

PAIS ISTVÁN

Vallás és erkölcs

Az egyik olyan terület, amelyen a vallás már viszonylag régóta (s főként napjainkban) a legnagyobb hatást gyakorolja – az **erkölcsi** élet. A vallásnak ezt az oldalát a gondolkodók már az ókori rabszolgatartó rendben észrevették, s az osztálytársadalmak uralkodó körei, ideológusai szakadatlanul felhasználják a maguk érdekében. Az emberi gondolkodás történetében a vallás = család koncepció hívei a vallási arculatú erkölcs társadalmi szerepet **két** alapvető szempont szerint ítélték meg. Az egyik szerint maga a vallás – s így erkölcsé is – pozitív szociális szabályozó, integráló erő. **Kritiász** pl. cinikus nyíltsággal kijelenti, hogy a hatóságoknak a rend fenntartása érdekében szükségük van szellemi eszközökre is, amelyek közül az egyik éppen a vallás.¹ A másik szerint, amelyet pl. a 18. századi francia materialisták képviselnek, a vallási színezetű erkölcs – mint szándékos kitalálás – csupán a papok és gazdagok érdekeinek a kiszolgálója. A két álláspontnak közös vonása, hogy egyaránt világosan felismerik: a vallás a maga morális eszközeivel nagy befolyást gyakorol.

¹ *Erőszakról a törvény óvott, semmi más,
de titkon és gyakran sikerrel tette meg
a gazság, mire nyíltan nem vállalkozott.
Úgy vélem, egy bölcs férfiú az emberért
kiagyalt ekkor valami iszonytatót,
hogy rettegjen a gonosz, hogyha lopva bár,
de rosszat tenne, szólna, vagy gondolna csak:
ezért vezette be az istenek hitét!*

*Örökké itjú, sosem lankadó erő
virul – mint mondja – az emberi faj fölött,
és belső szellemével hall és lát e lény,
s vigyázz a jogra! Ember olyat nem tehet,
és nem mondhat, mit meg ne tudna. „Épp ezért”
– figyelmeztet – „ha bármily titkon rosszra törsz,
látják az istenek! Hisz lényegük az ész!”
(Idézi Lukács György: „Az esztétikum sajátossága.” 1. 135–136. oldal).*

Ez a befolyás már a rabszolgatartó rendben eléggé jelentős, és a szabadok körén belül döntő mértékben a gazdagok érdekeinek a realizálódását volt hivatott szolgálni. Elsősorban Keleten figyelhető meg ez a jelenség nagy súllyal, mivel itt rabszolgák, akiket nem ideológiai, hanem fizikai eszközökkel befolyásoltak, csak viszonylag kis számban voltak.² A feudalizmusban a vallás a maga erkölcsi eszméivel még nagyobb erővel befolyásolta a szociális életet, mint a rabszolgatartó rendben. Ennek a hátszennelésnek a következő tényezők az okai: a rabszolgatartó társadalomban a szabadok körében a rabszolgákkal szemben bizonyos érdekközösség húzódtott meg, ami miatt a szabadok egymáshoz való viszonyában (elsősorban az antik világban) a vallás osztályjellege, osztályfunkciója még nem túlságosan erős; ugyanakkor a feudalizmusban az osztályellentétek már nagyon kiéleződnek s mivel a jobbágy már nincs ura tulajdonában, mint a rabszolga, a fizikai kényszerítés eszközeit vallási-erkölcsi tényezőkkel kell pótolni.³ Ez a szükséglet a kapitalizmusban az uralkodó osztály részéről a megváltozott szociális viszonyok miatt bizonyos vonatkozásokban még tovább fokozódik, mivel itt a bérmunkás csak a gazdasági kényszer révén van függő helyzetben, de személyében teljesen szabad. A tőkés rendben ezért válik a kereszténység minden formációjában az erkölcsi eszköz a döntő vallási befolyásoló tényezővé. Az újkori győztes angol polgárság kapcsán Engels részletesen elemezte e jelenséget és rámutatott, hogy a chartista mozgalommal összefüggésben a burzsoázia megtanulta, mire képes a puer robustus sed malitiosus, a nép s „**Most még fontosabb volt, mint valaha, hogy a népet morális eszközökkel fékentartsák; de a legfőbb és legfontosabb morális eszköz, amellyel a tömegekre hatni lehet, megint csak a vallás.** Innen ered az iskolaszékek papi többsége, innen ered a burzsoázia fokozódó önmegadóztatása mindenfajta jámbor demagógia céljaira, a ritualizmustól az üdvhadserégig.”⁴

Az említett okok miatt számos valláskutató jutott arra az álláspontra, hogy általában a vallás lényeges strukturális elemének tekinti az erkölcsöt, a morális elveket. Egyesek – pl. Wundt és Weber – éppen azon az alapon számítanak valamely jelenséget vallásinak, vagy rekesztenek ki a vallási köréből, hogy a fantasztikus-hamis képzetekben van-e – mégis döntő tényezőként – etikai elem. Wundt szerint a vallásnak két alapvető momentuma van, a metafizikai és az etikai, s csak akkor lehetséges helyes vallásmeghatározás, ha ezt a két oldalt egyszerre ragadjuk meg. „A vallás – írja – . . . metafizikai-etikai képződmény. Ezen két alkotó elemének egyi-

² A. D. Szuhov: *Szociálnüje i gnoszeologicseszkije kornyj religijj*. Izd. Ak. Nauk SzSzsZR. Moszkva, 1961. 37–43. oldal. (A rabszolgák kis számának oka Keleten az öntözéses gazdálkodás, amelyet csak a benne érdekelt szabadokra lehetett bizni. Ezért Keleten a rabszolgák száma meg sem közelíti az antik rabszolgákét (a szabad lakossághoz viszonyítva). Innét fakad az, hogy Keleten a szabadok körén belül az elnyomás ideológiai eszközöként a vallás viszonylag nagy szerepet játszik (ezt mutatja a papság fejlett intézménye is), ugyanakkor pl. a görögöknél a papság nem döntő tényező a poliszok életében és kialakulhat a racionális gondolkodás, a tudomány – írja Szuhov.)

³ Ugyanott. 58. oldal.

⁴ Marx–Engels: *A vallásról*. Bp. 1961. 247. oldal. (Kiemelés tőlem – P. I.) Együttal nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a kapitalizmusban a vallás már nem kizárólagos eszköze a tömegek befolyásolásának, mint a feudalizmusban volt, hanem vele együtt más ideológiai – filozófiai, politikai, etikai – eszmék is jelentős szerephez jutnak.

két sem oldhatja ki anélkül, hogy az egészet össze ne törje.⁵⁵ Az ilyen jellegű állásfoglalásokkal csak korlátozottan érthetünk egyet – csak a későbbi társadalmi formációkat illetően –, mert ha elfogadjuk őket, akkor az etikai mozzanat lényeges strukturális elemként való elfogadása által egész sor ténylegesen vallási jelenséget ki kell zárunk a vallás köréből, ahogyan ez Wundtnál, Webernél, Lukács Györgynél ténylegesen meg is történik.

E korlátozott egyetértésünk ugyanakkor lehetővé teszi számunkra, hogy a vallás erkölcsi szerepét valós nagyságainak megfelelően értékeljük mind történetileg, mind pedig jelenünk vonatkozásában, amelyet éppenséggel az jellemez, hogy a valláson belül a **tevékenységi hangsúly döntő mértékben a morál területére esik**. Magát ezt a tényt a különféle marxista szerzők szinte teljes egyetértésben tudatosítják. „A vallás és az erkölcs viszonyának a problémája az egyik legégetőbb kérdés nemcsak az ateizmus elmélete, hanem gyakorlata szempontjából is. Figyelembe kell venni, hogy a vallás gyakorlati befolyást a hívők életére főként a morálon, az erkölcsi parancsolatokon, tanításokon keresztül gyakorol. Nem véletlen, hogy napjainkban az egyházi személyek és teológusok (mind a külföldiek, mint a hazánkbeliek) különös, mondhatni, kizárólagos figyelmet szentelnek a morális-etikai kérdéseknek⁵⁶ Hasonlóképpen ítéli meg a helyzetet a cseh Kysely is: „... az egyházak és a vallások érdeklődése – olvashatjuk nála – egyre inkább az **emberi viszonyokra**, az ember erkölcsére és szubjektív világára, a **társadalom problémáinak területére összpontosul**.”⁵⁷

A morál területére való ilyen nagymérvű egyházi-teológiai összpontosításnak a korunkban zajló alapvető szociális változások mellett **történeli** okai is vannak. Többek között az, hogy az erkölcs hosszú időn át szervesen egybefonódott a vallással, és így az a látszat alakult ki, mintha eredetét, természetét tekintve vallási lenne. Ez a téves látszat idézi elő, hogy ma még sok olyan ember kapcsolódik **erkölcsi** vonatkozásban a valláshoz, aki az egyházak szertartásain már nem vesz részt, aki gyakorlatilag már nem tartozik egyházi szervezethez, s a vallásban világnézeti, filozófiai koncepciót sem akar a maga számára lelteni. Az ilyen emberek úgy vélik, hogy az erkölcs valláserkölcs, hogy az ateizmus talaján az ember nem lehet morális egyéniség és gyereket sem nevelheti ilyené. Az egyházi-teológiai körök természetesen minden lehetőet megtesznek, hogy e téves álláspontot rögzítsék, megerősítsék, mert azt hiszik, hogy erkölcsi befolyásuk kapcsán a vallást és önmagukat is átmentik az új társadalmi rendbe. Tagadják, hogy az ateista erkölcsös egyén lehet, mivel szerintük elszakadt minden morál **transzcendens** forrásától, az istentől. Azt állítják, hogy miként az ember a természetfeletti teremtésnél fogva vallásos lény, hasonlóképpen a morál síkján is csak vallási alapon lehet erkölcsös. Az egyik római katolikus teológus így ír ezzel összefüggésben: „**A vallás kötelező**. Ha van isten, aki a mindenségnek és az embernek teremtője és föltétlen ura, és ha az emberben van szellem, vagyis képesség ennek a tényállásnak a fölismerésére,

⁵⁵ W. Wundt: „Völkerpsychologie.” VI. (Mythos und Religion.) Dritter Teil. Leipzig, 1923. 536. oldal.

⁵⁶ D. M. Ugrinovics: „Filozofszijszije problemi krityiki religii.” Moszkva, 1965. 273. oldal.

⁵⁷ J. Kysely: „A modern ember és a vallás.” Kossuth Könyvkiadó, 1965. 133. oldal.

akkor elutasíthatatlan kötelessége, hogy ezt a tényállást el is ismerje, és ehhez igazítsa egész magatartását és életberendezését. Ámde ez a vallásosság: az alapvető nagy Valóságnak megfelelő lelki magatartás. **Aki tehát tusakodik az ellen, hogy vallásos magatartással helyezkedjék el az életben és a világban, ellentétbe jut az objektív nagy valósággal és a maga lényével. S ennek következménye: tehetetlenség a hitproblémákkal szemben és meghasonlottság önmagával szemben.**⁸

Az ilyen jellegű állásfoglalások az erkölccsel kapcsolatos vallási fel-fogások lényegét fejezik ki, azt, hogy a morál elsődlegesen tulajdonképpen nem az emberek egymáshoz való viszonya, hanem **isten** iránti magatartása. Vagyis: az erkölcs nemcsak, hogy természetfeletti eredetű, hanem egyúttal transzcendens irányultságú, célú is. A vallás ily módon antihumánus álláspontot képvisel, és az az antropocentrizmus, amely kezdettől fogva végső soron mindig megtalálható benne, egyre gyengül, mindinkább a transzcendens istenség imádatává válik; párhuzamosan azzal a folyamattal, amelynek során a vallás mindjobban elszakad a reális termelési folyamatoktól.

1. Az ószövetségi tízparancsolat

A zsidó és a keresztény vallás az erkölcs transzcendens eredete mellett „bizonyítékokat” vonultat fel a Bibliából, amelyek az állítólagos Sinai-hegyi isteni kinyilatkoztatással kapcsolatosak. E két vallás ideológiai képviselői azt fejtegetik, hogy a Sinai-hegyi morális parancsadás valóban megtörtént esemény s az ószövetségi események emberi felszíne mögött az erkölcs ősforrása, az isten rejlik. „Nyilvánvaló – írja pl. a magyar Ijjas Antal egyik cikkében – hogy az ószövetségi történet **emberi** és **társadalmi** történet is. Vele kapcsolatban jogosult az emberi, a társadalmi, a történeti szemlélet is. Azonban ez a szemlélet sem mond ellent annak, hogy meg ne keressük az események mögött a transzcendens okot: az önmagát kinyilatkoztató Istent.” Ijjas szerint a tízparancsolatból főként az első három olyan, hogy megnyugtatóan csak akkor tudjuk értelmezni, ha az isteni kinyilatkoztatást történeti ténynek fogadjuk el. „Van a Tízparancsolatnak olyan része is – mondja –, amely nem az embernek az emberhez, hanem az embernek az Istenhez való kapcsolatairól szól . . . Az első három parancs ez, amely közül a legelsőben a személyes, a láthatatlan, az ábrázolhatatlan, a mindenható Isten deklarálja önmagát. A másodikban megtiltja, hogy akár mellette, őt elismerve »idegen« (pl. törzsi) isteneket is imádjának. A harmadik végleg kodifikálja a hetedik napnak istentiszteleti célból való megtartását. Főképp e három parancsolat történeti megjelenésének körülményei olyanok, hogy a hívő értelem csak akkor kap rájuk megnyugtató választ, ha történeti valóságnak fogadja el a kinyilatkoztatást.”⁹

A következőkben megvizsgáljuk, hogy ez a vallási részről az erkölcs transzcendens eredete mellett elhangzó **döntő – történeti – érv** igazságot takar-e. Másként fogalmazva: kísérletet teszünk annak megmutatására, hogy az ószövetségi „kinyilatkoztatás” parancsolatai **csupán** meghatározott, történelmileg változó **emberi** viszonyok transzcendens **formájú** vetületei.

⁸ Schütz Antal: „Dogmatika.” I. Bp. 1947. 24. oldal.

⁹ Új Ember: 1964. aug. 23.

A Sinai-hegyi kinyilatkoztatás: mítosz

Vizsgálódásainkat azon helyek elemzésével kezdjük, amelyek az állítólagos Sinai-hegyi kinyilatkoztatás eseményeit beszélik el az Ószövetségben. Ezekkel kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy benső ellentmondások rejlenek bennük, s így egymás hitelét lerontják. Ha megnézzük pl., hogy **ki írta fel a második** két kőtáblára a tiltásokat, akkor eltérő válaszokat kapunk a Pentateuchban. Egyes szövegrészek szerint **Mózes**. Az Exodus így beszélteti hozzá istent: „Írd fel ezeket a szavakat”. Majd megjegyzi, hogy a zsidók vezetője „felírta a táblákra a szövetség szavait, a tíz parancsolatot” (34, 27–28). Más helyek viszont éppenséggel azt állítják, hogy **maga az isten** véste fel a második két kőtáblára a tiltásokat. Az Exodusban isten így „szól” Mózeshez: „Vágj két kőtáblát, hasonlókat az előbbiekhöz, hogy írjam fel azokra a szavakat, amelyek az előbbi táblán voltak, s amelyeket széttörtél” (34,1). Ugyanígy nyilatkozik a Deuteronomium 10. fejezetének 2. verse is, majd Mózes kijelenti istenről: „És felírta a táblákra az előbbi írás szerint a tíz igét” (10,4)

Már maga ez a felemlített ellentmondás, amely az összes közül talán a legjelentéktelebb, arra utal, hogy a tízparancsolattal kapcsolatos isteni kinyilatkoztatás **nem történeti tény**.

A szövegek további boncolgatása minden kétséget kizáróan meggyőz bennünket e nézet helyessége felől. Hogy miért? Mert olvasásuk során kiderül, hogy az Ószövetség a Sinai hegyi parancsadást illetően legalább **három egymástól lényeges módon különböző elbeszélést tartalmaz**. Közülük kettő (Ex. 20. és Deut. 5. fejezet) aránylag egyező vonásokat mutat. A harmadik viszont ezekről alapvető mozzanatokban eltér. Míg az előbbi két történet-változat magában foglalja a „**Ne lopj!**”, „**Ne ölj!**”, „**Ne paráználkodj!**”, „**Ne tégy a te felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot!**”, **Ne legyenek néked idegen isteneid én előttem!**”, „**Ne kívánd a te felebarátodnak házat stb.!**”, „**Tiszteld atyádat és anyádat!**” tiltásokat illetve parancsolatokat, addig ezek a harmadikként említett variációból teljességgel **hiányznak**. Viszont találunk benne helyettük egészen más előírásokat: „**A kovász-talan kenyér (peszach) ünnepét megtartsad!**”, „**Mindaz, ami az anyja méhét megnyitja, enyém legyen!**”, „**A hetek ünnepét (pünkösd) is megtartsad, a betakarítás ünnepével együtt!**”, **Háromszor esztendőnként minden férfiú jelenjen meg az Úr színe előtt!**”, „**A peszach áldozat ne maradjon meg reggelig.**” – Úgy hisszük, hogy a szövegrészek puszta összevetése már önmagában eléggé bizonyítja, hogy az állítólagos Sinai-hegyi kinyilatkoztatás nem történeti tény.

Még a két alapvetően egyező tízparancsolat-változat összehasonlító elemzése is ad némi érvet álláspontunk igazolásához, ha megvizsgáljuk abból a szempontból, hogy **mivel indokolják a szombat ünnepnapként, istentiszteleti célból megtartását?** Indokolásuk különböző: Az Exodus így írja le az ünnep okát: „Megemlékezzél a szombatnapról, hogy megszenteljed azt. Hat napon át munkálkodjál, és végezd minden dolgodat; de a hetedik nap az Úrnak a te istenednek szombatja: semmi dolgot se tégy azon . . . , mert azokban van, a **hetedik napon** pedig **megnyugvók**. Azért megáldá az Úr a szombat napját, és megszentelé azt” (Ex. 20,8–11). Vagyis az idé-

zett hely szerint: **a szombat az isten teremtés utáni megpihenésével kapcsolatos emlékűnnep.** A Deuteronomium 5. fejezete egészen más okkal magyarázza a szombat kötelező megtartását. Ezt mondja: „És megemlékezzél róla, hogy **szolga voltál Egyiptom földjén, és kihozott onnan téged az Úr,** a te Istened erős kézzel és kinyújtott karral. **Azért** parancsolta néked az Úr, a te Istened, hogy a szombat napját megtartsad” (5. vers). E szöveg-rész szerint tehát a szombat a zsidók **Egyiptomból való állítólagos szabadulásának emlékűnnepe.** A szombatra vonatkozó két ellentmondó megindoklás egymás hitelét és a transzcendens eredetét állító nézet igazságát egyaránt lerontja.

Ma már nem tudjuk megállapítani, milyen körülmények között alakult ki a zsidóknál a szombati ünnep s eredetileg milyen mozzanatok fejeződtek ki benne. Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a vele kapcsolatosan utóbb említett megokolás aránylag késői korból származik. Ezt csak akkor fűzheték hozzá, amikor a zsidóság már nemzetté, államba szerveződött, vagy legalábbis amikor ez a folyamat már eléggé előrehaladott fokot mutatott. Az ünnep azonban maga jóval korábban keletkezhetett. Az első indoklás a Genézis első teremtés-mitoszának gondolatvilágához látszik kapcsolódni, amelyben a hatnapos teremtés szerepel. Megjegyzendő azonban, hogy a Genézis szóban forgó teremtés-leírásának istensége nem Jahve („Úr”), aki a Exodusban a teremtés utáni pihenésre hivatkozva a szombati ünnepet „elrendeli”, hanem Elohim („Isten”). Figyelembe veendő továbbá az is, hogy a nomád állattenyésztés időszakában, amelyből az első bibliai teremtés-mitosz származik, a heti pihenő-, ünnepnap az életmód sajátosságai miatt nem alakulhatott ki. Épp ezért szinte bizonyosnak tekinthetjük, hogy a zsidók a szombat ünnepét az „ígéret földjén” talált, már letelepült, földműveléssel foglalkozó népektől vették át; éppúgy, mint az aratás és a betakarítás ünnepét.¹⁰

Ne lopj!

Már az eddig elmondottakból látható, hogy a tízparancsolat földi-emberi viszonyok transzcendens kivetítése. Ugyanerről győz meg bennünket a **Ne lopj!** tiltásának és a vele kapcsolatos szövegrészeknek az elemzése. A keresztény teológusok azt állítják, hogy isten **minden** dologra vonatkozóan nyilatkozta ki parancsolatát. A bibliai szöveg egyetemes formája mögött azonban tartalmilag éppenséggel **relatív** jelleget találunk. A különféle öszövétségi helyek vizsgálatakor kiderül, hogy konkrétan csak a zsidók **belső** viszonyaira vonatkozott, csak a zsidóságon belül tiltotta a lopást. Ugyanakkor külső vonatkozásban nemcsak megengedte, hanem bizonyos esetekben – egyéb, hasonló fejlettségi fokon álló népek erkölcsével egyezően – meg is követelte más törzsek, nemzetek kirablását. Ennek igazolására néhány példát említünk fel. A zsidók kifosztották az egyiptomiakat

¹⁰ A szombat állítólag eredetileg a „szerencsélenség napja” volt tabu jelleggel, és ezért nem volt rajta szabad dolgozni. (V. ö.: Max Weber: „Wirtschaft und Gesellschaft.” I. Tübingen, 1956.)

(Ex. 12, 36), Szihon városainak barmait prédára vetették (Deut. 2, 35). Hasonló eseményről számol be a bási Óg legyőzésével kapcsolatosan Deut. 3, 7. Józsué könyvében pedig ezt olvashatjuk **Ai** város bevételeével összefüggésben: „A barmot... és ami zsákmányolni valója volt ennek a városnak, magának zsákmányoló el Izrael az Úr rendelete szerint. Amint utasította vala Józsuét.” (8, 27).

Felmerül a kérdés: miképpen kell értelmeznünk a Ne lopj! tiltását valós társadalmi funkciója szempontjából? Kétségtelenül az volt a legfontosabb feladata, hogy a már kialakult vagy erősen kialakulóban lévő **magántulajdont** birtoklója számára biztosítsa. Ezen belül mindenekelőtt a gazdagok érdekeit szolgálta. A vagyoni differenciálódás történelmileg első időszakában (és a későbbi osztálytársadalmakban) azonban kétségtelenül a szegényebb tulajdonosok érdekeit **is** kifejezése volt bizonyos mértékig. A szegények a még létező közösségi szellem felhasználásával a gazdagok ellen irányították ezt a tiltást, akik minduntalan **áthágták** különféle módokon. Ezt világosan mutatják az Ószövetség prófétikus könyvei, amelyek állandóan a szegények, a kisemmizettek védelmére kelnek a gazdagok rabló és csaló tevékenységével szemben. Ésaías a fejedelmeket megátalkodottnak, a lopók társainak nevezi, akik kedvelik az ajándékot és a vesztegetést (1, 23), s kijelenti: „Jaj azoknak, akik a házhoz házakat ragasztanak, és mezőt foglalnak a mezőkhöz” (5, 8), mert a bűnös gazdagoknak halál lesz a soruk és romjaikon majd idegenek fognak élni. A hasonló helyek tömkelegével találhatók Ésaías, Ámosz és Mikeás könyvében.

Egy a Ne lopj! parancsát kiegészítő másik tiltás elsődlegesen ugyancsak a gazdagok érdekeit szolgálta a következő szavakkal: „Ne kívánd a te felebarátodnak feleségét, se szolgálját, se ökrét, se szamarát, és semmit, ami a te felebarátodé” (Ex. 20, 17). Ez a tiltás olyan történelmi időszakban keletkezett, amikor már kialakult a zsidóknál a monogámia s maga a feleség is csak egyszerű tulajdonként szerepelt. Nem véletlenül említi az idézett tiltás a vagyontárgyak között, és csak a ház után. A Ne lopj! parancsa azzal párhuzamosan irányult egyre a vagyoni differenciálódás a történelmi fejlődés során. Ily módon a mindenkori kizsákmányoló magántulajdonosokat, az osztálytársadalmak uralkodó osztályainak érdekeit volt hivatott védelmezni.

Ne öljl!

A bibliai szövegek elemzése a **Ne öljl!** tiltásával kapcsolatosan is arról győz meg bennünket, hogy ez a parancs sem egyetemes érvényű az Ószövetségben. Nem azt jelenti, hogy senkit sem szabad megölni, hanem konkrét érteleme így hangzik: nem szabad megölni a saját nemzetségedhez, törzsedhez, népedhez tartozót, viszont meg szabad, esetleg meg kell ölnöd az idegent, az ellenséget. Ez az erkölcsi parancs már a nemzetiségi társadalomban funkcionált. Azt mondhatjuk, hogy a közösség belső életének szokás-alapja volt. Megsértésére a legritkábban került sor és ilyenkor nagyon szigorúan büntették megszegőjét. A közösségből való kizárással, ami

szinte a halállal volt egyenlő számára. A későbbi időszakban azonban a Ne ölj! parancsának értelme jelentős mértékben módosul, amikor a zsidóság történetében sor kerül a nemzetté, állammá szerveződésre, amikor a különféle törzsekből, népekből összeolvadás révén létrejön a zsidó nemzet. Ekkor általánosabb tartalmú lesz, mert a heterogén népelemek viszonylatában is tiltja az ölést. E mozzanat az Ószövetségnek csak későbbi eredetű szövegeiben jelentkezik. A „honfoglalás” idején – s azt megelőzően – **külső** vonatkozásban a Ne ölj! még korántsem tiltja emberek leölését, sőt nem egy esetben – istenre való hivatkozással! – egyenesen előírja erkölcsi kötelességként.

A Deuteronomiumban pl. a Szihon felett aratott győzelemmel kapcsolatosan ezt olvashatjuk: „És elfoglaltuk minden ő városát abban az időben, és fegyverre hánytuk az egész várost: férfiakat, asszonyokat, kisdedeket; nem hagytunk menekülni senkit” (2, 34). Hasonló tartalmú helyek még az Ószövetségben: Deut. 3, 6; Józsué 6, 21; 10, 28. 30–34. stb. Olyan esetről is beszámol a Pentateuch, amikor a zsidók nem öltek meg minden embert, hanem csak a férfiakat; nőket és a gyerekeket pedig – bizonyára saját soraik erősítése, létszámuk szaporítása érdekében – magukkal vitték: „fogságba vivék Izrael fiai a Midianiták feleségeit és azoknak kisdedeit” (Num. 31, 9).

Az összes ilyen szövegrészek úgy állítják be a dolgot, mintha a városok elfoglalását, javaik elrablását, lakosaik leöldöklését maga az isten elrendelte volna. Józsué könyve az eseményeknek ezt a transzcendens, külsődleges átélését egyhelyütt a következő szavakkal juttatja kifejezésre: a zsidóság „megöle minden élő, amint megparancsolta vala az Úr, az Izraelnek Istene” (10, 40). Nem egy esetben az istenség is „részt vesz” a csatákban népe oldalán. Egyik alkalommal köveket „hullata” az emoreusokra (Józsué 10, 11). Más alkalommal Dávidnak azt a parancsot „adja”, hogy csak akkor támadtja meg a filiszteusokat, amikor ő maga meggy majd előtte, hogy „megverje a Filiszteusok táborát” (2 Sám. 5, 24). A Deuteronomiumban olyasmiről is olvashatunk, hogy egyszer a zsidók vereséget szenvedtek az emoreusoktól, mert olyankor támadtak rájuk, amikor istenük nem volt velük (Deut. 1,42–43). Emögött persze valóságosan az a tény húzódik meg, hogy a nomád zsidók nem bírtak a hegyeken, halmokon levő erődített városokkal, képtelenek voltak ezeket elfoglalni. Józsué könyve adatot is szolgáltatott erre (11,13.)

Hogy a Ne ölj! parancsa Mózes idejében és későbbben sem volt egyetemes érvényű tiltás, bizonyítja az, hogy a zsidóságon **belül** is szép számmal előfordultak gyilkosságok, amelyekről a különféle bibliai helyek beszámolnak. Ezek egy része szándékos, más része pedig akaratlan eredetű volt. Az Ószövetség szövegei szerint Józsué idejében és később a szándékos gyilkosságot halállal büntették – a szemet szemért, fogat fogért elve alapján. Az Exodusban így „szól” isten ezzel kapcsolatosan: „Ha pedig valaki szándékosan tör felebarátja ellen, hogy azt orvul megölje, oltáromtól is elvidd azt a halálra” (21,244). Az akaratlan gyilkosnak azonban a vérbosszúlok elől lehetőséget biztosítottak az életben maradásra. Az ilyen emberölőknek menedékvárosokat jelöltek ki. Ha ezek valamelyikébe el tud-

tak jutni, tettük elkövetése után, akkor a vérbosszúlok a menedékvárosok falain belül nem nyúlhattak hozzájuk, nem is kellett őket kiadni. Viszont a város falain kívül a gyilkosokat a vérbosszúlok megölhették. (Num. 35, 27).

Józsué könyve a következőket mondja a menedékvárosokkal kapcsolatban: „Válasszatok magatoknak menekülésre való városokat, amelyekről szoltam néktek Mózes által, hogy oda szaladjon a gyilkos, aki megöl valakit tévedésből, nem szándékosan, és legyenek azok menedékül nékik a vérbosszú elől. Aki pedig beszalad valamelyikbe e városok közül, álljon az a város kapujába, és beszélje el az ő dolgait a város véneinek hallatára, és vegyék be őt magok közé a városba, és adjanak neki helyet, hogy velök lakozzék. Hogyha pedig kergeti azt a vérbosszú, ki ne adják a gyilkost annak kezébe, mert nem szándékosan ölte meg az ő felebarátját és nem gyűlölte őt annak előtte. És lakozzék abban a városban mindaddig, amíg ítéletre állhat a gyülekezet elé, amíg meghal a főpap, aki abban az időben lesz, azután térjen vissza a gyilkos, és menjen haza az ő városába és az ő házába, abba a városba, amelyből elfutott vala” (Józsué 20, 1–6).

Ez az idézet már olyan viszonyokra utal, amikor a zsidóság letelepült életmódot folytat, amikor a nemzeti viszonyok erősen felbomlottak. Ezért kerül sor a vérbosszú korlátozására. A zsidó államiság már létező realitására utal az előbbi szövegben a főpap említése is. Máshelyütt pedig arról olvashatunk, hogy a menedékvárosok joga a nem-zsidó akaratlan gyilkosokat is megillette. Tehát e városok kijelölése már a különféle etnikai elemeket átfogó zsidó államiság és nép kialakulásának folyamatát jelzi, mert már nem nemzeti-törzsi keretekben, hanem területi-állami alapon intézkedik. Az utóbb említett hely így hangzik: „Izráel fiainak és a **jövevénynek**, és az ő **közöttök lakozónak** menedékül legyen az a hat város, hogy oda szaladjon az, aki történetből öl meg valakit” (Num. 35, 15).

Az Ószövetség persze a különféle szabályokat, tiltásokat, amelyek a társadalmi együttélést voltak hivatottak szabályozni, visszavetíti a régmúltba, hogy ily módon – istenre hivatkozva – könnyebben betarthatók legyenek. Egyúttal nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a Pentateuch korántsem egyforma elbírálást alkalmaz a szándékos gyilkosság elkövetőit illetően, hanem a gazdagokat, a szabadokat s ezek érdekeit részelteti előnyben. Nagyon határozott formában látszik ez a következő előírásból, amely éppenséggel nem a szemet szemért elvet alkalmazza a büntetésben: „Ha valaki úgy üti meg szolgáját vagy szolgálóját bottal, hogy az meghal keze alatt, büntetessék meg. De ha egy vagy két nap életben marad, ne büntetessék meg, mert pénze ára az” (Ex. 21,20–21). Tehát a rabszolga gyilkosa csak büntetést köteles fizetni, de életének nem esik semmi bántódása. Az Ószövetségben tehát bármiféle isteni és egyetemes Ne ölj! tiltást kimutatni törekedni – hiábavaló és megalapozatlan dolog.

Megjegyzendő egyébként, hogy **Hammurapi** törvényszéleje nagyon sok hasonló vonást mutat tartalmi szempontból a zsidók parancsolataival Talán ez volt az utóbbiak ősmintája. Hammurapi is isteni kinyilatkoztatásként igyekszik föltüntetni az általa megfogalmazott parancsolatokat, törvényeket.

Arról beszél, hogy ezeket Samas napistentől¹¹ kapta. Hammurapi elvei egyébként a társadalmi egyenlőtlenségek, vagyoni és hatalmi viszonyok alapján ítélik meg a lopást, ölést. Nemcsak a szabadok és rabszolgák vonatkozásában, hanem a szabadon belüli viszonylatban is. Ha pl. egy szabad ember vele azonos rangú szabad szemét kiütötte, akkor az övét is ki kell ütni. De ha egy alacsonyabb rangú szabad rovására követte el ugyanezt a tettet, akkor csak büntetést kellett fizetnie

A Ne öl! parancsával kapcsolatosan még egy érdekes mozzanatra kívánunk rámutatni. Arra, hogy a különféle ószövetségi helyek tanúsága szerint a zsidóknál e tiltás általános formája ellenére megvolt az **emberi áldozat** szokása. Állítólag maga az isten követelte meg illetve fogadta el ön maga számára az emberi áldozatokat. Ezeknek **három** formájáról tesznek említést az Ószövetség egyes részei.

Közülük az első az, hogy az istenség magának „követeli” nemcsak az állatok első utódait, hanem az **emberek** elsőszülötteit is. Az Exodusban ezeket olvashatjuk: „És szóla az Úr Mózesnek, mondván: Nékem szentelj minden elsőszülöttet, valami megnyitja az ő anyjának méhét az Izrael fiai között, **akár ember, akár barom, enyim legyen az**” (13,1–2). (Hasonló gondolatokat tartalmaznak a következő helyek is: Ex. 34,19; Num. 3,13. stb) Anélkül, hogy az emberáldozattal foglalkoznánk, röviden csak arra utalunk, hogy megjelenése történelmileg a földművelés kialakulásával függ össze. Nem isteni rendelkezés, hanem hamis képzetek miatt kezdtek a zsidók – a többi népekhez hasonlóan – embereket feláldozni.

Érdekes hogy a későbbiek során, ahogy a társadalmi fejlődés előrehalad, az emberáldozatok fokozatosan háttérbe szorulnak, majd teljesen eltűnnek. Az Ószövetségben az elsőszülöttek feláldozása szintén megszűnik. Persze megint istenre, isteni rendelkezésre hivatkoznak azok a helyek, melyek előírják, hogy nem kell és nem szabad az elsőszülött gyerekeket feláldozni. Közben azonban ellentmondanak egymásnak abból a szempontból hogy miért nem „tartja” már többé szükséges dolognak isten az ilyen áldozatokat. Egyes ószövetségi szövegek szerint isten azt „kivánta”, hogy az elsőszülötteket **állatokkal** kell helyettesíteni az áldozásban illetve megváltani. Erről beszél pl. az Exodus 13. fejezetének 13. verse és 34. fejezetének 20. verse. Ennek az egész helyettesítésnek igazoló mondája az az elbeszélés, amely Izsák feláldozásáról szól. Ez elmondja, hogy Ábrahám – isten óhajának

¹¹ A vallás történetében nagyon gyakori dolog, hogy a morális, a jogi elvek forrásaként, illetve öreként a Nap (mint istenség) szerepel. Ezt látjuk nemcsak a mezopotámiaiaknál, hanem a zsidóknál, a görögöknél és a rómaiaknál is. Ugy véljük, helyes Max Weber álláspontja, mely szerint az egyes népek azért kapcsolták morális és jogi elveiket a Naphoz (vagy valamely égitesthez), mert ennek mozgásában változatlan szabályosságot ismertek fel és hasonló változatlanságot igyekeztek biztosítani morális normáinak, jogi törvényeinek is. Ugyanakkor Weber a személyes etikai istent szociális, tehát közvetlen tartalmát tekintve az ókori egyeduralomból vezeti le. „A természetfeletti személyes etikai isten – írja – . . . előzásiai koncepció. E koncepció akkora egyezést mutat a földön mindenható EGY király racionális-bürokratikus kormányzatával, hogy a kauzális kapcsolatot nem lehet tagadni.” („Wirtschaft und Gesellschaft.” I. Az első problémával kapcsolatosan lásd a 252. oldalt; az idézet helye: 247. oldal.)

megfelelően – fel akarta áldozni egyszülött fiát, de az utolsó pillanatban tettét isten megakadályozta s egy kost küldött feláldozás céljából Izsák helyettesítésére (Gen. 20. fejezet).¹²

Egy másik variáció szerint azért nem kell már többé az elsőszülötteket feláldozni, mert isten áldozatként helyettük a **lévitákat** választotta ki magának papi szolgálatra. „Íme és kiválasztottam a lévitákat – „szól” az Isten – Izráel fiai közül, minden elsőszülött helyett, amely az ő anyjának méhét megnyitja Izráel fiai között: azért legyenek a léviták az enyéim” (Num. 3, 12). E két indoklás ellentmondó volta világosan bizonyítja, hogy az elsőszülöttek feláldozásának megszűnésével és létével kapcsolatosan emberi viszonyok vallási kivetítéséről van szó. Nem természetfeletti lény követelte az elsőként született gyermekek feláldozását és nem is ő kívánta e barbár szokás megszüntetését.

Az emberáldozatoknak **másik** formája az úgynevezett **hálaáldozat**, amikor is bizonyos egyének ígéretet tesznek vallási alapon istennek az Ószövetségben, hogy kívánságuk teljesítése esetén élő embert áldoznak neki. Ezzel kapcsolatban egy példát említünk meg. A Bírák Könyve elmondja, hogy az egyik zsidó bíró, Jefte, a következőket kérte istenétől. Segítse győzelemre az ammonitákkal szemben, s ha ezt a kívánságot teljesíti, azt fogja feláldozni neki hálából, amivel hazamenéskor legelőször házában találkozik. Jefte győzött, s odahaza legelőször egyetlen gyermekével, leányával találkozott, és fel is áldozta őt korábban tett fogadásának megfelelően (Bírák 11. fejezet).

Az emberáldozatok **harmadik** formája, amely az Ószövetségben szerepel, az úgynevezett **építési áldozat**. (Az ilyen áldozatok régebben széles

¹² A különféle élőlény-áldozatokat (ezeken belül az ember-áldozatokat), ha már egyszer mint téves hiedelmek rituális kifejeződései kialakultak, csak nagyon nehezen, csak igen nagy lassúsággal sikerült a későbbi nemzedékeknek humanizálni s végül megszüntetni. Az emberáldozatokat pl. gyakran kevésbé értékes – az áldozók számára kevésbé értékes – egyénekkel HELYETTESÍTIK. Az inka uralkodó önmaga helyett saját fiát, az ókori görögök önmaguk helyett foglyokat vagy főbűnösöket áldoztak fel. Hogy még ez a helyettesítés is milyen nehezen jutott érvényre, mutatja a következő vallástörténeti tény: A karthágóiak az ókorban saját gyermekeiket szokták egyidőben feláldozni Moloknak. Egy idő után azonban az emberi szeretetérzés legyőzte a korábbi vallási tudat és rituálé szabályát náluk és saját gyermekeiket olyan más gyermekekkel kezdték helyettesíteni, akiket külön erre a célra vásároltak és felneveltek. Ez a helyettesítés azonban a későbbiek során problémákat vetett fel, mert az Agathoklészsal vívott csatában vereséget szenvedtek s ezt a csatavesztést úgy értelmezték, hogy az isteni haragnak a következménye a helyettesítés – az istenség becsapása miatt. Ezért, hogy az istent kiengeszteljék, az érzelmi függőség állapotába jutott karthágóiak ismét visszatértek a korábbi barbár szokáshoz. Roppant nagy áldozást rendeztek „lecsillapítani” Molok haragját. (E. B. Taylor: „Die Anfänge der Cultur.” II. 404–405. oldal). – Az emberáldozatok civilizálódásának sajátos formája volt – az Ószövetségben és különféle népeknél szereplő állatokkal történő helyettesítésen kívül – az a módszer, hogy a korábban feláldozott egyének helyett csak valamilyen TESTRÉSZÜKET áldozták fel a későbbi nemzedékek, majd még későbben még ezt is helyettesítették, pl. a tényleges ujját aranyból készült ujjal. Hasonló folyamat az állatáldozatok civilizálódása során is lejátszódott. A vallástörténeti irodalomban pl. közismert, hogy az ókori görögök egyidőben egész ökröt szoktak áldozni az isteneknek. A későbbiek során azonban már csak az ökörnek az ember számára értéktelen részeit juttatták az isteneknek, mondván, hogy amikor az ősi időkben az emberek és az istenek az áldozati állaton megosztottak, akkor Zeusz a Prométheusz által csinos külsővel ellátott, de belül értéktelen állatrészeket tartalmazó rakást választotta, s ez a választás megmásíthatatlan.

körben elterjedtek voltak a letelepült népeknél. A Kőműves Kelemenről szóló ballada is e gondolkörbe tartozik.) Ez a helyi szellemek, istenségek megnyerését célozza, rokonszenvüket igyekszik az áldozó építő a maga javára megnyerni, illetve rosszindulatukat törekszik leszerelni. Józsué könyvében azt olvashatjuk, hogy Jérikhó lerombolása után Józsué átkot mondott a következőképpen: „Átkozott legyen az Úr előtt az a férfiú, aki felkél, hogy megépítse a várost, Jerikhót. Az ő első szülöttjére rakja le annak alapját s legifjabb fiára állítsa fel annak kapuit!” (6, 26). És a Királyok első könyve leírja, hogy Akháb királyságának idején a bétheli **Hiel** Józseué átkának megfelelően építette fel a várost: „Az ő elsőszülött fiának Abirámnak élete árán veté meg annak fundamentumát, és az ő kisebbik fiának, Ségubnak élete árán állította fel annak kapuit, az Úr beszéde szerint, amelyet szólott volt Józsué, a Nun fia által.” (16, 34).¹³

„Az atyák ették meg az egrest . . .”

A tízparancsolat szövegében egy a mai ember számára meghökkentő részlettel találkozunk, amelyről az első pillanatban ugyancsak nehéz eldönteni, mit is akar jelenteni. A szövegrész, amelyre gondolunk, a következőképpen hangzik: „én, az Úr a te Istened, féltónszerető Isten vagyok, aki megbüntetem az atyák vétkeit a **fiaikban**, harmad és negyediziglen, akik engem gyűlölnék. De irgalmasságot cselekszem ezeriziglen azokkal, akik engem szeretnek, és az én parancsolataimat megtartják” (Ex. 20,5–6.).

Mit is mond ki az idézett szöveg, amelyet a Biblia isten szájába ad? Azt, hogy az atyák vétkeit az istenség megbünteti a fiakban, az atyák jötteit pedig megjutalmazza az utódokban. Vagyis: a gyermekeket **nem saját** tevékenységük, hanem **elődeik, szüleik** cselekedetei szerint ítéli meg. A mai ember számára ez az elv antihumánus, mert szerintünk minden ember a maga tetteért felelős. Így tehát joggal merül fel a kérdés: milyen valóságos viszonyok húzódnak meg az említett, erkölcsstani tartalmat kifejező „isteni” szavak mögött?

Korántsem túlvilági momentumok. Gyakorlatilag egy nagyon ősi társadalmi állapot sajátos erkölcsisége fogalmazódik meg bennük. Azon fejlettségi foké, amikor a társadalom életében a nemzetségi közösség még szinte kizárólagos szerepet játszott. A szóban forgó morális elv olyan időszakból ered, amikor a nemzetség egyes tagjai a közösség köldökzsinórjáról még nem szakadtak le. Ekkor az egyének léte csak a nemzetség révén lehetséges. Éppen ezért érdekközösség áll fenn közöttük, s a nemzetséghez képest jelentéktelenek. E sajátos helyzetet a vallástörténészek egy hasonlattal szokták jellemezni, amely szerint a nemzetség (az igazi létező) egy élő fa **törzse**, tagjai pedig (a nem igazi létezők) csak a fa **ágai**. A közösség képviseli a mulandó egyénnel a folytonosságot. Az egyes emberben tulajdonképpen a közösség cselekszik s éppen emiatt az előbbi tetteiért az utóbbi felelős. Így módon a nemzetség tagjai történelmi (vertikális) és min-

¹³ Frazer beszámol róla, hogy finomult formában ezt az áldozatfajtát még a mostani század elején is gyakorolták Görögországban. Az építő titokban megmérte egy férfi árnyékát s a méretére alapozta házát, majd szentül hitte, hogy a „beépített” férfinak („a méret azonos eredetijével” alapon) egy éven belül meg kell halnia. („Der goldene Zweig.” 280. oldal.)

den jelenkori (horizontális) vonatkozásban **folytonossági közösséget** alkotnak, ami annyit jelent, hogy a nemzeti ősök pozitív és negatív tetteiért egyaránt felelősek az utódok. A felemlített hely tehát sajátos transzcendens formában, isten szájába adva a szót, fejezi ki az ősi nemzeti közösségi erkölcsét. (Hiba lenne tehát, ha a mai vallási felfogást, amely az etikai individualizmus talaján áll, visszavetítenénk az emberiség egész múltjára és úgy vélekednénk, hogy a vallások **mindig** az individuális erkölcsi elvek szószólói voltak.¹⁴

A későbbiek során – amikor a nemzeti társadalom felbomlik, amikor kialakult a magántulajdon, a vagyoni differenciáltság, a kizsákmányolás, az elnyomás, az osztályviszonyok –, a szóban forgó közösségi-etikai elv elveszti létalapját. Hogy miért? Mert most már az eltérő társadalmi helyzetű és érdekű egyének különböző módon ítélik meg ugyanazon cselekedeteket, s így a kollektív erkölcs helyébe fokozatosan az individuális lép. Ennek a folyamatnak a zsidók történetét illetően már **Jeremiás** könyvében nagyon határozott jeleivel találkozunk. Jeremiás a **jövőre** vonatkozóan a következőket jósolja:

„Ama napokban nem mondják többé: Az atyák ették meg az egrest, és a fiak foga vásott el bele. Sőt inkább kiki a maga gonoszáért hal meg; minden embernek, ki megeszi az egrest, tulajdon foga vásik el bele” (31, 29–30). Jeremiás tehát már az **individuális** erkölcsi megítélés híve – bár még csak a jövőre vonatkozó jóslás formájában –, ami arra utal, hogy az ő idejében a nemzeti társadalom közösségi viszonyai már jelentős mértékben meggyengültek. **Ezékielnél** az individualizmusnak még határozottabb kifejeződésével találkozunk. Nála az istenség már így „beszél”: „Mi dolog, hogy ezt a közbeszédet szokták mondani Izráel földjén, mondván: Az atyák ették egrest, és a fiak foga vásott meg bele? Élek én, . . . nem lesz többé helye köztetek ennek a közbeszédnek Izráelben. Ime, minden lélek enyém, úgy az atyának lelke, mint a fiúnak lelke enyém; **amely lélek vétkezik, annak kell meghalnia**” (18, 2–3).

Ezékiel részletesen, konkrétizálva kifejti, hogy az az egyén, aki „igazságot cselekszik” – betartja az isten iránti kötelezettségeket: senkit nem nyomorgat, a zálogot visszaadja, nem uzsoráskodik stb. –, ősei rossz tettei miatt nem hal meg, hanem „élvén él”. Viszont ha ennek az „igaz” embernek fia „Mindezeket az utálatosságokat cselekedte, halállal haljon meg, az ő vére legyen rajta!” Tehát az ő, az atya pozitív erkölcsi cselekedetei nem mentesítik az utódot, ennek viselnie kell saját negatív tetteinek erkölcsi következményeit. Továbbfolytatva fejtegetéseit Ezékiel a következőket mondja. Ha mármost e gonosz fiúnak gyereke születik, aki apja utálatosságait nem cselekszi, akkor az „ilyen ne haljon meg atyja vétkéért”. Az általános megfogalmazás így hangzik Ezékielnél: „Amely lélek vétkezik, annak

¹⁴ A nemzeti rend vallásának a szubjektuma tehát a kollektiva s – ahogy azonnal látni fogjuk – osztálytársadalmak vallásainak, az ún. világvallásoknak a szubjektuma az individuum. (V. ö.: Lukács György: „Az esztétikum sajátossága.” 2. 722. s 727. oldal. „. . . a ma oly domináló én-érzés – írja Lukács – az egészen primitív korszakok mindennapi életében egyáltalán nem vagy legteljebb csíraszerű állapotban lehetnek jelen.”

kell meghalni; a fiú ne viselje az apa vétkét, se az apa ne viselje a fiú vétkét; az igazon legyen az ő igazsága, és a gonoszon az ő gonoszsága" (18, 20).¹⁵

Az elmondottakból látható, hogy az Ószövetségben mind a korábbi közösségi, mind a későbbi individuális erkölcsi felfogás transzcendens kivétel formájában öltött megfogalmazott alakot. E formában azonban minden esetben tartalmilag az éppen adott időszak konkrét társadalmi viszonyai rejlnek. Az individualizmus egyébként történelmileg alapvetően pozitív szerepet játszott az ószövetségi időkben, mert az egyén adottságait, képességeit (igaz, az önzésben) megszabadította a nemzetségi rend, a vének végtelenül konzervatív, s egy időponttól kezdve a fejlődést mindinkább akadályozó bilincseitől.

Ne legyenek néked . . . !

Ne csinálj magadnak . . . !

Már korábban szó esett róla, hogy Ijjas idézett cikke szerint az első három parancsolat, amelyek isten és ember viszonyára vonatkoznak, követelik meg leginkább a kinyilatkoztatás történeti tényként való elfogadását. Nos, a harmadik parancsolattal, a szombat ünnepként való megtartásával kapcsolatosan már láttuk, hogy az ilyen állítás alaptalan. Most vizsgáljuk meg, milyen tényleges momentumok fejeződnek ki az első két tiltásban, amelyekben az isten „megköveteli” a zsidóságtól: „Ne legyenek néked idegen isteneid én előttem. Ne csinálj magadnak faragott képet, és semmi hasonlót azokhoz, amelyek fenn az égben, vagy amelyek alant a földön, vagy amelyek a vizekben a föld alatt vannak. Ne imádd és ne tiszted azokat . . .” (Ex. 20, 3–5).

Ez a két tiltás tulajdonképpen szorosan összefonódik, a zsidó vallás történelmi fejlődésének együttesen alakuló két oldalát jelenti. Mindkettő a zsidóság társadalmi-történeti fejlődésével áll összefüggésben, általa meghatározott. Az első tiltás tulajdonképpen a zsidóság letelepülése utáni nemzeté szerveződésének objektív tényéből fakad. Ennek előfeltétele s később az államiság létének, funkcionálásának fontos szükséglete volt egy **egységes ideológia**, ami ebben az időben csak vallásos formában nyerhetett megfogalmazást. Méghozzá oly módon, hogy a sokféle törzsi isten ellen felléptek az egyesítést politikailag-gazdaságilag végrehajtó erők: vagyis tulajdonképpen a **széthúzó törzsi erők** ellen léptek fel. Méghozzá az **egyistenhit** vallási ideológiájának segítségével.

A most elmondottakból egy nagyon érdekes következmény adódik. Ha egyszer a nemzeté, az államisággá szerveződés érdekében a zsidóság vezetői, a gazdagok fellépnek a helyi, törzsi istenségek ellen, akkor egyúttal

¹⁵ Érdekességként két dolgot jegyzünk meg. Egyrészt azt, hogy a nemzetségi társadalom közösségi erkölcsének bizonyos fokú olyan maradványaira, melyek szerint az apa tettéit esetleg a gyerek viseli a következményt, Hammurapi törvényei között is akadunk. Az egyik § szerint, ha egy szabad ember megölte egy másik szabad ember leányát, akkor a halált megütéssel előidéző apa LEÁNYÁT is halállal kellett sújtani (210. §). Hasonló gondolatot tartalmaz a 230. § is. Másrészt azt, hogy az Ószövetségben is vannak olyan konkrét példák, amelyek szerint az utódok bűnhődnek atyáik tettei miatt. Dávid miatt fia (2 Sám. 12, 14), Saul miatt 5 leszármazottja (2 Sám, 21, 6–9), Akház miatt utódai (1 Kir. 21, 29 és 2 Kir. 10, 11–17.)

el kell vetniük azokat az **érzéki-konkrét formákat** is, amelyekben ezek az istenségek elképzeltetnek. Tehát a különféle állati, növényi, bálvány isteneket, amelyek többnyire a totemkorszakból származnak. Ugyanakkor olyan istenség-arculatokat kellett kiformalniuk, amely a kialakulófélben lévő, majd minden etnikai elem számára egyaránt elfogadhatónak mutatkozott. E célra pedig csak egy szinkretikus, elvont, nem durván antropomorf istenség lehetett alkalmas. Éppen ezt a követelményt fogalmazza meg a második tiltás, amikor a konkrét-érzéki istenségeket elítéli.¹⁶ Persze zsidó vallás csak lassan fejlődött át a későbbiek során monoteizmusba, a mindenség egyetlen természetfeletti lényévé és megalkotójává módosult Jahve vallásává. Ezzel összefüggésben a zsidóknál még nagyon hosszú időn keresztül megtaláljuk a különféle érzéki istenségeket s kultuszukat. Ezek közül megemlítünk néhányat.

Nehémiás könyve érdekes utalást tartalmaz arra vonatkozóan, hogy a zsidóknál Jahve tisztelete történelmileg a **borjú** kultuszhoz kapcsolódik s magát Jahvét a borjúval (korábban totemállat) azonosították a zsidók. Az utóbbiakról ezt írja: „még borjúképet is csinálnának magoknak, és ezt mondják: **Ez a te Istened**, aki kihozott téged Egyiptomból . . .” (9, 18). Ezek a szavak arra utalnak, hogy a zsidók az állítólagos egyiptomi kivonulás után imádták a borjút. Ugyanerről számolnak be a következő helyek: Ex. 32, 19; Deut. 9, 16. A borjú későbbi kultuszáról is közölnek különféle ószövetségi helyek adatokat, amelyek azt bizonyítják, hogy a honfoglaló zsidóknál még nem volt semmiféle monoteizmus, hanem csak törzsi-totem-istenségek, s ezeket tisztelték és csak a később kialakult egyistenhit időszakában kezdték a monoteizmust a távoli múltban létezettnek feltüntetni. Maga Sámuel is **üszöt** áldoz (1 Sámuel 16, 2). Jeroboám pedig – tapinthatóan a politikai és területi szempontból az Izráelt leigázni igyekvő Juda királyával, Roboámmal szemben, aki Jeruzsálemben otthonos Jahve kultuszát igyekezett céljai érdekében felhasználni – ismét feleleveníti a borjú tárgyi kultuszát. „Tanácsot tartván . . . a király – olvassuk róla –, csináltata két arany borjút, és monda nékik (Izráel népének): Sok néktek Jeruzsálemben felmennetek: Imhol vannak a te isteneid, óh Izráel, akik téged kihoztak Egyiptom földéből. És az egyiket helyhezteté Béthelbe, a másikat

¹⁶ „A ne csinálj magadnak . . .!” tiltás érvényre jutása messzemenően kihatott a zsidók szellemi életére. Ez a hatás voltaképpen megakadályozta, hogy az Ószövetség népénél kialakuljon a művészet, amire Hegel a következő szavakkal mutatott rá: „Az értelemnek nem lehet művészete, vagy legfeljebb a fenség művészete, ahol az alak annyira korhadt, hogy az egyén elpusztul. Ahol a szellemet az emberrel ellentétben az alak nélkülinek fogják fel, mint a zsidóknál és a mohamedánoknál, ott NINCS HELYE A KÉPZŐMŰVÉSZETNEK. Amit az igaznak tartanak, itt nem nyer alakítást; megrögzöttségnek módja ne legyen külső alakítás. A fantázia itt nem szerv annak felfogására, ami igazán érvényes a szellemre. A művészet pedig lényegileg szépművészet; ezért szükségképp ott jelent meg, ahol a fantázia, az alakítás a legfőbb szerv, ahol istent nem általános szellemnek tudják. Így a GÖRÖGOKNÉL kellett megjelennie; ők az isteni általánosságot a természetes szubjektivitás formájában szemlélték. Az ilyen nép körében szükséges, hogy az általánost, az istenit az érzéki szemléletben ragadják meg és ábrázolják. Éppígy lényegileg a keresztény vallásnak is van művészete, mert számára az isteni nem az értelem absztraktuma.” („Előadások a világtörténet filozófiájáról.” 89. oldal. Nagybetyűs kiemelés tőlem – P. I.).

pedig Dánba" (1 Kir. 12, 28–29).¹⁷ Egyes bibliai részek beszámolnak arról, hogy a zsidóknál a borjúén kívül még aránylag nagyon későn is megvolt a magaslatok, bakok kultusza is (2 Krón. 11, 15). Sőt arról is értesítenek bennünket, hogy a későbbi időkben a monoteizmus szellemének megfelelő arculatra formált Mózes maga ércikgyót imádott, s ezt csak aránylag későn törte össze Ezékiás király (2 Kir. 18, 4).

Mindaz, amit az eddigiek során az ószövetség tízparancsolattal kapcsolatosan elmondottunk, világosan bizonyítja vallástörténetileg, hogy „A vallás nem hoz létre erkölcsöt. Csupán szentesíti szabályzatait, amelyek egy adott társadalmi rendből sarjadnak ki.”¹⁸

2. Az erkölcs és a természetfeletti

Az eddigiek során azt vizsgáltuk, milyen reális társadalmi viszonyok fejeződhetnek ki történelmileg a tízparancsolatban. A következőkben arra térünk ki, hogy: **miért** öltenek ezek a viszonyok – s általánosan fogalmazva: az erkölcsi normák – **transzcendens** formát, olyan arculatot, mintha természetfölötti eredetűek lennének, mintha nem az emberi világból származnának?

Mielőtt ennek a kérdésnek a megválaszolásába kezdünk, megemlítjük, hogy számos tekintélyes valláskutató hangsúlyozza a következő tényt: az erkölcs az emberiség történetében **változó** kapcsolatban van a vallással, és az ősközösségi rendben a primitív népeknél – a későbbi osztálytársadalmaktól eltérően – önálló hozzá képest, azaz nem transzcendens színezetű, vagy majdnem teljességgel független tőle. Plehanov az utóbbi álláspontot képviselte. Szerinte „**A társadalmi fejlődés első szakaszaiban az erkölcs teljesen független a természetfölötti lényekbe vetett hittől.**”¹⁹ Ugyancsak ezt a nézetet képviseli Lukács György is, aki szerint az ősi mágia teljesen etikai elem nélküli, aki szerint „csak az osztályok kifejlődésével merül fel egy mégoly primitív etika szükségszerűsége”, s a „kötelesség . . .”, mind jogi, mind etikai értelemben, csak az ősközösség felbomlásával, az osztályok keletkezésével jön létre.”²⁰

A magunk részéről a vallástörténeti tények alapján úgy véljük, hogy Plehanov és Lukács György ezen álláspontja **túlzó**. Szerintünk az erkölcs az ősközösségi társadalomban **nem volt teljességgel független** a vallástól s ezt a felfogásunkat majd a következőkben bizonyítani is fogjuk. Az erkölcs már az ősközösség idején összefonódott kisebb vagy nagyobb mértékben

¹⁷ E két helyen az aranyborjú kultuszát még Jéhu is fenntartotta. (2 Kir. 10, 29.)

¹⁸ Plehanov: „A vallásról.” 291. oldal.

¹⁹ Plehanov: „A vallásról.” 142. oldal.

²⁰ Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”. I. 101. oldal. Véleményünk szerint az az álláspont, amely szerint az erkölcs csak az osztálytársadalom kialakulásával párhuzamosan jön létre – s ez a vélemény a marxisták körében szinte egyetemes –, mélysegesen elhibázott. Alapja az a nézet, hogy az ősközösség érdeki szempontból valami abszolút egységes képződmény. Ez azonban nem felel meg a valóságnak, mert ha csak egy tényt említünk – a matriarchátus egykori meglétét, az erről a patriarchátusra való áttérést, s a patriarchátus létezését –, azonnal nyilvánvaló, hogy itt érdekellentétek, eltérő morális és jogi megítélések szerepelnek. Vess össze „Az ószövetség és az ősi család” című idevágó cikkünket. (Világosság 1963. 4. sz. 209–215. oldal.)

a vallással, a természetfölöttivel. Ezt a gondolatot már Taylor is felvetette a „Primitív kultúra”-ban, de nála természetesen a fejtegetés hangsúlya arra esik, hogy az ősi időkben az erkölcs **nagyon független** a vallástól, ami érthető az ő esetében, hisz azon teológiai koncepció ellen harcolt, amely szerint az erkölcs mindig teljességgel vallási erkölcs volt. Taylor mindjárt a „Primitív kultúra” elején így írt: „A vallás egyik nagy eleme – a morális –, amely számunkra a vallás leghelyesebb részét képezi, a fejletlen népek vallásában ténylegesen alig lép fel. Nem mintha ezen népek nem rendelkeznének semmiféle erkölcsi érzékkel vagy semmiféle erkölcsi törvénnyel, mert mindkettő erősen szembetűnő náluk, ha nem is megformulázott előírásokban, de legalább a társadalom azon tradicionális megjegyzésében, amelyet mi közvéleménynek nevezünk, amelynek alapján bizonyos cselekvéseket jóknak vagy rosszaknak, jogosaknak vagy jogtalanoknak tekintenek. **Az etikának a fejlettebb kultúrában az animista filozófiával oly bensőséges és befolyás gazdag összeolvadása a fejletlen kultúrában éppen csak megkezdődöttnek látszik.**”²¹

Említett művének második kötetében Taylor ismételtén és részletesebben foglalkozik a vallás (az ő felfogása szerint: az animizmus) és az erkölcs viszonyával. A következőket írja: „Az etikai kérdések e kutatásból (az animizmus kutatásából – P. I.) való majdnem teljes kizárásának okát több mint pusztán célszerűségi szempontok képezik; ez a kizárás magában a vizsgált tárgy természetében rejlik. Ezen állítás egyesek számára nyugtalanítónak tűnhet, de a tények mégis igazolják, hogy a **moralitásnak a vallással való kapcsolata a kultúra első fokain csak gyenge nyomokban** vagy egyáltalán nem észrevehető. A primitív és a civilizált vallások összehasonlítása számunkra mély hasonlatosságot mutat filozófiai alapszemléletükben, de éppen ilyen mély kontrasztot a világszemlélet életre vonatkozó befolyását illetően. Amennyiben a vadak vallása a természeti vallás reprezentánsának tekinthető, egyszerűen **semmivé foszlik ez a nagyon elterjedt felfogás, hogy a természeti vallásnak lényeges hittétele az univerzum erkölcsi kormányzása.** Éppen ellenkezőleg: a vadember animizmusából **majdnem teljesen hiányzik azon etikai elem,** amely a modern művelt szellemnek mint a praktikus vallás tulajdonképpeni hajtóereje jelenik meg.) Ezzel nem azt mondjuk, hogy a fejletlen népek életéből általában hiányzik minden moralitás. Ellenkezőleg, erkölcsi előírások sora nélkül nem egyszer lehetetlen volna a legdurvább törzsek létezése: és a valóságban maguk a primitív népek nem kis mértékben kitűnőknek és dícséretre méltóknak tarthatják a morális törvényeket. **Ezen etika azonban a maga sajátos talaján áll, a tradíció és a közvélemény talaján, és viszonylag független az animisztikus hittételektől és ritusokból, amelyek mellette egzisztálnak. A korai animizmus nem erkölcsstelen, hanem csak erkölcs nélküli.**”²² Taylor hangsúlyozza, hogy a vallás csak a társadalmi fejlődés magasabb fokain vonzotta a maga hatáskörébe, kebelébe az erkölcsöt. „A vallás a történelem folyamán – írja – különféle utakon kisebb vagy nagyobb jelenségeket kívülről magához vonzott

²¹ E. B. Taylor: „Die Anfänge der Cultur.” I. 421. oldal. (Kiemelés tőlem – P. I.)

²² Ugyanott. II. 360. oldal. (Kiemelés tőlem – P. I.)

és saját rendszeréhez hozzákapcsolt; így pl. bizonyos ételtilalmakat, különös napok figyelembevételét, a házasság a rokonság szempontja szerinti szabályozását, a társadalom kasztokra-osztottságát, a szociális viszonyok és a polgári kormányzás rendjét.”²³

Visszatérve az e rész elején felvetett kérdésre, úgy véljük, hogy az ősközösségi rend létének **kezdetén** az erkölcs teljességgel szokás-magatartást jelentett. Másként kifejezve: még egyáltalán nincs összeszövődve a vallással, a transzcendenssel. Ezt a sajátosságot azonban nem szabad az **egész** ősközösség jellemzőjének tartanunk. A vallástörténeti tények ugyanis a következőt mutatják már a **totemizmus** fejlettségi szintjén, vagyis a nemzeti társadalomra legjellemzőbb szociális-vallási képződmény kapcsán az erkölcs és a vallás viszonyát illetően. A nemzetségben, ebben a primitív közösségben az egyének közötti kapcsolatok még áttekinthetők, a **közösség érdekei** (mi a jó? mi a rossz?) viszonylag **könnyen felismerhetők**, s a közösség számára **alapvetően** azonosak. Együttal a nagyrészt szokáson alapuló erkölcsi magatartás követelményei félig még ösztönösen érvényesülnek. S mégis – már ekkor – számos ponton összeszövődik a primitív totemisztikus közösség erkölcsa a természetfölöttivel. Gondoljunk csak arra, hogy a közérdek – megtestesítőjében, a **totemben** – bizonyos fokig külsőleg fejeződik ki a nemzetség **egyes** tagjaival szemben. Ez a „transzcendencia” persze még közvetlenül jelen van az emberek mindennapos tevékenységében és nem kerül vele élesen szembe. Nem kerül szembe azért, mert a totemhez minden egyes ember hozzátartozik: a törzs, **a nemzetség azonosítja magát a totemmel**. Ily módon a totemisztikus előírásokban még csaknem közvetlenül jelennek meg a közösségi erkölcs normái.

Már itt megjelenik – természetesen még csak kis mértékben – az a **két** mozzanat, **ok**, amely az erkölcs transzcendens kivetülését előidézi, amely két oknak hatóerejét az osztálytársadalmi viszonyok érdekellentétessége fantasztikus mértékben felfokozza. A két ok, amelyre gondolunk, a következő: **Először** is az a tény, hogy születésekor minden egyes generáció készen talál meghatározott társadalmi viszonyokat – mint a gazdasági, mind pedig a szellemi élet szférájában. Többek között az erkölcsi magatartást szabályozó elveket is, amelyeket éppen ezért – s azért, mert részben már a totemizmusban törekvéseikkel ellentétesnek érznek, tekintenek – **külső, nem emberi eredetűnek** vélnek, valami külső idegen hatalom őket kényszerítő erejének a megnyilvánulását látják bennük. „Az egyes ember is, minden nemzedék is – írja Levada – a társadalmi kapcsolatok összességét egyaránt valami külső és magasabb erőnek érzi, amely feltétlen engedelmességet követel.”²⁴ Gyakorlatilag tehát arról van szó, hogy a korábbi nemzedékek kitermelte, a tradíció által közvetített s az egyes generációk számára észrevétlenül változó magatartási elvek mint valami idegen, az ember felett álló transzcendens létező produktumai jelennek meg már a primitív tudat számára is. Mindez természetesen azért történhet így, mert a totem-

²³ Ugyanott. II. 361. oldal.

²⁴ J. A. Levada: „A valláskritika szociológiai problémái.” Világosság, 1964. 3. sz. 133. oldal.

isztikus közösség idején **szóban, a gondolat síkján már megfogalmazzák** ezeket az elveket s így az absztrakció, az általánosítás, a téves fantáziaműködés révén elkerülhetetlenül végbemegy a vallási kivetítés. A **második oka** az erkölcsi magatartást szabályozó elvek spontán kivetítésének az, hogy ezek az elvek **már az ősközösség idején sem funkcionálnak abszolút módon**, – ami megint a transzcendencia irányába löki az emberi fantáziát.

Az említett okok természetesen az osztályrend kialakulásának következtében – a korábbi szinthez képes – hallatlanul felfokozottan hatnak. Ekkor ugyanis a magántulajdon, a vagyoni különbségek létrejöttével az egyének alapvetően **ellentétes érdekek** hordozóivá válnak, a korábbi „közérdek” fokozatosan háttérbe szorul, a szociális viszonyokban az áttekinthetőség, a tettek feletti ellenőrzés mind nehezebbé válik. Az erkölcs az egyénnel (elsősorban a szegényekkel) szemben mind több olyan követelményt támaszt, amely tőlük idegen, külső hatalmat testesít meg; éppen azért, mivel érdekeikkel ellentétes érdeket – a gazdagokét – fejezi ki. S mivel „kívülről” követeltetik meg az etikai parancsolatok betartása mivel nem látható át közvetlenül, e következmények mennyiben szolgálják az egész közösség érdekét – az emberek az erkölcs külső, befolyásolhatatlannak tűnő meghatározóját mint transzcendens, idegen, vak erőt, mint kényekedvére cselekvő istent személyesítik meg.

Persze az istenképzet kezdetben durván tárgyias, antropomorf elemeket mutat s csak később lesz egyre kevésbé „kézzelfogható”. Még ekkor is magán viseli azonban a kollektivistikus eredet nyomait, ami a nemzetiségi rend időszakában a totem jellemzője volt. Az osztálytársadalomban ez úgy fejeződik ki, hogy a szegények és a gazdagok **egyaránt ugyanazon istenséghez** kapcsolják gazdasági, politikai, erkölcsi érdekeiket. A **köz érdeke** (s bizonyos vágyak kifejeződése) – éppen amiatt, mert a valóságban csak az osztályellentétek prizmáján megtörve jelentkezik – most **szélsőséges módon** ölt alakot a **természettőlöttiben**. Az Ószövetségben pl. a próféták – a szegények szószólói lévén – Jahvéval fenyegetik a **gazdagokat**, s egyúttal az utóbbiak is Jahvéra hivatkozva igazolják tetteiket, a kizsákmányolást, az elnyomást.²⁵ Az istenség **elsősorban** a gazdagok érdekében „szól”, mert övék a hatalom, uralkodó tényezők a gazdasági életben, s innét fakadóan – érdekeiknek megfelelően – az állítólagos isteni erkölcskinyilatkoztatással kapcsolatosan **tudatosan** alkalmazták már a **csalást** is. Itt közrejátsszik természetesen az is, hogy az ősközösségi rend bomlásának az időszakában a néptömegek az uralkodó rétegnél alacsonyabb tudati (durvább vallási) szinten állnak s ezt az előnyt a nemzetiségi arisztokrácia ki is használja.

A nemzetiségi rendben az egyes emberek érdekközössége volt az a reális tényező, amely az erkölcs megvalósulásának társadalmi **biztosítékát** megtestesítette. Az osztályviszonyok kialakulásával párhuzamosan azonban ez a reális alap eltűnik. A különböző, sőt ellentétes érdekek nem teszik

²⁵ Épp ezért joggal írja Kysely: A vallás „egyrészt az elnyomott tömegek, másrészt az uralkodó osztályok erkölcsét egyesítette magában.. Ezekből olyan tökéletes »osztályfeletti« szintézist és olyan általános erkölcsi normákat alkotott, amelyekben felfedezhetjük a társadalmi egyenlőségre való törekvést és a tiltakozás elemeit ugyanúgy, mint az alázat, az engedelmesség, a »ne szállj szembe a gonosszal« parancsát és a társadalmi béke elemeit is.” („A modern ember és a vallás.” Kossuth Könyvkiadó, 1965. 134. oldal.)

lehetővé a normák társadalmilag teljes funkcionálását. Ez a funkcionálás csak mint el nem érhető **törekvés**, mint **cél** jelentkezik az osztálytársadalmakban. A normák úgy érvényesülnek, hogy megszegik őket és az ellentétes osztálytörekvések talaján ellentétesen is értelmezték. Az erkölcs és viszonyok között **külső, transzcendens garanciára** szorul. Ez a természetfölötti „erő”, garancia azonban az uralkodó osztályok, a gazdagok érdekeinek megfelelően funkcionál még akkor is, amikor az egész emberiség történelmi előrehaladásának szükségletei – meghatározott időn át – szintén csak az éppenséggel adott kizsákmányoló, elnyomó osztályok külön érdekeiben, külön erkölcsében juthattak kifejezésre.²⁶ Maga ez az erkölcsi transzcendens kivétel (a vallás egészével együttesen) csak akkor tűnhet el végleg az emberek életéből, ha az osztálytársadalom felszámolásával megszűnnek közöttük az alapvető szociális érdekellentétek, ha fokozatosan kialakul az **újfajta közérdek**, amely lehetővé teszi az emberi viszonyok ésszerű átlátását, és amely egyúttal a morális normák érvényesülésének **evilági szociális garanciája** lesz.

²⁶ Mindez azt mutatja, hogy a vallással egybekapcsolódott erkölcs jelentős mértékben **POZITÍV** funkciót is betöltött az emberiség **TÖRTÉNETÉBEN**, s nem lehet egyetérteni olyan sommás ítéletekkel, hogy a vallás erkölcs „reakciós erkölcs”. (Kysely: „A modern ember és a vallás.” 142. oldal.)