

MIT KEZDJÜNK AZ ELSŐ KÖTÁBLÁVAL?

Része lehet-e ma a természetjognak a természetes vallás?

TURGONYI ZOLTÁN

tudományos főmunkatárs (MTA BTK Filozófiai Intézet)

Az utóbbi években több ízben emlegettem a „természetjogállam” fogalmát.¹ Ezen olyan államot értek, amely több, mint pusztán mai értelemben vett jogállam, mert törvényhozása tartalmilag a természetjoghoz igazodik.² Az ilyen államot azért látom szükségesnek, mert alapvetően elégedetlen vagyok a nyugati világot vezérlő jelenlegi liberális konszenzussal, amely lényegében a Mill-féle kárelvre szorítkozva az egyének szabadságának védelmét tartja szinte kizárólagos feladatának. Ez azzal a veszéllyel jár, hogy az egyén úgy véli, csak őrá tartozik, milyen életformát követ, amíg ezzel más egyénnek nem okoz kárt; így erkölcsi aggályok nélkül tekintheti például a szexualitást csupán örömforrásnak, tudatosan és akár végérvényesen kizárva a családalapítást,³ vagy tartózkodhat értelmi és erkölcsi erényei kibontakoztatásától. E magatartások valóban nem ártanak egyetlen más egyénnek sem, ám nyilvánvaló, hogy ha tömegessé válnak, a népesség fogyását eredményezik, illetőleg – megfelelően kiművelt egyének híján – általános szellemi és anyagi leépüléshez vezetnek, tehát éppen azt a kulturális és gazdasági háttérrel szüntetik meg, amely nem pusztán magának a liberális társadalomnak a működéséhez, az életformák megfelelően gazdag választékának fennmaradásához volna elengedhetetlen, hanem egyszerűen az emberi társadalomnak mint olyannak a létezéséhez szükséges. Az egyének egymástól és az államtól való megvédése mellett tehát valami módon gondoskodni kell a népesség újratermeléséről és megfelelő szocializációjáról is, ez utóbbi által biztosítva a társadalom által eddig felhalmozott kultúrájának (mint fizikai és szellemi objektivációk összességének) megőrzését és további bővítését, egyszerűbben szólva az emberi civilizáció mint olyan fenntartását. A helyes értelemben vett természetjog normáinak éppen ezt kell szolgálniuk (nem érve be az egyéni jogok védelmével), hiszen maga az emberi természet működik oly módon, hogy sajátosan emberi szükségleteink és képességeink történelmileg bővülnek, minden nemzedék a korábbiaktól készen kapott szellemi és fizikai tárgyasulásokat sajátítja el és hagyja örökül tovább gazdagított formában a későbbi generációkra.⁴

¹ Írott formában először 2014-ben: TURGONYI Zoltán: A természetjog érvényesülése a demokratikus társadalmakban. *Magyar Bioetikai Szemle*, XX., 2014/3. 119. – Ugyanitt aláhúztam, hogy a természetjogállam összeegyeztethető a demokráciával és a jogállamisággal.

² Ezzel természetesen nem kívánjuk azt állítani, hogy az ilyen állam köteles lenne a természetjog minden egyes előírásának betartását tételes jogi szankciókkal kikényszeríteni. Ez szükségtelen és gyakorlatilag is lehetetlen volna. Csak az a fontos, hogy az állam tartózkodjék a természetjoggal *ellenkező* jogszabályok bevezetésétől, s hogy egyértelműen hirdesse nyilvános formában a helyes erkölcsi normákat, s ezzel orientálja a közvéleményt, miközben a büntetőjogi eszközöket (kb. a mai helyzethez hasonlóan) a legsúlyosabb esetekre tartja fenn. Minderre írásunk végén még visszatérünk.

³ Ez azonban nem azt jelenti, hogy rendes körülmények között a családalapítás minden egyes egyén számára erkölcsi kötelesség lenne. Erről – és általában véve a természetjognak megfelelő nemi erkölcsről – ld. egy régebbi írásomat: TURGONYI Zoltán: A házasság természetjogi alapjai. *Iustum Aequum Salutare*, VIII., 2012/2. 99–118., a továbbiakban TURGONYI (2012a). Ennek fő mondandójával ma is egyetértek, miközben egyes részletkérdésekkel kapcsolatban álláspontom azóta módosult.

⁴ A mondottakról bővebben ld.: TURGONYI Zoltán: Van-e természetjog? In: HAMAR Farkas – HÁMORI Antal (szerk.): *Multidiszciplináris kihívások – sokszínű válaszok 5. A fogyasztók etikai és jogi védelme*. Budapest, Budapesti Gazdasági Egyetem KVIK, 2016. 59–72.

A természetjognak az államok általi elfogadása egyben egy univerzális erkölcsi normarendszer érvényre jutását is jelentené, megoldva a korunkat jellemző relativizmus problémáját, és a Katolikus Egyház hivatalos tanításának is megfelelne, amely szerint a világi hatalomnak alkalmazkodnia kell a természeti törvényhez.⁵ (Mint az előző mondatból is kiderül, a jelen szövegben – szokásomhoz híven – mindig a *tágan vett* természetjogról beszélek, ugyanazt értve e kifejezésen, mint a „természetes erkölcsi törvény”-en, vagy, közkeletű rövidebb formájában, a „természeti törvény”-en.)

A természetjog hagyományos fogalma szerint olyan előírásokat tartalmaz, amelyek mindenki által ésszel fölismerhetők. Így minden létező konkrét vallástól függetlenül megragadhatók és érvényesek, s épp ezért kötelezők is. Eszerint tehát – hogy egy a mai liberálisok által használt fogalommal éljünk – „publikus érvek” útján juthatunk el a természetjoghoz, amelynek fel- és elismeréséhez nincs szükség semmiféle értelemben vett „megtérésre”.⁶ Kérdés azonban, hogy egyetértés van-e ma abban, mi tartozik a publikus érvekkel megvitatható dolgok körébe. A katolikus álláspont szerint a természetes erkölcsi törvény legfontosabb normáit tömören összegző Tízparancsolat első kőtáblája, amely az Isten iránti kötelelességeket tartalmazza, épp úgy a természetjog része, mint a második. Hiszen – ahogyan az I. Vatikáni Zsinat dogmaként definiálta – Isten a teremtett dolgokból a természetes ész világánál biztosan felismerhető (DH 3026, vö. DH 3004),⁷ ha pedig így van, nyilvánvalóan az Őhöz való viszonyunkat is szabályozni kell. Az Istenről szóló természetfeletti ismereteket közvetítő (és pusztán Isten tekintélye alapján hittel elfogadandó) kinyilatkoztatás nélkül is lenne tehát vallás, és egy tisztán természetes világrendben ez az ún. természetes vallás (*religio naturalis*) lenne követendő mindenki által, azonban a jelen üdvrendben is mértékadó azok számára, akik a kinyilatkoztatást önhibájukon kívül még nem ismerik.⁸ E természetes vallás tehát része a természetjognak. A továbbiakban azt szeretném megvizsgálni, hogy e hagyományos katolikus értelemben vett – tehát a vallás szerepét is elismerő – természetjog mennyiben tölthetné be ma egy közös erkölcs szerepét.

E kérdés több szempontból is fontos, mert a természetes istenismeretből nem pusztán az következhet, hogy így az embereknek egymás és a társadalom mint olyan iránti kötelelességeik mellett még Isten irántiak is vannak. A természetes vallás létezése hatással lehet a kötelelességek másik két csoportjának érvényesülésére is, mégpedig legalább két vonatkozásban: egyrészt az isteni büntető és jutalmazó *szankciók* várható voltának tudata hatékonyan *motiválhat* az összes norma betartására, másrészt Isten mint *személyes törvényhozó* léte szükséges sokak szerint ahhoz, hogy erkölcsileg kötelező normákról lehessen egyáltalán beszélni.

Isten szankcionáló szerepére (amely a mi szempontunkból most fontosabb) hamarosan visszatérünk, előbb azonban foglalkozzunk az utóbbi – személyes törvényhozói – szereppel, amely két értelemben is vehető: gondolhatjuk azt, hogy Isten határozza meg a normák *tartalmát*, ill. vélhetjük úgy, hogy Isten révén lehet megoldani a „van-legyen” problémát. Ha a

⁵ A Katolikus Egyház Katekizmusa, 2235. bekezdés, <http://www.katolikus.hu/kek/kek02196.html#N4>
Vö. *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 87. és 203–204. (142. és 397. bekezdés).

⁶ A publikus érv fogalmáról ld. pl. Kis János: Az állam morális semlegességéről. In: LUDASSY Mária (szerk.): *Morál és politika határán*, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Filozófiai Posztgraduális Központja, Budapest, 1994. 162.

⁷ A DH jelzés és az ezt követő szám itt és a továbbiakban a következő mű megfelelő bekezdéseire utal: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bátonyterenye, Örökmécs Kiadó – Budapest, Szent István Társulat, 2004.

⁸ S a jelen üdvrendben létező kinyilatkoztatott vallás sem mond ellent e természetes vallásnak, csak kiegészíti az ember természetfeletti rendeltetésével kapcsolatos elemekkel.

normák tartalmának isteni meghatározásán azt értjük, hogy Isten önkényesen írt elő számunkra erkölcsi parancsokat, amelyek akár a jelenleg ismertektől teljesen különbözőek is lehetnének (pl. kötelezővé tehetné volna az ölést, a lopást, a hazugságot stb.), akkor ez a hagyományosan voluntarizmusnak vagy teonóm erkölcsi pozitivizmusnak nevezett felfogás most nem kell, hogy érdekeljen bennünket, mert a katolikus gondolkodás klasszikus formájától idegen. Legszélsőségesebb megnyilvánulását (azon nézetet, amely szerint Isten akár azt is megparancsolhatná nekünk, hogy gyűlöljük Őt) az Egyház kifejezetten elítélte (DH 1049), Aquinói Szent Tamás pedig szintén hangsúlyozza, hogy az isteni törvény parancsai nem pusztán azért „igazságosak és helyesek” (*justa et recta*), mert Isten éppen ezeket parancsolja, hanem azért, mert „az emberhez természetből illő cselekedeteket” (*operationes naturaliter homini convenientes*) írta elő.⁹ (Arra a lehetséges ellenérvre, hogy ez korlátozza Isten mindenhatóságát, mert nem szabadon dönt, hanem köti Őt a lehetséges cselekedetek Tőle függetlenül objektíve fennálló helyessége ill. helytelensége, azt lehet felelni, hogy Ő maga hozta létre, saját döntése alapján, éppen azt az emberi természetet, amelyhez azután ilyen és ilyen normák illenek, sőt jobb úgy fogalmazzunk, hogy az emberi világot eleve e normákkal mint e világ működési mechanizmusának alkotóelemeivel együtt gondolta el, nem pedig „utólag” rendelte őket hozzá.¹⁰) Ami pedig a „van-legyen” problémát illeti, létezik olyan felfogás, amely szerint az emberi természet tárgyilagos leírása, beleértve az ehhez illő, ennek normális működését szolgáló magatartásokat is, csak akkor szolgálhat erkölcsileg kötelező parancsok alapjául, ha e magatartásokat egy személyes isteni törvényhozó írja elő.¹¹ A „van-legyen” kérdés részletes vizsgálatába azonban most nem kívánok belebocsátkozni.¹² Ehelyett feltételezem, hogy lehetséges vitapartnereim (az ateistákat is ide értve) igenlik az emberi civilizáció fennmaradását, tehát nem kell őket meggyőzni ennek „objektíve értékes” voltáról, vagy, másképpen fogalmazva, a világ tényeinek leírásából valamiképpen „levezetni” a számukra a „Szolgálj a civilizáció fennmaradását!” előírást. Talán remélhető, hogy a ma élő emberek túlnyomó többsége, függetlenül attól, hogy ateista-e vagy sem, általánosságban véve egyetértene azzal az állítással, hogy civilizációnk fennmaradása és virágzása jó dolog és közös cél, s legfőbb a saját személyes életvitelük és e cél közötti oksági összefüggés felismerésében és megértésében akadályozza őket a mai egyoldalúan individualista közszellem és a bizonyos problémáknak már a pusztán kimondását (sőt hovatovább elgondolását is) lehetetlenné tevő politikai korrektség.

Nem lehet viszont ilyen röviden elintézni az isteni szankciók motiváló erejének kérdését. Természetesen lesznek, akik fanyalognak majd annak olvastán, hogy a jó cselekedetek motiválásában fontos szerepet szánunk a halál utáni élet reményének ill. a túlvilági büntetésektől való félelemnek. Sokan magasabb rendűnek tartják az olyan erkölcsant, amely semmiféle jutalmat nem helyez kilátásba a törvény betartóinak, hanem elvárja, hogy magát a helyes cselekvést tekintsék önértéknek, s ezzel összefüggésben rögtön fölébe is helyezik az Isten nélküli erkölcsöt a vallással együtt járóknak. Nos, nem tagadjuk, hogy léteznek olyan emberek, akik a túlvilágban való hit nélkül is képesek – olykor hősies mértékű – önfeláldozásra

⁹ AQUINÓI Szent TAMÁS: *Summa contra gentiles* [a továbbiakban SCG], III. 129.

¹⁰ Hagymányos skolasztikus fogalmakkal élve: Isten abszolút hatalmánál (*potentia absoluta*) fogva sokféle lehetséges világrend közül választhatott, de miután éppen a ténylegesen megvalósult, általunk ismert világrend mellett döntött, rendezett hatalma (*potentia ordinata*) jegyében további döntései ehhez a világrendhez igazodnak (s természetesen magát ez igazodást is tartalmazta a jelen világrend melletti döntése). E kérdéskörrel bővebben ld. William J. COURTENAY: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

¹¹ Maritainnek is ez az álláspontja. Ld. Jacques MARITAIN: *La loi naturelle ou loi non écrite*. Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1986. 46.

¹² Másutt hosszabban írtam erről. Ld. TURGONYI Zoltán: *Etika*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2012., 2. kiadás. 11–20. és 102–112. E könyv jelölése a továbbiakban: TURGONYI (2012b).

a természetjognak megfelelő tettek végrehajtása során, s hogy többnyire a hívők¹³ sem a halál utáni jutalomra gondolva teszik azt, ami erkölcsileg helyes, hanem az ilyen cselekvés rutinná, sőt önértékké válik a számukra. A szokásos hétköznapi döntési szituációkban ez sokszor elegendő is. Ám (ahogy később látni fogjuk) olyan helyzetek is előfordulhatnak, amelyekben az átlagembernek már nincs ereje kitartani a természetjog mellett, ha nem vigasztalhatja magát a halál utáni élet gondolatával.¹⁴ Aligha véletlen, hogy – mint ismeretes – a liberalizmus atyjának számító Locke elfogadhatatlannak tartotta az ateizmust, s Voltaire és Rousseau is szükségesnek tekintették Isten létének elismerését, az Amerikai Egyesült Államokban pedig, miközben e liberális „mintaország” igyekezett a legkövetkezetesebben megvalósítani az egyházak és az állam szétválasztását, a közvélemény sokáig (bizonyos tekintetben napjainkig) gyanakvó maradt az ateistákkal szemben; s hogy – ami talán kevésbé van jelen a magyarországi köztudatban – sok vezető amerikai politikus is nyíltan hangoztatta a vallás szükségességét, kezdve rögtön George Washingtonnal, aki híres búcsúbeszédében kijelentette, hogy vallás nélkül nincs erkölcs.¹⁵ De a mondottaktól függetlenül is igaz, hogy a természetjoggal foglalkozó *katolikus* szerzőnek semmi oka elhatárolódni az isteni szankciókat és a halál utáni életet mint motivációforrást fontosnak tartó szemlélettől, hiszen ezek szerepét maga a Szentírás is elismeri. A Bölcsesség Könyve szerint az istentelenek így beszélnek: „Rövid és szomorú az életünk; nincs orvosság az ember halála ellen, [...] véletlenül keletkeztünk, és majdan úgy leszünk, mintha sose lettünk volna. [...] Rajta hát! Élvezzük a jelenvaló jókat! [...] Egyikünk se vonja ki magát tobzódásunkból. [...] Bánjunk el a szegény igazzal, ne kíméljük az özvegyet, és a koros aggastyán ősz hajától ne riadjunk vissza! Számunkra a hatalom legyen az igazság mércéje, mert a gyenge nem ér semmit. Leskelődjünk az igazra, mert terhünkre van.” (Bölcs 2,1; 2,2; 2,6; 2,9; 2,10-12)¹⁶ Szent Pál pedig, Izajást idézve, a következőt mondja: „Ha a halottak nem támadnak fel, akkor »együnk, igyunk, mert holnap úgyis meghalunk«.” (I Kor 15,32; vö. Iz 22,13)

Másféle ellenvetés is felmerülhet azonban a túlvilágban való hitnek az erkölcsre gyakorolt kedvező hatásával kapcsolatban: találhatunk a múltban olyan vallásokat, amelyekben nem vagy alig játszik szerepet a túlvilági jutalom és büntetés vagy egyáltalán a halál utáni örök élet mint lehetséges motiváló erő. Tudjuk például, hogy a homéroszi eposzok keletkezésének idején a görögök korántsem tekintették vonzónak az alvilágban árnyként való tengődést, amelytől nézetük szerint csak az Elüzionba kerülő csekély számú kiváltságos hős mentesül, ugyanakkor kínokat is csak egy-két különösen nagy bűnös szenved a Hádészban, míg az emberek túlnyomó többsége sem jutalmat, sem büntetést nem kap a földi életében végrehajtott cselekedeteiért¹⁷; a kínai államvallássá lett konfucianizmusban pedig az az álláspont vált uralkodóvá, hogy a halál után a lélek ugyan egy ideig még tovább létezik, de végül a testhez hasonlóan elenyészik.¹⁸ Az ilyen és ezekhez hasonló történelmi példák látszólag azt mutatják, hogy az örök élet reménye vagy a halál utáni szankciók várása nélkül is képes lehet bármely társadalom követni a

¹³ Hívőkön itt és a továbbiakban mindazokat értem, akik akár a szó szoros értelmében vett hit, akár a természetes istenismeret alapján igaznak fogadják el az „Isten létezik” állítást és ennek nyomán halál utáni életre és túlvilági isteni szankciókra is számítanak.

¹⁴ Úgy is mondhatnánk, hogy egyszerűen tudomásul kell vennünk: ha a civilizáció normális működésének az az ára, hogy sokakat a túlvilág reményével kell motiválni az erkölcs (és olykor a jog) betartására, akkor ezt az árat meg kell fizetnünk.

¹⁵ *Washington's Farewell Address to the People of the United States*. Baltimore, Printed by John L. Cook, 1810. 13.

¹⁶ A Bibliát itt és a továbbiakban a következő kiadás nyomán idézzük: *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 1982., 4. kiadás.

¹⁷ Mircea ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története I. A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*. Budapest, Osiris – Századvég, 1994. 226.

¹⁸ Helmuth von GLASENAPP: *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat, 1981. 187. – Megjegyzendő persze, hogy a kínai nép körében másfajta elképzelések is éltek a halál utáni léttel kapcsolatban. Vö. pl.: Uo. 160. és 202.

fennmaradásához szükséges erkölcsi normákat. Valójában azonban e példák múltbeli létezése azzal is magyarázható, hogy a premodern világban olyan tényezők is jelen voltak, amelyek akár e túlvilággal kapcsolatos várakozások adta motiváló erő olykor előforduló hiányát is ellensúlyozhatták, s amelyek mára viszont eltűntek, legalábbis a nyugati civilizációból. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy a modernitás olyan új – de az emberi természetnek önmagában megfelelő – tényezőket szült, amelyek már mindenképpen megkívánják, hogy a társadalomban általános legyen a halál utáni életbe vetett hit (mely utóbbi persze a régi időkben is jellemezte az emberek többségét).

Van ugyanis okunk rá, hogy a fentiek vonatkozásában (is) alapvető különbséget lássunk a premodernitás és a mi korunk között. Mint Philippe Ariès rámutat, a régi világban a „népi, falusi tudatban nem úgy jelenik meg a halál, mint baleset, amelyet odafigyeléssel vagy valamilyen technikával el lehetne kerülni vagy halasztani, s nem is úgy, mint *egyéni* bánat tárgya. A halál a sors egy döntése, amelyet el kell fogadni, sőt elő kell segíteni, amelyet rituális pompával illik övezni”¹⁹, így járulva hozzá ahhoz, „hogy a dolgok úgy történjenek, ahogy kell”²⁰. Ez a „népi, falusi tudat” pedig a premodern világban egy olyan „népé” volt, amely „gyakorlatilag csaknem a lakosság egészét” jelentette²¹. Miért lehetett a múltban – évezredekken keresztül – a halál egyszerre „meghitt, közeli és jelentéktelen, közömbös”²² a többség számára? Miért volt képes az ember „a halált mint fájának egyik nagy törvényét”²³ a természet rendjének részeként elfogadni?

Nos, talán az lehet a halállal szembeni efféle attitűd egyik fő oka, hogy abban a világban az átlagember könnyen érezhette életét annak vége felé értelmes, megformált, „kerek” egésznek, ha megfelelt annak a nem túlságosan bonyolult szerepnek, amelyet az adott, világosan áttekinthető társadalmi rendben be kellett töltenie (s amelybe többnyire bele is született). Max Weber így ír erről: „A paraszt még meghalhatott »élettel eltelve«, mint Ábrahám.”²⁴ A feudális földesúr és harci hős szintűgy. Mindegyikük betölthette ugyanis léte körforgását, amelyből magasabbra kinyúlások soha nem kellett. Mindegyikük elérhette a maga módján evilági tökéletes bevezettségét élettartalmi²⁵ naiv egyértelműségének folyamánaként.”²⁶ Az imént említett áttekinthetőség abban az értelemben is fennállott, hogy a fejlődés lassúsága miatt az átlagember nem is nagyon lehetett tudatában a világ változásainak, nem gondolta azt, hogy a következő nemzedék élete más lesz, mint a sajátjé, s hogy a lehetséges emberi szükségletek és tevékenységek szélesebb választéka áll majd az újabb generáció rendelkezésére. Nem

¹⁹ Philippe ARIÈS: A halál technikája. In: Philippe ARIÈS: *Gyermek, család, halál. Tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1987. 331.

²⁰ Uo. 332.

²¹ Uo. 333. o.

²² Philippe ARIÈS: A halállal szembeni attitűdök. In: Philippe ARIÈS (1987) i. m. 361.

²³ Uo. 368.

²⁴ Weber a következő bibliai szövegrészre céloz: „Ábrahám áldással teli korban, megöregedve és az életet megelégtelve halt meg” (Ter 25, 8). A „megelégtel” ige itt természetesen „elégnek tart” jelentésben szerepel, tehát nem az élet megünasára utal.

²⁵ Az általam használt magyar kiadásban itt sajtóhiba folytán „élettartamai” szerepel, de a német eredetiben a „Lebensinhalte” (élettartalmak) szó olvasható, a teljes „wie sie aus der naiven Eindeutigkeit ihrer Lebensinhalte folgte” kifejezés fordítása így helyesen: „élettartalmi naiv egyértelműségének folyamánaként”. Ld. Max WEBER, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen/Zwischenbetrachtung%3A+Theorie+der+Stufen+und+Richtungen+religi%C3%B6ser+Weltablehnung>

²⁶ Max WEBER: A vallásos világelutasítás irányzatainak és fokozatainak elmélete [*A világvallások gazdasági etikájának részét képező „Közbevetett reflexió” (Zwischenbetrachtung)*]. In: Max WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest, Gondolat, 1982. 383. – Az itt bemutatott gondolatokat egyébként Weber egy másik fontos műve, *A tudomány mint hivatás* is tartalmazza.

gondolhatta tehát azt a halálakor, hogy életének végessége folytán „lemarad valamiről” ebben a vonatkozásban. A világegyetem egészét is ismerni vélte nagy vonalaiban, hiszen ezt összehasonlíthatatlanul parányibbnak hitte a valóságosnál, s ráadásul ugyanolyan világosan áttekinthető szerkezettel bírónak, mint a társadalmat.

A modernitás kibontakozása során mindez alapvetően megváltozott. A fejlődés mára viharos gyorsaságúvá lett, mind tudásunk növekedésének, mind az ember alkotta objektivációk szaporodásának terén. Ez egyrészt az egyéni életcélok gyakorlatilag végtelen számú variációját teszi lehetővé, másrészt tudatosítja az emberben azt, hogy a ma már kitűzhető céloknak is csak egy töredékét teheti magáévá és valósíthatja meg, nem beszélve az emberiség számára a jövőben lehetségessé váló újabb célokról, amelyek tartalmát persze még nem ismeri, ám azt biztosan tudja, hogy *lesznek*. Ráadásul társadalmi szerepe sem adott születésével, ami kijelölné a státusához illő (s egyben reálisan kitűzhető és megvalósítható) célokat a számára. Így mintegy elveszítettnek érezheti magát a kultúra javainak egyre növekvő, áttekinthetetlen tömegével szembesülve, s minden lehetséges preferenciarendszert és ezen alapuló életprogramot esetlegesnek találhat. Igen nehéz – többnyire lehetetlen – tehát, hogy korunk embere elérhesse élete „tökéletes bevezettségét” abban az értelemben, ahogyan ezt Weber veszi. Megint őt idézve „a tökéletesedésre »kulturjavak« elsajátítása vagy alkotása értelmében törekvő” ember csak „életfáradtá” lehet, de „nem abban az értelemben, hogy egy életkört bevégezve »élettel eltelte« válna, tökéletesíthetősége elvileg éppúgy nem ismer korlátokat, mint a kulturjavaké”.²⁷ Ráadásul „minél differenciáltabbak és sokrétűbbek a kulturjavak, annál jelentéktelenebb az a töredékrész, melyet az egyén egyetlen véges élete során átfoghatott akár passzívan, mint befogadó, akár aktívan, mint kultúraalkotó”.²⁸ Így nincs biztosíték arra, hogy az egyén számára az élete „éppen halálának »véletlen« időpontjával *értelmes* véget” érjen.²⁹

Érthető tehát, hogy korunk embere gyakran érzi kudarcnak az egész életét.³⁰ Ez az érzés persze már a középkor utolsó századaiban is ismerős lehetett „a gazdag, hatalmas vagy művelt” ember számára,³¹ hiszen az ilyennek a Weber említette „kulturjavak” nyilvánvalóan bőségesebben állhattak rendelkezésére, mint az átlagembereknek, s így lehetséges életcéljai is nagyobb mértékben lehettek egyéniek. Míg tehát korábban az embert rendszerint a halálba mint valamennyiünk közös sorsába való belenyugvás jellemezte, és „közömbös volt az egyéniség túl sajátos és változatos formáival szemben”,³² a középkorban egyesek már felfedezik „az én halálát”, s ezzel megjelenik az élethez való intenzívebb kötődés, „a létezés szenvedélye és a nem eléggé létezés nyugtalansága”,³³ s mindez azután az újkor során a nyugati társadalomban általánossá válik. Ám ez fokozottan szükségessé teheti az egyéni élet túlvilági folytathatóságában való bizakodást. Ez utóbbi persze túlnyomórészt a régi társadalmakban is megvan, de a megváltozott körülmények most indokoltabbá teszik, mint valaha. Ráadásul ezek az új körülmények önmagukban véve nagyon is illenek az emberi természethez, hiszen ennek egyik lényegi vonása, mint láttuk, éppen az objektivációk gyarapodása és a sajátosan emberi szükségletek és tevékenységek készletének gazdagodása. Ha mármost e gyarapodás és gazdagodás egy bizonyos szinten túl az evilági élet esetlegességének, lezáratlanságának,

²⁷ Uo. 383.

²⁸ Uo. 383.

²⁹ Uo. 384. [Weber kiemelése.]

³⁰ ARIÈS i. m. 376.

³¹ Uo. 376–377.

³² Uo. 411. o.

³³ Uo. 412.

értelmetlenségének érzését kelti az átlagemberben, akkor így mintegy maga a természetünk kívánja meg, hogy bízassunk a halál utáni folytatásban.³⁴

Jó érvek szólnak tehát amellett, hogy a túlvilághit általános elfogadottsága ma indokoltabb lenne, mint valaha, s hogy ezért igenelhető, hogy a klasszikus természetjog részeként a természetes vallás is megmaradjon, s a természetjogállam is védelmébe vegye ez utóbbit. Ám éppen ez az, amit korunk nyugati világa nehezen tud elfogadni. Hiszen a kortárs liberalizmus által megkövetelt állami világnézeti semlegesség éppen arra a mai közmeggyőződésre épül, hogy a végső világnézeti kérdések észérvekkel eldönthetetlenek.³⁵ Így akár az ateizmus is tartható és erkölcsileg is megengedhető álláspontnak minősül. Isten és a túlvilág létének kérdése itt már nem publikus érvek tárgya.³⁶ Ha tehát a mai közfelfogás alapján észszerűnek és bárki számára hozzáférhetőnek minősülő ismeretek szintjén akar valaki természetjogot kidolgozni, ez nem fogja tartalmazni a természetes vallást, csak azt a közös erkölcsi minimumot, melyben hívők és ateisták egyetérthetnek.

Ám Istennek a természetjog általi el nem ismerését ill. magát az ateizmust a hagyományos katolikus értelemben vett természetjog felől nézve bűnnek kellene tartani. Hiszen ha Isten létét mindenki beláthatja ésszel, akkor az ateista maga tehet róla, hogy elfojtja e tudását. Másfelől az ateista is gyakran hajlamos rá, hogy a vallást a társadalom normális vagy kívánatos állapotának szempontjából valamiféle torzulásnak, elmaradottságnak vagy csalásnak tartsa, amelytől meg kell szabadulni. A mondottakból az következne, hogy katolikusok és ateisták számára egymás világnézetében ideális esetben nincs hely, ill. egymást kölcsönösen bűnösnek és/vagy tudatlannak kell tartaniuk.

Van-e mód mégis arra, hogy egyetlen közös természetjogunk legyen, anélkül, hogy akár a katolicizmusnak kelljen szakítania régi tanításával és elfogadnia egy vallás nélküli természetjogot, akár ateisták kényszerüljenek arra, hogy őszinte meggyőződésük ellenére legalább a természetes vallást elfogadják? Úgy gondoljuk, igen. Létezik olyan megoldás, amelynek esetében mindkét oldal anélkül illesztheti be a saját világképébe a másik felet, hogy ez utóbbit valamilyen értelemben „csökkent értékűnek” kelljen tartania, s amelyben mindkét fél *ugyanannak* a normarendszernek az össztársadalmi érvényességét ismeri el, s kölcsönösen becsülhetik is egymást. (Talán többekben fölmerül a kérdés, miért épp ilyen megoldást keresek, miért nem inkább abban bízom, hogy az ateistákat észérvekkel teistákká lehet tenni. Az alábbiakból remélhetőleg ez is ki fog derülni.)

Nézzük először a kérdést katolikus oldalról! Lehetséges-e büntelen ateizmus? A teológusok zöme régebben tagadta ezt, ám dogma tulajdonképpen nem szól erről.³⁷ Az I. Vatikáni Zsinat csak azt az állítást ítéli el, amely szerint Isten a teremtett dolgokból természetes ésszel nem

³⁴ Ez a mondat természetesen *nem* magának a halál utáni életnek a *bizonyítéka*, hanem csak a halál utáni élet valóságos voltáról való *szubjektív meggyőződés* fontosságára utal, amely többé-kevésbé olyasféle szerepet is betölt, mint Kantnál „a tiszta gyakorlati ész posztulátumai”, azzal a lényeges különbséggel, hogy mi a jelen írásban nem kívánjuk egyszer s mindenkorra kizárni a bizonyítás lehetőségét.

³⁵ E közmeggyőződés nem kis részben a filozófiában Hume és Kant munkásságával megindult folyamatok nyomán alakult ki.

³⁶ Még ha *amellett* lehet is mindenki számára érthető módon érvelni, hogy *jobb lenne*, ha volna túlvilági élet, mert ennek reménye ill. az örök büntetéstől való félelem hatékonyan motiválna a természetjog követésére.

³⁷ Az, hogy az Istenről való nem tudás, „legalábbis tartósan és rendes körülmények között”, nem lehetséges bűn nélkül, Scheeben szerint „általános nézetnek” (*sententia communis*) tekintendő (M. J. SCHEEBEN: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I. Freiburg, Herder, 1873. 467.). Mint ismeretes, a *sententia communis* olyan tétel, amelyet a teológusok nagy többsége képvisel egy még nyitott kérdésben, tagadása tehát nem eretnokség, s még csak nem is eretnokséggel határos vagy téves kijelentés.

ismerhető meg bizonyosan (DH 3026), vagyis csak Isten ésszel való megismerésének *lehetősége* mellett áll ki, amiből sok teológus szerint nem következik, hogy e lehetőség minden egyes ember esetében ténylegesen *megvalósul* a kegyelem segítségével nélkül, valóban pusztán a természetes észnek köszönhetően.³⁸ Mindenesetre a valóságos hívők óriási többsége *nem* észérvek alapján tér meg, hanem beleszületik vallásába, és ha történetesen katolikus, akkor is tekintélyi alapon fogja nevelkedése során *elhinni* a katolikus tanítás *egészét*, beleértve annak önmagában természetes ésszel megismerhető elemeit is. Nem kisebb szerző, mint maga Aquinói Szent Tamás állítja, hogy ez voltaképpen így is van rendjén, hiszen az emberek túlnyomó többsége nem foglalkozik metafizikai kérdésekkel; egyesekből hiányzik az ehhez szükséges tehetség, másokból a szorgalom, de még ha e kettő megvolna is, a legtöbb embernek más a hivatása, s így ezzel kapcsolatos munkái miatt nincs rá ideje, hogy efféle elméleti problémákat vizsgáljon.³⁹ Mindehhez hozzátehetjük: az a tény, hogy létezik munkamegosztás, és így szükségtelen és lehetetlen is, hogy mindenki értsen a filozófiához, az emberi *természethez* tartozik, szorosan összefügg társas mivoltunkkal, így tehát bizonyos értelemben *természetes*, hogy az elvben lehetséges *természetes* istenismeret a gyakorlatban csak egy filozófiában és teológiában jártas elit számára adatik meg közvetlenül, a többiek pedig egyszerűen elfogadják az előbbieket – ill. rajtuk keresztül a kinyilatkoztatásban természetes igazságokat is közlő Isten – tekintélyét, s ennek alapján *hiszik* azt is, amit elvben *tudhatnának*. Nyilvánvaló azonban, hogy ez a rendszer legfőképpen olyan társadalomban működhet tartósan, ahol a katolicizmus monopóliumot vagy legalábbis hegemoniát élvez, tehát nincsenek mellette rivális világnézeti tekintélyek. Ha vannak, s ha, mint napjainkban, az állam az összes ilyen tekintéllyel szemben kötelezően semleges, akkor az átlagember már nem fogja tudni, melyik tekintélynek higgyen, miközben ideje ugyanúgy nem lesz rá, hogy maga folytasson metafizikai vizsgálódásokat, ahogyan a középkorban sem volt, s arra még kevésbé ér rá, hogy a különböző – időközben igencsak megszorodott – vallásokat és filozófiai irányzatokat egyenként végigtanulmányozza, s ennek alapján válasszon közülük. Ma tehát fennáll annak lehetősége, hogy önhibáján kívül végül éppen ateistává lesz.⁴⁰

Az Egyházat nyilván részben a fentiek belátása is vezérelte, amikor a II. Vatikáni Zsinaton a *Lumen Gentium* 16. fejezetének egy híressé vált mondatában elismerte annak lehetőségét, hogy valaki önhibáján kívül nem jut el Isten kifejezett ismeretére (DH 4140). A mai nyugati világban óriási tömegben élnek ilyen emberek, ha tehát a közeljövőben megvalósulna a

³⁸ Ld. pl. ELŐD István: *Katolikus dogmatika*. Budapest, Szent István Társulat, 1983. 13.; Adolphus TANQUEREY: *Synopsis theologiae dogmaticae II*. Parisiis – Tornaci – Romae, Desclée et socii, 1933., 24. kiadás. 234.; Franciscus EGGER: *Enchiridion theologiae dogmaticae specialis*. Brixinae, Typis et sumptibus Wegerianis, 1928. 3., stb.

³⁹ Ld. AQUINÓI Szent TAMÁS: *Summa Theologica* [a továbbiakban *STh*], II-II., q. 2., a. 4. és *SCG*, I. 4.

⁴⁰ Ellenvetésként esetleg hivatkozhatna valaki arra, hogy a történelem során felhalmozódott filozófiai tudás egészben vagy akár részben való birtoklása nem lehet feltétele a természetes istenismeretnek, mert az I. Vatikáni Zsinat erről szóló dogmája nem Isten létének filozófiai *bizonyításáról* beszél, hanem azt állítja, hogy a közönséges átlagember mindenféle bölcséleti iskolázottság nélkül is képes biztosan *felismerni* ésszel Istent mint teremtőt, a teremtmények Istentől való függésének mint nyilvánvaló ténynek a belátása által (vö. SCHEEBEN i. m. 466-468.). Erre azonban azt felelhetjük, hogy az efféle, hétköznapi gondolkodás útján nyert belátások nem teszik fölöslegessé a tudományos elméleteket, amelyek utólag persze megerősíthetik az előbbieket, de ugyanúgy meg is cáfolhatják. Hiszen pl. az ó- és középkori ember számára mi sem volt magától értetődőbb, mint az a valamennyi hétköznapi tapasztalata által megerősített meggyőződés, hogy a Föld mozdulatlan, és minden más ehhez képest változtatja a helyét, a földi tárgyaktól és élőlényektől az égigetekig, ám később a csillagászat és a fizika új eredményeinek fényében e meggyőződés mégis hamisnak bizonyult. Okkal gondolhatjuk tehát, hogy a filozófia résztudományai sem tekinthetők pusztán a hétköznapi józan ész fölösleges összezavarásának, s nem volt merő időfecsérlés, hogy közülük a természetes teológia oly nagy erőfeszítéseket tett Isten létezésének bizonyítására. Ld. még TURGONYI Zoltán: Módszertani ateizmus és dezantropocentrizmus. Előzetes megjegyzések egy majdan kidolgozandó természetjog-elméletre. *Iustum Aequum Salutare*, XI., 2015/1. 145–165., főként 162–165.

természetjogállam (amire persze nincs sok esély), ennek mindenképpen számolnia kellene a büntelen ateizmus létezésével, akár hosszú távon is. Az ateizmus melletti érveket szolgáltató források eltüntetésének – orwelli antiutópiába illő – gondolata nemcsak azért vetendő el, mert technikailag kivitelezhetetlen volna, hanem azért is, mert egy efféle megoldás még csak nem is lenne kívánatos: épp az emberi civilizáció fenntartása és további gazdagítása érdekében elengedhetetlen az objektív valóság minél mélyebb ismerete, s ehhez az is kell, hogy megértsük a társadalom működésének mechanizmusát, a jelen állapotokhoz vezető történeti folyamatokat, beleértve azt a szerepet is, amelyet mindebben az eszmék – köztük az ateizmus különböző formái – játszanak; nem tekinthetünk tehát el ezek tanulmányozásától. A tudás efféle megőrzése megint csak megfelel az emberi természetnek, tehát természetjogilag is előírandó, viszont ennek az az ára, hogy a jövőben is megmarad annak esélye, hogy egyesek bizonyos filozófiai írások vagy akár műalkotások hatására történetesen az ateizmust fogják a maguk számára meggyőzőnek találni, hiszen továbbra is igaz maradna, hogy az eddig felhalmozott objektívációk áttekinthetetlenül nagy mennyisége miatt sok szempontból a véletlenül múlik, hogy ki mely forrásokat milyen alaposággal ismer meg egyéni élettörténete során.

A természetjogállam is kénytelen lenne tehát számolni a büntelen ateizmus hosszú távú jelenlétével; ennek lehetősége, mint az előző bekezdésből kiderül, egy önmagában *természetes* vonásunknak (a megőrzendő szellemi objektívációk állandó szaporodásának) velejárója, amelyet így a végső soron épp az ember természet vonásaira épülő természetjognak is tekintetbe kell vennie. Így nagyon is indokolt lehet olyan *közös* természetjogot megfogalmazni, amely az ateistát nem kötelezi azon normák betartására, melyek a túlvilági szankciók tudata (mint belső erőforrás) nélkül gyakorlatilag teljesíthetetlenek az átlagember számára; hiszen lehetetlenre senki sem kötelezhető,⁴¹ s így lesznek esetek, amikor *erkölcsileg* sem kell bűnösnek tartani őt bizonyos magatartásokért, amelyekért ugyanakkor a hívőt – ha jogilag nem is mindig, de legalább erkölcsileg – többnyire bűnösnek tekintjük. Az ateista létezése tehát így egy *teista* világképébe is beleilleszthető alkotóelemként, megvan a maga büntelenül képviselhető helye az Egészben, különösen mivel, ahogy alább látni fogjuk, éppen ateizmusánál fogva bizonyos pozitív funkciót is képviselhet.

Lássuk most a kérdést a másik oldalról, az ateista szemszögéből! (Mint már jeleztem, csak azokról az ateistákról beszélek, akik akarják a civilizáció tartós fennmaradását.) Ha az ateista tárgyilagosan, az emberi természet vonásait elfogulatlanul szemlélve (és különösen a jelen írás első bekezdésében említettekkel számolva) kísérli meg egy a civilizáció működtetését szolgáló erkölcsi normarendszer megfogalmazását, ennek tartalma nagy valószínűséggel hasonlítani fog a hagyományos értelemben vett természetjogéra, eltekintve attól, hogy az ateista nem tételezi föl Isten létét, aki iránt szintén lennének erkölcsi kötelességeink. Ám a következetesen gondolkodó ateistának azt is fel kell ismernie, hogy ha nincs Teremtő, akkor arra sincs semmi garancia, hogy az Univerzum lényegileg emberközpontú, ill. hogy az emberek eleve úgy vannak megalkotva, hogy harmóniában legyenek egymással és a világgal, s minden céljukat elérjék. Ha az ember spontán természeti folyamatok véletlen terméke egy alapvetően nem órá szabott világban, akkor neki magának kell mindent elkövetnie a harmónia érdekében, s e törekvésnek még a teljes kudarca sem lenne valamiféle kozmikus botrány, ha pedig mégis sikeres, akkor az is teljesen érthető, hogy ehhez szükség van erőfeszítésre, lemondásra, önuralomra, kompromisszumokra, szabadságunk korlátozására, s olykor önfeláldozásra is.

⁴¹ A „Lehetetlenre senki sem kötelezhető” elv a római jogban nyert megfogalmazást, de nyilvánvalóan a természetes erkölcsi törvény normáira is érvényes. Aquinói Szent Tamás maga is számos esetben említi kifejezetten erkölcsi kérdések vizsgálata során. Ld. pl. a következő szöveghelyeket: *STh*, II-II., q. 62., a. 5., arg. 3.; *STh*, II-II., q. 79., a. 3., ad 2.; *STh*, II-II., q. 88., a. 3., arg. 2.; *STh*, II-II., q. 105., a. 1., ad 3.; *STh*, II-II., q. 184., a. 2., s. c., stb.

Hiszen miféle természeti automatizmus kímélne meg bennünket ettől, ha a világ nem egy tudatosan emberközpontú teremtés eredménye? A következetes ateistának minderre figyelmeztetnie kell a többi nem hívőt is, hogy ne érezzék egyéni szabadságuk *indokolatlan* elnyomásának a közjó érdekében kötelezően gyakorlandó önkorlátozást. De ugyanígy el kell fogadnia azt a tény is, hogy a társadalom működésének érdekében a fenti önkorlátozások és áldozatok elviseléséhez tartósan, sőt akár örökké szükség lehet a vallásra is, tehát valami olyasmire, amit ő személy szerint „hamis tudatnak” tart.⁴² Ha egyszer a világ nem emberre szabott, akkor miért ne lehetne a mi szempontunkból olyan ellentmondásos, hogy akár egy tévedés is szolgálhat benne számunkra pozitív célokat? Ha az ateista mindezt belátja, akkor igenelheti a vallásosság terjedését, annak ellenére, hogy ő maga nem hívő; sőt egy kicsit talán még irigyelheti is azokat, akik képesek Istenben hinni... Semmiképpen sem kell tehát „militáns” ateistának lennie, aki az emberiséget a vallás kiirtásával akarja boldoggá tenni. Épp ellenkezőleg: ha belátja, hogy az ember *természeténél* fogva civilizációra utalt élőlény, s hogy e civilizáció működése megkívánja a vallás létezését, akkor tulajdonképpen a vallás támogatandó voltát is a maga ateista természetjogának részeként kell felfognia. Ugyanakkor ő maga, miközben barátja a vallásnak, kifejezetten ateista minőségében is tehet szolgálatot az Egész működésének érdekében: ő, aki csak ezt a világot tartja valóságosnak, figyelmeztetheti a hívőt, ha ez túl könnyen hagyja fel, a túlvilágra hivatkozva, e világ jobbításával, vagy ha túl gyorsan mondja ki egy még megoldatlan tudományos probléma esetén, hogy itt már csodára kell hivatkoznunk.⁴³

A két fél tehát közösen ismerheti el a civilizáció működtetéséhez szükséges *ugyanazon* természetjogi normák érvényességét, s közösen fogadhatja el, hogy *e normák között* kapjon helyet egyrészt a vallás ösztársadalmi támogatandósága, másrészt az Istenben valamiért hinni mégis képtelen személyek létezésének elfogadása és az ilyenek nem pusztán jogi, hanem erkölcsi értelemben vett büntelenségének elismerése olyan esetekben, amikor belátható, hogy egy parancs teljesítése gyakorlatilag lehetetlen a túlvilágban való hit adta erő nélkül.⁴⁴

Nem lesz-e túl sok ilyen eset, s nem fogja-e ez fenyegetni a társadalom működéséhez valóban szükséges normák érvényesülését? Nem, mert a mondottak nem azt jelentik, hogy egyszer s mindenkorra adott az összes normákat követni képesek és a bizonyos normák követésére képtelenek aránya. A természetjogállam határozott iránymutatást is nyújt annak érdekében, hogy az előbbiek száma nőjön, hitük meglététől függetlenül. Mindenekelőtt módja van – már magának a természetjognak a lényegéből következően – észérveket felhozni az erkölcsi normák helyessége mellett, rámutatva, hogy ezeket mint eszközöket el kell fogadnunk, ha az emberi civilizációt értéknek tartjuk.⁴⁵ Emellett a nevelés során érzelmileg ráhangolhatja a gyerekeket annak elfogadására, hogy maga e civilizáció fenntartandó érték.⁴⁶ S persze egyéb módon is orientálhatja az ezt szolgáló magatartások felé az embereket. Lássunk erre egy példát!

⁴² A marxizmus is elismerte a vallás efféle pozitív szerepének lehetőségét, ám ezt csupán átmenetinek tartotta.

⁴³ E bekezdés tartalmáról bővebben ld. TURGONYI (2015) i. m.

⁴⁴ Nincs tehát szó a vallás mint olyan (vagy valamely konkrét vallás) kötelezővé tételéről. Talán inkább úgy lehetne fogalmazni: az államnak jóindulatúan, bátorítólag kell viszonyulnia azon vallásokhoz és felekezetekhez, amelyek erkölcsi tanítása összeegyeztethető a természetjoggal, s amelyek így növelhetik az olyan emberek számát, akik rendszerint valószínűsíthetően erősebben motiváltak az erkölcsi normák betartására. A természetjogállam igazi célja éppen az, hogy e közös erkölcsi (tehát természetjogi) normák követésére legyenek minél többen és minél teljesebben képesek, függetlenül attól, hogy hitükből nyernek ehhez erőt vagy ateistaként más jellegű motivációval bírnak.

⁴⁵ Magam is tettem erre kísérletet (legalább a legfontosabb normák vonatkozásában): Turgonyi (2012b) i. m.

⁴⁶ *Mutatis mutandis* kb. úgy, ahogyan a liberális demokrácia elméleti igazolhatóságát tagadó Rorty képzelet el az e rendszer értékékként való elfogadtatására irányuló „érzelmi nevelést” (*sentimental education*). Ld. Richard RORTY:

A mai emberek (a hívők egy részét is ide értve) már hozzászórtak a rutinszerűen alkalmazható válás lehetőségéhez (vélelmezhető, hogy e tekintetben jóhiszeműen járnak el), s hosszú idő kell, míg a társadalom zöme újra belátja a házasság felbonthatatlanságának természetjogi indokoltságát,⁴⁷ és meg is barátkozik ennek gondolatával. A *mai* átlagember (a hitét komolyan vevő kisebbség kivételével) nincs lelkileg felkészülve rá, hogy minden a házasságkötéskor még előre nem látott nehézség ellenére halálíg kitarson házastársa mellett. Így a természetjogállam, megint csak annak alapján, hogy lehetetlenre senki sem kötelezhető, meghagyhatná a ma ismert polgári házasságot, s az ilyet később felbontókat erkölcsileg sem kellene bűnösnek tekinteni. Ugyanakkor be lehetne vezetni azt, amit Schanda Balázs javasolt néhány éve megjelent kiváló írásában: bárki önként vállalhatná a házasságkötéskor, hogy nem fog elválni.⁴⁸ E párokat követendő példaként lehetne a társadalom elé állítani. Ha az ilyen házasságra növekvő számban vállalkoznának ateisták, e tény demonstrálhatná, hogy akár hit nélkül is lehetséges egy életen át kitaranunk ugyanabban a házasságban, így a felbonthatatlanság gondolatát lassan újra elfogadná a társadalom, néhány nemzedék elteltével már újra ezt tekintené természetesnek a többség, s gyerekeit is úgy nevelné, hogy legyen erejük ehhez. (Ugyanezt a demonstrációt szolgálhatja egyébként a Katolikus Egyház is, ha szigorúan és következetesen ragaszkodik a szentségi házasságok felbonthatatlanságához, s ennek tiszteletben tartását híveitől is elvárja, hiszen ez is szemléletes bizonyossága lehet annak, hogy önmagában véve nem irreális követelmény a férj és a feleség sűrű tartó kölcsönös hűsége, tehát a természetjogi eszmény e vonatkozásban is elérhető.)

Ilyen és ehhez hasonló módszerekkel fokról fokra az ateistának megmaradók jelentős része is eljuthatna a természetjogi normák lehető legkövetkezetesebb betartásához. Nyilvánvaló azonban, hogy vannak esetek, amelyekben soha nem kellene elvárni egy nem hívőtől a hősi mértékű önfeláldozást. Csak két példát hozok erre. Az egyik az életmentő abortusz. Vita folyik arról, hogy, az *Evangelium vitae* szemléletmódjának megfelelően, *minden* abortusz bűn-e, beleértve az anya megmentéséért végzett *direkt* abortuszt is, de most tegyük fel, hogy így van, s hogy, amint az enciklika 62. pontja kifejezetten állítja, a direkt abortusz valamennyi formája a természeti törvény szerint is bűn (DH 4992). Ám egy nem hívő anyát, aki szerint a halál után már nincs semmi, gyakorlatilag lehetetlenre köteleznénk, ha azt kívánnánk tőle, hogy a maga életét a magzatért feláldozza. Ezért, ha erre nem hajlandó, az általunk javasolt természetjogban nemcsak jogi, hanem erkölcsi értelemben is büntelennék kell őt tekintenünk. S nyilvánvalóan ugyanez a helyzet az olyan homoszexuális személlyel is, akinek hajlama – a Katekizmus szavaival élve – „nagyon mélyen gyökerezik”,⁴⁹ s akinek egyúttal, nem lévén hívő, nincs ereje lemondani a nemi életről. A Katekizmus kijelenti, hogy a homoszexuálisok „a tisztaságra kaptak meghívást”,⁵⁰ ám ez nézetünk szerint még csupán erkölcsi követelményként is irreális elvárás olyasvalakivel szemben, aki úgy gondolja, hogy csak földi életünk van, amely a halállal végérvényesen lezárul. Az ilyen és ehhez hasonló helyzetek azonban igen ritkák, az össznépesség egy-két százalékát érintik csupán, és nem fenyegetik a társadalom egészének működését, ha közben a túlnyomó többség betartja az ehhez valóban szükséges normákat;

Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: Stephen SHUTE – Susan HURLEY (szerk.): *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993. 111–134.

⁴⁷ Erről az indoklásról bővebben: TURGONYI (2012a) i. m. és TURGONYI (2012b) i. m. 229–261.

⁴⁸ SCHANDA Balázs: A jog lehetőségei a család védelmére. *Iustum Aequum Salutare*, VIII., 2012/2., 77–88. (Ld. mindenekelőtt a 84–88. oldalt.)

⁴⁹ *A Katolikus Egyház Katekizmus*, 2358. bekezdés; <http://www.katolikus.hu/kek/kek02331.html#N46> – A Katekizmus szövegének első változatában ugyanezen bekezdésben még „veleszületett” hajlam szerepelt: *A Katolikus Egyház Katekizmus*, Budapest, Szent István Társulat, 1994. 464.

⁵⁰ *A Katolikus Egyház Katekizmus*, 2359. bekezdés, <http://www.katolikus.hu/kek/kek02331.html#N46>

ugyanakkor azoknak, akik magatartását a fenti módon büntetlennek nyilvánítottuk, így nem kell értékteleneknek vagy „másodrendűeknek” érezniük magukat.

Sietünk mindehhez hozzátenni: miközben az itt mondottak az erkölcsi értelemben vett büntelenség nyilvános elismerését kívánják az állam részéről, mindez *nem* azt jelenti, hogy az ilyen és ehhez hasonló ritka esetektől eltekintve mind erkölcsileg, mind jogilag el kellene ítélni a hagyományos értelemben vett természetjogi normáktól való eltérés összes esetét. (Az állam nyilvánvalóan a hívő várandós anyát sem kötelezheti jogilag élete feláldozására, sem a hívő homoszexuálist a nemi életről való lemondásra, és az elhamarkodott erkölcsi ítélezéstől is helyes nemcsak e két példa esetében, hanem minden konkrét személy vonatkozásában tartózkodnia.) Először is: a természetjogállam fő feladata erkölcsi téren nem az egyes tettek megítélése, hanem az ideál felmutatása; már csak azért is így van ez, mert nem lát bele az emberek lelkébe, s nem döntheti el helyettük, mekkora áldozat elviselésére elég a hitük (sőt azt sem, hogy hisznek-e egyáltalán).⁵¹ Másodszor: a jelen írás egészében az egyszerűség kedvéért egyelőre feltételezem ugyan, hogy a természetjogállam által erkölcsi ideálként képviselendő normarendszer tartalmilag megegyezik azzal, amit a *hagyományos* katolikus gondolkodás *mint természetjogot* tart számon, egy később részletesen kidolgozandó természetjog-elméletnek azonban nyilvánvalóan azt is újra meg kell vizsgálnia, hogy mi az, amit a hagyományos természetjog – akár nehezen, akár könnyen betartható – előírásai közül valóban természetjoginak, tehát a kinyilatkoztatás ismerete nélkül, pusztán észérvekkel is védhetőnek (s így a természetjogállam által is – legalább erkölcsi ideálként – képviselendőnek) kell tartanunk, s mi az, ami esetleg valójában csak a tételes isteni törvényből következik (s így képviselőjére a természetjogállam nem illetékes), és csupán a kétféle törvény tényleges történelmi összefonódása miatt látszott sokáig a természetes erkölcsi törvény részének. Állíthatjuk-e például teljes bizonyossággal, hogy a természetes vallást tartalmazó (tehát a természetes istenismeretet feltételező) természetjog alapján már az anya élete érdekében végzett direkt abortusz is bűn, még akkor is, ha nem vesszük tekintetbe a tételes isteni törvényt? E tanulmányban természetesen nem végezhetjük el az ilyen és ehhez hasonló kérdések vizsgálatát, de előbb-utóbb sort kell rá keríteni. Harmadrészt: akármi lesz is e majdani vizsgálódás eredménye, az államnak nem lehet feladata, hogy az erkölcs minden egyes normájának betartását jogi szankciókkal kényszerítse ki. A büntetéseket a legsúlyosabb esetekre kell fenntartani; arról viszont az állam kötelessége gondoskodni, hogy a közgondolkodás elismerje a természetjogi normák érvényességét, ezek tekintélye egyértelmű legyen. E vonatkozásban tulajdonképpen megint Aquinói Szent Tamás nyomdokain haladhatunk, hiszen ő egyfelől szintén leszögezi, hogy az állami törvény erkölcsre nevelő szerepet játszik, igyekeznie kell fokról fokra az erény felé irányítani az embereket, ugyanakkor azonban nem kell a természetjog egészét a tételes jog eszközeivel betartatnia: a jogi tilalmak meghatározásakor figyelembe kell vennie, hogy a valóságosan létező emberek nagy többsége nem volna képes megfelelni túlságosan magas követelményeknek.⁵² Az általunk a fentiekben javasoltak is ebben a szellemben íródtak, az emberek teljesítőképességének valóságos korlátaival számolva szabják meg a követelményeket; azért kell e tekintetben még egy lépessel tovább mennünk, mert míg Szent Tamás még olyan társadalomban élt, ahol adottnak vehette, hogy mindenki hisz Istenben és a túlvilági életben, mi már nem tehetjük meg ezt, s így sokakkal

⁵¹ A *jogi* megítélést ez azért nem befolyásolja, mert, amint látni fogjuk, a büntetőjog az *erkölcsileg* bűnnek minősülő tettek közül csak a legsúlyosabbakat bünteti, s ezek esetében már nincs értelme különbséget tenni hívő és nem hívő között. Nyilvánvaló pl., hogy egy rablógyilkossági perben nem lehet fölmenteni a vádlottat arra hivatkozva, hogy nem hisz a túlvilágban.

⁵² AQUINÓI Szent TAMÁS: *STh*, I-II., q. 96., a. 2.

szemben még csekélyebb elvárásokat kell támasztanunk, immár erkölcsileg sem követelve meg némely különösen nagy lelkierőt kívánó parancs teljesítését.

Végezetül még azt a – nyilván már több olvasóban is fölvetődött – kérdést kell röviden érintenünk, vajon összeegyeztethető-e a természetjog egyetemes, történelemfeletti érvényével egyes normáinak történeti változása vagy átmeneti felfüggesztése, még ha csak a társadalom egy részét érinti is ez (a mi esetünkben az önhibájukon kívül ateistákat). Nos, maga Aquinói Szent Tamás ad e kérdésre igenlő választ, amikor azt állítja, hogy Isten hosszabb-rövidebb időre felfüggesztheti egyes normák érvényességét, ha ezt bizonyos sajátos körülmények indokolják. Tamás egyik példája épp a házasság felbonthatatlansága, amelyet Isten az ószövetségi időkben felfüggesztett, a zsidóknak „szívük keménysége miatt” (vö. Mt 19,8 és Mk 10,5) megengedve a feleség elbocsátását.⁵³ Vajon ez csak jogi értelemben vett engedmény volt, vagy egyúttal büntelenné is tette a válást? Maritain szerint Tamás gondolatmenetének egészével az utóbbi válasz van összhangban, ami azt jelenti, hogy a szóban forgó időszakban a válás *erkölcsi* értelemben is megengedett volt.⁵⁴ Maritain egyébként e konkrét kérdéstől függetlenül is arra törekszik, hogy a természeti törvény örökérvényűségét összeegyeztesse ugyanezen törvény fel- és elismerésének történetiségével: egyfelől öröktől fogva igaz, hogy az emberi természethez ezek és ezek a normák illenek a legjobban, másfelől viszont e normák tudatosulása egy kulturális evolúciós folyamat során történik, ami megmagyarázza azt a tényt, hogy a különböző korok ill. társadalmak ténylegesen elfogadott erkölcsi normarendszerei között olykor jelentős különbségek lehetnek, s így kivédhető a relativisták részéről jövő kritika.⁵⁵

Találhatunk tehát a katolikus természetjog-elmélet történetében precedenst arra a gondolatra, hogy emberek egy bizonyos köre olyan vonásokkal bírhat, amelyekre tekintettel az érintettek úgy kaphatnak felmentést egyes parancsok teljesítése alól, hogy közben még erkölcsileg sem kell őket bűnösöknek tartanunk. Ennek ellenére tisztában vagyok vele, hogy írásom számos naivnak tetsző állítást tartalmaz, s hogy – ettől függetlenül is – sokakat éles kritikára készítenek majd. De el kell végre gondolkodnunk azon, hogyan lehetne a természetjogot maroknyi filozófus és teológus szellemi csemegéjéből valódi társadalomirányító elvvé tenni, s ehhez szántam kissé talán provokatív vitaindítót a mondottakat.

⁵³ AQUINÓI Szent TAMÁS: *STh*, Supplementum, q. 67., a. 2. és a. 3.

⁵⁴ MARITAIN i. m., 175–176.

⁵⁵ Általam fent idézett művének jelentős része is e kérdéstről szól. Minderről bővebben írtam másutt. Ld. pl. TURGONYI (2012b) i. m. 44–54., valamint TURGONYI (2016) i. m. 66–70. – Itt jegyzem meg, hogy Maritain életművét ismerő olvasóim feltehetőleg éreznek majd bizonyos rokonságot a nagy francia tomista egyik leghíresebb könyve, az *Humanisme intégral* által bemutatott „konkrét történelmi ideál” és a jelen cikkben emlegetett természetjogállam között. Kétségtől felfedezhetők hasonlóságok (pl. mindkét modellt a világnézeti pluralizmus tudomásul vétele és ugyanakkor a társadalomnak egy ideál felé történő orientálása jellemzi), de igen lényeges különbségek is vannak (főként az, hogy a természetjogállam, nevéhez illően és a realitásokkal számolva, csak a természetjog tekintélyét kívánja biztosítani, s a természetfeletti célok szolgálatára nem tartja magát illetékesnek), mindezek érdemi bemutatásáról azonban itt terjedelmi korlátaink miatt szó sem lehet.