői gondoskodásra. De van egy harmadik – szintén kézenfekvő, ám régebben talán kevésbé kiemelt – ok is: az ember kultúrára utalt élőlény. Kultúráján itt az emberi tevékenység *tárgyasult* eredményeinek összességét értem, tehát azokat, amelyek túléljük alkotójukat, s mintegy róla leválva áthagyományozódnak a következő nemzedékekre, amelyek a maguk részéről majd tovább bővítik őket. Nemcsak fizikai tárgyak (eszközök, épületek, műalkotások stb.) tartoznak e tárgyasulások közé, hanem olyan szellemi létezők is, mint a nyelv, a szokások, az illemszabályok, az erkölcsi normák, a világra vonatkozó ismeretek, a különböző történelmileg kialakult készségek stb. Ez utóbbiak léte feltételezi az őket hordozó embereket (hiszen még ha írott formában léteznek is, az olvasást magát is meg kell tanítani); az emberek azonban átadhatják őket más, időben utánuk következő újabb embereknek, s így e szellemi létezők is tartósan fennmaradnak, miközben az egyes egyének folyamatosan cserélődnek. Az ilyen értelemben vett kultúrájának köszönhetően van az embernek, szemben az állattal, történelme: nem kell minden nemzedéknek a nulláról kezdenie, hanem ott folytathatja, ahol az előző generáció abbahagyta, s a maga részéről tovább halmozhatja a kulturális javakat. Enélkül valamennyien örökösen az állatitól alig különböző szinten vegetálnánk.

Természetünk tehát feltételezi társas és történelmi mivoltunkat, s a nemzedékek egymásra következését. A társadalomban való életünk azonban megköveteli az egymással való együttélés valamiféle rendezését, hiszen az egyének törekvései keresztezhetik egymáséit, ami konfliktusok forrása lehet.

Erre szolgál az *erkölcs*. Biztosítani kell, hogy minél kevesebb kellemetlen meglepetés érjen minket a többiek részéről. Gondoskodni kell arról, hogy az egyének magatartása legalább nagy vonalakban kölcsönösen előrelátható és biztonságos legyen egymás számára: ne kelljen attól tartanom, hogy a másik megöl, kirabol, becsap stb. Tiltani kell tehát, hogy az egyének egymásnak ilyen vagy ehhez hasonló értelemben *kárt* okozzanak.

Ez azonban az erkölcsnek csak az *egyik* funkciója. A *másik*, a mondottak jegyében, a társadalom folyamatos történelmi fennállásának biztosítása, hiszen, mint láttuk, enélkül nem lennénk igazán emberek: az emberi természethez hozzá tartozik a nemzedékek egymásra következése is, nemcsak a mindenkori jelen egyéneivel kell tehát foglalkoznunk. *E második funkció két összetevője a*

társadalom „fizikai újratermelése” (tehát gyermekek születése) és a fenti értelemben vett kultúra megőrzése, sőt lehetőség szerinti bővítése. Ezért tartalmazzák az erkölcsi rendszerek olyan normákat is, amelyek a családra, a házasságra, a nemi életre vonatkoznak, és ezért írják elő az erények elsajátításának fontosságát is. Az erények két csoportra oszlanak⁸ a hagyományos szemlélet szerint: lehetnek erkölcsi és észbeli erények⁹. Az *erkölcsi erények* olyan gyakorlással szerzett készségek, amelyek birtokában könnyen és szívesen tesszük meg azt, ami erkölcsileg helyes: így a mértékletesség és a lelki erősség erényei által képesek vagyunk uralkodni pillanatnyi indulatainkon, vágyainkon, az igazságosság erénye által rögzül bennünk az arra irányuló akarat, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami jár neki, stb. Az *észbeli erények* a tudományok és az alkotó tevékenységek (mesterségek, művészetek) műveléséhez szükséges készségek. E két erénycsoport együtt kb. lefedi mindazt, ami a fenti értelemben vett kultúra fenntartásához és bővítéséhez szükséges, és ugyanakkor maguk is részei e kultúrának, történelmi termékek is, amelyek folytonosan tökéletesedhetnek, csiszolódhatnak.

A fenti két funkciót betöltő (tehát az egyéneknek való károkozást tiltó és a társadalom folytonos létezését fenntartó) erkölcsöt lehet – mint az ember természetének megfelelő normarendszert – természetjognak nevezni. Ennek kell uralkodnia ahhoz, hogy a társadalom tartósan működőképes legyen. (Egy harmadik funkciónak felelne meg a már említett természetes vallás, de ezt itt egyelőre figyelmen kívül hagyjuk.)

A liberalizmussal, pontosabban ennek ma Nyugaton uralkodó formájával¹⁰ egyszerűen szólva az a baj, hogy csak az első funkciót ismeri el ebből a természetjogból: a talán legfontosabb liberális alapelv szerint az egyén szabadságának egyetlen korlátja a másik egyén hasonló szabadsága, vagy, másképpen fogalmazva, az egyén mindazt megteheti, amivel nem okoz kárt más egyénnek. Így tilos a másikat megölni, megsebesíteni, kirabolni, meglopni, becsületében megsérteni, önkényesen fogságban tartani stb., de ha az ilyen értelemben vett károkozásoktól tartózkodom, bármi egyebet megtehetek, anélkül, hogy ebben másoknak joguk lenne engem korlátozni: tetszés szerint eldönthetem, hogy megházasodom-e vagy a szabad szerelem híve leszek, hódolok-e valamely mások szerint káros szenvedélynek, törekszem-e arra, hogy kiműveljem magamban a különféle erényeket, és így tovább, hiszen bárhogyan döntök is ezekben a kérdésekben, választott életmódommal másnak nem okozok semmi rosszat. Ennek az ún. kárelvnek (*harm principle*) a leghíresebb kifejtése John

⁸ Most (természetjogról lévén szó) eltekintünk a három teológiai erénytől – a hittől, a reménytől és a szeretettől – mint a természetfeletti rendhez tartozóktól, amelyek egy harmadik csoportot képeznek.

⁹ Vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, 1103a (II. 1.) Magyarul: Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987., 33. o.

¹⁰ Itt és a továbbiakban, amikor liberalizmusról beszélek, mindig erre a mai nyugati konszenzust meghatározó egalitárius liberalizmusra gondolok.

Stuart Mill (1806-1873) angol filozófustól származik¹¹ (noha magát a „kárelv” kifejezést ő még nem használja), de az elv különböző formákban más liberális szerzőknél és dokumentumokban (pl. az 1789-es francia Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatának 4. pontjában) is megtalálható.

A fentiekből adódóan az államnak erkölcsileg semlegesnek kell lennie a liberalizmus szerint; ahogyan ennek mai hívei fogalmazzák, „egyenlő törődést és tiszteletet” (*equal concern and respect*)¹² köteles tanúsítani minden lehetséges életforma követői iránt, amíg ezek más egyénnek nem ártanak. Az állam nem állhat ki egyetlen meghatározott életforma mellett sem a többi rovására, tilos pl. a hagyományos házasságot valamilyen értelemben „jobbna”, „értékesebbnek” nyilvánítani más típusú nemi kapcsolatoknál. A szexualitás terén egyesek a végsőig igyekeznek elmenni a kárelv által kijelölt határok között. Ruwen Ogien francia liberális filozófus pl. újabban már a vérfertőzés megengedhetőségéért száll síkra.¹³ Ugyanezen logika alapján az egyén önfejlesztését, erényeinek kiművelését sem tartják erkölcsi kötelességnek. Több szerző (pl. Ronald Dworkin¹⁴, Kis János¹⁵) hozza föl példaképpen az egész szabad idejében a tévét bámulva söröző átlagpolgárt, mondván, hogy az ilyen ember autonóm életformaválasztása épp úgy tiszteletben tartandó, mint azé, aki valamilyen kreatív szellemi tevékenységgel foglalkozik. A már említett Ogien az iskolai erkölcsi nevelést is bírálja, amennyiben ennek célja szorgalmas, indulatain uralkodni képes, önfegyelmel bíró embertípus kinevelése; mindezek, úgymond, a *nyugati* ember hagyományos értékei, tehát egy bizonyos (történetileg kialakult, nem örökérvényű) kultúra részei, amelyeket nincs jogunk ráerőszakolni másokra, sőt immár magukra a nyugatiakra sem; ugyanő, a fentiekkel összhangban, szót emel „a lustasághoz való jog” érdekében¹⁶. Mindez nyilván bizarrul hangozhat sokak számára, de a kárelvre épülő liberalizmus logikájának tökéletesen megfelel.

Látszólag könnyű kijelenteni, hogy a kárelv ennyire következetes alkalmazása egy bizonyos ponton túl magának a liberális társadalomnak a létét is fenyegeti. Ez nem új felismerés: Ernst Wolfgang Böckenförde német jogfilozófus, egykori szövetségi alkotmánybíró már évtizedekkel ezelőtt megfogalmazta a róla elnevezett paradoxont, amely szerint a liberális állam működése olyan erkölcsi normák érvényesülését kívánja meg, amelyek elismerését maga nem képes

¹¹ John Stuart Mill, A szabadságról, in J. S. Mill, *A szabadságról – Haszonelvűség*, Magyar Helikon, Budapest, 1980. 27. o., vö. 32-33. o.

¹² Vö. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London, 1985. 190. o.

¹³ Ld. pl. Ruwen Ogien, *Human Kindness and the Smell of Warm Croissants: An Introduction to Ethics*, Columbia University Press, New York, 2015. 42. o. skk. – Ogien nézeteiről bővebben ld. következő írásomat: Turgonyi Zoltán, *Pornográfia és liberalizmus*, Working Papers in Philosophy 2015/2. http://www.phil-inst.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2015/Working_Papers_2015/2015_02_turgonyi_zoltan_pornografia_es_liberalizmus.pdf

¹⁴ Ronald Dworkin, Liberalizmus. In Ludassy Mária (szerk.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai, II.* Atlantisz, Budapest, 1992. 191. o.

¹⁵ Kis János, Vannak-e emberi jogaink? In Kis János, *Mi a liberalizmus? Esszék, tanulmányok, 1985-2014.* Kalligram, Pozsony, 2015. 103. o.

¹⁶ Ruwen Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs?* Gallimard, Paris, 2013., 189. és 184. o.

biztosítani, mert ha kötelezőekként előírná őket, ezzel feladná saját liberális voltát¹⁷. A Böckenförde-paradoxon konkrétabb kifejtését adja egy másik volt német alkotmánybíró, Paul Kirchhof, aki úgy látja, a liberális állam és társadalom tartós működése feltételezi, hogy az emberek többsége családot alapít és gyermekeket vállal, s hogy mindig lesz elegendő számú tudós és művész a szellemi élet gazdagságának biztosításához, továbbá hogy az emberek többsége nem fog Diogenész módjára hordóban lakni, kivonulva a társadalomból, hanem részt vesz a gazdasági élet működtetésében; mindezt azonban a liberális állam nem kényszerítheti ki, s a házasságot, gyermekeket nem vállalók, az önképzésüket elhanyagolók, a javak előállításában részt nem vevők egyszerűen szabadságjogaikkal élnek, még ha belepusztul is a szabadelvű társadalom abba, hogy az egyének többsége hoz ilyen döntést.¹⁸ Másképpen fogalmazva: a kárelv alapján nem lehet „kiszűrni” olyan magatartásokat, amelyek, miközben valóban nem ártanak egyetlen valóságos, konkrét egyénnek sem, hosszú távon mégis aláássák a társadalom mint egész normális működését, ha túlzottan elterjednek a népesség körében.

Mindez nem pusztán spekuláció. Elég, ha a nyugati világ szinte minden államában tapasztalható aggasztó mértékű népességfogyásra gondolunk, amely elsősorban abból fakad, hogy az emberek komolyan vették a magánélet szabadságára vonatkozó elveket, és – a kárelv megsértése nélkül – olyan életformákat követnek, amelyek jegyében a szexualitást csak örömforrásnak tekintik, tudatosan leválasztva a családdal, gyermekneveléssel járó terhekről. Ha egyszer az állam e téren kötelezően semleges, és azt a véleményt köteles képviselni, hogy minden életforma egyenrangú, miért ne választaná a többség a kényelmesebb megoldást? Ám így végül elfogynak azok, akik a liberális játékszabályok szerint játszanak, tehát a szabadságnak nem lesznek többé *alanyai*. De ugyanígy a szabadság *tárgyai* is elfogyhatnak, hiszen az észbeli erényeket magukban kifejlesztő egyének nélkül tartósan nem lehetséges virágzó gazdasági és kulturális élet, amely pedig elengedhetetlen háttere annak, hogy kellően széles skála álljon rendelkezésre választható tevékenységekből, életformákból. Végül nem lesz *miből* választani, ha a társadalom szegénységbe és barbárságba süllyed, s az emberek egész életét a pusztán létfenntartás fogja kitölteni, még ha „papíron” fennmarad is a szabad életforma-választás joga.

A liberalizmus tehát nem egyszerűen a természetjog szempontjából hiányos, nélkülözvén az erkölcs fent említett második funkcióját, az emberi civilizáció tartós fennállásának biztosítását, hanem ugyanezen oknál fogva kifejezetten önromboló is.

¹⁷ E. W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976. 60. o.

¹⁸ *Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft*. Vortrag von Professor Dr. Paul Kirchhof vor dem Liberalen Netzwerk am 13. Januar 2005 in Bielefeld. <http://www.wgvdl.com/forum1/index.php?id=51182>

Ez azonban nem feltétlenül hatásos érv minden liberálissal szemben. Akadhat olyan szerző, aki azt feleli a fentiekre, hogy még az sem baj, ha valaki olyan életformát választ, vagy olyan elveket hirdet, amelyekkel kifejezetten az emberiség pusztulását sietteti. Hiszen végső soron ez is egyéni ízlés, autonóm választás kérdése, amíg valaki önként képvisel ilyen életformát és más egyént nem akadályoz szabadsága gyakorlásában. Itt megint nem pusztán spekulációról van szó. Az Egyesült Államokban legálisan működik a *Voluntary Human Extinction Movement*; e mozgalom, mint elnevezéséből is kiderül, az emberiség kihalásának érdekében fejt ki propagandát. Egy szintén amerikai szerző, Jonathan Rauch a *The Economist* által közölt írásában fejt ki, hogy ha az emberiség önként és tudatosan önmaga felszámolását választaná, ez az emberi szabadság győzelme lenne a DNS zsarnoksága fölött.¹⁹ David Benatar az Oxford University Pressnél megjelent könyvében²⁰ érvel amellett, hogy helytelen gyermekeket a világra hozni, és jobb meg sem születni. Ha ők és a hozzájuk hasonló, teljesen törvényesen megszólaló, sőt a nyugati világban mértékadó fórumokon hangot kapó szerzők efféle nézeteket képviselhetnek, ez nem más, mint annak implicit elismerése a liberális államok részéről, hogy az emberiség létének fenntartása pusztán az egyének által választható, mondhatni „fakultatív” célok *egyike*, s ennek akár az ellenkezője mellett is erkölcsileg és jogilag megengedetten ki lehet állni, s akár híveket is toborozni, mindaddig, amíg ezek szigorúan önkéntes alapon fogadják el a szóban forgó nézeteket. S a liberális szerzők még azzal a gondolattal is eljátszanak, hogy mi történne, ha a többség, vagy akár mindenki az emberiség kihalására szavazna. Joel Feinberg egy gondolat kísérlete²¹ felveti annak lehetőségét, hogy az összes jelenleg élő ember önként egy olyan vallásra tér át, amely tiltja a gyermekek nemzését és szülését; ez esetben az emberiség néhány évtizeden belül kihalna, de a liberális alapelvek sérelme nélkül, hiszen valamennyien csupán egy elidegeníthetetlen emberi jogukkal, a vallásszabadsággal éltek.

A társadalom hosszabb távon történő leépülését vagy éppen majdani teljes kihalását tehát nem feltétlenül tekinti minden liberális olyan eshetőségnek, amely a liberalizmus lényegének mondana ellent. (Ettől még persze azok számára, akik úgy liberálisok, hogy közben az emberiség jövőjét is fontosnak tartják, elgondolkodtató lehet mindez, s dönthetnek úgy, hogy ha a liberalizmusban – legalábbis annak jelenleg uralkodó formájában – lényegénél fogva nincs belső biztosíték a fenti veszélyek kivédésére, akkor helyesebb más vezéreszmét választaniuk maguknak.²²)

¹⁹ Jonathan Rauch, Sui Genocide, *The Economist*, 1998. december 17. http://www.jonathanrauch.com/jrauch_articles/sui_genocide_lets_extinguish_ourselves/

²⁰ David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford, 2006

²¹ Joel Feinberg, The Rights of Animals and Unborn Generations. In Patricia H. Werhane – A. R. Gini – T. Ozar (szerk.), *Philosophical Issues in Human Rights*. Random House, New York, 1986, 172. o.

²² S persze voltak olyan liberálisok is, még hozzá jelentős szerzők, akik explicite megfogalmazták a társadalom folyamatos fenntartásának szükségességét. Maga a liberalizmus atyjaként emlegetett John Locke is hangsúlyozza,

Vannak azonban olyan belső ellentmondások, amelyek már a jelenben is nehézségeket okozhatnak a liberális társadalom működésében. A már és még élő konkrét egyének konfliktusait sem lehet feltétlenül kiküszöbölni a liberalizmus saját elveinek segítségével. Egy bizonyos ponton túl már magának a kárelvnek az érvényesülését is aláássa ugyanezen elv túlságosan következetes alkalmazása: ha megfogadjuk Ogien tanácsát, és nem neveljük az embereket fegyelemre, önuralomra, az indulataik feletti ellenőrzés gyakorlására, akkor így jelentősen megnő az agresszív viselkedések valószínűsége, tehát ezzel az egyéneknek való károkozás kockázata is. Elharapózik az erőszak, a civilizált viselkedés alapjai kerülnek veszélybe.

Látjuk tehát, hogy *ha* célunk az emberi társadalom *tartós* fennállásának biztosítása (még hozzá úgy, hogy ez valóban *emberhez illőn* történjék, tehát ne csupán állati módon elégítsük ki két alapvető biológiai szükségletünket, hanem sajátosan emberi formában kielégített sokféle szükségletünk és a világ feletti racionális uralmunk már elért szintje megőrződjék, sőt lehetőség szerint tovább is fejlődjünk e vonatkozásokban), *akkor* a korábban említett értelemben vett kétfunkciós erkölcsöt képező természetjogra van szükségünk. A mai liberalizmus minimalista és önromboló erkölce e célnak hosszú távon nem felel meg. Mit mondhatunk e tekintetben a keresztény értelemben vett természetjogról?

Mivel a természetes vallás problémáját egyelőre figyelmen kívül hagyjuk, az előző mondatbeli kérdést némileg leegyszerűsítve úgy is föltehetnénk, mit tartalmaz „a Tízparancsolat második kőtableája”. Ha az ezen szereplő parancsolatokat csak önmagukban, szó szerint vesszük, akkor csupa olyan cselekedetet tiltanak, amelynek van sértettje vagy áldozata (ill. az irigykedést tiltó utolsó két parancsolatban csak potenciális sértettje), még hozzá egy az elkövetőtől különböző másik *egyén* (ill. a szülők iránti tisztelet nem tiltásként, hanem előírásaként megfogalmazott parancsolatának esetében is konkrét egyénekre kell irányulnia a megkövetelt magatartásnak). Látszólag tehát ezzel még nem nagyon haladtuk meg a kárelvet. Ám, mint ismeretes, a Tízparancsolat nem sorolja föl a természeti törvény összes előírását, csupán a legfontosabbakra szorítkozik. A későbbi keresztény erkölcstani művek, ha a normákat történetesen a Tízparancsolat alapján rendszerezik²³, minden egyes pontnál megemlítik az adott parancsolattal rokon egyéb normákat is. Aquinói Szent Tamás például a Tízparancsolatról szóló prédikációsorozatában²⁴ hangsúlyozza, hogy az ötödik parancsolat alapján nemcsak a másik ember megölése, hanem az öngyilkosság is tilos, a hetedik pedig nemcsak a szó szoros értelmében vett lopásra, hanem a

hogy a természet „az egész emberiség fennmaradását akarja” (John Locke, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*, Gondolat, Budapest, 1986. 170. o. [= *Második értekezés*, XVI. 182.]). Vö. még: Raymond Aron, *Tanulmány a szabadságjogokról*, Raymond Aron Társaság – Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994. 155. o. és John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64., No. 3. (Summer, 1997), 779. o.

²³ Vannak egyéb módok is, pl. az erények alapján történő osztályozás.

²⁴ Aquinói Szent Tamás, „A Tízparancsolatról”, in Aquinói Szent Tamás, *Előadások a Hiszekegyről, a Miatyánkról és a Tízparancsolatról*, Budapest, Seneca Kiadó, 1994. 181-263. o.

rablásra, a csalásra stb. is vonatkozik, továbbá – ami most a témánk szempontjából különösen fontos – a hatodik parancsolat nem csupán a házasságtörést tiltja, hanem a szexuális tevékenység minden olyan formáját, amely különbözik a férj és feleség között történő házastársi aktustól.²⁵ Ez pedig már egyértelműen a kárelven való túllépést jelenti, és hamarosan látni fogjuk, hogy éppen az emberi társadalom fennmaradásának folyamatosságát szolgálja.

Mai liberális szemmel e tilalom nehezen érthető. Hiszen, úgymond, kinek árt például két nagykorú, szabad állapotú²⁶, ellenkező nemű, egymással vérrokonságban nem álló személy paráználkodása? A régi nemi erkölcs által bűnnek tartott (beleegyező felnőttek közötti) kapcsolatformák közül még leginkább a házasságtörésről volt vélhető, hogy van sértettje, ti. a megcsalt házastárs, és akár vagyoni károkozásról is beszélni lehetett, ha pl. a hűtlen feleség a szeretőjétől származó gyermeket szült, s így a férj, tudtán kívül, egy idegen felnevelésére fordított jelentős költségeket, vagy ha a kicsapongó férj házasságon kívüli kapcsolata miatt elhanyagolta a családjáról való gondoskodást. (A házasságtörés tehát viszonylag sokáig bűncselekménynek minősült, számos nyugat-európai országban csak a XX. század utolsó harmadában törölték el a büntethetőségét.) Ám a házasság *előtti* szexuális kapcsolat esetében nyilvánvalóan nem beszélhetünk ilyen értelemben vett károkozásról és károsultról, ezért ha valaki a liberális észjárás szerint gondolkodik, értelmetlennek, „vallási csökevénynek” fogja tartani a paráználkodás tilalmát. Ez utóbbi napjainkban már a nem kívánt terhesség kockázatára hivatkozva sem indokolható, hiszen a mai tudomány és technika számos olcsó és kényelmesen alkalmazható fogamzásgátló eszközt és módszert tesz lehetővé.

Ha azonban a már említett kétfunkciós erkölcs alapjára helyezkedünk, és egyúttal az emberi természet adottságaival is számolunk, akkor talán már kezd érthetővé válni a hagyományos keresztény szexuáletika szigora. Az emberi faj ugyanis, miközben – önmagában teljesen a természetének megfelelően – újabb és újabb sajátosan emberi szükségleteket alakít ki, és biológiai szükségleteit is humanizálja, olykor úgy alakítja e folyamatot, hogy az „túlságosan jól sikerül”: bizonyos szükségleteinket kielégítő tevékenységeink annyira öncéllá válhatnak, hogy magának az emberi létnek az alapjait fenyegethetik. A gazdaság pl. eredetileg nyilvánvalóan csak a létfenntartó tevékenység humanizált formája, de

²⁵ A magyar olvasó számára e megjegyzés némi kommentárt igényel, hiszen a hatodik parancsolatot a „Ne paráználkodjál!” alakban szoktuk emlegetni, s így fordul elő a Szentírásnak mind Károli Gáspár, mind Káldi György által készített magyar fordításában. A héber eredetiben azonban, valamint a görög és a latin fordításban szó szerint „Ne törj házasságot!” szerepel, akárcsak a későbbi, élő nyelveken készült fordítások zömében. A paráználkodás (*fornicatio*), ha tág értelemben vesszük, a nemi aktus valamennyi tiltott formáját jelentheti, szűkebb értelemben azonban az egyházi szóhasználatban két ellenkező nemű, szabad állapotú (tehát sem egymással, sem harmadik féllel házasságban nem élő) személy szexuális érintkezésére vonatkozik. Régebben, még szorosabb értelemben, jelenthette két szabad állapotú személy olyan heteroszexuális kapcsolatát is, amelynek létrejöttekor a nő résztvevő már nem volt szűz, s ettől az ún. egyszerű paráználkodástól (*simplex fornicatio*) megkülönböztették a szabad állapotú férfi és szűzleány között létesülő, az utóbbi deflorációjával járó kapcsolatot, amelyet a „stuprum” szóval jelöltek. (Hogy a helyzet még bonyolultabb legyen, a „stuprum” más kontextusban a nemi erőszakot is jelentheti, de itt most nem erről van szó, hanem olyan nemi aktusról, amelyben mindkét fél önként vesz részt.)

²⁶ E kifejezés jelentéséről ld. az előző lábjegyzetet!

napjainkra láthatóvá vált, hogy a gazdasági növekedés fetiszizálása és egyoldalú erőltetése egyrészt ellenőrizhetetlenné teszi az ember által beindított folyamatokat és váratlan társadalmi problémákat támaszthat, másrészt ökológiai katasztrófával is fenyegethet. Ugyanez a helyzet a másik eredetileg biológiai szükséglettel, a fajfenntartással is: a szerelem, az erotika, az udvarlás önmagukban véve még csak a szaporodás természetünkkel összhangban álló humanizálásának mozzanatai, s beilleszkedhetnek a házassághoz és családalapításhoz vezető folyamatba, de ha a szexuális gyönyör keresését öncéllá tesszük, tudatosan, teljesen és végérvényesen elszakítva az utódnemzéstől, akkor olyan párkapcsolat-típusok jönnek létre, amelyek tömeges elterjedésük esetén népességfogyást eredményezhetnek. Ennek veszélye miatt az embereket külön kell motiválni a gyermekvállalásra, méghozzá annál inkább, minél kevésbé képesek közvetlenül belátni ebben való személyes érdekelttségüket. (Ez különösen nehéz a mai jóléti társadalmakban, ahol a nyugdíjrendszer elleplezi ezt az érdekelttséget. Az átlagember úgy véli, a nyugdíjjárulék befizetésével mindent megtett saját öregkori biztonsága érdekében, s nem gondol rá, hogy maguknak az embereknek az „újratermeléséhez” is hozzá kellene járulnia, hiszen nyugdíja csak akkor fog érni valamit, ha annak idején is lesz majd elegendő méretű aktív népesség, amely megtermeli a kifizetendő nyugdíjhoz a gazdasági alapokat.) Nem elég azonban, ha *kellő mennyiségben* születnek gyermekek: egészséges szocializációjuk érdekében az is szükséges, hogy lehetőleg *családban* szülessenek, s ott *vér szerinti* szüleik neveljék őket. (Ez utóbbi azért lényeges, mert más élőlényekhez hasonlóan az emberben is működik a szociobiológusok által rokonszelekciónak nevezett mechanizmus²⁷.) E három célnak lehetőség szerint együttesen kell megvalósulnia.

Mármost épp ezt látszik szolgálni (természetesen nem feltétlenül a fentiek tudatos mérlegelése nyomán) a kereszténység által *természetjogi* követelményként képviselt szexuáletika, mégpedig a legkövetkezetesebben a katolicizmus által kifejtett formájában, ezért a továbbiakban ez utóbbit vesszük figyelembe, először röviden bemutatva e rendszer belső logikáját, majd megvizsgálva, alkalmazható lehetne-e napjaink társadalmában is. Az alapelv igen egyszerű: a hagyományos katolikus értelmezés szerinti természetjogban a szexuális gyönyörhöz jutás egyetlen erkölcsileg helyeselt módja a házastársak közötti, a nemzésre önmagában véve alkalmas módon történő nemi érintkezés. Így, noha e nézet szerint a fajfenntartás csupán az emberiség mint olyan kötelessége, s nem vonatkozik külön-külön minden egyes egyénre, könnyen belátható, hogy – adva lévén a nemi vágy intenzív volta – az olyan társadalomban, ahol a közmegegyezés ennek az erkölcsnek a helyességét támogatja (még ha egyesek – többnyire titokban és/vagy büntudattal – olykor megszegik is az ezzel

²⁷ Azaz: arra vagyunk „programozva” biológiailag, hogy előnyben részesítsük a sajátjainkkal azonos géneket hordozó egyedeket, ezért az ember, ha akarja, ha nem, annál erősebben kötődik valakihez, minél közelebbi vérrokonságban áll vele. Bizonyítható pl. hogy egy gyermek fizikai bántalmazásának valószínűsége a negyvenszeresére növekszik az olyan családban, amelyben nem vér szerinti apja vagy anyja neveli őt: Berezkei Tamás, *A génektől a kultúráig. Szociobiológia és társadalomtudomány*. Cserépfalvi, Budapest, 1992. 54. o.

kapcsolatos normákat), az emberek túlnyomó többsége előbb-utóbb megházasodik és családot alapít. Így a gyermekek családban fognak nevelkedni, többnyire vér szerinti szüleik felügyelete alatt.

A természetjoginak tekintett katolikus nemi erkölcs egyes konkrét szabályai is többé-kevésbé jól megfeleltethetőek a fentiek logikájának, és mai ismereteink fényében is meg lehet próbálni mellettük észérveket felhozni, (köztük akár olyanokat is, amelyek magukban a régi katolikus szerzőkben talán nem feltétlenül tudatosultak minden esetben). Lássunk néhány ilyen lehetséges érvet a legfontosabb normák mellett!

Ha megengedett volna *a házasság előtti nemi élet*, akkor sok ilyen kapcsolatban fogant gyermek egyszülős családban nőne fel, illetve, ha, mint korunkban, a leányanyaságnak egyszerűen és biztonsággal alkalmazható fogamzásgátló eszközökkel és módszerekkel lehet elejét venni, már a terhesség kockázata sem tartana vissza senkit attól, hogy a szexuális gyönyöröket a családi étellel járó terhek nélkül keresse, akár végérvényesen lemondva a házasságról és a gyermekvállalásról, ami megint csak a népesség csökkenéséhez vezethetne. (Napjainkban ez, mint tudjuk, meg is valósul.)

A *házasságtörés* tilalma részben a már említett rokonszelekcióval függ össze: a férfiak szexuális féltékenységre való erős hajlama biológiailag azon alapul, hogy a feleség hűtlensége esetén idegen apától származó gyermek születhet a házasságban, s így a férj olyan egyedek felnevelésére fog időt és energiát fordítani, akik nem az övéivel azonos géneket hordoznak.²⁸ A feleségek féltékenysége a szociobiológusok szerint más természetű: eredetileg nem a férfi fizikai hűtlensége jelenti önmagában a fenyegetést a számukra, hanem az, ha a férj a házasságon kívüli nemi kapcsolat kedvéért elhanyagolja a családjáról való gondoskodást.²⁹ Ám könnyen belátható, hogy ettől függetlenül sem lehet erkölcsileg helyes a férj házasságtörése, hiszen ez csak vagy másnak a feleségével történhetne, s akkor ez utóbbi szülhetne kétes apaságú gyermeket, vagy pedig férjzetlen nővel, ami pedig nyilvánvalóan ugyanazért tilos, mint a közönséges paráználkodás, azaz két szabad állapotú személy nemi kapcsolata.

Közbevetőleg fontos megjegyezni: tisztában vagyok vele, hogy sok olvasóm talán túlságosan prózainak vagy éppen „földhözragadtnak” fogja találni a fenti érveket, s persze majd a továbbiakat is. Megszoktuk, hogy a házasságban és a szerelemben is valami jóval emelkedettebbet lássunk az emberi társadalom újratermelésének puszta eszközénél. Természetesen egy pillanatig sem kívánom tagadni a házások közötti érzelmi szálaknak, a személyes kötődésnek, egymás kiegészítésének, a bizalomnak, a kölcsönös önátadásnak és más ezekhez hasonló elemeknek a jelentőségét. Néhány ezzel kapcsolatos körülményt azonban világosan látnunk kell. Először is: igaz, hogy az ember esetében a szexualitás szerepe nem redukálható a fajfenntartásra, emellett van örömszerző és párkötő funkciója is, ám eredetileg ez is *eszközként* jött létre a társadalom fennállásának

²⁸ Bereczkei, i. m., 97-99. o.

²⁹ I. m., 99-100. o.

szolgáltatásban, mivel a párok tartós megmaradását segített biztosítani, ezzel egyrészt a gyermekekről való gondoskodás számára kedvező feltételeket teremtve, másrészt csökkentve a közösség férfitagjainak a nőkért való versengését és így a csoporton belüli agresszió veszélyét.³⁰ Másodsor: mint láttuk, az emberi természetnek normális jellemzője, hogy az eredeti biológiai szükségletek mellett új, sajátosan emberi szükségletek is keletkeznek; eredetileg eszközként funkcionáló elemek öncéllá válhatnak, hogy immár „saját jogukon” okozzanak örömet a számunkra. (Ilyen lehet pl. akár a munka is.) Így gazdagodik szükségleteink és tevékenységeink köre, ami éppen az emberi természet egyik sajátossága. S az a tény, hogy ezek az önálló örömforrások eredetileg csupán eszközként működtek, nem szünteti meg számunkra értékes voltukat. Harmadszor: mindezek ellenére fontos tudatában lennünk mind a szexualitás fajfenntartó funkciójának, mind a férfi és nő közötti személyes kötődés eredeti szerepének is, mert ezek ontológiailag elsődlegesek, hiszen ha nem születnek (majd nevelkednek megfelelő feltételek között) emberek, illetve ha nem törekszünk minimalizálni a közösség tagjai közötti agressziót, akkor előbb-utóbb nem lesz emberi civilizáció, s nem lesznek olyan viszonyok sem, amelyek között egyáltalán lehetséges két személy kölcsönös önátadáson alapuló bensőséges kapcsolata. S az embernek mindezekkel összefüggésben létező veleszületett hajlamait is szem előtt kell tartani, pl. a féltékenységre való fent említett hajlamot, amely a gyakorlatban akkor is érvényesül, ha a felek azt hiszik, hogy kölcsönös elnézéssel, pl. ún. „nyitott házasság” tudatos vállalásával legyőzhető.³¹)

A válás természetjogilag is fennálló tilalmát³² mindenekelőtt a gyermekek érdekével szokás indokolni. Ez ugyan látszólag nem magyarázza meg, miért nem válhatnak el a gyermektelenek vagy azok, akiknek már minden gyermekük nagykorú; ám paradox módon még az ilyen párok esetében is összefüggésbe lehet hozni a házasság felbonthatatlanságát az utódnemzés és -nevelés szükségességével. Hiszen könnyen belátható: ha az lenne a szabály, hogy azok és csak azok, akiknek nem születtek gyermekeik, vagy akik már mindet felnevelték, elválhatnak, akkor sokan éppen emiatt nem akarnának gyermeket vállalni, hogy nyitva hagyják a maguk számára egy esetleges „menekülés” lehetőségét (vagy ugyanez okból pl. csak „egykéznének”, hogy minél előbb jogosulttá váljanak házasságuk felbontására)³³.

Közvetlenül az ölés tilalmával kapcsolatban szokott ugyan említést nyerni, de a szexualitással is szorosan összefügg az abortusz problémája, amelynek

³⁰ Vö. Csányi Vilmos, *Az emberi természet. Humánetológia*. Vince Kiadó, Budapest, 1999., 129. és 197-201. o.

³¹ Vizsgálatok bizonyítják, hogy a „nyitott házasságokban” is eltávolítja egymástól a feleséget és a férjet egyiküknek egy harmadik személlyel való szexuális kapcsolata. Ld. Cseh-Szombathy László, *A házastársi konfliktusok szociológiája*, Gondolat, Budapest, 1985. 107-108. o.

³² E tilalom tehát – szemben azzal, ahogyan sok kívülálló véli – katolikus felfogás szerint nem csupán a házasság szentség-voltából fakad, hanem a természetes rendhez tartozik.

³³ A válás lehetőségének tudata amúgy is visszahat a gyerekszámra, hiszen a gyerekek léte nehezíti a házasság felbontását. A házasság felbonthatósága és a népességszökkenés közötti összefüggést már korán felismerték. Vö. pl.: Kecskés Pál, *A házasság etikája*, Szent István Társulat, Budapest, 1928. 28. o.

(katolikus értelemben vett) természetjogi megoldása szintén szervesen illeszkedik a korábban mondottak rendszerébe. Nem mindig tekintették ui. teljes egészében az emberélet védelméhez tartozó normának a magzat megölésének tiltását. Ismeretes, hogy egy régebben uralkodó felfogás szerint az emberi lélek nem rögtön a fogantatáskor kerül a testbe, így a terhesség kezdeti szakaszában végrehajtott abortuszt sokáig nem minősítették emberölésnek³⁴. Ugyanakkor – ami a mai közvélemény előtt talán kevésbé ismeretes – az Egyház az ilyen korai abortuszt is bűnnek (noha a gyilkosságnál kevésbé súlyosnak) tartotta és tiltotta, és az állami törvények egy része is, miközben különbséget tett az animált és a nem animált magzat elpusztítása között, mindkettőt büntette.³⁵ Az abortusz tényében tehát e felfogás szerint akkor is van valami rossz, ha a magzat még nem ember.³⁶ A korábban mondottak fényében világos, hogy miért: megakadályozza, hogy létrejöjjön egy ember, akinek kialakulása már megindult azon a természetes úton, amely a férfi és a nő testi egyesülésével kezdődik. Lényegében ugyanazért (is) bűn tehát, amiért a fogamzás szándékos megakadályozását szokás bűnnek tekinteni.³⁷ Így, ha lehetne is bizonyítani valami módon, hogy a magzat nem ember, a fenti természetjogi felfogás híve még mindig fölhozhatná az abortusz ellen ugyanazt az érvet, amely a fogamzásgátlás ellen használható, mondván: az ember mindkét esetben úgy kíván szexuális gyönyörhöz jutni, hogy közben menekülni akar a gyermekneveléssel járó terhektől.

Hosszan lehetne és kellene még részletezni a katolikus értelemben vett természetjognak a szexualitáshoz kapcsolódó szabályait és ezeknek észérvek alapján történő lehetséges indoklásait, de ettől most terjedelmi okokból eltekinthetünk, mert régebbi írásaimban már sokszor szoltam minderről.³⁸ Ugyanezért szintén röviden intézhetem el azt a nyilván sokakban felmerülő kérdést, hogy a fenti szexuális normák, még ha az észszerűségük mellett az imént felhozott érveket ma meggyőzőnek találná is valaki, tekinthetőek-e klasszikus értelemben természetjogiaknak (ami feltételezi egyetemes érvényüket), ha mindeközben tudjuk róluk, hogy abban a formában, ahogyan a katolicizmus képviseli őket, nem részesültek – s ma sem részesülnek – világméretű elismerésben, és némely régi civilizáció képes volt akár évezredekken át úgy működni, hogy lényeges pontokban eltért a (katolikus felfogás szerinti) természetjog szexuális normáinak fent bemutatott vagy egyéb szabályaitól. E kérdés megválaszolásának egyik lehetséges módját a nagy francia tomista gondolkodó, Jacques Maritain vázolta fel, amikor különbséget tett a természeti

³⁴ Szemben a mai hivatalos katolikus állásponttal, amely szerint az ember mint ember élete a fogantatással kezdődik, s ettől kezdve személynek kell tekinteni, a magzat elpusztítása tehát minden esetben emberölést jelent.

³⁵ Ez olykor nem katolikus államokban is így volt, pl. az 1803-as angliai abortusztörvény esetében. (Hámori Antal, *A magzat életjoga*, Alfa Szövetség, Budapest, 1997. 30. o.)

³⁶ Vö. Helmut Weber, *Speciális erkölcssteológia*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. 125. o.

³⁷ Uo.

³⁸ Ld. mindenekelőtt a következőt: Turgonyi Zoltán, *A házasság természetjogi alapjai*. Iustum Aequum Salutare 2012/2. <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/2012sz/11.pdf> (Ez a szexuáletikáról alkotott felfogásom eddigi talán legátfogóbb összegzése, noha megjelenése óta nézeteim több ponton módosultak, amit a jelen írás bizonyos megállapításai nyomán is sejthet az olvasó.)

törvény ontológiai és ismeretelméleti aspektusa között: egyfelől öröktől fogva igaz, hogy az emberi természethez ilyen és ilyen tartalmú erkölcsi rendszer illik a legjobban, másfelől e rendszer, ti. a természetjog *felismerése* nem rögtön a történelem kezdetén valósul meg, hanem hosszú kulturális evolúció során, egyfajta *trial and error* folyamat formájában, fokról fokra tudatosul az emberiségben, s e fejlődés ráadásul minden civilizációban más-más ütemben zajlik; ez magyarázza a különböző korok és népek erkölcei közötti olykor igen jelentős eltéréseket. Erről a (végső soron már Aquinói Szent Tamás műveiben is meglévő gondolatokra támaszkodó) maritaini elméletről – amely tehát az egyik lehetséges válaszkísérlet a relativista kihívásra – szintén jóval bővebben írtam már másutt.³⁹

Akármit gondolunk a fenti modellről, tény, hogy a nyugati kultúrkörhöz tartozó országok lakosságának túlnyomó része nagyjából ennek megfelelően élt az 1960-as évek szexuális forradalmáig, és így képes volt biztosítani a népesség újratermelését és megfelelő szocializációját. A válás megjelenése a nyugati világban (elvi lehetőségként már a reformáció idején, de szélesebb körben ténylegesen bevett gyakorlatként csak jóval később) valamelyest megzavarta e rendszer logikáját, de a házasságok zömét sokáig az erkölcsi megfontolásoktól és jogi lehetőségektől függetlenül összetartották bizonyos gazdasági kényszerek: amíg nem létezett nyugdíj, az átlagember belátta, hogy saját jól felfogott érdekében szüksége van néhány tisztességesen fölnevelt gyermekre, akik majd idős korában gondoskodnak róla. Amikor azonban kialakult a modern társadalombiztosítási rendszer, ez a közvetlenül belátható érdekelttség megszűnt, majd a kapitalizmus korszakváltása nyomán létrejövő fogyasztói társadalomban a gazdaság a vélt és valódi szükségleteit mind gyorsabban kielégíteni akaró, rövid távon elérhető célokban gondolkodó, hedonista mentalitású embertípus tömegessé válásában lett érdekelt, s mindez a liberális elméletben már régen adott, de eddig következetesen nem alkalmazott kárelvvel párosulva kialakította azt a minimalista erkölcsöt, amelyről feljebb már beszéltünk, s amelynek lényegét abban ragadtuk meg, hogy megfelel a természetjog második funkciójáról, a társadalom folyamatos és emberi módon való fennmaradásának biztosításáról.⁴⁰

Jelenthet-e megoldást a Nyugat számára a korábban bemutatott, katolikus értelemben vett természetjognak megfelelő szexuális – és egyéb – normákhoz való visszatérés? Egy lehetséges válasz úgy hangozhatna: talán igen, de valóban, hangsúlyozottan, csak a Nyugat számára, a többi civilizáció számára viszont nem, hiszen a bemutatott normák célja az utódnemzésre való készítés, amely a (volt) keresztény kultúrkörhöz tartozó államokban (és még néhány nyugatiasodó országban, különösen Japánban) indokolt lehet, e körön kívül azonban nem a

³⁹ Ld. az előző lábjegyzetben szereplő írásomat, továbbá a következőt: Turgonyi Zoltán, *Etika*, Kairosz, Budapest, 2012. 44-54. o.

⁴⁰ A kapitalizmusnak a hedonizmusban való érdekeltté válásáról, ami egyébként éppen a kapitalizmust egykor kitermelő embertípust fogja eltüntetni, ld. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976. Vö. Ralf Dahrendorf, Válság után: vissza a protestáns etikához? Hat megjegyzés. *Fordulat*, 15. szám (2011/3.) http://fordulat.net/pdf/15/F15_dahrendorf.pdf

népesség fogyása és elöregedése, hanem, éppen ellenkezőleg, a túlzottan nagy szaporulat a fő probléma. Sőt, ezért talán a Nyugat is egyszerűbben oldhatná meg demográfiai problémáit a másutt keletkező népességfelesleg befogadásával. Ez azonban, mint az utóbbi két emberöltő európai tapasztalatainak alapján már okkal sejthető, előbb-utóbb kezelhetetlen mértékű etnikai és kulturális feszültségekhez vezetne. De, paradox módon, a bevándorlók *túl jól sikerült* beilleszkedése sem volna jó megoldás, ha ez azt jelentené, hogy ők is átveszik a *mai* nyugati mentalitást, hiszen akkor a mai erkölcsi problémák is újratermelődnének, a velük járó népességfogyással együtt; ráadásul egy idő után talán már nem is lenne *honnan* pótolni a fogyó népességet, ha sikerrel járna a liberalizmus azon igyekezete, hogy globális méretekben elfogadtassa a maga értékrendjét, hiszen ekkor *mindenütt* a mai nyugati életforma válna uralkodóvá, elválaszthatatlan kísérőjével, a népességsökkenéssel együtt. S még ha ökológiai problémák miatt vagy a nyersanyag- és energiaforrásokat kímélendő egyszer szükségessé válna is annak biztosítása, hogy a világ népessége ne nőjön tovább, hanem egy bizonyos fenntartható szinten stagnáljon, az ehhez szükséges, házaspáronként átlagosan kettőnél valamivel több gyermeket ekkor is világra kell hozni, lehetőleg családban, vérszerinti szülők által nevelni, ekkor is működne az emberekben a rokonszelekció, a féltékenységre való említett hajlam, ekkor is megmaradna sokakban a kísértés arra, hogy a szexualitást pusztán élvezetnek tekintsék, a családalapítással járó terhek vállalása nélkül, és így tovább. Mindez tehát (párosulva annak belátásával, hogy a jelenlegi, a kárelven alapuló nyugati erkölcs hosszú távon nem lehet megoldás, sem migrációval, sem anélkül) első ránézésre talán indokoltta tehetné, hogy a feljebb vázolt szexuáletikai rendszer fenntartását javasoljuk⁴¹, és akár globális elfogadhatóságát is feltételezzük (már csak azért is, mert a természetjog csakis akkor felel meg hagyományos fogalmának, ha az univerzális érvényesség igényével lép föl).

Kérdés azonban, hogy, még ha valóságos is a fenti szexuáletika ésszel beláttatott működési mechanizmusa, azaz valóban léteznek azok az oksági összefüggések, amelyeket e normarendszer feltételez (tehát ha igaz, hogy *ha* a társadalom többsége e normáknak megfelelően cselekszik, *akkor* ennek következtében valóban biztosított lesz a népesség újratermelődése és megfelelő szocializációja), *képes-e* és egyáltalán *motivált-e* a mai nyugati ember arra, hogy a szóban forgó normák szerint alakítsa az életét.

Az e kérdésre adandó válasz kapcsán kell most visszatérnünk a természetes vallás korábban már említett problémájára. A katolikus értelemben vett

⁴¹ Nem lehet pl. ehelyett az a megoldás, hogy megszüntetjük a szociális hálót, s így mindenkit újra közvetlenül személyesen teszünk érdekeltté a gyermekek létrehozásában. A nyugdíjrendszer és a többi hasonló vívmány létezése önmagában nagyon is megfelel az emberi természetnek, szervesen illeszkedik abba a folyamatba, amelyben az ember, mint láttuk, növeli a világ feletti racionális ellenőrzését, s egyre inkább képes semlegesíteni a kedvezőtlen természeti véletlenek – jelen esetben pl. az önhibánkon kívüli gyermektelenség – negatív következményeit. Ám ha így a nyugdíj stb. mindenkinek jár, okkal vélheti valaki, hogy a népesség újratermelésére való motiválásnak aligha marad más eszköze, mint a fent ábrázolt hagyományos szexuáletika, amely, észérvekkel védhető lévén, természetjoginak is nevezhető.

természetjog olyan korban nyerte el klasszikus formáját, amelyben adottnak vették a természetes istenismeret lehetőségét, vagyis azt, hogy, amint az I. vatikáni zsinat kimondta, Istent mint teremtőt „bizonyossággal” fel lehet ismerni „az emberi ész természetes világával az ő műveiből” (DH 3026). Abból, hogy a Kinyilatkoztatás ismerete nélkül is tudunk Istenről, nem csupán az következik, hogy valamilyen módon mindenképpen tisztelnünk kell Őt, hanem az is, hogy számíthatunk Általa alkalmazott túlvilági szankciókra, s e tény nyilvánvalóan jelentősen növeli az emberek arra való késztetését, hogy betartsák a természetjogot, vigaszt is nyújtván nekik cserében azokért az önmegtágadásokért, áldozatokért, amelyeket az erkölcsi normák követése megkíván. Az e meggyőződésektől áthatott régi nyugati társadalomban tehát okkal lehetett azt várni, hogy az átlagember még nagy személyes erőfeszítések árán is igyekszik a természetes erkölcsi törvény szerint élni. Az Istenben hinni képtelenek száma igen csekély volt, s e problémával kapcsolatban a teológusok körében az a meggyőződés uralkodott, hogy az ateista elsősorban maga tehet hitetlenségéről; ha pedig így van, nem jelenthet mentséget egy bűnös számára az a tény, hogy azért nincs ereje egy bizonyos norma követéséhez, mert nem hisz a túlvilágban. Kérdés azonban, hogy a mai nyugati világról mit lehet gondolni e vonatkozásban. Elmondhatjuk-e, hogy a rohamosan növekvő számú (némely országban már a lakosság abszolút többségét kitevő) ateisták⁴² mindegyike saját bűne következtében került ebbe az állapotba? Természetesen a jelen írásban nem tárgyalhatjuk részletesen a tömeges ateizmus okait, nem firtathatjuk, mekkora része van ebben a neveltetésnek, a tömegkommunikációnak ill. általában a mai életformából adódó külső tényezőknek és, másfelől, az egyén saját tudatos döntésének, s azt sem vizsgálhatjuk, mekkora a klasszikus értelemben vett természetes teológia által kifejtett istenérvek tényleges meggyőző ereje, s hatástalanságuk rajtuk vagy külső körülményeken múlik. Most be kell érünk azzal, hogy tudomásul vesszük: a nyugati civilizációban hatalmas számban élnek olyanok, akik világnézetükből adódóan nem hihetnek a halál után megvalósuló isteni igazságszolgáltatásban.⁴³ Minthogy pedig a keresztényeknek észérveken alapuló párbeszédet kell folytatniuk közös civilizációnk megmentése érdekében e nem hívőkkel, nem túlságosan szerencsés dolog eközben eleve ez utóbbiak bűnösségét vélelmezni, már csak azért sem, mert időközben még az Istenről való természetes tudás megszerezhetőségéhez a legkövetkezetesebben ragaszkodó Katolikus Egyház is hivatalosan elismerte a büntelen ateizmus elvi lehetőségét: a

⁴² Kifejezetten ateistának ugyan viszonylag kevesen tartják magukat, de arra a kérdésre, hogy hisz-e személyes Istenben, náluk jóval több ember válaszol nemmel, s az ilyenek aránya meghaladja az 50%-ot pl. Svédországban, Norvégiában, Csehországban (s egyesek szerint Franciaországban és Dániában is), több más országban pedig 40% fölött van (pl. Nagy-Britanniában, Hollandiában, Belgiumban). Ld. Phil Zuckerman, *Atheism. Contemporary Numbers and Patterns*, in Michael Martin (szerk.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007. 49-51. o.

⁴³ Természetesen egy személyes Isten feltételezése nélkül is hihet valaki a halál utáni életben, ám ha egyúttal a túlvilági jutalmak és büntetések létezésében is hinni akar, akkor valahogyan meg kell magyaráznia, miképpen lehetséges e szankciók pontos megfelelése az elhunytak érdemeinek és bűneinek, ha nincs egy a világot tudatosan irányító és rendező felsőbb szellem, aki e megfeleltetést elvégezné.

II. vatikáni zsinat *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúciójának 16. fejezetében olvashatunk azokról, akik „önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére” (DH 4140).

Mármost kérdéses, hogy a túlvilági jutalmakban és büntetésekben nem hívő ember, még ha ésszel belátná is, hogy a jelen írásban röviden felvázolt hagyományos természetjogi normarendszer a legalkalmasabb a társadalom működtetésére, érez-e magában elég erőt arra, hogy mindenben kövesse e normákat. Hogy egy a mai közvéleményt élénken foglalkoztató problémát hozzunk fel példaként: a Katolikus Egyház (annak a feljebb bemutatott elvnek a jegyében, miszerint a nemi örömhöz jutás egyetlen erkölcsileg helyes módja a nemzésre önmagában alkalmas módon, a fogamzást mesterségesen nem kizárva végrehajtott házastársi aktus) a *természeti törvényre* (tehát egy nem pusztán a Kinyilatkoztatásból megismerhető, hanem elvben bárki által belátható és épp ezért a nem keresztényeket is kötelező normarendszerre) hivatkozva tekinti bűnnek a homoszexuális viselkedést,⁴⁴ hozzátéve, hogy „a homoszexuális emberek a tisztaságra vannak meghíva”.⁴⁵ Ám joggal merülhet föl bennünk a kérdés: vajon egy olyan homoszexuálistól, akiben veleszületetten és megváltoztathatatlanul van meg a saját neme iránti vonzalom, és aki egyúttal történetesen ateista, s abban a meggyőződésben él, hogy a halállal minden véget ér, elvárható-e, hogy egész életét nemi önmegtartóztatásban élje le, vagy ha erre nem képes, bűnösnek tartsa magát? Nem irreális-e ez a követelmény? S hasonló kérdések más esetekben is felvethetők. Például, mint tudjuk, az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika a közvetlen abortuszt a legszigorúbban, semmiféle kivételt meg nem engedően tiltja, s indoklásképpen nemcsak a Szentírásra, hanem a *természetes erkölcsi törvényre* is hivatkozik (DH 4992), vagyis arra a törvényre, amely, ismételjük, a hagyományos katolikus tanítás szerint *mindenkit* kötelez (nem csupán a keresztényeket), s amelyhez ideális esetben az *állami* törvényeknek is alkalmazkodniuk kellene. Ám elvárható-e egy nem hívő anyától, akinek életét csak abortusz árán lehetne megmenteni (s akinek esetében történetesen nem alkalmazható a „kettős hatás” elve⁴⁶), hogy ezt elkerülendő inkább a halált válassza?

Ilyen és ehhez hasonló problémák arra készíthetnek, hogy másfajta természetjogot keressünk, olyat, amely nem tételezi fel a természetes istenismeretet, s kizárólag olyan szabályokat tartalmaz, melyek akkor is érvényesek és követhetőek, ha nincs Isten, s így észszerűsége (vagy legalább észérvekkel történő vizsgálásának lehetősége) valóban minden mai ember

⁴⁴ KEK 2357

⁴⁵ KEK 2359

⁴⁶ A „kettős hatás” (duplex effectus) a katolikus erkölcstanban azt jelenti, hogy egy valamely meghatározott cél érdekében végrehajtott cselekedetnek e cél elérésén kívül van egy ettől különböző, előre látható, de nem kifejezetten akart (sőt esetleg éppenséggel nem kívánatos) mellékhatása is. Ez áll fenn pl. az ún. *indirekt abortusz* esetében, amikor az anya életének megmentése végett egy *az abortusztól különböző* cselekedetet hajtanak végre (pl. eltávolítják a rákos méhet), aminek nyilvánvaló következménye lesz a magzat halála. Itt tehát nem közvetlenül magát az abortuszt hajtják végre; ez utóbbit, tehát a *direkt abortuszt* még az anya megmentésének eszközeként sem szabad alkalmazni a jelenlegi hivatalos egyházi álláspont szerint.

számára belátható, legalább annyira, hogy racionális vita alapjaként szolgáljon. Ez tehát bizonyos értelemben a Grotius-féle újkori természetjog-koncepció folytatása lenne. (További, itt természetesen nem tárgyalható problémát jelent persze annak vizsgálata, hogyan képes az Egyház újraértelmezni a maga természetjog-felfogását úgy, hogy egyszerre kerülje el az önfeladást és azt, hogy a *minden* embernek szánt erkölcsi tanítás olyan követelményeket tartalmazzon, amelyek a nem hívők számára gyakorlatilag teljesíthetetlenek. Mindenesetre pontról-pontra végig kell menni a hagyományosan természetjoginak tekintett normákon, s megvizsgálni, melyikük igazolható tényleg pusztán észérvekkel, s melyikük alapul valójában a Kinyilatkoztatáson, aminek következtében az állami törvényhozásnak katolikus felfogás szerint nem kell hozzá alkalmazkodnia.) Ám nyilvánvaló, hogy a fenti két példa és több más probléma esetében akár jelentősen módosulhatnak ugyan a hagyományosan természetjoginak tekintett szabályok, enyhülhetnek bizonyos követelmények, de olyan szexuáletikát, amely *semmiféle* önkorlátozást és áldozatot nem vár el az embertől, lehetetlen megalkotni, hiszen akár van Isten, akár nincs, az emberi természet nagyjából úgy működik, ahogy a nemi erkölcs fent vázolt modelljének kapcsán bemutattuk, számolni kell tehát mind humanizált biológiai, mind sajátosan emberi szükségleteinkkel, s azzal a ténnyel, hogy az ezek közötti lehetséges konfliktusok megoldása tudatos szabályozást igényel, az embereket valamilyen módon *készíteni* kell arra, hogy cselekvésük során szubjektíve fontosnak tartott preferenciáik érvényesítésekor ne csak a többi egyén hasonló preferenciáival mint korlátokkal számoljanak, hanem úgy cselekedjenek, hogy mindeközben a társadalom újratermelése is megtörténjék; mindez továbbra sem lesz lehetséges szubjektív erőfeszítések, lemondások, önkorlátozások nélkül. Ezek elkerülhetetlenségét éppen az ateistáknak kellene a legjobban belátniuk: ha ugyanis nincs Isten, akkor semmi alapunk sincs azt feltételezni, hogy az univerzum eleve emberre hangoltan működik, s automatikusan és konfliktusok nélkül egyszerre érvényesülhet mindaz, amit értékesnek tartunk emberi szempontból; ha csupán véletlen termékei vagyunk egy spontán természeti folyamatnak, s velünk, emberekkel jelenik meg egyáltalán először a világban a tudatosság (az embert most tág értelemben véve, ide számítva a más bolygókon esetlegesen létező civilizációk lakóit is), akkor nekünk kell fokról fokra, áldozatok és kompromisszumok árán megvalósítanunk saját tartós fennmaradásunk érdekében az ész ellenőrzését a természet folyamatai fölött (ide értve a saját emberi természetünk működése fölött gyakorolt racionális kontrollt is), és semmiféle természeti garancia nincs rá, hogy ennek során valaha is sikerül olyan tökéletes harmónia állapotába jutnunk, hogy egyetlen egyénnek se kelljen semmiféle frusztrációt átélnie. (Ugyanakkor, paradox módon, a katolikusnak is kb. ugyanígy kell látnia a dolgokat: az őszállapotbeli harmónia különleges isteni *adomány* volt, nem természettől járt az embernek, Isten enélkül is teremthetett volna minket; a bűnbeesést követő állapot, az erőfeszítések,

szenvedések, konfliktusok stb. szükségessége *önmagában véve természetes*, csak a kezdeti adományokhoz képest jelent visszaesést.⁴⁷⁾

Azt kell tehát megértenünk, hogy – szemben a ma uralkodó nyugati közmegegyezéssel – az erkölcs tartalmának meghatározásakor nem indulhatunk ki az elvontan tekintett egyének szabadságából vagy jogaiból mint eleve adottakból, amelyek mindenfajta (akár egymás érdekében történő) korlátozása pusztán szükséges rossz. A korlátok, lemondások, áldozatok stb. szükségszerűsége nem botrány, hanem a világ normális állapota. Először azt kell tisztáznunk, mit *kell* tennünk a világ további működésének érdekében, s csak ezt követően, tehát a köteleességek meghatározása *után* fennmaradó mozgástérben kaphatnak helyet a jogaink. E kijelentéssel tabut sértettem, ahogy írásom bevezetőjében ígértem. S az az állításom is tabukat sért meg, hogy nem csupán a *szabadságot* kell a fenti módon átértelmeznünk, hanem a Nyugat másik fontos alapértékét, az *egyenlőséget* is, amelyet mostanában nem csupán *egyének* egyenlőségeként szokás felfogni, hanem egyre inkább mindazon *életformák* egyenlőségeként, amelyek a már említett kárelvet nem sértik. A fentiek alapján talán belátható, hogy itt is változtatni kell szemléletünkön: az életformák értéke aszerint *is* különbözik, hogy miképpen viszonyulnak ahhoz, amit feljebb az erkölcs második funkciójaként, azaz a társadalom mint olyan létének folyamatos fenntartásaként határoztam meg. Röviden szólva a Nyugatnak paradigmaváltásra van szüksége: jelenlegi individualizmusát fel kell cserélnie egy a klasszikus értelemben vett közjót⁴⁸ szolgáló szemlélettel.

Ugyanakkor arra is utaltam már, hogy *teljesen* nem lehetünk meg tabuk nélkül. *Arra* igenis szükség van, hogy bizonyos értékeket ne lehessen megkérdőjelezni, érték-voltukkal szemben lehetőleg a legcsekélyebb kétség se merülhessen föl senkiben. Legalább egyet meg kell itt neveznem: éppen az erkölcs fent említett második funkciójára gondolok, tehát az emberi civilizáció mint olyan megőrzésére. (Természetesen közben az első funkciót, a más egyének kárt nem okozó egyén szabadságát is hasonlóan sérthetetlennek kell tekinteni, de nyilvánvalóan azzal a módosítással, hogy nem a másik egyén szabadsága az *egyetlen* figyelembe veendő szempont, hanem az egyének olyasmit sem szabad tennie, amivel a társadalom mint olyan fennmaradását veszélyezteti.) Láttuk, hogy a liberalizmus a saját logikája jegyében még ezt sem tekinti általánosan kötelező célnak. Ez azonban nem csupán a liberalizmus lényegéből következik, hanem elméleti alátámasztást nyer az ún. „van-legyen” problémából is, azaz annak lehetetlenségéből, hogy értékítéleteket tényállításokra hivatkozva vezessünk le. A mi témánkra alkalmazva ez azt jelenti: azzal, hogy leírtuk, hogyan működik az emberi civilizáció, s hogy miképpen alkotja ennek mechanizmusát az említett kétfunkciós erkölcs, csupán *tényeket* közöltünk, s nem bizonyítottuk,

⁴⁷ Erről bővebben ld. Turgonyi Zoltán, *Módszertani ateizmus és dezentropocentrizmus*, Iustum Aequum Salutare 2015/1. <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/20151sz/08.pdf>

⁴⁸ A közjó fogalmáról bővebben ld. Turgonyi Zoltán, „A közjó újrafelfedezése”, in Bakos Gergely OSB (szerk.), *Korunk irányítói: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről*, L’Harmattan – Sapientia, Budapest, 2012. 41-56. o.

hogyan e civilizációt továbbra is fenn *kell* tartanunk. *Ha* értékesnek, jónak stb. tartjuk az emberi civilizációt, *akkor* (feltéve, hogy helyesen határoztuk meg az objektíve fennálló oksági összefüggéseket) ezt a kétfunkciós erkölcsöt kell követnünk. Remélhető persze, hogy a nemi erkölcstről (és általában a természetjogról) folyó dialógus minden résztvevője szeretné, ha az emberi társadalom tartósan fennmaradna. Akinek ez nem célja, azzal aligha tudunk értelmesen vitatkozni.⁴⁹ A többiek azonban a fentiek olvastán talán belátják, hogy azokat, akik aggódnak a hagyományos család és szexualitika válsága miatt, nem feltétlenül valami irracionális előítélet vagy az alternatív életformák iránti „gyűlölet” vezérli, hanem egyszerűen úgy gondolják, hogy ezek a régi modellek történelmileg bevált és észérvekkel is igazolható *eszközök* egy az emberek zöme számára (világnézetüktől függetlenül) elfogadható közös cél, az emberi civilizáció fenntartása érdekében. Jelen sorok szerzője is e véleményen van, de éppen mivel *észérvekkel* védhetőeknek tartja a régi normák zömét, kész az *ellenérveket* is meghallgatni, s ha meggyőzőeknek találja őket, felülvizsgálni eddigi álláspontját, feltéve, hogy csak az eszközöket, nem pedig a célt kell megváltoztatni.

Ha pedig a célban egyetértünk, észszerű mindent elkövetnünk azért, hogy e cél minél több ember számára evidens legyen, különös tekintettel az újabb nemzedékekre. Éppen mivel tudjuk, hogy – a „van” és a „legyen” közötti említett áthághatatlan határvonal miatt – nincs olyan biztos módszer, amellyel bárkit pusztán tényekre hivatkozva rá lehetne beszélni az emberi civilizáció mint érték fenntartásának szolgálatára, olyan légkört kell teremteni, amelyben ez az érték eleve evidenciaként jelenik meg. Kb. olyan eljárásra gondolok itt, amelyet Richard Rorty javasolt. Ő a liberális demokrácia híveként, de ugyanakkor tisztában lévén vele, hogy e társadalomnak a többenél való magasabbrendűsége észérvekkel nem bizonyítható, „érzelmi neveléssel” (*sentimental education*) kívánja ráhangolni az embereket a jelenlegi nyugati értékek tiszteletére.⁵⁰ *Mutatis mutandis* valami effélére van szükségünk: természetesen nem a liberális demokrácia *mai formájának* megőrzése a célunk, hanem az itt és most adott konkrét egyéneket túlélő általában vett emberi civilizáció megőrzése, amelyet – mint láttuk – a liberális demokrácia jelenleg uralkodó alapelvei önmagukban nem garantálnak.⁵¹ Olyan „érzelmi nevelés” kell tehát, amelynek eredményeképpen az átlagembernek ugyanolyan evidens, megkérdőjelezhetetlen, feltétlenül tisztelendő érték a társadalom létének folyamatossága, mint az – ezzel összeegyeztethető – egyéni emberi jogok létezése, s egyformán „tabusértés” mindkettő kétségbe vonása. Ha ezt elértük, az e *kettős* célt szolgáló természetjog

⁴⁹ Erről és a „van-legyen” problémáról ld. Turgonyi Zoltán, *Etika*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2012. 11-20. o.

⁵⁰ Richard Rorty, *Human Rights, Rationality and Sentimentality*. In Steven Shute – Susan Hurley (szerk.), *On Human Rights*. New York: Basic Books, 1993. 122. o.

⁵¹ Bár természetesen az erkölcs második funkciójának újbóli elismertetésével kialakuló rendszer végső soron akár egy „javított liberalizmusnak” is felfogható. De nem az elnevezés a lényeg, hanem a működőképesség.

– s benne a nemi erkölcs – bármely konkrét tartalmi kérdéséről képesek leszünk már értelmes vitát folytatni.

A fent említett dialógus során illő lenne, ha a felek *kölcsönösen* feltételeznék egymás jóhiszeműségét. A „konzervatív” oldalnak sem kell tehát azt gondolnia, hogy a jelen helyzet valamiféle keresztényellenes összeesküvés eredménye. Valójában arról van szó, hogy egyszerűen mind a liberalizmus követi a saját klasszikusai által a XIX. században vagy még korábban megfogalmazott alapelvek logikáját (amelyekről akkor még ők sem sejtették, hogy a mai helyzethez fognak vezetni), mind a kapitalizmus spontán módon ment keresztül olyan átalakulásokon, amelyek nyomán mára a gazdaság a tömeges hedonizmus létezésében vált érdekeltté, s e két tényező találkozása vezetett a kárelvnek a nemiségre való, önmagában véve következetes alkalmazásához. Nem bűnbakokat kell keresnünk, hanem megoldásokat.