

Rowan Williams

A hit szerepe a mai világban

Bencés Kiadó
Pannonhalma, 2014

A mű eredeti címe és kiadója:
Rowan Williams: *Faith in the Public Square*
© Rowan Williams, 2012
This translation is published by arrangement with
Bloomsbury Publishing Plc.
ISBN 978 1408 18758 6

Fordította
Orzóy Ágnes

Lektorálta
Gérecz Imre

A könyv megjelenését támogatta



ISBN 978-963-314-068-0

Borítófotó © Europress/Getty Images
Hungarian translation © Orzóy Ágnes, 2014
Hungarian edition © Bencés Kiadó, 2014

Tartalom

Bevezetés	5
-----------------	---

ELSŐ RÉSZ – SZEKULARIZMUS ÉS ROSSZ KÖZÉRTET

1. Kudarcot vallott-e a szekularizmus?	15
2. Szekularizmus, hit és szabadság.....	31
3. Meggyőződések, lojalítások és a szekuláris állam.....	47
4. Törvény, hatalom és béke	61
5. Európa, hit és kultúra	77
6. Vallás, sokféleség és tolerancia	93
7. A spiritualitás és a vallás: változó táj?	105

MÁSODIK RÉSZ – KORLÁTOK KÖZÖTT ÉLNI: LIBERALIZMUS, PLURALIZMUS ÉS TÖRVÉNY

8. Multikulturalizmus – barát vagy ellenség?.....	121
9. Hit és felvilágosodás.....	137
10. Pluralizmus a nyilvánosságban és a vallásban.....	153
11. A vallási gyűlölet és a vallás megsértése	165
12. Léteznek-e emberi jogok?	181
13. Az emberi jogok és a vallásos hit összehangolása.....	195

HARMADIK RÉSZ – KORLÁTOKKAL ÉLNI: KÖRNYEZETÜNK

14. Változtassuk meg mítoszainkat!213
15. Megújítani a Föld arcát: az ember felelőssége és környezetünk 225
16. A kereszténység válasza az éghajlati válságra 239

NEGYEDIK RÉSZ – HÁZTARTÁSUNK: A GAZDASÁGI KIHÍVÁSOK

17. Etika, közgazdaságtan és globális igazságosság 255
18. Teológia és gazdaságtan: két külön világ?..... 273

ÖTÖDIK RÉSZ – IGAZSÁGOSSÁG A KÖZÖSSÉGBEN

19. Fenntartható közösségek..... 285
20. „Fölfedem, mit hoz neked az öregkor”: hogyan látjuk az időseket? 295
21. A büntetés reformja 305
22. Nagy társadalom – kis világ?.....321

HATODIK RÉSZ – VALLÁSI SOKFÉLESÉG ÉS CIVIL SZERZŐDÉS

23. Mi az ateizmus? Hitetlenség és a hitek világa 339
24. Vallási sokféleség és társadalmi egység 353
25. Vallási közösségek a civil társadalomban 365

HETEDIK RÉSZ – A VALLÁS ÚJRAFELFEDEZÉSE

26. Vallásos életek377

Az egyes fejezetek első megjelenései393

Név- és tárgymutató397

Bevezetés

Minden érsek – akár tetszik neki, akár nem – állandóan azzal az elvárással szembesül, hogy véleményt kell formálnia az aktuális közügyekről. És a legtöbbször szemében persze szükségképpen kudarcot vall. Ha a Bibliára vagy a hagyományra alapuló elmélkedésekre szorítkozik, akkor laposnak vagy érdektelennek találják a mondanivalóját. Ha ennél világibb területekre merészkedik, azzal torkolják le, hogy nem ért a szociológiához, a közgazdaságtanhoz vagy a nemzetközi ügyekhez, úgyhogy nincs joga hozzászólni az efféle kérdésekhez. Ha a populáris kultúrából veszi a példáit, azt mondják, hogy „lebutítja” a mondanivalóját; ha tudományos elemzésekbe bocsátkozik, akkor érthetlenséggel és öncélú elitizmussal vádolják. Ha főleg azokról a dolgokról beszél, amelyeket az Egyház hagyományos erkölcsi kérdései közé szoktak sorolni (vagyis leginkább a szexuális erkölcsről és a családról, mostanában még a haldoklás és a halál témájáról), ezzel azt a vélekedést erősíti, hogy a keresztényeket az erkölcsi kérdéseknek csak egy egészen szűk köre érdekli; ha más erkölcsi kérdések foglalkoztatják, akkor azt vetik a szemére, hogy nem hajlandó kiállni a kinyilatkoztatott hit szent és sérthetetlen elvei mellett, és nem ad útmutatást a híveknek.

Eközben az érsekek szép lassan megedződnek, és néha fel is lázadnak. Ha a vallási elköteleződés általában, és különösen a keresztény hit nem csupán homályos filozófia, hanem szakadatlan kihívás, hogy újraértelmezzük mindazt, amit az emberekről és a sorsukról tudni vélünk, akkor nem mentesülhetünk a feladattól, hogy folyamatosan gondolkodjunk, miképp hat a keresztény tanítás a közéletre – még ha ez azt a kockázatot vonja is maga után, hogy időnként olyan témákról is véleményt kell nyilvánítanunk, amelyek kapcsán a szakértők hangzatosan és határozottan ellentmondanak egymásnak (ez a kockázat per-

sze nem ismeretlen jelenség a publicisztika világában). Ha a világ valóban Isten ingyenes ajándéka, s ha Isten közvetlen működése és jelenléte kétezer évvel ezelőtt valóban egy bizonyos emberi élet alakjában testesült meg a történelemben, annak következményei vannak a világról és az emberi életről való gondolkodásunkra nézve is. Nem kerülhetjük el a kockázatot, hogy előreláthatatlan bonyodalmakba keveredjünk; legfeljebb azt remélhetjük, hogy az elkerülhetetlen hibák egy része legalább kellően érdekesnek (vagy pusztán elég súlyosnak) bizonyul valaki más számára, aki képes lesz jobb válaszokat adni. Könyvem fejezetei e kockázatvállalás eredményei, és a fent vázolt kritikák mindegyikével szemben sebezhetőek. Nem valamiféle politikai teológia kivonatának szántam őket, csupán egy sor átgondolt példának, amelyekben igyekeztem megtalálni a kapcsolódási pontokat egyfelől a különféle közügyek, másfelől a teremtésről és a megváltásról vallott alapvető hittételek között, amelyekből a keresztények (reményeim szerint) kiindulnak, amikor valamiről elgondolkodnak.

Am ahogy újraolvastam ezeket a szövegeket, felfedeztem, hogy van bennük néhány közös szál, amelyek tulajdonképpen a hit és a társadalmi rend egy általánosabb elméletének elemei is lehetnének. Sokat hallottunk már az „agresszív szekularizmus” veszélyeiről, és a mai társadalomban is meghatározó jelenség bizonyos ismert értelmiségiek harsány keresztényellenes retorikája. Én azonban arra szeretném felhívni a figyelmet könyvem több fejezetében is, hogy a probléma nem egyszerűen a nagyhangú vallásellenes támadásokban rejlik (és semmiképpen sem az „üldöztetésben”, ahogy a hevesebb hitvédők állítják). Hanem abban, hogy a vallási csoportoknak és ellenségeiknek egyaránt zavaros képzeletük vannak bizonyos dolgokról. Például általában azt hisszük, mindenki számára világos, mit jelent a „szekularizmus” vagy a „szekularizáció”, holott ezek a kifejezések többféle elképzelést és folyamatot takarnak. Komoly viták zajlanak arról, hogy valóban „szekularizált” társadalomban élünk-e abban az értelemben, ahogy ezt a fogalmat negyven-ötven évvel ezelőtt használták. Ha csupán az a kérdés, hogy a hagyományos vallásgyakorlatot mennyire övezi köztisztület és többé-kevésbé aktív támogatás, akkor nyilvánvalóan igaz, hogy Nagy-Britannia és Nyugat-Európa nagy része azon az úton haladt tovább, amely az 1960-as években nyílt meg, vagyis társadalmi szinten egyre távolodunk az Egyház tanítása szerinti vallásosságtól. Am ha a népi hiedelmek és szokások fennmaradására, illetve a nem e világi hatalmakról és jelenségekről való vélekedésekre is kiterjesztjük a kérdést, akkor bizony még sokkal távolabb vagyunk a „varázstanítástól”, mint sokan hinni szeretnék. Közösségi rituálék ma is vannak, sőt fo-

lyamatosan megújulnak (gondoljunk például a közlekedési baleset helyszínére vitt virágokra). Akárhogy nevezzük is az efféle jelenségeket, a „szekularizmus” szó mindent összevéve nem igazán illik a mai társadalomra.

Ráadásul maga a „szekularizmus” kifejezés is épp elég kényes. Jó párszor felvettem már különféle fórumokon, hogy meg kellene különböztetnünk egymástól a „procedurális” és a „programatikus” szekularizmust. Procedurális szekularizmusnak azt nevezem, amit például az indiai kormány igyekszik követni: azt a politikát, amely egyik vallási testületet sem részesíti előnyben a többihez képest. E szerint az elv szerint az állam szerepe abban áll, hogy felügyeletet gyakorol a különféle meggyőződésű vallási közösségek fölött, és szükség esetén segítséget nyújt nekik a béke fenntartásában, anélkül hogy a közszolgáktól egy bizonyos felekezethez való tartozást követelne meg, vagy hogy bármelyik közösségnek törvényben meghatározott előnyt biztosítsa a többivel szemben. A programatikus szekularizmus ellenben inkább ahhoz hasonlít, amit gyakran (bár néha helytelenül) francia paradigmaként emlegetnek – eszerint minden vallási közösség nyilvános megnyilatkozásait oly módon kell kozmetikázni, hogy semmiképpen ne férjen kétség az államhoz való hűségükhöz, amelyet privát meggyőzések nem zavarnak meg, ez utóbbiak jeleit pedig szigorúan száműzni kell a nyilvános térből.

A szekularizmus előbbi típusa nem jelent komoly problémát a keresztényeknek; sőt tulajdonképpen a keresztény Egyház létrejöttéhez fűződik a felsőbb, szakrális felhatalmazással rendelkező közösségek megkülönböztetése a *politikai* közösségektől. A korai kereszténység demisztifikálta a Birodalom tekintélyét, amivel jelentősen megbonyolította az európai politikai életet, hiszen onnantól fogva az állampolgárok kétféle közösségi lojalitással rendelkezettek, amelyek közül az egyik fontosabbnak bizonyulhatott a másikinál.

A programatikus szekularizmus ellenben komoly problémát jelent, hiszen egy újfajta, kizárólagos társadalmi hitvallást hirdet, és azon a feltételezésen alapul, hogy valójában csak egyfajta lojalitás képzelhető el. A vallásunkhoz való hűség privát választás kérdésévé válik, amely – ha mégoly erős érzelmek fűznek is hozzá – nem említhető egy lapon az államhoz, vagyis racionális lények úgymond semleges közrendjéhez való lojalitással. Márpedig ez két komoly problémát is felvet. Az egyik az, hogy ezzel sokaknak a legintimebb és legfontosabb morális inspirációja magánjellegű, „életmódbeli” választássá minősül vissza, így a társadalmi vita és a morális szenvedély szövete vékonyabb lesz. A másik pedig az, hogy ha nincs lehetőség az államot egy olyan igazság alapján kritizálni, amelyet

nem cserélünk másokra minden választás után, és vitába szállni olyan dolgokkal, amelyeket az állam ésszerűnek vagy magától értetődőnek tart, akkor a radikális társadalmi változás lehetősége kerül veszélybe. Liberális demokráciákban ez talán nem tűnik olyan égető problémának, de a múlt évszázad történelme igazán eszünkbe véshette volna, hogy politikai válság és korrupció esetén tisztában kell lennünk azzal, milyen források állnak rendelkezésünkre az ellenálláshoz a kormányok által „ésszerűnek” tartott döntésekkel szemben.

Mindennek komoly jelentősége van abból a szempontból, hogy egy állam miképp viszonyul a vallásszabadság kérdéséhez, sőt magának az államnak az alapvető modellje szempontjából is. Az olyan állam, amely következetesen együtt dolgozik a különféle vallási csoportokkal, hogy a közjó érdekében minél jobban kihasználja erőforrásaikat, és hogy minimalizálja a konfliktusokat, viszonylag szerényen értelmezi a feladatát – egy olyan kifejezéssel élve, amellyel e könyvben többször is találkozni fogunk, az ilyen állam inkább „közösségek közösségének” tekinti magát, mintsem legfőbb, monopolisztikus hatalomnak. A keresztény megfigyelő számára ez azt sugallhatja, hogy a sokféle decentralizált és együttműködő tevékenységgel járó társadalmi pluralizmus jobban összhangban áll az Egyház életével, mint az erősen felülről irányított modell. Az Egyháznak az abszolutizmussal folytatott tartós románca ellenére (Európában és másutt) a legnagyobb hatású keresztény politikai teológusok közül többen is – köztük Ágoston és Aquinói Tamás – olyan elméletekkel álltak elő, amelyek ehhez a pluralista ideálhoz állnak közelebb. Ráadásul ez az elképzelés a mai kontextusban nem kizárólag a bal- vagy a jobboldal tulajdona, ami meglehetősen szerencsés, ha az Egyház továbbra is szeretne – Karl Barth szavaival – „kiszámíthatatlan szövetséges” maradni minden politikai rendszerben.

Ebből aztán komoly etikai kérdések következnek: hogyan biztosítsuk az egymás iránti tiszteletet és udvariasságot, amely ezt a pluralista meggyőződést fejezné ki, és lehetővé tenné a sokféleség virágzását – de anélkül, hogy gettókat hoznánk létre? Az itt következő esszék némelyike érinti ezeket a kérdéseket, a blaszfémiával kapcsolatos törvények és a „multikulturalizmus” különféle jelentései kapcsán. Ha azt akarjuk, hogy egy összetett társadalmon belül őszinte kapcsolat legyen a különféle közösségek között, a pluralista ideált nem szabad úgy értelmeznünk, hogy abban semmiféle vitának nincs helye a közösségek között, sőt bizonyos területeken az egyes közösségek és az állam között. A pluralizmus több, mint pusztán aggályos vagy semmitmondó jó módor. Egy működő demokratikus államban feltétlenül *érvekkkel* kell élni, és ebből a vallásnak is ki

kell vennie a részét – nem elég, ha folyton csak azt követeljük, hogy ne sértse nek meg. Ehhez azonban egyfelől a hétköznapi udvariasság és tisztelet mélyen gyökerező, közös kultúrájára van szükség, másfelől pedig arra, hogy világosan lássuk: bizonyos vallási elképzelések vagy gyakorlatok kritikája gyakran úgy hat, mint a hatalmon levők előítéleteinek kifejeződése; olyan szavak vagy képek, amelyek értelmetlenné (bár esetleg kellemetlennek) tűnnek fel egy kialakult közösség számára, a kisebbség szemében esetleg sokkal fenyegetőbbek lehetnek. Ezenkívül erős *teológiai* megalapozásra is szükség van: a vallások meggyőződése szerint nem pusztán emberi erőfeszítés és kezdeményezés hozta létre őket, márpedig ebből annak is *kellene* következnie, hogy nem kell annyira aggódnunk a túlélésük vagy a sikerük miatt, és kevésbé kell erőszakhoz vagy kényszerhez folyamodniuk pozíciójuk megerősítése érdekében. Mindannyian tudjuk, hogy ez gyakran teljesen másképp látszik. Pedig minden jelentős vallás lényegéhez tartozik, hogy valami egészen mástól függ, mint a hatalmi önkénytől – és ezt mindig újra hangsúlyozni kell, különösen mivel a vallások folyamatosan új kísértéseknek vannak kitéve, hogy szövetkezzenek az erőszakkal és a birodalmi ambícióval (és nemegyszer engednek is a kísértésnek).

A hívó számára egyáltalán nem megalázó vagy bénító a tudat, hogy az ember korlátozott lény, és valaki mástól függ – számára ez pusztán a dolgok állásának elfogadását jelenti, ami felszabadító hatással jár, mint az igazság felismerése mindig, hiszen mentesít bennünket attól a valóságtól elrugaskodott célkitűzéstől, hogy teljes mértékben magunk irányítsuk a sorsunkat. Ennek nyilvánvaló következménye van a környezetvédelemre is. A környezetvédelmi aktivisták rendszeresen fordulnak a vallásos hívekhez azzal a kéréssel, hogy fogalmazzák meg határozottabban a környezetünkért való felelősség vallási parancsát; az éghajlatváltozással kapcsolatos tudományos előrejelzések pontosságától függetlenül ma már nem lehet vita tárgya, hogy a fogyasztás és a környezetszennyezés mértékét józanul és realiztikus módon csökkentenünk kell. Ahogy – számos más teológus nyomán – e könyvben magam is kifejtem, a keresztény gondolkodás az anyagi világban mindig is valamiféle „szentséget” látott, mint ezt Krisztusnál és Krisztus Egyházának szertartásaiban is láthatjuk, márpedig ebből kristálytisztá parancsok következnek. Ostobaság azzal vádolni az Egyházat, hogy csupán szolgai módon követi a legújabb divatot, hiszen számos teológus és keresztény értelmiségi (egyes ortodox keresztény gondolkodók, vagy nálunk T. S. Eliot és C. S. Lewis) már jóval korábban megfogalmazta mindezt, mint hogy az ökológia divatba jött volna. Ugyanennek a megfontolás-

nak kellene vezérelnie a gazdasági válságra adott válaszunkat is, hiszen a gazdaság terén szintén egyre több ország társadalmi és politikai életét mérgezi meg a teljes kontroll és a garantált biztonság illúziója, amihez még a korlátlan anyagi növekedés lehetőségének fantazmagóriája is hozzájárul. Egy teológus persze nem feltétlenül képzett közgazdász, itt azonban egy olyan etikai perspektíváról van szó, amely a teológiában gyökerezik, s amely arra kötelez bennünket, hogy megkérdőjelezzük az elmúlt évtizedek csodaszernek kikiáltott módszereit, és legfőképp hogy mindig újra és újra feltegyük magunknak a kényes kérdést: *miért is* akarjuk a növekedést – milyen jóléti modellre épül a közgazdaságtanunk? Ha erre nincs válaszunk, annak pontosan az a „virtuális valóságra” emlékeztető légkör a következménye, amely az utóbbi évek pénzügyi katasztrófáját előidézte (és továbbra is fenntartja). Ebből a perspektívából kell átgondolnunk azt is, hogy működésképtelen vagy fejletlen gazdasággal rendelkező országok esetében tulajdonképpen mit értünk „fejlődésen”.

A fentiekben megkíséreltem felvázolni, hogyan kapcsolódnak egymáshoz a különféle témák, amelyeket a könyvemben érinteni fogok. Ezeknek a gondolatmeneteknek mintegy keretet ad a kötet nyitó és záró fejezete, így végezetül ezekről is szeretnék néhány szót szólni, ugyanis ezekben fogalmaztam meg a számomra legalapvetőbbnek tűnő gondolatokat. Először is: a programatikus szekularizmus egyik típusával, amely végérvényesen és határozottan szeretné megismerni, hogy a profit és a működőképesség szempontjából az egyes dolgok mire jók, kifejezett ellentétben áll az az attitűd, amely abból indul ki, hogy minden dolog és minden ember, amellyel és akivel találkozom, több, mint amennyit én felfoghatok belőle. Amit én látok, azt „látja” – és valamilyen viszonyban áll vele – egy olyan valóság, amely mérhetetlenül különbözik attól az éntől, amilyenek én ismerem magam, sőt a hozzám hasonló ének összességétől is. Ha ezt felfogjuk, akkor megértünk valamit a „szentség” fogalmából. Másodszor: ha ezt teljes mértékben megértjük, az olyan hatással lesz ránk, mint amit Wittgenstein úgy fogalmazott meg, hogy egy fogalom „ránk kényszeríti magát”. Ritkán, vagy talán sohasem fordul elő, hogy valaki érvelés hatására érkezik el az istenhíthez. Sokkal inkább annak hatására történik ez meg, hogy valami miatt lemondunk a kontroll fikciójáról – arról a hiedelemről, hogy magunk rendelkezünk a testünk, a világunk, a jövőnk vagy bármi egyéb felett. És mihelyst erről lemondunk, lehetőség nyílik az értelmes tevékenység felvállalására, amellyel arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a világ az *adás* elvén nyugszik – amiből a másikért, a szenvedőkért, az életet értelmetlennek tartókért való felelősségvállalás is következik.

Ezt csak olyan élettörténeteken keresztül lehet megfelelően érzékeltetni (ha lehet egyáltalán), amelyek erről tanúskodnak, így hát az utolsó szavam ebben a könyvben egy olyan élet bemutatása, amely természeténél fogva megkérdőjelezi az emberi identitás leegyszerűsített képeit. Könyvem némelyik gondolatmenete talán túlságosan elvontnak tűnik majd. De minden érvelés üres és semmitmondó lenne, ha nem mesélhetnénk olyan történeteket, mint amilyen Etty Hillesumé: amennyiben vannak olyan emberek, akik befogadják Istent az életükbe, még hozzá olyan szélsőséges körülmények között, mint amilyenek között ő élt és meghalt, akkor milyen lenne az a társadalom és közbeszéd, amely lehetővé tenné, hogy legalább valami keveset érzékeljünk abból, hogy egy ilyen ember miért oda áll, ahová áll (és miért térdepel le)? Egy olyan társadalom, amelyben a keresztény képzelet teljesen elsorvadt, ezt nem tenné lehetővé. Tudatában kell lennünk, mekkora veszteséget és mulasztást jelentene ez; de annak is, hogy egy ilyen történet, egy ilyen gyakorlati megvalósulás milyen felbecsülhetetlen ígéretekkel jár.

E könyv fejezetei eredetileg előadásként hangzottak el. A szóbeliség nyomait nem szándékoztam eltörölni, de igyekeztem kihagyni azokat az utalásokat, amelyek túlságosan időhöz vagy helyhez kötöttek, s ezért az általános olvasóközönség számára érdektelenek.

Sokan járultak hozzá közvetlenül vagy közvetetten ezekhez az írásokhoz. Madeleine Bunting, Partha Dasgupta, Conor Gearty, John Milbank, Oliver O'Donovan, Bhikhu Parekh, Raymond Plant, Saskia Sassen, Richard Sennett és Andrew Shanks biztosan ráismer majd néhány gondolatra, amelyeket az évek során megosztottam velük, vagy amelyeket ők inspiráltak; s a néhai Gillian Rose-t továbbra is mesteremnek tekintem.

Egykori és jelenlegi kollégáim közül a Lambeth Palace-ben Kay Brock, Rachel Carnegie, Helen Dawes, Marie Papworth, Richard Chapman, Jeremy Harris, Toby Howarth, Jonathan Jennings, Christopher Jones, Tim Livesey, David Marshall és Guy Wilkinson fáradhatatlanul segítettek megjegyzéseikkel és javaslaikkal. Jonathan Goodall rengeteget dolgozott a kötet végső formájának kialakításán – óriási köszönettel tartozom neki ezért, és sok másért. Robin Baird-Smithnek, a Bloomsbury/Continuum kiadó munkatársának szintén hálával tartozom a folyamatos lelkesedésért és bátorításért.

2012. június

Rowan Williams