

XIV. ÉVFOLYAM

2001. OKTÓBER

A NEVEGYEN:

SZAUER ÁGOSTON

ÁBLONCZY LÁSZLÓ

LATINOVITS ZOLTÁN

LEVELEI

ÉDESANYJÁHOZ II.

ZONDA TAMÁS,

VICEI KÁROLY

ÍRÁSAI

KUSZTOS ENDRE

RAJZFÜZETE

1956 OKTÓBERÉBŐL

ÉBERT TIBOR

A MEGGYALÁZOTT

SZOBOR

BODÓ BARNA

TOLERANCIA,

SZABADSÁG,

MODERNITÁS

ERDÉLYI GYÖRGY

EMLÉKEZÉS

JÉKELY ZOLTÁNRA

OLASZ SÁNDOR

NÉMETH LÁSZLÓ

REGÉNYEINEK

MŰFAJI ÖRÖKSÉGE

HITTEL

IRODALMI, MŰVÉSZETI ÉS TÁRSADALMI FOLYÓIRAT

SÜTŐ ANDRÁS

BOLDOG

ESTÉK

TÜKÖRCSEREPEI

CSÓORI SÁNDOR,

GÁL SÁNDOR,

KALÁSZ LÁSZLÓ,

MARSALL LÁSZLÓ,

SZENTJÁNOSI CSABA,

VASADI PÉTER

VERSEI

10

HITEL

IRODALMI, MŰVÉSZETI ÉS TÁRSADALMI FOLYÓIRAT
Megjelenik havonta

Főszerkesztő: Csoóri Sándor
Főszerkesztő-helyettes: Görömbei András

Szerkesztők: Ágh István,
Döbrentei Kornél, Nagy Gáspár, Papp Endre és Tökéczki László
Nyelvi lektor: Kovács Nóra

A szerkesztőség titkára: Rátkay Ildikó

Tördelőszerkesztő: Putnoky Károly

A Hitel Alapítvány megbízásából kiadja: az ARTEMIS Kulturális Szolgáltató Kft.

Felelős kiadó: az ARTEMIS Kft. igazgatója

Szerkesztőség: 1136 Budapest, Hegedűs Gyula u. 45-47., tel.: 237-0293, 237-0294 (fax)

Kiadó: 1133 Budapest, Kárpát u. 58., tel.: 329-0247, fax: 350-0895



A HITEL
a Nemzeti Kulturális Alapprogram és az OTP Bank Rt.
támogatásával jelenik meg.



Terjeszti a Magyar Posta Rt., a HÍRKER Rt., az NH Rt. és az alternatív terjesztők.

Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR 1900 Bp. VIII., Orczy tér 1.)
közvetlenül, vagy kérésre postautalványt küldenek.

Előfizetési díj: 1 évre 1200 Ft; 1/2 évre 600 Ft

Külföldön előfizethető a Magyar Posta Rt. bankszámláján
Magyar Külkereskedelmi Bank Rt.

502-20074-2631-4013

Előfizetési díj 2001-re

a közvetlen szomszédos országokban 21,6 \$

Európában 29 \$ – Európán kívül 29,6 \$

légi pótdíj 8,7 \$

A Hitel lapszámait megvásárolhatók:

a Püski Könyvesházban (1013, Krisztina krt. 26.);
a Litea könyvesboltban (1014, Hess András tér 4.);
az Írók Boltjában (1061, Andrássy út 45.)
és a hírlapárusoknál.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

Nyomdai előkészítés: JA-PUT Bt.

Nyomtatta és kötötte a Dabas-Jegyzet Kft.

HU ISSN 0238-9908

HITEL 2001. október

- 3 *Sütő András:* Boldog esték tükörcserepei
- 15 *Csoóri Sándor:* Az elveszett haza útja; A város szélén;
Szántó Tibor arcképe; Lónyterítés
- 19 *Kalász László:* Most vagyunk mi; 56 október; Alig van
- 22 *Vicei Károly:* Bűnügyek a Délvidéken (részlet)
- 33 **Történelem és ember**
(Marsall László versei, 1957–1960; Csoóri Sándor bevezetőjével)
- 39 *Zonda Tamás:* Háborús történet nagymamáról
- 42 *Vasadi Péter:* Határpont; Ünnepek; Nógató
- 45 *Ablonczy László:* „Édes jó Mamikám!”
(Latinovits Zoltán levelei édesanyjához, II.)
- 57 *Gál Sándor:* mennynek és földnek; ne higgye senki;
aki itt él
- 59 **Rajzfüzet 1956 októberéből**
(Kusztos Endre festőművésszel Sümegi György beszélget)
- 62 *Ébert Tibor:* A meggyalázott szobor
- 65 *Szauer Ágoston:* Városnézés; Folyosó; Elem; Esetleges;
Visszhang
- 68 *Bokányi Péter:* „...minden marad kimondhatatlanul”
(Szauer Ágoston kötetéről)
- 74 **Tenyérben elférő versek** (Papp Endre beszélgetése Szauer Ágostonnal)

- 79 *Bodó Barna:* Tolerancia, szabadság, modernitás
- 90 *Szentjánosi Csaba:* Föld; Tél; A csönd kerületén; Szín
- 93 *Erdélyi György:* Nincs temetés (Jékely Zoltánról)
- 98 *Olasz Sándor:* Műfaji örökségek a Németh László-regényben
- 103 *Görömbei András:* Erdélyi változatlanóságok
(Sütő András könyve)
- 107 *Kelemen Lajos:* A semmi ágán?
(Gál Éva Emese: *Időváros*)
- 108 *Matiz Viktória:* Valóban szép világ?
(Gál Sándor: *Szép világ*)
- 109 *Hima Gabriella:* „Mi, kell a férfinak?”
(Madarász Imre: *Letérés*)

*

A rajzok Kusztoz Endre munkái



Folyóiratunk megtalálható az interneten is: <http://hitel.elender.hu>; e-mail: hitel@elender.hu

A HITEL weboldalain, a Repertórium rovatban megtalálható az 1988–1992-es évfolyamok tárgy- és névmutatóval ellátott teljes tartalomjegyzéke.

Bodó Barna

Tolerancia, szabadság, modernitás

Every study of freedom is a plea for toleration; and every plea for toleration is a vindication of the rights of reason.

H. J. Laski: Liberty in the Modern State

Temesvárról azt állítani, hogy toleráns – közhely.

Mint minden általánosan elfogadottnak tekintett állítást, ezt is érdemes és szükséges időnként (újra)értelmezni. Egy ilyen elemzésnek két szintre kell kiterjednie. Először természetesen a mindennapok szintjére, a második volna az eszmei szint, egy olyan elemzés, amely a vallás, az erkölcsfilozófia, a társadalomlélektan, az antropológia mellett figyelembe venné a politológia idevágó tételeit is.

A temesvári tolerancia tételét a helyi lakosság egyik demográfiai jellegzetessége alapon meg. Bánság/Bánát a modern időkben, tételesen amióta Bécs 1716-ban koronatarományként létrehozta, mindig és folyamatosan népességbefogadó volt. Az a csaknem 300 éves bevándorlási folyamat, amelynek során kisebb vagy nagyobb etnikai csoportok telepedtek le a Maros-Tisza-Duna-Déli-Kárpátok övezte térségben, egyrészt olyan etnikai és kulturális sokszínűséget hozott létre itt, aminőt kevés helyen találunk Európában, ugyanakkor olyan együttélési technikák kialakulását eredményezte, amelyek biztosították, hogy a kulturális sokszínűség ne váljon nagy csoportközi feszültségek és konfliktusok forrásává. Az etnikumközi kapcsolatok sajátos alakulására olyan példák hozhatók fel, amikor az itteni etnikai csoportok egészen másként nyilvánultak meg fontos történelmi helyzetekben, mint más, például erdélyi nemzetársaik: olyan politikai lépéseket és folyamatokat támogattak, amelyre más kontextusban nehéz volna magyarázatot találni, vagy egyenesen lehetetlennek minősülnének. Az 1989-es decemberi eseménysor talán a legismertebb és legjelentősebb idevágó példa, amelynek alapja és kezdő mozzanata – egy magyar református lelkész és híveinek románok tömegei általi támogatása – akkor is rendkívüli, ha nem vesszük figyelembe a diktatúra utolsó éveinek kemény nacionalizmusát, kihegyezett magyarellenességét.

A multikulturális Temesvár tézise sokak számára kedves, politikusok számára is, mindazonáltal nem igazán ismeretes, miként is kellene értelmezni a multikulturalitást¹. A bánági többnyelvűség eltűnőben van, ami érthető, ha figyelembe vesszük, hogy demográfiai háttere immár a múlté.² Ma egyetlen kisebbségnek sem jut eszébe, hogy üzletben, piacon vagy nyilvános helyen ne románul, hanem anyanyelvén szólaljon meg – azon esetek kivételével, amikor ismerőshöz fordul. A demográfiai arányok bánági-te-

mesvári megváltozása magával hozta a román nyelv általánossá válását szinte minden téren, a nemzeti kisebbségekhez tartozó személyek számára alig adódik lehetőség és alkalom, hogy anyanyelvüket nyilvánosan használják. A német nyelv kivételével, amelynek jelentősége – a világnyelv státus és Németország politikai és gazdasági vezető szerepe okán – egyre nagyobb Európa-szerte, a többi helyi nyelv folyamatosan teret veszít, kommunikációs értéke hosszú ideje csökken.³ Temesvár tételezett és hirdetett interkulturalitása egyre inkább egy korábbi helyzet emlékét jelenti, és a másság kezelését illetően talán egy olyan társadalmi technika továbbélését, amelynek a demográfiai háttere immár a múlté. Az interkulturalitásról jelen időben beszélni kegyes csalás, amennyiben a hivatkozott kölcsönhatás társadalmi szereplői hiányoznak, a kapcsolatok alakulásában összemérhető társadalmi súlyú tényezők kölcsönhatása helyett egyetlen erős közösség dominanciája nyilvánul meg.

Vannak olyan szerzők, illetve szakmai műhelyek⁴, akik/amelyek úgy tartják, hogy létezik a Bánságban egy hagyományos kultúra, amely nem a szokásos etnikai-kulturális törésvonalak mentén szerveződik, hanem „az igazi bánági” sajátja, aki jelentős mértékben más értékeket vall a magáénak, mint azok, akiknek idejövételét az önmagát legzseniálisabb románnak tekintő diktátor gazdasági-szociális politikája indította el, és tett folyamatként hatalmas méretű migrációvá. A ma középkorú temesvári gyermekkorában még valóban megélhette, mit jelent a többnyelvűség, ha egynyelvű maradt, akkor is olyan tapasztalati-érzelmi háttérrel rendelkezik, minek okán a nyelvi-kulturális másság a legritkább esetben zavarja.⁵ Ettől a viszonyulástól alapvetően különbözik azoké, akik abban a tudatban indultak el egynyelvű moldvai-olténiai közegükből a „zsenialisszimusz” tanításai és politikai programja jegyében, hogy Románia a románoké, minden ettől eltérő képlet olyan hiba, amelyet mielőbb el kell tüntetni. A politikai intolerancia jegyében egyfajta missziós lelkülettel érkező már könnyen reccsen rá, publikus helyen, a más nyelven szólóra: „beszélj románul, ha román kenyeret eszel!” Nincs tér hosszán elemezni, mit kell érteni a kenyér nemzeti hovatartozásán⁶, azt kell észrevenni, hogy létezik Temesváron és a Bánságban egy igen jelentős lakossági hányad, amelynek nem volt alkalma megtapasztalni az itteni egykori többnyelvűséget⁷, ekként sokkal kevésbé védett bármilyen politikai indíttatású manipuláció, kizárólagosságot gerjesztő üzenet esetén. Az(ok) a személy(ek), aki(k) 2000 márciusában összetörték Temesvár Belvárosában a szülőháza frissen feltett Klapka György-emléktáblát, nemcsak 1848 magyar tábornokáról nem tudtak minden bizonnyal semmit, de arról sem, hogy a Bánságban az együttélésnek külön értéként kezelendő hagyománya és technikai alakultak ki.

*

A tolerancia, a fogalom megjelenésekor a vallásszabadságot jelentette.

A tolerancia a reformkori Európa felfedezése, ugyanis „a reformáció Európa nagy lehetősége volt, hogy erkölcsi egységét a szellemi sokféleségen, kultúrája egyetemességét az egyéniség jogain keresztül őrizze meg”⁸. Ezt az esélyt Európa eljátszotta, olyannyira el, hogy képes volt olyan elvek és gyakorlat elfogadására, amelyek abszurdításukban az inkvizícion is túltesznek. A múlt idő használatának jogosságát, vagyis az

egymásnak feszüles jelenidejűségét mutatja a katolikus-lutheránus párbeszéd alakulása napjainkban.⁹

A cuius regio, eius religio elve alapján kialakuló béke például német földön kökemény vallási csaták nyomán következik be, és mivel a világi hatalom kezébe adja az alattvalók hitének meghatározását, még az inkvizíciónál is képtelenebbnek mondható. Ebben a korban csak két közép-keleti ország ismeri a vallásszabadságot – Erdély és Lengyelország –, de éppen a történelem alakulása bizonyította be, hogy ez a politikai vívmány megfelelő társadalmi környezet nélkül milyen keveset ér. Mai fogalomhasználatlalt: az egyházi és politikai hatalomhoz szuverén módon viszonyuló civil társadalom biztosíthatja csak a vallás, végül is a lelkiismeret szabadságát. Angliában a helyzet talán még az idézett németnél is furcsább: ugyanazon elv a királyi abszolutizmus sic volo, sic jubeo gyakorlatát jelenti. VIII. Henrik, mivel a katolikus Róma ellenkezése ellenére válni akar hites feleségétől, egyszerűen nemzetinek deklarálja az egyházat, felölti a hit legfőbb védőjének a szerepét, és ekként kivonja magát az egyházi törvények hatálya alól.

A humanisták nemcsak a jelzett, de más hasonló, kisebb jelentőségű esetek kapcsán vetik fel az egyház (vezetői) erkölcsi integritásának a kérdését: mennyire képes(ek) el-
lensúlyozni a kétes, sőtét célok szolgálatába állt laikus erők tetteit, illetve hatását? Thomas More–Morus Tamás végét nem az okozta, hogy megtagadta a transzszubsztanciáció, a római katolikus egyháznak az oltáriszentségre vonatkozó tana elleni esküt, hanem mert nem fogadta el esküvel a királynak a nemzeti egyház feletti, a *Supremacy Act*-ben tételezett teljhatalmát. Történelmi tény, hogy Angolhon királyai számára Orániai Vilmost megelőzően¹⁰ az egyház mindenekelőtt hatalmi kérdésként volt fontos: senki-
nek eszébe ne jusson megkérdőjelezni a teljhatalmú uralkodó előjogait. Nem csoda, ha nagy angol gondolkodók – Hooker, Hobbes, Bacon – az állam-egyház viszonylatban az előbbit felsőbbrendűnek tekintették.¹¹ Amennyiben igénylik a toleranciát, nem az egyén számára tételezik a hitbéli szabadságot, hanem a vallásháborúk megszüntetésének eszközét keresik. Bacon főkancellár csak államérdekből volna hajlandó megengedni a katolikus kultusz írországi szabadságát, a hitet alárendeli a törvénynek: „A tolerancia nem lehet a mindent megengedés terméke, mert az engedetlenséghez vezethet, hanem a törvény parancsa, a törvényé, amely megengedheti a szabadságot.”¹² Bacon az egyházi ceremónia vonatkozásában elképzelhetőnek tartja a különbözőséget, és ezért „emlékeztetni kívánja a keresztény közösséget”, hogy a Megváltó tanításának lényege: „Aki nincs velem, ellenem van” (Máté, 12:30), a külsőségek kérdése közömbös: „Aki nincs ellenünk, az mellettünk van” (Márk, 9:40). Ez az értelmezés azt jelenti, hogy a politikum – bizonyos feltételek között – toleráns az egyházzal szemben. Amikor Hobbes azt állítja, hogy a vallási tolerancia csak vallási közömbösség alapján lehetséges, azt is állítja, hogy csak az engedi meg az embernek a tévedés jogát, aki számára közömbös, hogy milyen eszmék veszélyeztetik az emberi lélek üdvösségét.¹³

Az inkvizíció eszköztárának igénybevétele – tiltott könyvek elégetésétől el egészen a hitelvek nevében végrehajtott kivégzésekig – a reformáció paradigmájának a tagadását jelenti: mit ér az egyéni lelkiismeret jogainak igénylése, a kultuszok szabadságának és a sokféleség elfogadásának a követelése, ha az inkvizíció a világi hatalom eszközeit moz-

gósíthatja azok ellen, akiket a Sátán képviselőinek tekint.¹⁴ A protestáns eszme kiméletlen kritikusa volt Samuel Rutherford, az a puritán gondolkodó, aki talán anélkül, hogy ez volna a célja, hozzájárul az úgynevezett eretnek üldöztetéséhez. Rutherford azt hirdeti, hogy csak az egyház jogosult Isten igéjének interpretálására, minden téves doktrína büntetendő: „Ne csináljunk pápát az emberek lelkiismeretéből... A lelkiismeret csupán regula regulata, nem regula regulans, mivel Isten egyedül regula regulans.”¹⁵ Vagyis a lelkiismeret irányított és nem irányító, Isten nem tűrheti ezek szerint, hogy az ember szabadon kövesse lelkiismeretét, mivel a lelkiismereti szabadság eltérő felvetésekhez és értelmezésekhez vezet, ami az erkölcsi relativizmus elfogadását jelentené. Eljutunk a külső konformitás-követelményig, amelynek a belső meggyőződéshez semmi köze. Ekként és ezért tekinthető a konformitás-követelményeket tagadó eretnek lélekgyilkosnak. A presbiterianusok és Anglia királya titkos szövetsége (1647. december 26.) a vallásszabadság eszméje ellenében jön létre, ami éppen a következetességükkel hivatkozó puritánokat kompromittálja. Az anglikán államegyház terrorja ellen sokan felemelik szavukat. William Chillingworth lelkész miután kifejti, hogy értelmünk elfogulatlan használatával kell keresnünk az igazságot, megállapítja: nem fanatikus pápistaként, vehemens kálvinistaként vagy merev lutheránusként lehetünk igaz keresztények, hanem a „karitászbán, a kölcsönös türelemben megtalált egység” útján.¹⁶

Csak a királygyilkosnak gyalázott forradalmárok színrelépésével¹⁷ válik lehetővé a toleranciának más, a fentitől eltérő értelmezése. Cromwell Angliájában jelenik meg a kongregacionizmus, a minden egyes gyülekezet számára önkormányzatot követelő egyház eszméje. Ezen autonómia a szabadság teoretikus kiindulópontjával kapcsolatos kérdések tárgyalásából kizárja a világi hatalmat, senki nem mozgósíthat világi erőket ellenfelei meggyőzésére. Ezzel más felekezetek tolerálásának a kérdése még napirendre sem kerül, mégis hatalmas vívmány: egyházat kényszerítő törvényt senki kívülről nem alkothat. Az angol parlament által 1650-ben elfogadott *Declaration of the army of England* tételesen kimondja: „a hit, melyben a szeretet munkál, a keresztény igaz ismertetőjele, és hogy Isten az egyedüli tanunk, ha lelkiismeretünk szerint tiszteljük Krisztust”.¹⁸ Elfogadást nyer ebben a szövegben lelkiismereti kérdésekben a diverzitás, amennyiben nem érint politikumot, ami a világi hatalomnak a hit birodalmából való visszavonulását vetíti előre. Cromwell valóban a legszélesebb kultikus és teológiai tolerancia híve, az idézett nyilatkozatot elfogadó parlament viszont messze áll még ettől. Amikor a parlament az eszmei csatákban legyőzhetetlennek bizonyuló John Biddle teológust bezáratja, Cromwell állást foglal: tűrhetetlen, hogy valakit lelkiismereti okokból üldözzenek, mi több, szabadságától megfoszsanak. Így jutunk el a Milton által megfogalmazott igazsághoz: a konformitás-követelmény a haladás gyilkosa. A harmónia csak concordia discors – vitatott egyetértés – lehet, nem az állítólag megtalált egyetlen igazság monotóniája. „A teljesen szabad vitánál és vizsgálatnál mi védhetné meg jobban az igazságot? [...] Az igazságnak nincs szüksége a politikai hatalom támogatására, sem a fegyveres erőkére, csupán a szabadságra” – fogalmaz Milton.¹⁹ Ralph Cudworth a kereszténységet életmódként (way of life: „a kereszténység nem dogma, hanem életforma”²⁰) fogja fel, miáltal filozófiailag lezárul az a vita, amikor a toleranciáról mint valamely vallási vélemény vagy morális magatar-

tás megengedéséről elméletileg értelmes még beszélni. A liberális politikusok szerint elvben is helytelen toleranciáról beszélni: ha feltételezzük, hogy a világi hatalom joga bizonyos nézeteket eltérni, akkor értelemszerűen azt tételezzük, hogy joga van más nézeteket nem eltérni, ami egy autonóm erkölcsi lény vonatkozásában képtelenség.

Milton, Cromwelltől eltérően, nem toleráns állami egyházat akar, hanem az egyház és a politikum szétválasztását. Bizonyágképpen a protestantizmust idézi, miszerint a tanítás elsődleges, az egyház szerepe másodlagos. A tolerancia történelmi útja tehát egy elhátárolódással kezdődik: egyetlen politikai intézmény sem engedheti meg magának a hitbéli kérdésekbe való beavatkozást. Ennek az útnak további állomása II. Jakab indulgenciamegbocsátó nyilatkozata (*Declaration of Indulgence*, 1687), amely véget vet a disszenterrek²¹ elleni hajszásnak. Ezt követi az 1689-es *Toleration Act*, amely azonban messze mögötte marad a vallásszabadságot pozitív jogként tételező független ideológiának: bizonyos büntetőtörvények hatálya alól menti fel a disszentereket. A disszenterek hosszan tartó polgárjogi küzdelme és ennek teoretikus elemei természetszerűleg válnak a kisebbségek jogát követelő általános elmélet részévé. Bár sok vitát okozó kérdés, hogy a vallásszabadság velünk született természetes jog, avagy haszonelvű érveléssel levezethető pozitív jog, a kisebbségek jogait illetően a dilemma megoldódik: a nép és az uralkodó szerződése a természetes jogok védelmén alapul. Az emberi jogok esszencialista felfogása kizárja az utilitarista kalkuláció esetleges szabadságellenes következményeit: közérdekre hivatkozva egyetlen lényeges szabadságjogot sem lehet korlátozni.

*

„A modern időkben a mindent átfogó új tényező a szabadság értékének középpontba kerülése lett. Mióta a szabadság egyetemes értéként jelenik meg, mindenki jólétéhez hozzátartozik, hogy szabadságot élvezzen.”²² Heller Ágnes szerint, akitől az idézet való, a modern ember egzisztenciálisan teljes erkölcsi autonómiát élvez, amiből következik ezen teljes autonómia mindenkire kiterjedő tiszteletének kötelezettsége. Mi több, a szabadság értéke nem csupán az erkölcsi autonómia tiszteletét kívánja meg, de bármilyen szabadságét, legyen szó egyéni, gazdasági, politikai szabadságról. Ha valaki azt a kérdést teszi fel önmagának: „Miként lehetek tisztességes?”, a válasz lényege: ha tiszteletben tartom embertársaim autonómiáját és különböző szabadságait. Ugyanis el kell fogadnunk Emmanuel Lévinas gondolatát, miszerint az etika központjában a másikkal való kapcsolatunk áll.

A premodern időkben a válasz arra a kérdésre, hogy „Mikor viselkedem helyesen?”, az illető világ hagyományaitól függött, a gyermeknek idősektől és mindenféle hatóságoktól kellett megtanulnia, mi tisztességes. Csakhogy a modern világ arra kényszerít, hogy minden hagyománnyal, viselkedéssel kapcsolatos korábbi tételt megkérdőjelezzünk. Nem csupán a filozófusnak, de az utca emberének is meg kell barátkoznia ezzel a helyzettel, még akkor is, ha van olyan vélemény, miszerint ez a gyakorlat nihilizmushoz vezet. A modernitásban az erkölcs abszolút jellege azt jelenti, hogy az egyén tisztességes kíván lenni.

A tisztességes ember törődik embertársaival. Azt a kérdést, hogy „Miért törődjek másokkal?”, bármilyen legyen a válasz, újabb kérdések követik a végtelenségig. Ezek a kér-

dések az erkölcsi vizsgálódás határát jelölik ki. A kielégítő válasz hiányának magyarázata abban rejlik, hogy az erkölcs alapját egy olyan gesztus képezi, amelyre nem lehet rákérdezni. Ezeket a kérdéseket nem lehet racionalizálni. Az erkölcs a mindennapi életben kezdődik. „A hiteles, gyakorlati diskurzus körkörös. Először (egy gesztussal) elfogadjuk, hogy erkölcsi lénynek (vagyis tisztességesnek és jónak) kell lennünk, és csak azután tehetjük fel a kérdést, hogy »Mi volna a helyes cselekedet tőlem?« A modernnek és premodernnek közötti különbség nem az, hogy a moderneknek ne volna szükségük gesztusra, hanem az, hogy helyette racionalizálnák az etikát.”²³ Mindig emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy az ilyen kérdések immanenciája a transzcendenssel áll kapcsolatban. Mivel a modern világban az első gesztust egzisztenciális választásként fogom fel (Kierkegaard), egzisztenciálisan választja az erkölcsöt az, aki úgy dönt, hogy jó ember lesz.

Az embertársra való vigyázó odafigyelés az erkölcs általános elve. Egyetemes: ugyanis minden területen, minden viszonylatban érvényes. Ezt a törődést sokfélekeppen értelmezhetjük: lehet szeretet például, etikai szempontból helyes, ha az ember szereti társait, de lehet kölcsönös türelem, avagy jótékonykodás, amikor felelősséget vállalunk mások jövőjéért. Mélységesen tévedünk, ha azt hisszük, hogy a modernitásban ez az elv feledésbe merül. Történtek változások, természetesen. Az általános elvnek elsősorban azon értelmezései őrződtek meg, figyelmeztet Heller Ágnes, amelyek kompatibilisek általában a szabadság, embertársad erkölcsi autonómiájának elismerésével. A premodern időkből származó értelmezések érvénytelenné válnak. Csupán az embertársakkal való törődés általános elve marad érvényes, illetve ennek a negatív megfogalmazása: tudatosan senkinek ne ártsunk. Vagy ahogyan Dosztojevszkij fogalmazott: minden ember felelős minden emberért.

Az autonómiát illető elv külön fontosságát jelzi, hogy értelmezései napjaink megannyi erkölcsi parancsolatát képezik: ne árts embertársadnak sem testi, sem lelki mivoltában: ne manipulálj másokat; ne képzeld magad senki gyámjának azon az alapon, hogy más a tiédől különböző etnikai, nemi, illetve szociális hovatartozása. A tolerancia, a másság megengedő kezelése jobb esetben gyámkodás, a rosszabb változat, ha a megengedő magatartáshoz nem társul semmiféle felelősség.

Az etika a kulturális változások függvénye. Max Weber mutatja ki a kulturális érték-szférák különválását tételező elméletében, hogy különböző közösségek más-más Istent választanak maguknak. Mindeniknek megvan a saját immanens erkölcs, és a közösség tagjai amikor innen egy másikba lépnek át, nem vihetik magukkal ezt az erkölcsöt. Habermas szerint Weber az erkölcs szféráját az összes többi kulturális szféra mentén helyezi el. Minden szférának megvan a maga etikája, az erkölcsnek nem lesz központi helyzete, miként a kultúra sem rendelkezik egy ilyen helyzettel. Egy ilyen központ létének a feltételezése metafizikai látomás. Elképzelhető, hogy az ismeretek halmozódása valamilyen irányba vezet, de nincs honnan tudnunk, mi ez a valami. Következésképpen a megismerés számára nem létezik egy elérendő központ.

Ha nincs egy eleve kijelölt cél, felmerül az objektív megismerés biztosításának és a normák helyességének a kérdése. Más szóval biztosítani kell a normák interszubjektivitását. A valamikori jól ismert módszer erre: a maximális hasznosság kiszámítása.

Manapság más eljárások kerültek előtérbe: amikor a forma (a diskurzus) teremti meg a tartalmat, a folyamatban résztvevők azt fogják tudásként jónak, normaként helyesnek elfogadni, amiben egyetértenek. A helyzet közéről sem egyszerű, mert minden diskurzusetika esetében az eljárás mód korrektségén és jogosságán túl egyet kell érteni abban, hogy milyen diskurzus előtti intuíciót fogadnak el, mint egyfajta tudomány előtti tudást. Ekként számolni kell azzal, hogy a XIX. században még létezett egy etikai központ, amelyben a másikkal való viszony fontos helyet foglalt el. Az erkölcsnek, jeleztük, más szférákhoz viszonyítva nincs központi helyzete, de az élet számára középpontot az a gesztus nyújt, amellyel eldöntöttük, tisztességes emberré akarunk válni. A döntés megvalósítása a középpont, a teljes jóság megközelítését, de soha el nem érését jelenti.

A jóság egzisztenciális választása a felelősség vállalása. Minden tettünkért való és a mások iránti felelősség vállalása. Akkor is, ha nem kölcsönös.

*

Sokan vallják, hogy a modernitás még nem bizonyította be alkalmasságát a *longue duree* túlélésre.²⁴ Nyílt berendezkedésről lévén szó, nehéz megjósolni, el fog-e jutni és miként a természetes rend állapotába. A modernitás csak akkor válhat természetessé, ha sikerül – Heller Ágnes kifejezésével – a természet leleményévé (*natural artifice*) válnia, struktúraként ahhoz hasonlóvá, amit leépített. Vagyis amennyiben sikerül, arisztotelészi értelemben, természetes elrendezettséggé átalakulnia. Hogy a modernitás hosszú életű lesz-e vagy sem, attól is függ, mennyiben sikerül kifejlesztenie a kulturális-etikai újratemlődések mechanizmusait.

A tradíciót nem kultiváló modern világot gyakran állítják szembe a premodern, a hagyományos világgal. Valóban, a modernitás korában a tradíció önmagában már nem képes semmit igazolni vagy megkérdőjelezni, az idő érvényesítő hatalma megszűnik. A modernitásban egy sosemvolt folyamatnak vagyunk egyszerre alanyai és tárgyai. Ebből kifolyólag az együttélést más, új alapokra kell helyezni, mégpedig a tárgyalásos megegyezés alapjaira. Akár egy új típusú társadalmi „szerződésről” is beszélhetünk, bár egyesek megfelelőbbnek tartják egyfajta szövetségről szólni. Azon új berendezkedés, amelyre a szerződés – helyesen – utal, a szimmetrikus reciprocitás, amely a családtól a politikai döntéshozatalig minden szinten megjelenik.

A modern ember alapélménye a bizonytalanság és kiszolgáltatottság. Mintha ellenőrizhetetlen erők kénye-kedve teljesülne be rajta. Sorsa születése pillanatában nem eldöntött, nincsenek eleve meghatározott (kényszer)pályák. Magának az embernek kell választania. Ebben a helyzetben tűnik úgy, hogy a szimmetrikus reciprocitás segítséget jelent. Az új elv nem zárja ki a munkamegosztásból származó hierarchiát, annyi történik, hogy az emberek nem születésük pillanatától kerülnek a hierarchia fennhatósága alá, hanem később, potenciális választás eredményeként. A szimmetrikus reciprocitás világában a demokráciának kell(ene) természettörvény-jelleggel bírnia. Az aszimmetrikus társadalomban a társadalompolitikai piramis védi az egyént a zsarnokkal szemben, a szimmetrikus reciprocitás világában a kontroll szerepét a demokrácia veheti át.

Az emberi jogok eszméje, folyamatos kihívásai révén, jelentősen hozzájárult az aszimmetrikus reciprocitás időtállóan hitt egyensúlyának a felforgatásához. Ha a bizonyos struktúrákban fellelhető szokások és intézmények a „természet” által léteznek, adódik a következtetés, hogy a különböző társadalmak közös vonása az, hogy a „természet törvényei” következtében olyanok, amilyenek. A „természettörvényt” ez alkalommal természetes jogokként kell értelmezni, figyelmeztet Heller Ágnes²⁵, annak ellenére, hogy a két fogalom között általában indokolt a különbségtétel. A természetes jogok archetipusának pedig az emberi jogok eszméjét kell tekintenünk.

A modern világ lapos, mert szimmetrikus. Ez az oka annak, hogy a modern értékek egyetemesek. Az érték ellentétét nem lehet értéknek tekinteni: a szabadság nélküliség állapotja nem érték. A jogok az egyetemes értékek konkretizációinak intézményesített formái. Ezek a jogok lehetnek alanyiak vagy procedurálisak, de segíthetik további értékek konkretizációját is. A jogok nyelve a modern demokráciákban a lingua franca szerepét hivatott betölteni, tulajdon jelentésvilágát csak a szimmetrikus reciprocitás feltételei között teljesítheti ki. Képletesen a jogok építhetik ki a cselekvés, egyezkedés és más hasonló folyamatok kereteit. Amennyiben a jogok nyelve nem válik általános lingua francává, akkor a modernitás könnyen válhat a homo sapiens sikertelen kísérletévé.

Amikor konfliktusok adódnak egyes kultúrák között – ami napjainkban gyakori –, hogy egyáltalán párbeszédre sor kerülhessen, valamilyen közös nyelvre van szükség. Létszükséglet a párbeszédet, a tárgyalást lehetővé tevő lingua franca, amelyet minden kultúra második nyelvként beszél. Ez a közös nyelv éppen a szimmetrikus reciprocitás berendezkedése, annak a magától értetődő igazságnak az elfogadása, hogy minden emberi lény szabadnak születik.

*

A többségi nemzet és egy számbeli kisebbségben lévő etnikai közösség közötti párbeszéd, illetve viszony napjainkban általában nem emberjogi diskurzusként, hanem a többségi demokrácia szabályai szerint alakul. A demokráciaelmélet számára a kisebbségi – diktatórikus – uralom és a többségi – demokratikus – kormányzás összehasonlító elemzése a kedvelt foglalatosságok egyike. Ismert, hogy a demokratikus-többségi kormány kikerülhetetlenül létrehozza kisebbségeit, és a többségi önkénynek – legyen alkotmányos, választói, avagy társadalmi – igazi mutatója az, hogy a kisebbségek milyen jogokkal rendelkeznek. A választások során a kisebbség semmiféle jogot nem szerez, szavazata egyszerűen elvész. Tocqueville és Stuart Mill számára igen aggasztó a többség-kisebbség viszony nem csupán önmagában, hanem a társadalom és az egyén kapcsolataként. A többség versus egyéni szabadság, illetve a többség versus szellemi függetlenség kérdésének fontosságát Tocqueville szerint az adja, hogy „a demokratikus köztársaságok a zsarnokságot feleslegessé teszik”²⁶. Mivel kormányzati szinten a többség azt jelenti, hogy a győztes mindent visz, a többségi elv társadalmi szempontból igen káros lehet, mélyíti a társadalmi önkényt. És itt nem csupán arra a Stuart Mill által leírt önkényre kell gondolni, miszerint a társadalom kollektív entitásként elnyomja az egyént – a döntéshozásban a többség mögött nem áll egy társadalmilag azonosítható csoport, a viszony

kizárólag matematikai –, hanem arra is, hogy létezik egy olyan társadalmilag meghatározott csoport, amelyet a demográfiai matematika mindenkori kisebbséggé tesz.

A kisebbségi elnyomás mértéke hihetetlenül nagy, egy 1989-es tanulmány értékelése szerint 126 nemzetből 99 elnyomó.²⁷ És akkor még nem beszéltünk arról, hogy az emberi jogok megkülönböztetés nélküli biztosítása semmiféle garanciát nem jelent a kisebbségek számára. A csoportjogok biztosítása jelenthetné a kisebbségek által is szorgalmazott megoldást, ezek megadását történelmi és politikai okokból mindmáig elutasítják. Megfontolandó Jean Rivero francia jogász véleménye: „A közösségek jogaira a krematóriumok füstje jelenti a legnagyobb veszélyt, mivel félé, hogy elismerésük szentesítheti az erős uralmát a gyenge felett.”²⁸

A kisebbségi jogok kérdése elméleti szempontból sem jutott nyugvópontra. Egyesek a modernítésra való – téves – hivatkozással, mások a bármiféle diszkrimináció elutasításával tagadják a csoportjogok létjogosultságát. Még a kisebbségi helyzetet empatikusan és maximális jóindulattal tárgyaló szerzők is, mint Stéphane Pierré-Caps leragadnak a tegnapi: Pierré-Caps elemzése központi eszméjéül a nemzetiségi elvet választja, miáltal az emberjogi kérdés államjogi fordulatot vesz.²⁹ Miközben a modernítés a legfontosabb közéleti diskurzusokat áthangolja, a kisebbségi jogok tárgyában mintha megállt volna az idő. És eközben háborúk dülnek, vér folyik – tömegek keresik önmagukat.

Egyet kell érteni Bíró Gáspárral: „A nemzeti, etnikai és nyelvi kisebbségek és a hozzájuk tartozó egyének sajátos jogait kizárólag individuális emberi és állampolgári szabadságjogokként értelmezni olyan felfogást jelent, melynek csak látszólag van köze a klasszikus liberalizmushoz. Ez a nézet valójában tagadja az egyéni identitásválasztás szabadságát.”³⁰ E nézet szerint ugyanis az identitásválasztás interiorizált, csaknem titkos akarati folyamat, és nem egy olyan jelenség, amelynek számára biztosítani kell(ene) a megfelelő társadalmi keretet.

A kisebbségpolitikai és -jogi téblábolások azért érthetetlenek, mert az elv érvényességét lehetetlen tagadni: a nemzeti, etnikai és nyelvi önazonosságához való jog alapvető emberi jog, a másság vállalása és kinyilvánítása nemcsak az egyén kizárólagos joga, de érvényes nemzeti, etnikai és nyelvi közösségek esetében is. Észre kell venni: csak ez az értelmezés szünteti meg a Kelet-Közép-Európában jellemző, a kisebbségeket folyamatos védekező állásba szorító képtelen állapotot.

*

Végezetül térjünk vissza a temesvári tolerancia kérdéséhez.

A városban és általában a megyében a nemzeti csoportok közötti kapcsolat, transzkulturális diskurzus valóban emlékeztet a reformkori egyházi toleranciára, amennyiben a többség úgy tekinti, a kisebbségek vonatkozásában joga van megengedő politikát gyakorolni. A politikai-kulturális dominancia jegyében félresöpri még az olyan indítványokat is, amelyek értéke és értelme szimbolikus.³¹ Az 1989-es politikai fordulat elindítója közismerten egy magyar ember és szűkebb közössége, ennek ellenére a forradalomnak minősített eseményre való emlékezésekkor magyar képviselő központi szerepet nem kap.³² A helyi jó etnikumközi kapcsolatokra folyamatos hivatkozás – szólam.

Mi ennek a magyarázata? Mivel a térségben a kisebbségek helyzete történelmi okokból államjogi konnotációkat kap, elkerülhetetlenül hat a területcentrikusság Bibó által leírt eszméje.³³ A nagypolitikában meghatározó eszme hatása a helyi politikában is egyre nyilvánvalóbb – paradox módon. A többség képviselője egyre inkább egy másik nemzet képviselőjét látja a helyi kisebbséghez tartozó egyénben, és az országgal létező politikai kapcsolat meghatározza helyi viszonyulásait. A helyzet paradox továbbá, mert a sokat emlegetett regionalizáció korában éppen az ellentétes hatásra kellene számítani.

Az ezredvégi Temesváron a kisebbség díszlet. Olyan elem, amely színessé, érdekessé teszi a képet, de az eseményeket vajmi kevéssé befolyásolja, valós szerepet nem szának neki. Ha a kisebbségi semmiféle extra igénnyel nem zavarja a többségit, szépen elvan magában, akkor a többségi még dicsekedni is képes azzal, mily szép az együttlét.

A kisebbségek száma ezenközben egyre csak fogy.

JEGYZETEK

- 1 Megjelenésekor, a 60-as évek Amerikájában a multikulturalizmus olyan eljárásokat és technikákat jelentett, amelyek révén társadalmilag hátrányos helyzetben levő csoportot kívántak kitörési, felzárkozási kísérleteiben támogatni.
- 2 Az 1992-es népszavazás szerint Temes megye lakosságának 80,2%-a román, 9%-a magyar, az összes többi etnikum képviselői – nemetek, szerbek, bolgárok, horvátok, ukránok, szlovákok, csehek, oroszok, zsidók, görögök, cigányok – együtt kb. 11%-ot tettek ki. Az utóbbi tíz év demográfiai folyamatai – nemetek és magyarok kitelpedése, illetve a kisebbségi közösségeknek a románokénál kedvezőtlenebb demográfiai összetétele – minden bizonnyal a román népességelem további 1-2 százalékos növekedését hozta. Történelmi léptékben vizsgálva a folyamatot, a többségi népességelem folyamatos és erőteljes növekedését kell látni: 1966-ban a románság részaránya 62,5% volt, a németisége 18%, a magyarságé 13%, a szerbeké 3,6%. A román lakosság 1956-ban 57,3, 1941-ben pedig 45,5%-ot tett ki, népszámlálási adatok szerint.
- 3 Mivel Magyarország valószínűleg Románia előtt válik az Európai Unió tagjává, és mert mindenütt általános a nyugati irányultság – Magyarország Románia számára nem csupán földrajzi értelemben van nyugatra –, feltételezhető a magyar nyelv jelentőségének pozitív alakulása, ami azonban a gyakorlatban egyelőre nem észlelhető.
- 4 Lásd Daniel Vighi esszéirő, illetve a temesvári Szórvány Alapítvány keretében működő Kisebbségkutató Csoport publikációit.
- 5 Legalábbis addig nem, míg domináns helyzetű a helyi társadalomban. Ha helyi kisebbséggé válik, változhat a kép.
- 6 Az áru csomagolása lehet nemzeti jelvényt felhasználó, ennek célja az áru származásának a jelzése. A jelzett, sokszor ismétlődő eset viszont egészen más: a felek egyazon ország polgárai, és a kisebbségi népcsoporthoz tartozót a többségi figyelmezteti kisebbségi mivoltára. Utóbbi esetben az üzenet politikai, az elsöben pedig kereskedelmi.
- 7 Az 1992-es népszámlálás adatai szerint a megye lakosságának kb. 35%-a, 276 500 fő más megyében született, miközben az innen elköltözött temesi születésűek száma 55 000 fő, vagyis a lakosság 5%-a.
- 8 Ludassy Mária: *A toleranciától a szabadságig*. Budapest, 1992, Kossuth, 7.
- 9 1999. október 31-én, a reformáció napján az augsburgi Szent Anna-templomban tartott ünnepélyes istentisztelet keretében aláírták a katolikus-lutheránus „közös nyilatkozatot”, amely a katolikusok és az evangélikusok közös teológiai álláspontját fogalmazza meg a „megigazulás taná”-ról. A Luther által 1517-ben indított egyházi reformáció óta először történt meg, hogy a római katolikus egyháznak a Tri-

- dentben tartott zsinaton a reformáció központi tanítására vonatkozó kiátkozása és a másik részről az evangélikus egyháznak a hitvallási iratokba foglalt, a katolikus tanításra kimondott kiátkozása ünnepélyesen visszavonásra került. Ám nem egészen egy év múltán a Római Katolikus Egyház Hittani Kongregációja által kiadott, *Dominus Iesus* kezdetű dokumentum visszalépést jelent, amely szerint más egyházak és egyházi közösségek csak annyiban tekinthetők egyházaknak, amilyen mértékben követik a katolikus egyház által meghatározott igazságokat.
- 10 A Londonba bevonuló Orániai Vilmos cserébe a trónért magáévá tette az úgynevezett Bill of Rights-t (1688). Ennek értelmében az angol uralkodó hatalma korlátozott, az abszolút monarchiát így váltja fel az alkotmányos monarchia.
- 11 Machiavelli mutatta ki elsőként, hogy ez a viszony nem alá, hanem mellérendelő, az állami funkciót külön kell választani az egyháztól, társadalmi szerepüknek megfelelően.
- 12 F. Bacon: *Of the Unity of Religion*. 1612. Idézi Ludassy i. m. 12.
- 13 Th. Hobbes: *Leviathan*. 1651. Idézi Ludassy i. m. 14.
- 14 Th. Edwards (1599–1647) presbiteriánus lelkész a vallási türelem és a lelkiismereti szabadság eszméjét a Sátán művének tartja.
- 15 S. Rutherford: *A free disputation against the pretended liberty of conscience*. 1649. Idézi Ludassy i. m. 19.
- 16 W. Chillingworth: *Works, II*. Idézi Ludassy i. m. 49.
- 17 Az önkényuralkodó I. Károly megbuktatását és 1649-es kivégzését irányító Cromwellt és híveit két évszázad konzervatív történetírása királygyilkosoknak minősítette. T. B. Macaulay 1824-es Milton-esszéje jelentette ebben a kérdésben a fordulatot, amikor elkötelezett liberálisként bebizonyította, hogy az angol nép joggal vette fejét a királynak. Lásd Sükösd Mihály: *Az esszéíró T. B. Macalay*. In T. B. Macalay: *Machiavelli*. Budapest, 1991. Kossuth.
- 18 Idézi Ludassy i. m. 25.
- 19 J. Milton: *Aeropagitica*. 1644. Idézi Ludassy i. m. 27.
- 20 Idézi Ludassy i. m. 52.
- 21 A disszenterek megtagadták a *Book of Common Prayer* használatát szertartásaikon.
- 22 Heller Ágnes: *Életképes-e a modernitás?* Debrecen, 1997, Latin Betűk, 184.
- 23 Heller i. m. 182.
- 24 Lásd Heller Ágnes: *Jogok, modernitás, demokrácia*. In i. m. 117–133.
- 25 Lásd Heller i. m. 120.
- 26 Alexis de Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique*. Idézi G. Sartori: *Teoria democrației reinterpretate*. Iași, 1999, Polirom, 138.
- 27 P. Wallenstein: *States in Armed Conflict*. Upsala. Idézi Kovács Péter: *Nemzetközi jog és kisebbségvédelem*. Budapest, 1996, Osiris, 12.
- 28 Idézi Kovács i. m. 12.
- 29 St. Pierre-Caps: *Soknemzetiségű világunk*. Budapest, 1997, Kossuth.
- 30 Bíró Gáspár: *Az identitásválasztás szabadsága*. Budapest, 1995, Századvég, 19.
- 31 A temesvári önkormányzati testület magyar képviselői kérték 1999-ben, hogy a városhatárt jelző táblát helyezzék ki az itt hagyományos három nagy etnikai csoport, a magyar, a német és a szerb nyelven is. A javaslat mellett 24-ből egyetlen román városatyja szavazott.
- 32 A temesvári lázadás emlékét több civil szerveződés ápolja, az egyik – ALTAR – tíz köztéri emlékmű állításával kívánja az utókor számára megőrizni, illetve felidézni az eseményt és hősi áldozatait. A kisebbségi áldozatoknak is szenteltek egy emlékművet, erre viszont egyetlen kisebbségi felirat sem került a román mellé.
- 33 Bibó szerint a kelet-közép-európai államok nyomorúsága, hogy képtelenek őszinte és világos párbeszédre. Ennek oka egyik oldalon a területfűtés, a másikon a bizalmatlanság. Lásd Bibó István: *A kelet-közép-európai kisállamok nyomorúsága*. Bukarest, 1997, Kriterion, 51.