

BALÁZS PÉTER

Az újkori vallási tolerancia elmélete és gyakorlata – historiográfiai áttekintés

A történeti tárgyakkal foglalkozó szerzők szívesen vezetik fel munkájukat annak kihangsúlyozásával, hogy témájuk – legalább áttételes – relevanciával rendelkezik a jelenkor vonatkozásában is. Így tesz az általa szerkesztett kiadvány előszavában a francia filozófiatörténész, Yves-Charles Zarka is, aki bár elismeri, hogy a vallási tolerancia alapjául szolgáló filozófiai érvek többsége az újkorban, tehát a miénktől alapjaiban eltérő társadalmi-politikai kontextusban született, mégis azt gondolja, hogy – fontos tanulságainak köszönhetően – az újkori argumentáció bizonyos elemei *mutatis mutandis* hasznosak lehetnek a 21. századi ember számára is, hiszen az életüket különböző vallásos hitek, ideológiai meggyőződések és kulturális attitűdök mentén élni kívánó polgárok egy adott közösségen belüli koegzisztenciájának kérdése bizonyos szempontból az etika és a politikai filozófia örök problémájának tűnik, olyan – teoretikus és pragmatikus megfontolásokat egyaránt felvető – nehézségnek tehát, amelynek kihívására a bölcselek és döntéshozók az ókortól napjainkig hasonló, vagy legalábbis egymással párhuzamba állítható megoldási javaslatokkal állnak elő. Zarka arról ír a fentebb már idézett, igen ambiciózus előszóban, hogy a politikai filozófia feladata az, hogy kidolgozza különböző vallási és világnézeti meggyőződésű emberek együttélésének egy olyan átfogó feltételrendszerét, amely a nagy elbeszélések összeomlása, tehát a civilizációk közös történeti horizontjának eltűnése után is működőképes maradna.¹ S valóban, a lelkiismeret terén gyakorolt erőszak irracionaritása/immoralitása, vagy éppen szabadság és autoritás összeegyeztetésének nehézségei kapcsán azonosíthatunk korokon átvélő, már-már öröknek is nevezhető problémákat.² Lehetünk persze szkeptikusak a javasolt megoldások vonatkozásában, hiszen bár bizonyos aktuálpolitikai történések kapcsán napjainkban is gyakran szó esik a tolerancia szükséges (vagy éppen kárhoztatandó) voltáról, világos, hogy a kifejezés alatt aligha ugyanazt értjük, mint újkori eleink. Részben a Zarka szerkesztette műben olvasható írások apropóján, részben néhány további, viszonylag friss szakirodalmi megfontolás alapján az itt következő tanulmányban – amely az újkori

¹ Yves-Charles Zarka: Présentation générale: la tolérance ou comment coexister: anciens et nouveaux enjeux. In: Yves-Charles Zarka – Franck Lessay – John Rogers (szerk.): *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome I. Études*. PUF, Paris, 2002. V–XVI.

² Ld. erről Kontler László kitűnő bevezetését. In: John Locke: *A vallási türelemről*. Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003. 7–55., különösen 52–55.

vallási tolerancia kérdéskörének szentelendő, készüléfében lévő könyv bevezetésére szolgál majd – némely mélyen gyökeredző meggyőződés árnyalására és bizonyos módszertani megfontolások bemutatására törekszem.

A tolerancia fogalma a felvilágosodás korára visszavezethető nyelvhasználatban a gondolat, az önkifejezés és a vallásgyakorlat szabadságát, az individuum szellemi autonómiájának védelmét idézi fel – olyan értékeket tehát, melyek központi szerepet játszanak a történelem menetét az ész fokozatos önmagára ébredésének folyamatával azonosító, progresszív historiográfiai koncepcióban. Szemléletes illusztrációja (a sok lehetséges közül) ennek a felfogásnak Georges Gusdorf tematikus felépítésű könyve a felvilágosodás századának alapelveiről, amelyben a toleranciának szentelt fejezet a haladás, a polgárosodás, a humanitás, a női jogok, a szociális háló kérdéseit tárgyaló fejezetek között kap helyet.³ Ezt a koncepciót – a posztmodern kihívások és kételyek ellenére – kimondva-kimondatlanul valamennyire még mindig sokan a magukénak érzik, s nyilván indokolatlan is lenne egészében elvetni. Mivel – ahogyan azt Hegeltől tudjuk – az „újkor elve a szubjektivitás”,⁴ s a szubjektivitás korszakának első számú ismertetőjele az individualizmus („a végtelenül különös sajátosság az, amely érvényesíti igényeit”⁵), ebben a történetfilozófiai háttérre építő felfogásban az egyén különféle jogai, ezek érvényesülésének intellektuális és intézményi feltételei privilegizált figyelemnek örvendenek. A magát a humanizmus és a felvilágosodás szellemi örökösének tekintő progresszív historiográfia a múlt egyes korszakaiban elsősorban ezen vívmányok előzményeit kereste, s legfontosabb feladatának azt tekintette, hogy a hatalom alkotmányos korlátozásának folyamatát és az egyéni szabadságjogok érvényesülését biztosító intézményrendszer létrejöttét kutassa. Feltűnő, hogy a szóban forgó historiográfiai hagyományt – amelyben tehát a vallási tolerancia, pontosabban a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságának érvényesülése az újkori politikai gondolkodás és gyakorlat egyik központi kérdésévé stilizálódik fel – a deskriptív és a preskriptív szempontok kissé tudománytalan módon történő keveredése jellemzi, amennyiben a történeti jellegű vizsgálat rejtett, explicite csak ritkán kifejtett morális előfeltevésekre épül: a vallási-felekezeti sokszínűséget nem egyszerűen adottságnak, hanem megőrzendő értéknek, a vallási indíttatású erőszakot az emberi ész botrányának, az elvi megfontolásokból levezetett univerzális toleranciát pedig az egyetlen emberhez méltó és előre mutató attitűdként látja és látta.⁶ Bár a 20. század szörnyűségeinek emléken szocializálódott és a humanitás értékeit a 21. századra átmenteni kívánó honpolgárok számára politikai értékítéletként ez a hozzáállás teljességgel elfogadható, az aligha megengedhető, hogy az újkor évszázadaira kritikátlanul visszavetítsük saját meggyőződéseinket. Egyáltalán nem biztos például, hogy az újkor történelmét kizárólag az egyéni jogok fokozatos kibontakozását középpontba állító, ún. „whig” paradigma mentén érdemes vizsgálunk. Azokban az értelmezésekben, amelyek tárgyalt korszakunk központi kérdésének azt tekintik, hogy a kortársak milyen elvek mentén próbálták megőrizni a fennálló politikai-társadalmi rend stabilitását a – gyakran véres – interkonfesszionális összeütközések korában, az egyéni jogok érvényesülése vagy a tolerancia mértéke csak másodlagos fontossággal bír mondjuk az állam és egyház viszonyának

³ Georges Gusdorf: *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*. Payot, Paris, 1971. 387–402.

⁴ Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon, Budapest, 1998. 19–20.

⁵ G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai kiadó, Budapest, 1983. 189.

⁶ Perez Zagorin: *How the Idea of Religious Toleration came to the West?* Princeton University Press, Princeton, 2003. XIII.

átfogó problematikájához képest.⁷ Azt gondolom tehát, hogy a „progresszív” ideológiai előfeltevéseket illő szépszisszel kezelő történeti vizsgálat az alábbi kérdések alapos újrágondolásával jár majd: valóban univerzális, téren és időn átívelő érték-e a lelkiismeret és a vallásgyakorlat korlátlan szabadságával azonosított tolerancia, s ha nem, milyen intellektuális, politikai és társadalmi előfeltételei vannak a probléma újkori előtérbe kerülésének? Nem járunk-e el anakronisztikusan akkor, ha az újkor történetét elsősorban az individuum jogai egyre hatékonyabb érvényesülésének perspektívájából vizsgáljuk? S főleg: a tolerancia fogalmát jogos-e minden további nélkül összekapcsolnunk a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságával?

Ez utóbbi kérdésre ugyanis lehetséges messze hangzó nemmel felelni. A szakirodalmi szerzők gyakran utalnak az újkori gondolkodás néhány nagy alakjára, jelesül Goethe-re, Thomas Paine-re vagy éppen Rabaut Saint-Étienne-re, akik a toleranciát nem a szabadság korolláriumának, hanem inkább a szabadság antitézisének látják. Szerintük a tolerancia fogalmával két baj is van: a kifejezés egyfelől morális megbélyegzést implikál, hiszen a toleranciára szoruló, s kizárólag a nagyobb bajok elkerülése érdekében eltúrt vélemény vagy viselkedés⁸ a legjobb szándék mellett is erkölcsileg elfogadhatatlanként és megvetésre méltóként sorolhatók be. Másfelől pedig a tolerancia fogalmának logikai analiziséből az is következik, hogy a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadsága nem az ember vele született és megkérdőjelezhetetlen jogaként, hanem a saját erejét pragmatikus okokból visszafogó hatalom szuverén birtokosa által gyakorolt kegyként vagy bármikor visszavonható engedményként tételeződik.⁹ Jogainak élvezetében élő, szabad embernek nincsen szüksége toleranciára. Bár Perez Zagorinnak és a nagy tematikus monográfiák szerzőinek¹⁰ igazuk lehet, amikor ragaszkodnak a toleranciának a szabadsággal (vagy legalább annak kezdeményeivel) való történeti összefüggéséhez, az mégis nyilvánvaló, hogy a fentebbi két ellenvetés komoly perspektívákat nyit meg a tolerancia újraértelmezése előtt. Az első például nem csak lehetővé, hanem egyenesen megkerülhetlenné teszi a fogalomtörténeti elemzést, annak vizsgálatát tehát, hogy a különböző korokban mit értettek a latin *tolerantia* kifejezés (majd annak későbbi nemzeti nyelvű származékai) alatt,¹¹ továbbá annak a problémának a tárgyalását, hogy a toleráns attitűd mikor és hogyan vált gyengeségből/jellemhibából a másik ember jogait tisztelő, felvilágosult ember erényévé.¹² Goethe és Paine másik felvetése pedig megnyitja az utat azon eszmefuttatások előtt, amelyek a hatalmi pozícióban lévők által pragmatikus okokból gyakorolt tolerancia és az állítólagosan velünk született, filozófi-

⁷ Justin Champion: „Le culte privé est libre quand il est rendu dans le secret”: Hobbes, Locke et les limites de la tolérance, l’athéisme et l’hétérodoxie. In: Zarka – Lessay – Rogers (szerk.): *Les fondements philosophiques de la tolérance...* i. m. 226.

⁸ A középkori felfogásban ilyenek számítanak a zsidó vagy muszlim vallásgyakorlat, az uzorakamat, a leprások és a prostituáltak. Aquinói Szent Tamás is nyilvánvalóvá teszi, hogy tolerálni kizárólag a gyűlöletes dolgokat lehet. Az eretnokség és a homoszexualitás pedig tolerálhatatlan bűnök.

⁹ Ole Peter Grell – Roy Porter (szerk.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000. 16.

¹⁰ Jean Lecler: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Aubier, Paris, 1955.; W. K. Jordan: *The Development of Religious Toleration in England*. I–IV. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1932–1940.

¹¹ Ld. a Koselleck-féle *Geschichtliche Grundbegriffe* „Toleranz” szócikkét (VI. 1990. 445–605).

¹² Ezekről a kérdésekről e rövid tanulmányban nem lesz lehetőségem értekezni.

ailag megalapozott szabadságjogok között fennálló viszonyt tárgyalják – a legfontosabb kérdés itt az, vajon érdemes-e előbbit az utóbbiak fejletlen és tökéletlen változatának tekinteni, ahogy azt néhányan teszik.

A tolerancia európai történetét általában az alábbi kronológia alapján szokás rekonstruálni: a progresszió bővületében élő historikusok a középkort egyfajta *persecuting society*-ként írják le, olyan társadalomként, amelyben az egyház monopolizálja a lelkek feletti hatalmat, s inkvizítorai kíméletlenül leszámolnak az eretnekekkel.¹³ A vallási sokszínűség kezelésének problémája a reneszánsz és a reformáció idején válik akuttá.¹⁴ A reformátorok köztudomásúlag a lelkiismeret jogainak követelésével kezdik fellépésüket, ám a különböző protestáns egyházak kiépülésével a konfesszionalizáció folyamatát kísérő hatalmi törekvések elfojtják a nyitottság szellemét. Erasmus és Morus Tamás helyére Kálvin, Knox és Béza lépnek: következik tehát a kérlelhetetlen felekezeti szembenállás és a vallásháborúk korszaka. A harmincéves háború befejeztével és az angliai restaurációval lassan mindenki felismeri a vallási indíttatású erőszak rettenetes következményeit. Európa belefárad tehát a felekezeti küzdelmekbe, s beköszönt a *common-sense tolerance* korszaka, amelynek intellektuális hátterét a humanisták és a 17. század irénikus/heterodox/szkeptikus gondolkodóinak eszméi jelentik, amelyekre rövidesen rásegít a felvilágosodás filozófiája. Állam és egyház elválásával, a vallási érületnek a magánszférába való visszaszorulásával a probléma voltaképpen megoldódott: az intolerancia eszmepolitikailag legyőzött, s ha a fanatizmus és a vallási indíttatású erőszak mégis újra felütné a fejét a nyugati világban, az kizárólag a múltban gyökeredző atavisztikus érület sajnálatos feltámadásaként értelmezhető. Világos, hogy a tolerancia fejlődéstörténetének ezen kronológiája számos sebből vérzik: XIV. Lajos a felvilágosodás századának előestéjén, 1685-ben vonja vissza a nantes-i ediktumot, a lutheránusokat pedig 1731-ben űzik ki Salzburgból, az 1765-ben zajló Calasügyről már nem is beszélve.

A mai historiográfiai vitákat alapvetően meghatározza továbbá az a kérdés, hogy a tolerancia elméletére vagy gyakorlatára vagyunk kíváncsiak. Fogalmazzuk meg pontosabban a dilemmát: a vallási felekezetek kényszerű együttélésének újkori gyakorlatát vajon milyen mértékben érdemes visszavezetnünk a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságával kapcsolatos teoretikus (teológiai és morálfilozófiai) vitákra? Nos, a hagyományosnak nevezhető felfogás szerint a tolerancia a politikai filozófia és az etika klasszikus problémái közé tartozik, s ennek megfelelően, ahogy Heiko H. Oberman fogalmaz híres tanulmányában,

¹³ Ld. R. I. Moore: *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Blackwell Publishing, Oxford, 1987. Ezt gyakran azzal a kiegészítéssel teszik, hogy a kereszténység minden ismert vallások legintoleránsabbika, méghozzá azért, mert létezett egy ó- és újszövetségi passzusokra épülő, sajátosan keresztény intolerancia-argumentáció (*The Christian Theory of Religious Persecution*, Zagorin 2. fejezete) az eretnekek ellen. Zagorinnál arról is olvashatunk, hogy az eretnesség fogalma maga is keresztény találmány, pontosabban Pálé, a másként gondolkodók üldözésének szellemi atyja pedig Ágoston. Árnyaltabb közelítést ld. István Bejczy: *Tolerance. A Medieval Concept*. *Journal of the History of Ideas*, 58. évf. (1997), 3. sz. 365–384.

¹⁴ A reformációt megelőzően ez nem jelentett problémát, hiszen a keresztény világ egységes volt: a muszlim, zsidó és a pogány „hitetlenekkel” való kapcsolattartásnak pedig megvoltak a maga szabályai. Keleten az ortodoxia léte jelentett problémát, de őket a katolikus világ hajlamos volt olyan szkizmatikusoknak tekinteni, akik földrajzilag elég távol vannak ahhoz, hogy ne jelentsenek komoly problémát.

olyan témáról van szó, amely eredendően az eszmetörténészek monopóliuma volt és sokáig az is maradt.¹⁵ Az újkori vallási tolerancia történetét sokáig egy többé-kevésbé koherens *eszmerendszer* kialakulásának történetével volt szokás azonosítani, s a téma szakértői tanulmányok sorában vizsgálták, hogy egyes fontos szerzők milyen argumentumokkal járultak hozzá a modern, szekularizált gondolkodású, liberális polgár meggyőződéseivel nagyrészt összhangba állítható etikai kánon kiformalódásához. E teleologikus fejlődéstörténet zavartalan linearitásába vetett hitet bizonyos értelemben már a politikai kontextus vizsgálata is megingatja, hiszen a tolerancia tárgyában elhangzó filozófiai és teológiai érvek tanulmányozói egy idő után kénytelenek felismerni: bár bizonyos értelemben továbbra is láthatjuk a toleranciát a politikai filozófia vagy éppen az etika „örök” problémájának, a legfontosabb kérdések és válaszok mibenléte nyilvánvalóan függ a kor, a kultúra és politikai rendszer változóitól. Noha természetesen az ókor vagy a középkor vonatkozásában sem értelmetlen a tolerancia problémájáról beszélni (ahogyan már Voltaire vagy éppen Bayle tették), mégis hamar nyilvánvalóvá válik, hogy a más hiten lévőkkel való együttélés kérdései a reformációt követően válnak az európai államok égető problémájává.

Az eszmetörténeti kiindulópont ettől még valóban igen kézenfekvőnek tűnik, hiszen a tolerancia és a lelkiismereti szabadság kérdésében elképesztő mennyiségű pamflet és értekezés született az újkor évszázadaiban. Azoknak a filozófia- és eszmetörténészeknek, akik a gondolkodástörténeti kánonban központi szerepet betöltő szövegek (Morus, Castello, Bodin, Locke, Bayle, Spinoza stb.) fontosságát hangsúlyozzák ki, elsősorban azokkal szemben kell megvédeniük álláspontjukat, akik a tolerancia újkori gyakorlata mögött kizárólag pragmatikus (gazdasági és/vagy politikai) szempontokat vélnek felfedezni, s az elvi argumentáció jelentőségével kapcsolatosan igen szkeptikusak. Érveikről rövidesen beszámolok. Most azonban idézzük fel újra Zarka könyvének címét: a jeles filozófiatörténész a tolerancia *filozófiai alapjairól* beszél. S valóban: a legtermészetesebb közelítésnek a kérdés filozófiai-teológiai alapok felől való tárgyalása látszik, mind a döntéshozó elit, mind az egyszerű polgárok vonatkozásában. Vajon milyen intellektuális természetű feltételei vannak annak, hogy a törvényhozó az elérhető valláspolitikai opciók közül a (legalább viszonylag) toleránsabbat válassza? Milyen filozófiai vagy vallási meggyőzések vezérelhetik azokat a polgárokat, akik hajlandók együtt élni más vallású vagy más keresztény felekezethez tartozó embertársaikkal? Mélyen gyökeredző, bár nem feltétlenül reflektált vélekedésünk azt sugallja, hogy az emberek tetteit elsősorban meggyőzések határozzák meg, érdemes tehát többé-kevésbé koherens, teológiai és bölcséleti eredetű etikai princípiumokat keresnünk attitűdjeik és cselekedeteik hátterében. Nevezhetjük akár idealistának is azt a világmagyarázatot, amely szerint a világot elsősorban eszmék mozgatják.¹⁶ A 19. század nagy romantikus történetírói a *pure religious causation*¹⁷ talaján álltak, azt feltételezve tehát, hogy Európa nagy újkori átalakulását a mindenféle szociális és gazdasági tényezőktől elvonatkoztatható teológiai-bölcséleti változások idézték elő. Ha a toleranciát tárgyaló történeti

¹⁵ Heiko Oberman: The travail of tolerance: containing chaos in early modern Europe. In: Ole Peter Grell – Bob Scribner (szerk.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996. 13–31.

¹⁶ Zagorin: *How the Idea of Religious Toleration came to the West?* i. m. 12. „For in a certain sense, ideas rule the world, and the attitudes and actions of human beings are greatly affected by reasons and justifications.”

¹⁷ Alister McGrath: *Kálvin*. Osiris, Budapest, 1996. 218.

diskurzus talaján maradunk, a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságát védelmező értekezéseknek szentelt történelmi figyelem ily módon teljességgel indokoltak látszik, hiszen e felfogás szerint a politikai gyakorlatban voltaképpen azok az elméleti javaslatok valósulnak meg, amelyeket a teológusok és morálfilozófusok előzetesen kidolgoztak. A teória tehát mind logikailag, mind kronológiailag megelőzi a praxist. Jól példázza ezt a közelítésmódot a nagy amerikai eszmetörténész, W. K. Jordan tézise, melynek értelmében a restauráció hajnalára a vallási tolerancia elmélete már „készen volt”, hiszen a reneszánsz korabeli és 17. századi nagy szabadelvű gondolkodók (Morustól Miltonon át Locke-ig) már aprólékosan kidolgozták a receptet. A korábbi évtizedek borzalmas történéseinek tapasztalatait levonó, valamint a kor szkeptikus és racionalista filozófiája által „megdolgozott” angol polgárokat képviselő hatalom tehát tudhatta, mely lépések vezetnek a nagyobb szabadság irányába.¹⁸ Az alaposan kidolgozott elméleti konstrukciók elsőbbségét a praxis felett oly módon is lehet védelmezni, hogy kihangsúlyozzuk: a tolerancia mellett szóló, ám pusztán pragmatikus, *common-sense* érvek nem olyan hatékonyak, sebezhetőbbek, mint a szilárd teológia-filozófiai alapokon álló, szisztematikus eszme-futtatások. A korábban már többször idézett Perez Zagorin arról ír, hogy éppenséggel lehetséges (ahogyan azt sokan teszik) pragmatikus, azaz pusztán politikai természetű megfontolásokra visszavezetni a nantes-i ediktumot vagy az augsburgi valláspolitikai rendezést, ám éppen a teoretikus alapok hiánya magyarázza ezek kudarcát.¹⁹ Ha ugyanis, így Zagorin, az embereknek nincsen alapvető morális meggyőződéseikben gyökeredző motivációjuk (*without an underlying theoretical rationale*) a tolerancia gyakorlására, hosszú távon nem lehet hatékony a békés egymás mellett élésre való felhívás. Hasonló húrokat penget az a Jonathan Israel, akinek a felvilágosodás eszmetörténetét tárgyaló monumentális trilógiája óriási – esetenként igen termékeny – vitákat váltott ki az utóbbi évtizedekben. Az angol születésű, de ma már az Egyesült Államokban tevékenykedő tudós szerint csak a radikális felvilágosultak által képviselt *theoretically grounded* (más szóval *on principle*) *toleration* jelenthetett volna megoldást az újkorban a felekezetek békés egymás mellett élésének problémájára. A kálvinista kisebbségének sorsát megnyugtatóan elrendezni képtelen lutheránus többségű Hamburg, vagy éppen az 1598-ban kiadott és 1685-ben visszavont nantes-i ediktum példája azt illusztrálja szerinte, hogy a teológiai maradványokra, a politikai helyzet függvényében folyton változó pragmatikus megfontolásokra, vagy éppen a történelmi precedenst felemlítő „jogászkodásra” építő argumentációk szükségszerűen fulladnak bele saját inkohereciájukba – kizárólag egy kérelhetetlenül és vegytisztán filozófiai érvrendszer lett volna képes egyértelműen megalapozni az individuum lelkiismereti és vallásgyakorlati szabadságához való jogát. Ez a nyilvánvalóan Spinozára kifuttatott értelmezés Israel műveinek egy pikírt kritikusa, Antoine Lilti szerint nem más, mint a materialista filozófia dicsőségét zengő végletekig idealista interpretáció.

Persze az elméleti háttér fontosságát védelmezők is kénytelenek elismerni, hogy a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságát igen sokféle – egymással gyakran összeegyeztethetetlen – argumentációval volt szokás védelmezni: nem volt tehát az újkorban olyan egységes „filozófiája” vagy megkerülhetetlen bölcséleti alapszövege a toleranciának, amely

¹⁸ Jordan: *The Development of Religious Toleration in England*. i. m. 4. k. 468.

¹⁹ Zagorin: *How the Idea of Religious Toleration came to the West?* i. m. 11–12.

utólag valamiféle szellemi monopóliumra tarthatna igényt.²⁰ Az első számú jelölt természetesen az újkori szkepticizmus, a kétely bölcselete, amely Quentin Skinner szerint nagyban hozzájárult a tolerancia eszméjének európai térhódításához.²¹ Ez logikusan is hangzik: fontos hittételek szkeptikus alapon történő relativizálódása nyilván vezethet a vallási érzület intenzitásának csökkenéséhez, s így, áttételesen, a másokkal szemben tanúsított türelem elmélyüléséhez. A cambridge-i eszmetörténeti iskola másik jeles tagja, Richard Tuck válaszul arról értekezett, hogy nincs egyértelmű összefüggés a keresztény vallás egyes tételeinek megalapozottságát illető szkeptikus eredetű kétely és a toleráns attitűd között, hiszen – ahogy Justus Lipsius példája mutatja – szkeptikusként is igen könnyen lehet azt az álláspontot védelmezni, hogy a felekezeti sokszínűség a polgárháború veszélyével jár, így a *raison d'État* a politikai közösségek vallási homogenitásának megőrzését parancsolja a szuverénnek (teljesen függetlenül a domináns felekezet hitének igazságtartalmától).²² S valóban, ha végigvesszük a tolerancia kora újkori eszmetörténetének kánonját alkotó szerzők listáját Coornherttől Castellión át Acontiusig, azt látjuk, hogy nem szkepticizmusuk teszi őket megértővé a vallási másként gondolkodók iránt, hanem *non-dogmatic*, szentírási alapú, etikai irányultságú, s ebből következően komprehenzív keresztény hitük. Ezt látszik igazolni Stuart Schwarz az Ibériai-félszigetnek szentelt munkája, amely szerint a tolerancia gyakorlata végső soron azon meggyőződésre épül, hogy minden felekezetben lehet üdvözülni.²³ Perez Zagorin is a humanista hagyományokra építő protestáns keresztényekben látja a tolerancia eszméjének megalapozóit. Vele ellentétben Jonathan Israel szerint teológiai alapokra kizárólag féloldalas és korlátozott tolerancia-koncepciók épülhetnek (ilyen a szociniánusoké, az arminiánusoké, az angol latitudináriusoké és végül Locke-é): az individuum korlátlan lelkiismereti szabadsága – amely a közlés szabadságával egészül ki – mellett kizárólag a monista „spinozizmus” bázisán lehet érvelni. Egy kitűnő tanulmányban Martin Fitzpatrick egyesével veszi végig az újkori gondolkodás azon – egymással keveredő – szellemi hagyományait (a lelkiismeret követésének joga és kötelessége, amely a korai Luther biblicizmusában is megnyilvánul; a humanisták irenizmusa; a szintén humanista alapokra épülő szkepticizmus, amely egészen szabadgondolkodásig „fajulhat”; a grotiusi-pufendorfí természetjogi hagyomány, s végül a hittételek számát a minimálisra szorító republikánus/*politique* tradíció), amelyekre szerinte a vallás szabadsága mellett érvelők a felvilágosodás századában is építhetnek.²⁴ A tallózást a különféle eszmetörténeti álláspontok között itt felfüggesztem, mert akármilyen érdekes feladat is e szellemi tradíciók

²⁰ „...no clear and distinct metaphysics underpinned toleration claims, nor was there a single, classic foundational text, commanding universal assent.” Grell – Porter (szerk.): *Toleration in Enlightenment Europe*. i. m. 1.

²¹ Quentin Skinner: *Foundations of Modern Political Thought*. 2. k. Cambridge University Press, Cambridge, 1978. 247–250.

²² Richard Tuck: Scepticism and toleration in the seventeenth century. In: Susan Mendus (szerk.): *Justifying Tolerance. Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988. 21–35.; Richard Tuck: *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993. 58.

²³ Stuart B. Schwartz: *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. Yale University Press, New Haven, 2008.

²⁴ Martin Fitzpatrick: Toleration and the Enlightenment Movement. In: Grell – Porter (szerk.): *Toleration in Enlightenment Europe*. i. m. 23–67.

szétszálazása és egymáshoz viszonyított jelentőségük súlyozása, jelen tanulmány gondolatmenetét más irányba szeretném fordítani.

Vannak – mindig is voltak – ugyanis az újkornak és az újkori felekezeti együttélésnek olyan historikusai, akik kifejezetten szkeptikusak a filozófiai argumentáció jelentőségének vonatkozásában, sőt nem áttalják megkérdőjelezni a liberális tradíció jeles alakjait felölelő eszmetörténeti kánon fontosságát. Ahogyan az alábbi bekezdésekből remélhetőleg kiderül, felróják a „nagy filozófusok nagy értekezései” védelmezőinek elitizmusukat, intellektualizmusukat, valamint az anakronizmusokra és a bölcselek heroizálására való hajlamukat, végül a tolerancia fogalmának esszencializálását. Érdemes természetesen különbségeket tenni az anti-intellektualista tradíció különböző reprezentánsai között: a szociologizáló-marxista történészek, nem meglepő módon, az újkorban bekövetkező gazdasági-társadalmi változásokat tekintik a szellemi felépítményt jelentős mértékben meghatározó alapnak, s ennek megfelelően legfeljebb a társadalmi osztályok közötti erőviszonyokat tükröző tanúságtételként olvassák a politikai filozófiai korpusz jelentős szövegeit. Nem kell persze marxistának lenni annak felismeréséhez, hogy a kapitalista termelési rend kibontakozása, a helyenként gyors ütemű urbanizáció, s végül a politikai-gazdasági rendszer racionalizálását célzó hatalmi erőfeszítések voltaképpen „maguktól is” a hagyományos életformák felbomlásához, a nyugat-európai társadalom fokozatos szekularizációjához, tehát a vallási meggyőződésnek a magánszférába való visszaszorulásához, s így végső soron az egyéni szabadság növekedéséhez vezettek. A nagy átalakulás e felfogás szerint nyilván nem a különféle pamfletek és értekezések hatására következik be, inkább fordítva áll a helyzet: a filozófiai-teológiai viták nem generálják a társadalmi változásokat, legfeljebb számot adnak azokról.

Az intolerancia immoralis és keresztényietlen voltát kihangsúlyozó etikai argumentációval kapcsolatos szkepszis persze a politikai szempontok fontosságának elismerése mellett is érvényesülhet. Vegyük például Koselleck magyarul nemrég megjelent klasszikus munkáját. A *Kritik und Krise* gondolatmenetének kiindulópontja az a történelmi pillanat, amikor a modern államfejlődés első állomását jelentő abszolút állam, a vallásháborúk keserű tapasztalatára építve, leválasztja a vallási és morális kérdéseket a saját maga számára fenntartott, centralizált és racionalizált hatalomgyakorlásról: a békés együttélésre képtelennek bizonyult polgárokat megfosztja a politikai participáció lehetőségétől, cserébe viszont magánszférájukban korlátlan szabadságot biztosít nekik. Bár e kifejezéseket Koselleck nem használja, de gyakorlatilag arról van szó, hogy a politikai részvételre vallási szenvedélyeik féktelensége okán méltatlannak bizonyuló polgárok pozitív szabadsága feláldoztatik a negatív szabadság oltárán. Ezen – a filozófiai és teológiai viták semlegesítésére, azoknak a politika szférájából való kizárására épülő – megoldás kizárólagos célkitűzése a fennálló politikai rendszerek stabilitásának megőrzése, még hozzá állam és egyház radikális szétválasztása útján. Elvi alapon nyugvó korlátlan toleranciáról ilyen feltételrendszer mellett beszélni nyilván értelmetlen volna: Koselleck szerint a poszt-vesztfáliai Európa államai a lelkiismeret szabadságát megadják ugyan polgáraiknak, a felekezeti kisebbségek vallásgyakorlatának szabadsága és az eretnekekkel való bánásmód vonatkozásában pedig messzemenőleg pragmatikus álláspontra helyezkednek. Az ezen túlmutató követeléseket – ld. Turgot tolerancia-

leveleiről adott értelmezését – már a politikai céljait moralizáló köntösbe bújtató értelmiség illegitím, hiszen a forradalmi történésekhez vezető kritikája részeként veti el.²⁵

A pragmatikus közelítésnek véleményem szerint igen fontos eleme a tolerancia esszencializálásának elutasítása. Az ausztrál születésű Bob Scribner, a reformáció kori Németország történetének szakértője egy kitűnő tanulmányában például azt emeli ki, hogy helytelenül járnak el azok a historikusok, akik egy adott társadalmi berendezkedést egyszerűen toleráns vagy intoleráns jelzővel minősítenek. A felekezetek együttélésének, illetve a különböző eretnekekkel és disszenterekkel való bánásmódnak ugyanis különféle módozatai, mértékei és formái vannak. Scribner ki is dolgoz egy részletes tipológiát, amelyben minden aleset működését a helyi adottságokkal és erőviszonyokkal való teljességgel pragmatikus számvetés határozza meg. Erfurti tapasztalataiból azt szűri le, hogy elvi-filozófiai alapokra épülő tolerancia helyett sokkal inkább *tolerance of practical rationality*ről kell beszélnünk, a bemutatott helyi foratókönyvek ugyanis teljességgel függetlenek a tolerancia filozófiai vagy teológiai megalapozásától, s céljuk egyáltalán nem a kisebbségek jogainak biztosítása, hanem az adott közösségek stabilitásának és gazdasági fejlődésének előmozdítása.²⁶ Scribner azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a döntéshozók pragmatikus hozzáállása nem csak toleranciát, hanem intoleranciát is generálhat: míg például a közel egyforma gazdasági-társadalmi súlyú felekezetekkel (vagy a viszonylag nagy létszámú és tekintélyes felekezeti kisebbségekkel) szemben a hatalom gyakran folytat kompromisszumkereső politikát, addig a gyenge és sebezhető kisebbségek sorsa gyakran az erőszakos felszámoltatás (vagy éppen, mint a zsidóság esetében, a bűnbakként való felmutattatás).²⁷

A revizionista historikusok legismertebbike Benjamin Kaplan, aki gondolatébresztő könyvének előszavában kifejezetten a tolerancia kérdéskörével kapcsolatos kutatás módszertani aspektusait tárgyalja.²⁸ Az amerikai történész a következőképpen rekonstruálja a tolerancia újkori történetét tárgyaló historikusok között fennálló konszenzust: a nyugati kereszténység egységének évszázadaiban, a más hitűek és a különböző eretnekek létezése nem volt a politikai gondolkodás központi kérdése, a reformáció azonban megkerülhetetlen dilemmává tette a felekezeti megosztottsággal való szembesülést. 1550 és 1650 között zajlott a vallásháborúk kora, utána viszont beköszönt a korai felvilágosodás, az ész fokozatos hatalomátvétele, ami persze nem feltétlenül jelenti a hittel való szakítás szükségességét, sőt azt is mondhatjuk, hogy a kereszténység igazi természete a tolerancia, amelyre azonban csak a felvilágosodás filozófiájának segítségével talál rá. Ez a narratíva a felvilágosodás

²⁵ Reinhart Koselleck: *Kritika és válság. Tanulmány a polgári világ patogeneziséről*. Atlantisz, Budapest, 2016. Turgot-ról 148–165.

²⁶ Bob Scribner: Preconditions of Tolerance and Intolerance in 16th Century Germany. In: Grell – Scribner (szerk.): *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. i. m. 32–47. „It was immediately apparent, however, that the degree of toleration thus achieved was dependent not on any deals about the philosophical or theological desirability of toleration, nor on any altruistic regard for the rights of minorities, but was a consequence of Erfurt’s unusual constitution, political, social and economic situation, what we might call a ‘pragmatic conjuncture’, which overrode other, under different circumstances stronger, considerations tending towards intolerance and even fanaticism.”

²⁷ A nantes-e ediktum 1685-ös visszavonásának egyik oka az volt, hogy a korlátozó intézkedések következtében a református közösség jól észlelhetően meggyengült.

²⁸ Benjamin Kaplan: *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Harvard University Press, Cambridge–London, 2007.

korának terméke, s egyértelműen a haladás (*progress*) fogalma köré épül: a filozófia térhódítása egyre bölcsebbé teszi az emberiséget. Kaplan szerint mindez nem több mítosznál, hiszen a 18. századból rengeteg epizódját tudjuk felidézni a vallási indíttatású erőszaknak, amelynek szintje azóta is inkább emelkedni, mintsem csökkenni látszik. Az efféle mítoszoknak persze bizonyos haszna is lehet, amennyiben megerősítik toleráns beidegződéseinket.²⁹ Nagy baj viszont, hogy rettenetesen elitista történetírást generálnak: az eszmetörténeti dominanciájú historiográfia szerint a *visionary few philosophers* egyre meggyőzőbben érvelnek a tolerancia mellett, s argumentációjuk meggyőző ereje oly nagy, hogy tanításuk szelleme elsőként a döntéshozó elitet, majd a társadalom többi részét is áthatja. A történetírás forradalmának képviselői Kaplan szerint azonban az utóbbi 10-15 évben szakítani látszanak ezzel az intellektuális és politikai elitizmussal, s felismerték, hogy nem elsősorban az elitet, sokkal inkább a népet kell tanulmányozni, a nemzeti/országos törvénykezés mellett pedig a helyi közösségek (*local community*) is méltók a figyelmünkre. A kutatásban az antropológiai, demográfiai, illetve társadalom-, kultúr- és mentalitástörténeti szempontokat legalább annyira érvényesíteni kellene, mint az eszme-, politika- és intézménytörténeteket. Elmélet és gyakorlat viszonyának kérdésében pedig azt a meglehetősen radikálisnak tűnő álláspontot vallja, mely szerint a társadalmi gyakorlatként felfogott toleranciának (*toleration*) egyáltalán nincsen szüksége a vallási türelem elméletének (*tolerance*) filozófiai megalapozására.³⁰ A polgárok túlnyomó többsége nem fanatikus gyilkos, de nem is kantiánus bölcselem, hanem gyakorlati életcélokat követő, s azok megvalósulásáért bizonyos kompromisszumokat megkötni hajlandó ember, aki ha más felekezethez tartozókkal kénytelen együttélni, azt nem az egymás kölcsönös elfogadásának fontosságát aláhúzó etikai elvekre építve teszi.³¹ A különbözőségben és a sokszínűségben rejlő értékeket még a felvilágosodás évszázadában is legfeljebb a társadalom szűk felső rétegét kitevő 5-7%-nyi művelt réteg hajlandó elismerni. Az ideák helyett az emberi együttélés mindennapjait tanulmányozó társadalomtudósok jól tudják, hogy tolerancia és intolerancia egymásnak nem ellentétei, hanem kiegészítői: a különféle csoportok között fennálló konfliktusok fontos részét képezik a társadalmi koegzisztenciának. Maguk az egyházak is egyszerre tanítják a felekezethez való kérlelhetetlen hűséget és a mindenkire kiterjesztendő keresztényi szeretetet. Mivel a felekezeti államokban élő újkori ember életét mélyen meghatározza vallási hovatartozása, a más konfessziókhoz tartozó polgárokkal való együttélés nagyon komoly gyakorlati kérdéseket vet fel: hol gyakorolják vallásukat a felek? Ki fizeti papjaikat? Milyen iskolákban és milyen elvek szerint oktatják gyermekeiket? Hogyan rendeződjen a munkaszüneti napok kérdése? Milyen vallási ceremóniák kísérik a közösség ünnepeit? Hogyan érdemes szabályozni a vegyes házasságok és az ezekből született gyermekek problémáját?³²

²⁹ Hasonló mítoszrombolást végez a tordai vallásbéke, illetve az erdélyi vallási tolerancia idealizáló elbeszélései vonatkozásában Balázs Mihály, ld. pl. Toleráns ország – félreértett törvények. A 16. századi erdélyi vallási törvények értelmezéséhez. In: Pál József – Vajda Zoltán (szerk.): *Szegedi egyetemi tudástár 6. Bölcsészettudományok*. Szegedi Egyetemi Kiadó, Szeged, 2014. 91–108.

³⁰ „...religious toleration simply requires no principle of mutual acceptance, much less an embrace of diversity for its own sake.” Kaplan: *Divided by Faith...* i. m. 8.

³¹ „...toleration is mainly a pragmatic arrangement for the limited accommodation of regrettable realities.” Uo. 351.

³² A kérdések a könyv 10. oldalán sorjáznak.

Kaplan frissebb könyve, a *Kunigunda elrablása*³³ előszavában is jelzi: nem a tolerancia filozófiája és nem is az egyes országok nemzeti törvénykezése érdekli, hanem a különböző felekezetekhez tartozó polgárok együttélésének mindennapi gyakorlata. A könyv egy balul elsült vegyesházasságot követően Vaals környékén előálló helyi kis vallásháború történetét tárgyalja. A szóban forgó események 1762-ben zajlanak, a felvilágosodás évszázadának második felében, ráadásul nem egy elmaradott, hanem egy kifejezetten pezsgő gazdaságú régióban: Kaplan szerint a mikrohistóriai vizsgálat azt látszik tehát igazolni, hogy sem a felvilágosodás filozófiájának térhódítása, sem a sikeres gazdasági-társadalmi modernizáció nem feltétlenül vezet a felekezeti gyűlölködés mérséklődéséhez – a haladásról szóló nagy elbeszélés tehát mindenképpen védhetetlennek tűnik.

Sok igazság van Kaplan fentebbi állításában, könnyen támadhat azonban az az érzésünk, hogy szerzőnk egyfelől meglehetősen egyoldalúan és igazságtalanul rekonstruálja a tolerancia kérdéskörét tárgyaló eszmetörténetek eredményeit, másfelől pedig túl könnyen mond le a felekezeti együttélés intellektuális feltételeinek vizsgálatáról. Ami az első megjegyzést illeti, a korszak és a téma szakirodalmának ismerői számos olyan könyvet és tanulmányt fel tudnak sorolni, amelyeknek szerzői a kánon egyes neves filozófusainak műveit és tevékenységét egyáltalán nem a Kaplan által kifogásolt absztrakt és történetietlen módon, a „feltartóztathatatlan felvilágosodás” narrációjába ágyazva, hanem létrejöttük körülményeit és hatástörténetüket, azaz a kor politikai és társadalmi kontextusába ágyazottságot is alaposan vizsgálva értelmezik. Az idealista, finalista és elitista attitűd a fentebb tárgyalt historikusok közül felróható talán Zagorinnak és Israelnek, de például a tolerancia bölcséleti kánonjában központi helyet elfoglaló Pierre Bayle életművét, illetve a katolikus monarchia elnyomó intézkedései elől az Egyesült Tartományokba – azaz holland területre – menekült francia hugenotta közösség (a *Refuge*) szellemi és politikai teljesítményét Hubert Bost, Antony Mckenna és itt helyhiány miatt nem nevesítendő további (eszme-)történetészek a lehető legkontextusfüggőbb módon tanulmányozták. Egy példászerű tanulmányban Jean-Michel Gros arról is számot ad, hogy magát Bayle-t is nagyban foglalkoztatta az a kérdés, hogy saját, a tolerancia szükséges voltát védelmező teológiai-filozófiai argumentációjának vajon van-e komolyan vehető gyakorlati jelentősége.³⁴ Bayle válasza igen keserűre sikerült: nincsen, mert a tolerancia olyan gyógyszer, amelyet a beteg általában nem akar bevenni, más szóval a bölcseletnek mentalitássá kell egyszerűsödnie vagy szervesülnie ahhoz, hogy a polgárok lelkére hathasson. Ami pedig a tolerancia intellektuális feltételeinek vizsgálatáról való lemondást illeti, érdemes megfontolni a holland történész, Joris van Eijnatten véleményét, aki igazat ad Kaplannak abban, hogy a viszonylag liberális holland rendszer létrejöttében nem volt nagy szerepe a Bayle-hez, Locke-hoz és Spinozához hasonló ikonikus szerzőknek,³⁵ jelzi viszont, hogy annál fontosabbak voltak azok a teljességgel elfelejtett, „minor” teológusok, akik egyáltalán nem az egyén jogainak biztosításán, sokkal inkább a különböző protestáns felekezetek (és az ezeken belül működő irányzatok) közötti egyetér-

³³ Benjamin Kaplan: *Cunigonde's Kidnapping. A Story of Religious Conflict in the Age of Enlightenment*. Yale University Press, New Haven, 2014.

³⁴ Jean-Michel Gros: La tolérance et le problème théologico-politique. In: Anthony Mckenna – Gianni Paganini: *Pierre Bayle dans la République des Lettres*. Honoré-Champion, Paris, 2004. 411–439.

³⁵ Az általuk hirdetett teljes lelkiismereti szabadság, vagy éppen állam és egyház teljes elválasztása ugyanis túl radikális megoldás volt a 17–18. századi gyakorlat számára. Amit a liberális kánon nagyjai javasoltak, az a 19. századig egyszerűen kívül esett az elképzelhető/megvalósítható határain.

tés (*concordia, pax, amicitia*) fenntartásán dolgoztak. A felekezetek és irányzatok békés egymás mellett élésének nagyon komoly intellektuális feltételei vannak tehát, ezeknek tanulmányozása pedig Eijnatten szerint a hagyományos és elitista *intellectual history*-nak az eszmék társadalmi beágyazottságára is odafigyelő *social history of ideas*szal való leváltása útján lehetséges.³⁶ Olyan módszertani javaslat ez, amelyre a téma minden kutatójának figyelmeznie kell.

³⁶ Joris van Eijnatten: *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in 18th Century Netherlands*. Brill, Leiden, 2002.