

A TOLERANCIA: ERKÖLCS ÉS/VAGY POLITIKA?

EGYED PÉTER

Mármost, amint utaltam is rá, nekem semmi kifogásom bárki vallása ellen, akármilyen is az, amíg az illető nem öl meg, vagy nem sérteget más embereket, mert azok nem hisznek az ő vallásában. De ha valakinek a vallása igazán végletessé válik, ha valóságos kínszenvedést ró rá, és végül is földünket olyan fogadóvá teszi, amelyben kényelmetlen lakni, akkor úgy gondolom, legfőbb ideje, hogy félrevonjam az illetőt, és megvitassam vele a dolgot.

(Ishmael szavai. Herman Melville: Moby Dick)

A tolerancia filozófia- és eszmetörténete egyike a legérdekesebb, legösszetettebb eszmeösszefüggéseknek, amelyek a szigetország (Anglia), a kontinens (Európa), valamint az Újvilág (Amerikai Egyesült Államok és Kanada) új- és legújabb kori politikai evolúcióját jellemzik. A három evolúciós vonalnak megvannak a közös gyökerei, azonban külön is választandóak. A tolerancia kérdésköre nem került ki az aktualitásból, sem erkölcsi, sem politikai összefüggésben, ami azt jelenti, hogy a lelkiismereti és a politikai mezőkben és Stadionokban továbbra is igen komoly, alkalmasint gyilkos problémák és tétek vannak. („Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!” – bár csak megközelítőleg tudnánk úgy szeretni felebarátunkat, mint önmagunkat.” 2001. szeptember 11. – New York, New York, World Trade Center, Ikertornyok – a harmadik évezred speciális világháborúja. Muzulmánok és kereszt[y]!!]ének. Civilizációk határvonala és lehetséges háborúja. Románok és magyarok. Eltűrők és eltűrtek. Tulajdonképpen miért is kellene eltűrnünk azt, ha az életünkre, a szabadságunkra, méltóságunkra, a javainkra, a felebarátainkra törnek? Abszolút

eszmé-e a tolerancia, meg lehet-e összefüggéseiben és ellentmondásmentesen alapozni, avagy Thomas Hobbes megszívlelendő módszertana szerint teoréma, amelyhez meg kell találni a megfelelő demonstrációt, de még inkább a hatékony *modus operandi*?) Gondolom, e nyugtalanító listával elégségesen igazoltam a toleranciakérdés aktualitására vonatkozó felvetésemet. Módszertanilag sem kevésbé érdekes a dolog, ugyanis a tolerancia *a tolerancia határainak* a kérdése, mindez pedig nem kell azt jelentse, hogy azt egyszerű politikai instrumentumá fokozzuk le. Nem, emlékeztetnünk kell arra, hogy a tolerancia alapvetően, történelmileg lelkiismereti-vallási kérdés volt, és mint ilyen, politikai. Ma viszont úgy tűnik, hogy a kulturális és etnikai identitás(ok) kerülnek be éppúgy a politika mezejébe, mint a vallás a nagy európai vallásháborúk idején. (A szakértők figyelmeztetnek arra, hogy ez a legveszélyesebb dolog: bármilyen lehetetlen is, a kulturális-etnikai kérdéseket ki kell vonni a politikai mezőből, mert ha nem, konfliktusgerjesztők.)¹ Úgy látszik, hogy a tolerancia kérdéscsoport a jelenben két, a szociális tervezés és menedzsment felől megfogalmazható dimenzióval egészül ki szükségszerűen: 1. a konfliktus és konfliktuskezelés problémaköre, 2. a társadalmi együttélés erkölcsi, jogi szabályozásának dimenziója – ez utóbbinak is igen jelentős irodalma alakult ki.² Ugyanakkor a tolerancia hagyományos eszmetörténeti kutatása terén is jelentős összefoglalások születtek.³ A posztmodernitásból vagy második modernitásból jövő impulzusok nagyon fontosak a toleranciaproblematika újragondolásakor, de nem mentenek fel az alól a kötelezettség alól sem, hogy újraszemlézzük a türelmi gondolat eredeti értelmét.

I.

Amint ismeretes, az államjogi gondolkodás, államfilozófia és jusznaturalizmus két alapvető műve John Locke *Értekezés a türelemről* (1667), valamint *Lévlél a türelemről* (1685) című alkotása. John Locke szerint a mély egyéni hit, az igazi vallásosság, amely a „helyes és istenes élet formálására törekszik”, nos, *jelenti a vallási türelem lelki előfeltételét*. Alapjában véve egy vallásos-lelki diszpozícióról van szó, például a keresztények tekintetüket Krisztusra függesztik, de a követés tudatos lelkiismereti összefüggésében. A tolerancia második előfeltételének tekinthető Locke-nál az állam és az egyház következetes szétválasztása. Ez az alapelv három mozzanatból épül fel: 1. Az állam a polgári javak megőrzésére és gyarapítására alakult közösség, vagyis lelki ügyekben nem illetékes, mert a lelkiismereten nem lehet erőszakkal uralkodni. 2. Ebből következik a lelkiismereti szabadság, vagyis az államnak a földi élet dolgaival kapcsolatos illetékességével szemben Locke szerint a lelki üdvösség kérdéseiben minden ember egyénileg illetékes, azaz szabadon választhatja meg azt a

vallási közösséget, amely lelki meggyőződésének megfelel. 3. A lelkiismeret szabadságából pedig a vallások és egyházak polgári egyenlősége következik. Köztük semmiféle világi hatóság nem lehet bíró, hanem egyedül csak az Isten. Viszont az egyházi méltóságok hatáskörét sem lehet kiterjeszteni polgári ügyekre, ugyanis mindkettőnek szilárd és változhatatlan határai vannak. „*Coe-lum et terram, res disjunctissimas miscet, qui has duas societates origine, fine, materia toto coelo diversas velit confundere.*” E megfontolásokból származik Locke-nak a katolikusokkal szembeni türelmetlensége is. Az állam illetékes polgári ügyekben, tehát semmi olyan dogmát sem szabad eltérni a felsőbbségnek, amely ellenkezik az emberi társadalommal vagy a polgári közösség fenntartásához szükséges jó erkölcsökkel.

Márpedig – állítja Locke – a katolikusok kiváltságokat követelnek maguknak, mint például a szószegés kiváltságát, vagy a kiközösített királyok elűzésének kiváltságát, ezek pedig ellenkeznek a polgári szabadsággal. A tolerancia gondolata mindig párosul az intoleranciával, de mindig eldöntendő – filozófiai teorémába foglalandó –, hogy – mintegy négyes mátrix elemeiként: tolerancia/intolerancia és vallás/lelkiismeret/politika – melyik tényből milyen összefüggésben, milyen irányban indulunk el és abból milyen következmény származik. A dolog módszertanilag igenis belátható és kalkulálható, a tét mindig igen nagy: eltiport lelkiismeretek, szabadságok, életek. Visszatérve Locke-ra, az ő intoleranciája nem vallási, hanem egy következmény jellegű politikai indoklású intolerancia, és minőségileg különbözik attól a helyzettől, amikor egy vallást teológiai szempontból tévesnek tartott dogmái miatt ítélnék el. A katolikusokkal szembeni intoleranciára pedig nem a katolikus hit téves volta, hanem egyes hittételeinek politikai konzekvenciái jogosítanak. Ezért utasította el – ismeretes módon – Locke az ateizmust is, mivel annak végső konzekvenciái a társadalom életének alapjait bomlasztanák fel. Itt jegyezzük meg, hogy a katolikus teológia álláspontja az ateizmussal szemben igen árnyalt, sokoldalú és nem ellentmondásmentes. Itt először is arra a megfogalmazásra gondolunk, amely szerint, ha az *elméleti* ateizmusnak nincsenek misszionárius szándékai, toleráns lehet (egészen az aggodalmasságig). De a teológia definiált hitigazságként, dogmaként állítja *Isten megismerhetőségét* és az ateizmus híveit az egyházból kizárja.⁴ Az egyház álláspontja e kérdésben egyre árnyaltabb lett. A II. vatikáni zsinaton az egyházi tanítóhivatal nagyon komolyan foglalkozott az ateizmussal kapcsolatos teológiai megfontolásokkal. A *Lumen gentium* 16. reális lehetőségnek ítéli az „ártatlan ateizmust”, amely nem zárja ki az ateistát az örök üdvösségből. A *Gaudium et spes* 19. 21. kimondja: „Az ateizmus esetleg csak egy olyan istent utasít el, amelyik valójában nincs is, lévén, hogy az ateizmus gyakran az igazi vallási tapasztalat képességének elsorvadásából ered, gyakran a teodicea-probléma váltja ki, továbbá: az ateizmus gyakran

hamis értelmezése a mai ember önmagában véve legitim szabadság- és autonómiaélményének és annak a törekvésének, hogy gazdasági és társadalmi bilincseket aktívan lerázzon magáról.”

John Locke megfontolásainak – akár intuitíve is belátható ez – van egy immanens szabadságirányultsága. Szerinte mindenre szabadsága van az egyénnek vallási élete során, amire szabadsága van a polgári életben. (A vallási élet itt inkább a vallásgyakorlás külső formáit jelenti.) Szabad tehát térdet hajtani, bort inni, vízzel mosakodni, bárányt vágni, szertartásokra gyülekezni, ott beszélni, semmit sem szabad viszont, amire a polgári életben sincs joga az embernek. A Locke által leírt tolerancia kereteit tehát lényegében a polgári szabadságjogok jelentik. *Azaz jogi értelemben e tolerancia sem fejez ki mást, mint a vallás kérdésében érdekelt társadalmi erőknek az adott pillanat erőviszonyaihoz igazított kompromisszumát.*

Megjegyzem, hogy a mi viszonyaink között – politikai fenomenológia – a centralizált autoritárius állam meglevő ideálja továbbra sem „nélkülözheti” a teokratikus apportot. Az ortodox színódus törekvése, hogy az ortodoxiát alkotmányjogilag államvallássá nyilvánítsa, vagy az állami újraelosztás csatornáin privilegizált helyzetbe juttassa – melyben találkozik az állam alig burkolt dotációs szándékával –, a legpontosabban fejezi ki az állampolgári szabadság retardált állapotát egyfelől, és a vallási egyenlőtlenséget – nyilván a politikai mezőre gondolok – másfelől. Mi több, az egyenlőtlenség abban a hallatlan nemtörődömségben is kifejezésre jutott – immár a *justizmord* határán, ha nem éppen abban –, ahogyan a román állam a nem ortodox egyházi javak restitúciójának kérdéséhez viszonyult, s amelynek eredményeképpen az erdélyi történelmi egyházak felelős vezetői elhatározták, hogy az Európa Tanács jogi fórumaihoz fordulnak.

A szabadságjogok egyfajta retardációjára utal az is, hogy olyan kérdésekben, mint a különböző kisebbségi csoportok („nemi kisebbségek”) integrációja a történelmi egyházaknak a templomon kívüli, mediatizált állásfoglalása ha mérvadó nem is lehetett, igencsak befolyásolta a közbeszéd minőségét és időtartamát, végső soron pedig a jogi kodifikációt.

Történelmileg általában igaznak tekinthetjük azt, hogy a toleranciával kezdődő folyamat a racionális szabadságfelfogással ér véget, és demokratikus jogállamban, annak liberális (jogi) intézményeiben letéteményeződik – és kezdődik újra, tehetjük hozzá. James Mill (a nevezetes John Stuart Mill atyja) a John Locke által lefektetett alapok (egyéni lelkiismeret + jusnaturalisztikus állam) összefüggésében a XIX. század elején megfogalmazta a modern állam egyik legfontosabb eszközének tekintett nyilvános és racionális vita folytatásának követelményét – ez működne úgy, mint egy virtuális népgyűlés. Két alapvető művében – *The Liberty of the Press*, 1825 és *The Principles of Toleration*,

1826 – is megfogalmazta, hogy a szabad vitán kívül nincs, nem lehetséges más igazságkritérium, minél nagyobb demokratikus nyilvánosság előtt folyik e vita, annál nagyobbak az igazság esélyei. A gondolat szabadság elválaszthatatlan a sajtó szabadságától – illetve anélkül csupán üres metafora. Mindez azonban átvezet a toleranciának ahhoz a kiterjesztett értelmezéséhez, extenziójához, amelyhez immár a szabadságfokok problematikája is hozzátartozik, azaz ha a toleranciáról a politikai fenomenológia összefüggésében szólunk, akkor az állami, lelkiismereti, valamint etnikai-kulturális intolerancia tényei – az elemzés tárgyaként – egyaránt meg fognak jelenni.

II.

Az utóbbi évek legjelentősebb monográfiái mind azon az állásponton vannak, hogy a tolerancia kiindulópontja a polgári szabadságnak és intézményeknek, de maga is újrafogalmazódik – hogy egy kissé képszerű kifejezéssel éljünk –, a szabadságfokok fluktuációjának megfelelően.⁵

Mielőtt azonban a türelmi probléma legfontosabb mai összetevőire térnék, hadd jelezzem legalább körvonalalaiban azokat az alapvető összefüggéseket, amelyekre Heltai János irányította a figyelmünket kutatásaiban. (Hosszabb kritikai méltatást is írtam róla.⁶) Heltai véleménye szerint a magyarországi toleranciaeszme fő forrása a Heidelbergben tevékenykedő David Pareus műve, az *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber votivus* (Heidelberg, 1614). Ez a munka alapvetően a protestáns vallásfelekezetek békéjét és egységét célozza, tehát a toleranciagondolat pozitív, tevékeny, közelítő strukturális változata mellett van. A szerző összeveti az irénizmus alap gondolatát a Locke-éival és megállapítja: „Az irénizmus nagy részben arra irányul, hogy a vallásszabadságot valamennyi felekezet tekintetében rendi joggá tegye, az újkori tolerancia egyik előkészítő eszmei irányzatának tekinthető, amennyiben a rendi előjogok szerves fejlődés esetén – mint Angliában vagy Hollandiában – a polgári szabadságjogokat előlegezik.”⁷ A protestáns toleranciagondolat ilyen értelmű legjelentősebb képviselői nyilván Alvinczi Péter, Pázmány nagy vitapartnere, aztán Geleji Katona István és mások. (Az Alvinczi Péternek tulajdonított két jelentős mű – *Itinerarium Catholicum* és *Querela* – szerzőségét Heltai kétségbe vonja.) A tolerancia mint teológiai és filozófiai eszme egyik főágon tehát a heidelbergi eredetű irénizmus minálunk. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy itt az eszmetörténeti tényekről van szó, nem pedig az erdélyi politikatörténetnek ama sokat citált eseményéről, ami I. János törvényeként ismert, azaz az 1568-as tordai országgyűlésről, az evangélium hirdetésének és magyarázatának teljes szabadságáról, a híres indoklásról: „Mert az hit Istennek ajándéka.” (A törvény a katolikusokra nem vonat-

kozott.) A különböző protestáns zsinatok – amint azt aztán Apáczai Csere János esete példázta – igencsak kötelezték, kényszergették a híveket a hitben való megmaradásra.

A kérdés mármost az, hogy vajon protestáns találmány-e a tolerancia? Igen is, meg nem is: a tágabb európai társadalom- és esztétörténet felől nézve ez a modernitás szükségszerű eseménye volt.

Az utóbbi időben kevesebbet hivatkoznak Max Weber nézeteire, pedig a vallási türelmesség kérdését ő is az európai modernitás, annak evolúciója kulcskérdésének tekintette. Íme, hogyan vélekedett nagy műve, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* egyik összefoglaló lábjegyzetében: „A türelmesség gondolatának egyik fő képviselője a pietizmus. . . Ha most eltekintünk az önmagában véve sosem nagy hatású humanista-felvilágosodott *közömböségtől*, akkor Nyugaton a vallási türelmesség gondolata történelmileg a következő fő forrásokból keletkezett: 1. pusztán politikai államrezon (archetípusa Orániai Vilmos⁸), 2. a merkantilizmus (ez különösen világos Amszterdamban és számos más város esetében, azután olyan földesuraknál és hatalmasságoknál, akik a szektatagokat mint a gazdasági haladás értékes hordozóit karolták fel), 3. a kálvinista vallásosság radikális fordulata. Az eleve elrendelés tana alapján gátolta meg, hogy az állam a türelmetlenség fegyverével támogassa a vallást, hiszen az állam ilyen úton még egyetlen lelket sem tudott megmenteni.”⁹

A kérdés történeti dimenzióját jellemezve Max Weber hangsúlyozza, hogy az európai kapitalizmust nem a tolerancia, hanem sokkal inkább az intolerancia jellemzi.¹⁰ Azt a kérdést, hogy a tolerancia végül is kinek vált javára, Max Weber egyértelműen válaszolja meg: a hitvalló egyháznak, a lelki közösségeknek, hiszen ezen az alapon alakíthatták ki azt a keresztény *personát*, aki képes Isten akaratának a beteljesítésére, Krisztus követésére, ez és nem más tölti ki lelkiségét. A tolerancia gondolata itt tehát alapvetően a közösségen belül, bizonyos, általában elismert hitelvek és hitigazságok alapján fogalmazódik meg, és a közösségen kívül csak akkor érvényes, ha a másik egyén vagy csoport közösséghez kapcsolásának, integrálásának a kérdése merül fel.

III.

El kell fogadnunk azt a hipotézist, hogy amennyiben a vallási türelem és a lelkiismeret szabadsága az általános szabadság előzménye volt, amennyiben a szabadság is mindig megoldandó kérdések sokaságát veti fel, visszamenőleg – a tolerancia is nyílt kérdés. Senki sem születik türelmesnek, de azzá lehet. A nagy paradoxon azonban mindig is az volt, hogy az intoleranciával és a türelmetlenekkel szemben nem lehet és nem szabad türelmesnek lenni, avagy egy bizonyos határig szabad csak türelmesnek lenni. Ezek a kérdések újragon-

dolandóak a második modernításban és a mi viszonyaink között is, és nem vagyok meggyőződve afelől, hogy az absztrakt filozófiai terminológia ez esetben a legalkalmasabb módszer, lehet, hogy sok egyedi eset elemzése – és itt ama sajátos analitikus nyelvezetre is gondolok – kapcsán rajzolódik ki leginkább a *türelmi zóna* határvonala.

Korunk egyik, még élő lelkiismerete, a nagy hatású olasz jogfilozófus, Norberto Bobbio azonban nemcsak a kantianus-millánus hagyomány elméletirója, nem. Igen tevékenyen követte a polgárjogi küzdelmeket, a '30-as évektől kezdve gyakran részt is vett bennük, tehát tanulmánya az olasz polgárjogi mozgalmak egyfajta teoretikus foglalatának is tekinthető, és nemcsak a toleranciakérdésekben.

Kapitális tanulmányában Norberto Bobbio azt hangsúlyozza, hogy az utóbbi négy száz év folyamán a tolerancia gondolata folyamatos extenzió ment át a vallásitól a politikai jelentésig terjedő szemantikai tartományban. Manapság a toleranciát a faji, etnikai, nyelvi, kulturális kisebbségek együttélésének a problematikájára terjesztették ki, azaz a „másokra”, mint amilyenek a homo-szexuálisok, bolondok, fogyatékosok. A tolerancia azonban elsődleges jelentésében mégiscsak az eltérő nézetek és vélemények kérdése, amely az igazságról való nyilvános vitát igényli, azaz az arról folytatott vitát, hogy milyen eszközeink vannak az ellentett igazságok elméleti és gyakorlati összeférhetővé tételére.

(Nézzünk meg tehát egy példát. A fenti értelemben, a romániai román és magyar entitások/közösségek számára a magyar nyelvű – állami – egyetem, illetve az egyházi javak jogi státusa, nem annyira jogi, gazdasági és politikai kérdések, mint inkább – Krisztus után 2002-ben –, nem kompatibilizálható igazságok, avagy túrhetetlen felvetések. A román fél prejudikációjának az alapja az ideológiai természetű szeparatizmus, valamint a román államrezon. [Köznyelvi változatában „nici o brazdă înapi”, azaz „egyetlen barázdát sem vissza” – a hódítás szentesített jogának a kifejezése.] A magyar fél igazságának alapja az egyetem kérdésében sokoldalú: történeti, jogi, gyakorlati, demográfiai – végső soron egyfajta jusznaturalisztikus ötvözetben. Iszonyatos távolság választja el a két érvrendszert – tárgyalóasztalnál is volt alkalmam tapasztalni –, mely utóbbi viszont a mindennapok mentalitását és gyakorlatát alaposan vezérlő zsigeri tényező. Jól kifejezi ezt az a megállapítás, hogy ez a két közösség térben együtt él ugyan, időben azonban nem.)

Visszatérve Norberto Bobbio érveire: a tolerancia második értelme szerinte éppen a prejudikáció logikája, az előítéletesség nyomán létrejött diszkrimináció. Ez egy olyan csapdahelyzetet eredményez, illetve egy olyan diskurzust, amelynek elfogadása mintegy történelem előtti állapotba kényszerít bármely kisebb szabadságfokokkal rendelkező közösséget. A türelmetlenségnek két forrása van: az egyik az igazság kizárólagos birtoklásával kapcsolatos

meggyőződés, a dialógus európai hagyományának elutasítása (mely dialógus-elképzelést mégiscsak a szókratészi–platóni hagyományból származó racionális filozófiának köszönhetjük), a konszenzus elvének feladása – ha egyáltalán ismerték. A politika szférájában ez mind az államrezont gyengítő tényezőrendszer.

A tolerancia a helyes állampolgári magatartás összetevőjeként azonban igen sokoldalú önként vállalt kötelemszisztémát jelent – s ennek a tudata nyilvánul meg nem egy nyugati polgártársunk arcán, valóban felsőbbrendűséget kifejező mosoly formájában, amikor a mi kelet-európai mentális viszonyainkkal szembeesik. Norberto Bobbio sugalmazása szerint azonban a politikai tolerancia egyszerű gondolatától tovább kell lépniünk egy valóságos és tulajdonképpen egyetemes modellig, amelynek valóban egyetemes értéket kell tulajdonítanunk, ez pedig az *állampolgári együttélés*: a tolerancia a választás lehetőségét jelenti, a rábeszélés, meggyőzés, valamint az erő és ráhatás között. Az ilyen módon felfogott intolerancia mögött nemcsak a tévedés passzív és beletörődő elfogadása áll, hanem már egy tevékeny elköteleződés, bizalom a másik érveinek vagy érvrendszerének hitelességében, egy olyan antropológiai felfogás, amely szerint a másik nemcsak saját közvetlen és primér érdekeit követi, hanem ezen érdekeket a közérdek összefüggésében képes szemlélni. Végeredményben ez az attitűd elutasítja az erőszakot, mint a saját meggyőződés érvényesítésének az egyetlen módját. (És itt jegyezzük meg, hogy a modern társadalmakban az erőszakos érdekérvényesítésnek számtalan, kellőképpen „csomagolt” módja van, odáig menően, hogy akár egyének, akár csoportok – például a román és magyar rendőrségi törvény szerint –, kellő ellentételezés fejében eme fegyveres testületek bizonyos szolgáltatásait igénybe vehetik.)

Anélkül, hogy itt történeti érvelésbe bocsátkozna, Norberto Bobbio hangsúlyozza, hogy a tolerancia politikai elvének a tudatosítása és elfogadása-elfogadtatása a nagy felvilágosítók és utópisták érdeme volt, akik levonták az európai vallásháborúk végső konklúzióit, és azokat filozófiai megfontolásokba foglalták. Hozzátehetjük, hogy az augsburgi vallásbékében a reformisták és ellenfeleik, a prédikátorok felismerése döntő volt, de a német választófejedelmeké is: a türelem elvének az intézményesítése nélkül az *európai emberiség elpusztul*. Ez a reformátorok, prédikátorok, császárok, királyok, hadvezérek és filozófusok nagy európai öröksége: a türelem nélkülözhetetlen szükségességének a gondolata, amelyet – úgy látszik – időről időre újra be kell ültetni, implantálni, újraprogramozni kell az emberi tudatokban, pszichében, felfogás- és viselkedésmódokban, magatartásban. Ilyen értelemben a tolerancia elve messze túlmutat mindazokon a tanulságokon, amelyekre az eszme- vagy politikatörténet utal. Thomas Morus érve egyszerű volt: a jövő útja a moderáció,

a visszafogottság útja, a vallás szolgálatába állított fegyverek elsősorban képesek elpusztítani az emberiséget. Az erőszak útján haladni a sivárságot és a romokat jelenti. Bobbio idézi Locke első levelének szépséges érvét: az igazság az emberi szellemhez szól, de soha nem a fegyverek nyelvén – és hozzátehetjük, hogy a fegyvernek van itt egy átvitt értelme is. *Ha az igazság nem jut a saját fényénél érvényre, soha nem juthat érvényre egy másik erejéből.*

A tolerancia mai értelme Norberto Bobbio szerint a demokratikus jelentés, mely szerint a ráhatás, a kényszer eszközeit helyettesíteni kell a meggyőzés, a beláttatás eszközeivel. (Ezek az eszközök az információs korban aztán igazán megvannak.) Enélkül nem a konfliktusok megoldásához, hanem azok eszká-lációjához jutunk. Mindehhez az olasz jogfilozófus az etikai érvet is csatolja: még ha abszolút érvényesnek is tartom a saját igazságomat, *a másik személyének a tisztelete* akkor is abszolútum a számomra. Nyilván, nem könnyű e két elképzelés koherenciáját megvalósítani, nem könnyű a racionális dialógus és vita társadalmi mechanizmusait újrahonosítani, a „felteszem és megengedem, hogy a másíknak is igaza lehet” parancsa szerint élni és gondolkodni, azonban e meggyőződésen kívül nincs demokratikus morál, hanem csak demokratikus álca. A konszenzualitás mint érték egyébként is újraszemantizálódik és felértékelődik az ezredvégen, itt csak utalok Robert Nozick és John Rawls munkáira.

Visszatérve Norberto Bobbiohoz és az általa képviselt kantianus hagyományhoz, nemcsak arról van itt szó, hogy a tolerancia a kisebbik rossz, azaz az együttélés egyik modelljének az elfogadása és a másíknak az elutasítása, hanem az egyetlen válasz abban az értelemben, hogy a belső szabadság túlságosan magas érték ahhoz, hogy elismerése elöl kitérhetnénk. (Ez a filozófiai örökségünk a sztoicizmusból származik és a személyességet a reflexiótól, belátástól, megfontolástól teszi függővé, amelynek folyamán saját meggyőződésünkhöz jutunk.) Ilyen értelemben a tolerancia nem azért kívánatos, mert társadalmilag hasznos vagy politikailag eredményes, hanem azért, mert erkölcsileg nélkülözhetetlen. A türelmes ember sohasem szkeptikus, mert hisz saját igazságában. Nem közömbös, mert tevékenységét feltétlen kötelezettségként éli meg, mint ahogyan a másik szabadságának feltétlen tiszteletét is. Az olasz filozófus következtetése az, hogy a türelem elve a szabad és békés élet alapvető princípiuma, amelyben a nagy probléma hagyományosan a békétlenek megtűrése. A tolerancia határa az intolerancia, az intolerancia eltűrése megsemmisíti a toleranciát. Ez egzisztenciális paradoxon, és nagyon is tudatában kell lennünk a határnak.

Következnek a nagyon fontos módszertani megfontolások: 1. a türelem tehát mindig tolerancia és intolerancia együttese, aktív és folyamatos összevetés, amelyben a határ megfontolásában a szabadság kérdései állanak. Nem lehetünk – nemcsak személyünkben, hanem általában – türelmesek azokkal

az erőkkal szemben, amelyek életünket, szabadságunkat, biztonságunkat, méltóságunkat, tulajdonunkat, embertársainkat veszélyeztetik. Ilyen esetben azonban nagyon is kell vigyázni a legalitásra, azaz hogy a toleranciát a jogi szabályozók szintjén kell tudnunk leképezni, ami viszont igen fejlett jogi ismereteket, állampolgári tudatot jelent, és mindig problematikus, ha egy összességében az intolerancia felé haladó államban/társadalomban kell képviselni. 2. Amikor toleranciáról beszélünk, általában a pozitív toleranciát értjük ezalatt, azaz a tolerancia tárgyát szigorral és elmeélel megítélő magatartást, a türelem ilyen értelemben túrt tárgy összefüggésében értelmes csak, nem nélkülözheti a ráirányulást, az intenció mozzanatát, nyugodtan beszélhetünk tehát a türelem fenomenológiájáról. A türelem másik válfaja, a negatív tolerancia nélkülözi ezt a fajta szigort, egyféle káros lazaság, amelyről aztán a moralisták és pedagógusok könyvtárnyi reflexiót írtak össze. 3. Végül pedig, amikor a vallási türelem eredeti jelentésének megváltozásáról beszélünk, amelyek eredményeként a toleranciát ma inkább a Másság tisztelete, a Másság elfogadása értelmében használjuk, azt is le kell szögeznünk, hogy ez sem lehet feltétlen, hanem a Másság tartalmától függő, ami ismét csak a megítélés fontosságára utal. Természetesen továbbra is érvényes a nagy XVII. század ama programja, amely a lelkiismereti szabadság pozitív védelmét jogként követeli az államtól. És továbbra is érvényes a XIX. század ama célkitűzése, amely a modern liberális demokráciáktól megköveteli a különböző kisebbségek elismerését és törvényi-institucionális védelmét, ami nélkül a tolerancia nem működhet a maga világos, átlátható, szabályozó funkciójában.

Ahol azonban a tolerancia problémaköre ilyen fajsúllyal merül fel, ennyire napirenden van, azt kell mondanunk, hogy ott súlyos problémák vannak a társadalmi együttélésben és annak a szabályozásában. Van ok a nyugtalanságra.

JEGYZETEK

¹ „A művelődésnek, nevelésnek allokativ és szocializáló funkciói vannak, amelyek nem kizárólag egyének, hanem etnikai csoportok státusát és beállítódását is döntően meghatározzák.” Theodor Hanf: *The Political Function of the Educational System in culturally Segmented States*. In: *Zeitschrift für Erziehung – und sozialwissenschaftliche Forschung*. 1984. 2., 181–299. „A kulturális kiváltságokat az emberek ugyanolyan elkeseredetten védik, mint ahogyan a kulturális diszkriminálás ellen harcolnak.” *Személyelvűségen alapuló kulturális autonómia: a felhasználás tapasztalatai*. In: *Staat und Nation in multi-ethnischen Gesellschaften*. Passagen Verlag, Wien, 1991. 127.

² Itt most elsősorban Lányi András programatikus munkásságára hivatkozom.

³ Két kiváló magyar monográfia a sorból: Heltai János: *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*. Balassi Kiadó, Budapest, 1994; Ludassy Mária: *A toleranciától a szabadságig*. Kossuth Könyvkiadó, 1992

- ⁴ Denzinger–Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum*, 32., 1963., 3021., 3023.
- ⁵ Ezen az állásponton van John Locke jelenkori alighanem legjelentősebb monográfüsa, Walter Euchner (*Naturrecht und Politik bei John Locke*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969), valamint a nagy olasz jogfilozófus, Norberto Bobbio is. Alapvető tanulmánya: *Le ragioni della tolleranza*. In: *L'età dei diritti*. 1990, Giulio Einaudi editore, Torino.
- ⁶ Heltai János: *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok*. Budapest, 1994, Annali dell' Instituto Universitario Orientale di Napoli. Studi Finno-Ugrici, 1995, 287–291.
- ⁷ Heltai János: i. m. 175.
- ⁸ Mondanivalónk szempontjából sem közömbös itt Orániai Vilmos híres jelmondatát idézni: „Én egy remény nélküli harcos vagyok.”
- ⁹ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest, 1982. 1185.
- ¹⁰ „... tökéletesen téves az a gyakorta felmerülő nézet, mely szerint a *tolerancia* mint olyan a kapitalizmus előnyére válna. A vallásos tolerancia nem valamiféle modern vagy nyugati jelenség. Létezett Kínában, Indiában, a hellenizmus korának nagy előázsiai birodalmaiban, a római birodalomban, az iszlám birodalomban, s hosszú ideig csak az *államrezon* által korlátozva (ami ma is korlátját jelenti!) sokkal hatalmasabb területeken terjedt el, mint a XVI. és XVII. században. S ekkor is a legkevésbé fordult elő olyan vidékeken, ahol a puritanizmus *uralkodott*, mint például Hollandiában és Seelandban a politikai-gazdasági felemelkedés korában vagy a puritán Ó- és Új-Angliában. A Nyugatot – mind a reformáció előtt, mind pedig utána – éppen a szasszanidák birodalmához hasonló *vallási intolerancia* jellemezte, úgy ahogyan egyes korszakokban Kínában, Japánban, Indiában is uralkodó volt – de többnyire politikai okokból. Következésképpen a toleranciának *mint olyannak* biztos, hogy a legcsekélyebb köze sincs a kapitalizmushoz. *A kérdés az, hogy kinek vált javára*. I. m. 187.

Megjelent a Székelyföld 2002. februári számában