RECENZIÓK A VALLÁSELMÉLET ÉS VALLÁSKRITIKA TÁRGYKÖRÉBŐL

AZ ATEIZMUS TÖRTÉNETE*

RÁCZ ZOLTÁN

Az előadássorozat nem a szabadgondolkodás vagy az antiklerikalizmus, hanem az ateizmus történetével foglalkozik, amely a vallással való eszmei szembenállás legkövetkezetesebb formája.

Az ateizmus különleges vonása, hogy kialakulása és fejlődése végig a legszorosabb kapcsolatban áll a filozófia történetével, különösen a materializmussal. Ma már mindenki előtt világos, hogy az ateizmus nem egyszerűen istentagadás, hanem a természetfeletti lényekkel kapcsolatos hitről kialakított nézetek szilárd elméleten alapuló kritikájának rendszere, amely koronként a tudomány adott színvonalával azonos fejlődési szinten jelentkezik. Az ateizmus elvi-eszmei alapja minden korban a filozófiai materializmus volt. Az ateizmus ebben a vonatkozásában sem azonosítható az antiklerikalizmussal.

A szerző az ateizmust mindenekelőtt mint filozófiai tudományt szemléli, és az ateizmus történetét a filozófia, helyesebben a materializmus története egyik oldalának tekinti. Világos azonban, hogy a vallás kritikája nem öltheteett minden korban nyílt és logikusan kifejtett filozófiai formát, ezért a közvetett formáknak, az álcázott módszereknek is helyet kell kapniok az ateizmus eszméi fejlődéstörténetében. Amilyen mértékben fejlődött az emberi gondolkodás, amilyen mértékben csökkentek a szabadgondolkodás előtt álló akadályok, az egyház hatalma, úgy váltak egyre világosabbá a vallásról alkotott ateista megfogalmazások a materialista filozófiában.

Grigorjan felhívja a figyelmet arra, hogy az ateizmus gyűjtőfogalma alatt az elképzelések sokasága létezhet. Feuerbach alapján megjegyzi, hogy a gyakorlatban valójában mindenki ateista, hiszen a földi javakért folytatott harcban eleve megtagadja a túlvilági birodalmat, gátlástalanul átadja magát a földi, „hívságos" javak élvezetének, ebben az életben hisz, ami ezenkívül „létezik", még a magát vallásosnak tartó ember előtt is távoli, lényegtelen. Ez az „ateizmus" tulajdonképpen szkepticizmus vagy durva utilitarizmus, amely rendszerint egy társadalmi osztálynak a történelem színpadáról való lelépéséhez kapcsolódik. Ezt az alapvetően dekadens, hedonista magatartást emelték és emelik ki az apologéták, a hit védelmezői mint az ateizmus lényeges vonását, elhallgatva a nagy gondolkodók ateizmusát.

Az az ateizmus, amely a materialista szemléletre épül, nem kívánja a földi életet nagy és örök értékeitől megfosztani, mint azt a vallások állítják. Az Isten tudományos ateista pozícióból való megtagadása az emberi személyiség felszabadítását jelenti a természetfeletti hatalmaktól való függés megalázó helyzetéből. A materialista ateizmus a humanizmus, az emberi méltóság és szabadság eszméje, Isten megtagadása az emberi személyiség megerősödésének, felszabadulásának előfeltétele. Marx, amikor elődeinek — különösen Feuerbachnak — műveivel foglalkozik, az ateizmusnak erre a jelentőségére utal különös nyomatékkal.

Marx szerint a vallás az emberi „lényeg" elidegenülése, ezért abban nem a „lényeg", hanem éppen ellenkezőleg, a „lényeg"-től való elidegenülés szilárdul meg. Ez azt jelenti, hogy az ember nembeli lényege nem a vallásban, hanem a vallás megsemmisítésében, felszámolásában válhat valóra.

Marxnak sikerült leküzdenie a korábbi ateizmusok absztrakt jellegét, mert a vallás elleni harcot összekötötte a társadalmi viszonyok megváltoztatásáért folytatott harccal. Az ateizmus nem más, mint elméleti humanizmus, a kommunizmus (a magántulajdon felszámolása) pedig a gya-

* M. M. Grigorjan: Kursz lekcii po isztorii ateizma; „Miszl", Moszkva 1970. — A kiadvány, amelyben a szerző tizenegy előadásának anyagát rendezte sajtó alá, az SZKP Társadalomtudományi Akadémiája Tudományos Ateizmus Intézetének gondozásában jelent meg. Az utolsó előadás kivételével valamennyi a Marx előtti ateizmussal foglalkozik.

korlati humanizmus megteremtője. Ez azt is jelenti, hogy az ateizmus humanizmusa, közvetítője, előkészítője a magántulajdon felszámolásának, és viszont, a magántulajdon felszámolásától egyenes út vezet az ateizmus felé.

M. M. Grigorjannak az ateizmus történetének megalapozását célzó előadásait Marx, Engels és Lenin tanításai sugallták. A tizenegy előadás azonban semmiképpen sem tekinthető az ateizmus története teljes feldolgozásának. A szerző az előadásokat nem a szigorú kronológia sorrendjében közli, inkább arra törekszik, hogy egy-egy fontosabb országban, területen egységben vázolja az ateista gondolat keletkezésének és fejlődésének tendenciáit.

A bevezető részben az ókori rabszolgatársadalmak: az egyiptomi, a babilóniai, az ősi indiai kultúrák szkepticizmusát, mint az ateizmus első jelentkezésének formáit tanulmányozza, itt szól Lao Ce, Van Csung és más kínai filozófusok elveiről. Az ezután következő rész a görög—római materialista filozófusokkal, műveikkel, eszméikkel foglalkozik. A harmadik előadás a középkori filozófia problémáival foglalkozik. Tertullianus, Origenész, Alexandriai Kelemen és Ágoston tanainak rövid elemzése után Abélard és Aquinói Tamás szerepével, a filozófia és a teológia viszonyával foglalkozva ismerteti az ún. eretnekmozgalmak társadalmi hátterét, elveit. Rövid áttekintést kap az olvasó ebben a fejezetben a középkori zsidó és arab filozófia irányzatairól, a nominalisták és a realisták harcáról, Roger Baconről, Duns Scotusról és William Occamról — ők zárják a középkori filozófusok sorát.

A reneszánsz korral foglalkozó negyedik előadás a kor sajátosságaival, a természettudományok fejlődésével, Leonardo, Kopernikusz, Kepler és Galilei filozófiai jelentőségét taglalja, majd bemutatja mindezek hatását Giordano Bruno és Vanini műveiben. Ezután a humanisták kerülnek sorra: Lorenzo Valla, Pico della Mirandola, Erasmus, Rabelais, Nizami és Aliser Navoj eszméinek és jelentőségének rövid vázlatát kapjuk az ateizmus oldaláról vizsgálva.

Ezután az angol materialisták, Hobbes, Francis Bacon, Toland és Priestley következnek, de itt adja a szerző Descartes dualizmusának kritikáját is. Ezt a fejezetet a materializmus és a teológia kibékítési kísérleteinek ismertetésével zárja a szerző.

A kötetben előkelő helyet foglal el Spinoza ateizmusa, amelynek a „kapitalista mintaország", a polgárok Hollandiájának korabeli társadalma adja a hátteret. Spinoza materializmusának és Biblia-kritikájának értékelése mellett kitér ateizmusának korlátaira is. A hetedik és a nyolcadik fejezet a XVII—XVIII. századi francia ateizmus képviselőivel, Montaignenyal, Pierre Bayle-lel, Pierre Gassendivel, Jean Meslier abbé harcos ateizmusának jelentőségével, majd Voltaire és Rousseau felvilágosító tevékenységével foglalkozik.

A kilencedik előadás a németországi ateizmusról szól. Felveti Kantnak és Hegelnek a valláshoz való viszonyát, majd David Strauss és Bruno Bauer műveinek jellemzése után Feuerbach metodikáját sajátos, az eddigiektől eltérő formában vizsgálja. Rövid értékelést kap az olvasó Feuerbach antiklerikalizmusáról is.

Az orosz forradalmi demokraták ateizmusa a tizedik fejezetben kap tág teret. Előbb a XVII—XVIII. századi orosz szabadgondolkodás helyzetéről kapunk összefoglaló képet, majd Ragyiscsev és az ateista dekabristák szerepét elemzi, ezt követően pedig a „felvilágosító" ateizmus, illetve Csernisevszkij és az antropológiai materializmus ateista jelentőségére mutat rá a szerző. Az előadást az Oroszország más népeinek ateizmusáról, ezek legkiválóbb képviselőiről szóló rész zárja le. (Ez a fejezet a kötet legeredetibb, önálló kutatásokra alapozott része.)

A marxizmus ateizmusával foglalkozó tizenegyedik előadásban a szerző mindenekelőtt a dialektikus és a történelmi materializmusnak, a marxista ateizmus filozófiai alapjának tömör kifejtését adja, majd egy fejezetben úgy mutatja be a vallás ellen folytatott harcot, mint a kommunizmus megvalósításáért folytatott harc szoros tartozékát.

A fejezetekben igen sok az idézet, a fejezetek után pedig értékes bibliográfiát talál az olvasó.

M. M. Grigorjan könyve — szemben a korábban megjelent, gyakran nem elég színvonalas tanulmányokkal — az ateizmus kérdéseivel foglalkozók számára rendkívül figyelemre méltó, sőt a szovjet filozófiatörténeti irodalom hézagpótló művének is tekinthető.

ELSŐ MAGYAR KÍSÉRLET EGY MARXISTA VALLÁSTÖRTÉNETI KISLEXIKON ÖSSZEÁLLÍTÁSÁRA*

BALÁZS GYÖRGY

Érdemes elgondolkozni azon, milyen körülmények, a társadalmi tudat milyen változása tette lehetővé s egyben szükségessé e munka megjelentetését. Bizonyára ott szerepel a tényezők közt a köztudat általános laicizálódási folyamata, s vele kapcsolatban a társadalomtudományok iránt általánosan növekvő tényszerű érdeklődés. A két folyamat közti összefüggés magától értetődik; azonban túl ezen, mindkét folyamat gyökerei táplálkoznak nemcsak a társadalmi viszonyok hazánkbeli gyökeres átalakulásából, de az életforma azon viharos változásaiból is, amelyek századunkban világszerte jellemzőek.

Konkrét hazai körülményeink közt egy ilyen kislexikonnak természetes feladata az, hogy segítsen korrigálni azokat a nézeteket, amelyeket a különböző egyházak „vallástörténeti" (valójában egyháztörténeti-apologetikai) oktatása és propagandája terjesztett, s terjeszt kisebb körben, némileg változva ma is. Nem kevésbé fontos feladata azonban a szó szoros értelmében vett ismeretterjesztés. S hogy éppen a vallástörténeti ismeretek pozitívadatszerű terjesztése mily fontos, azt tudja minden pedagógus vagy akár szülő, aki szembekerül azzal a feladattal, hogy ifjak történelmi, irodalomtörténeti, művészet- és művelődéstörténeti fogalmait segítsen kialakítani.

Ezek az objektív társadalmi igények meghatározták e munka feladatát, egyben korlátozták is azonban a szerző lehetőségeit. Egy ismeretterjesztő kislexikon viszonylag szűk terjedelmi határok közé szorítva lehetőleg nagy tényanyag, sok címszó feldolgozását követeli, s ezzel éppúgy csökkenti a mélyebb elemzések lehetőségét, mint az a követelményt, amelyet közérthetőség tekintetében támasztanak egy ilyen mű iránt. Mi mást tehetett a szerző, minthogy általában rövidre fogta azt a vonatkozást, amely minden vallástörténeti fejtegetésben a legtöbb helyet (és a legelvontabb tárgyalást) igényli: annak a társadalmi alapnak a részletes elemzését, amely egy-egy meghatározott vallási jelenséget befolyásol vagy éppen létrehoz.

Maga a címszóanyag is fegyelmezetten követi a kötet alapcélkitűzését: ellenáll annak a kísértésnek, hogy az egzotikus, nálunk kevéssé ismert, de „divatos" távoli vallásokkal részletesen foglalkozzék. A kislexikon terjedelmének döntő részében azt a fejlődési vonalat mutatja be, amely korunk kereszténységéhez vezetett – Mezopotámia, judaizmus, hellenizmus, s természetesen maga a korai kereszténység a maga mítoszaival, irodalmával, irányzataival stb. Buddhizmus, sintoizmus, hinduizmus csak egy-egy terjedelmesebb címszó erejéig szerepel; kissé részletesebben tárgyalja az iszlámot és Mohamed prófétát mint a kereszténységgel rokon vallástörténeti talajból sarjadt képletet. Tekintetbe veszi azonban a szerző a sajátos magyar érdeklődést, nemcsak a kereszténység magyarországi térhódításának és a magyarországi katolikus egyház történetének részletesebb bemutatásával, de a samanisztikus hagyományok ismertetésével is.

A továbbiakban nem teszünk kísérletet a címszóanyag válogatásának bírálatára — úgy érezzük, bármely konkrét javaslatra egyaránt lehetne pro és kontra érveket találni. Összehasonlításul csak azt említjük meg, hogy a legújabb Herder-féle teológiai lexikon egyes címszavai alig terjedelmesebbek kötetünk címszavainál, maga a lexikon azonban kb. 50-szer terjedelmesebb.

Igen érdekes s az egész munka elvi alapjait megfogalmazó címszó a „*vallás*" maga. A szerző a marxi valláskritika alapján, mégis egyéni megfogalmazásban így defi-

* Gecse Gusztáv: „Vallástörténeti Kislexikon", Kossuth 1971. – A címszójegyzéket lektorálták: Balló István és Lukács József, a kiadó szerkesztője: Dr. Lakatos György, szerkesztőségi munkatárs: Kovács Mihályné.

niálja a vallást: „komplex társadalmi jelenség, amelyben az emberek egy közössége kapcsolatot létesít valóságosnak, az ember sorsára döntő hatással levőnek vélt természetfölötti erőkkel vagy hatalmakkal, hogy velük szembeni függését kifejezze és egyszersmind befolyásolja azokat. A vallásban az egyes ember és a társadalom a valóságos világon kívül, fantasztikus módon valósítja meg azokat a szükségleteket, amelyek a valóság világában megvalósíthatatlannak bizonyulnak. Ily módon lesz a vallás a való világ kiegészítése, az ember igazi mivoltának fantasztikus megvalósulása olyan társadalmi viszonyok között, ahol az ember, a társadalom a külső világot nem képes saját érdekeinek megfelelően befolyásolni". A továbbiakban a szerző tisztázza a vallásban egyaránt jelenlevő belenyugvási és befolyásolási tendenciák dialektikáját, majd a természetfölötti eszmék, képzetek és tulajdonságok szerepét az egyes vallási rendszerekben (animizmus, mana, fetisizmus, mágia, antropomorfizmus). Történelmileg a szerző megkülönbözteti a vallás tartalmát társadalmi szerepétől: „A vallás a történelem folyamán noha gondolati tartalma általában retrográd, mert világmagyarázata hamis, társadalmi tekintetben relatív szerepet tölt be, azaz ösztönözhet vagy gátolhat progresszív társadalmi folyamatokat."

Leginkább talán a kereszténység kialakulásával, a korai kereszténységgel és annak irányzataival foglalkozó címszavakon keresztül mérhetjük le, hogy mennyire sikerült a szerzőnek megvalósítania ezeket az elveket. A Jézus Krisztussal, az apostolokkal, a kanonizált és apokrif bibliai iratokkal foglalkozó címszavak keretein belül a szerző elválasztotta a mítosztól a történelmi valóságot. Jelenlegi ismereteinknek megfelelően óvatosan kezeli Jézus történetiségének sokat vitatott kérdését; az újszövetségi szentírás egyes iratainak keltezése tekintetében is egyaránt elhatárolja magát a hitvédelem (I. század közepi) és a hiperkritika (II. század végi) álláspontjától. Megkülönbözteti a páli fordulat nevét adó Pált az Apostolok Cselekedeteiben szereplő fiktív személytől. Helyesen hangsúlyozza az esszénus és általában a zsidó elem szerepét az őskereszténység kialakulásában, valamint a zsidó háború és az azt követő zsidóüldözések hatását a keresztény szekták önállósodásában. A hellenisztikus és keleti hatások is megjelennek, különösen a gnózis és más korai eretnekségek címszavainál, de talán nagyobb hangsúlyt kaphatnánk a Mária-kultusz kapcsán.

A kereszténység filozófiai irányzatai közül a legkorábbi, a patrisztika viszonylag kis teret kapott, de itt igazi lexikonírói tömörséggel és világossággal fejti ki a szerző az abszolútumot mint a patrisztika problémáját, és ennek sajátos, a platónitól eltérő megoldását: „A létet különleges módon tulajdonítják az abszolútumnak (Istennek), amikor azt tanítják, hogy az abszolútum maga a lét, lényege a létezés . . . A megismerés és a szeretet alkotja az abszolútum belső hármas életét *(szentháromság)* . . . Az abszolútum nem létezik együtt a világgal öröktől fogva — mint a görög gondolkodásban —, hanem a világ semmiből való teremtőjeként szerepel."

Nagy jelentőségénél fogva a skolasztika jelentősebb teret kapott a munkában. Jelentős művelői közül Aquinói Tamás, Abélard, Duns Scotus, Anselm külön címszóban szerepel; közérthetően, de behatóan ismerteti a megfelelő címszó az univerzália-vitát is, amely a katolikus filozófia valamennyi belső ellentmondását felvetette, anélkül, hogy másképp, mint eklektikus egyeztetéssel megoldhatta volna ezeket.

Sajátos módon nyilvánul meg a történelem iróniája abban, hogy míg a tomizmus a maga módján a katolikus gondolkodás diadalmas térhódításának terméke volt, s utolsó valódi kísérlete arra, hogy a filozófiát (beleértve a kereszténység előtti filozófusok tanait is) beleolvassza a teológiába, s így teljes egyeduralomra jusson a nyugat-európai gondolkodásban, addig a neotomizmus a teljes defenzívába került katolicizmus fegyverévé lett. Mint a fejlett skolasztika és Tamás, szintén vallja, hogy ész és hit, tudomány és vallás nem ellentmondóak — de immár nem a tudományt védi ezzel a misztikától, hanem éppen fordítva —, a teológiát kívánja a tudomány tekintélyének segítségével védelmezni, ha ily nyíltan ezt nem mondja is ki. „A neotomizmus a modern természettudományok eredményeit az Isten és a világ, illetve az Isten és az ember viszonyának a vizsgálata közben igyekszik összehangolni a hittel. Isten és a világ viszonylatában arra törekszik, hogy a világ teremtett voltának a hitét, Istentől való abszolút függésének vallási dogmáját a természettudományok eredményeivel szemben megvédje, sőt — ha lehetséges — éppen a természettudományok oldaláról szolgáltassa érveit és ezzel tulajdonképpen Isten létét bizonyítsa . . . "

Nemcsak a szélesebb értelemben vett nagyközönségnek, de bárkinek, aki a vallástörténetben tájékozatlan, hasznára lehetnek azok a címszavak, amelyek a korai és későbbi eretnekségekkel, a protestantizmus különböző árnyalatainak és szektáinak történetével és eszméivel foglalkoznak (pl.

adopcianizmus, adventisták, albigensek, anabaptizmus, anglikán egyház, antifeudális eretnekmozgalmak, antroposzófia, apokaliptikusok, apostoli testvérek, arianizmus, arnoldisták, autokephal egyházak, averroizmus — hogy csak az első betű idevágó címszavait soroljuk fel).

Kifejezetten „korszerű" szükségletet elégít ki a kislexikon azzal, hogy a teológiai fogalmakon túlmenően az egyházi hierarchia és rituálé sok terminus technicusát is felvette címszavai közé. Sokan és egyre többen vannak, akik ezeket a szakkifejezéseket nem ismerik, s valláskritikai, vallástörténeti, de akár klasszikus irodalmi olvasmányaikban is kénytelenek időnként ezek miatt megállni és a lexikonhoz fordulni.

A korszerű igényeket abban a tekintetben is kielégíti a szerző, hogy vallástörténeti lexikonába a valláskritika történetének néhány kiemelkedő személyét is felvette (Münzer, Spinoza). Úgy érezzük azonban, e téren tovább is mehetett volna.

Végül meg kell említenünk, hogy az utolsó évszázad legfontosabb — elsősorban katolikus — egyházi személyeit, a modern pápák fontos enciklikáit és apostoli leveleit igen bőven tárgyalja a kislexikon. Ezáltal e munka úgyszólván minden figyelmes újságolvasónak nélkülözhetetlen kézikönyvévé válik: e nyilatkozatok még a napi politikába is betörnek napjainkban, s nem egy táján a világnak (pl. Latin-Amerikában) jelentőségük nem lebecsülhető.

A vallástörténet és a valláskritika művelői azonban e kis, alig 25 íves könyv lapozgatása közben sokszor kénytelenek arra gondolni, hogy mennyi adóssága van még könyvkiadásunknak e területen. Egy-két tucat sorban olvashatunk itt olyan témákról, amelyek tanulmányokat, nem ritkán könyveket érdemelnének. S amelyekről könyvtárakban találhatunk is irodalmat — régit vagy újat, de teológiai fogantatásút. A történelmi korok évezredein keresztül a vallások, azok története és kritikája volt az a formanyelv, amelyben az emberek a létükre, a világra, az emberi viszonylatokra vonatkozó eszméiket kifejthették — korunk növekvő történelmi érdeklődése ezért jelenti egyben a vallástörténeti érdeklődés terjedését is.

Ezen igény kielégítésének értékes segédeszköze e vallástörténeti kislexikon.

ÚTMUTATÓ VALLÁSKRITIKAI PROPAGANDISTÁK SZÁMÁRA*

RÁCZ ZOLTÁN

A nagy alakú, több mint félezer oldalas kötet első része az ateizmus múltjával foglalkozik, az ókorban jelentkező szkepticizmus, majd materialista irányzatok ismertetése után elemzi a feudalizmus talaján kialakuló szabadgondolkodás létrejöttének feltételeit, a felvilágosodás és a polgári társadalom ateizmusát, az osztálytársadalmak és az egyházak kapcsolatait. Külön fejezet foglalkozik a marxizmus klasszikusai és a lenini korszak ateizmusával.

A kézikönyv második része a vallásnak korunkban betöltött szerepét, társadalmi tanításait ismerteti, majd enciklopédikus áttekintést ad az egyes vallások mai világhelyzetéről. Az egyes felekezeteknek országok szerinti áttekintése, valamint a színes térképek, amelyek az egyes vallások elterjedtségét illusztrálják, a tudományos ateizmus eddigi szakirodalmában egyedülálló képet adnak napjaink vallásairól.

Külön fejezet foglalkozik a Szovjetunióban jelenleg még létező 26 vallásfelekezet és szekta elterjedtségével, legfontosabb teológiai tanításaival.

A kézikönyv ezután a judaizmus, a kereszténység, az iszlám és a buddhizmus tanítását, majd az e vallásokon belüli eltéréseket, irányzatokat veszi sorra. Egy fejezet ismerteti a vallások erkölcsi tanításait, ezek eltéréseit és helyenkénti azonosságait.

A vallásos kultusz különböző megnyilvánulásaival, a szentségekkel, a szentek és héroszok tiszteletével, az ünnepek, böjtök jelentőségével, a mágikus eredetű szertartásokkal foglalkozik a kötet egyik legérdekesebb fejezete, majd a szent könyvek ismertetése következik. A Biblia mellett a Korán, a Talmud, a buddhista vallásos irodalom szent könyvei, a védák és az Aveszta szerepelnek ebben a részben.

A műből nem hiányzik a vallaslélektan sem, (az emocionális tényezők analizálása), az esztétikai igények szerepe a vallásban, végül a hívők vallásos tudatának jellemzői a szocialista országokban. Ide

* Goszpolitizdat, Moszkva 1969. — A szerzők közül többen a Szovjetunió határain túl is ismert filozófusok, szociológusok, kutatók. Közülük megemlíthetjük a kötet főszerkesztőjét, Szakzkin akadémikust, Aniszimovics és Ugrinovics professzort, valamint Jemeljanov, Mezencev, Oszipov, Szanyin és Bogoszlavszkij kandidátusokat, egy-egy fejezet szerzőit.

csatlakozik a vallás gnoszeológiai és lélektani oldalával és a hit lélektani sajátosságaival foglalkozó külön alfejezet.

A „Misztika múltja és jelenlegi ismérvei" cím alatt a vallások és a misztika kapcsolatairól kapunk tájékoztatást, majd egy történeti részben a szerzők áttekintik a miszticizmus fejlődését és különböző megjelenési formáit az ókortól napjainkig. (Szó van itt a kaldeus mágiáról, az egyiptomi álomfejtésről, a héber kabbaláról, az asztrológiáról, az íráselemzés misztikájáról, a spiritizmusról, az okkultizmusról, a teozófiáról, a jóslás különböző típusairól.) A babona és a mágia történetével, mai jellemzőivel foglalkozó alfejezet zárja ezt a részt.

A kötet harmadik részének két zárófejezete a tudományos és a vallásos világnézet konfliktusával, a vallás társadalmi összefüggéseivel, fennmaradásának okaival foglalkozik, majd az állam és az egyház viszonyát tárgyalja.

Az „Ateisták kézikönyve" a szovjet tudományos ateista irodalomban eddig egyedülálló módon nyújt információkat, elemzéseket a rendkívül széles terület legkülönbözőbb elágazásairól.

Megemlítendő még a kötet több táblázata, pl. a Biblia egyes részeiről, azok kánoni helyzetéről, szerzőiről, valószínű keletkezési koráról és körülményeiről, a katolikus, a pravoszláv, az óhitű és a protestáns egyházak által történt elfogadottságukról vagy megtagadásukról szóló összeállítás.

MAGYAR NYELVŰ VALLÁSKRITIKAI TANULMÁNYOK A SZOVJETUNIÓBAN*

RUDAS LÁSZLÓ

A kötet részei a következők:

I. A vallás keletkezése és lényege. Miben rejlenek a vallás gyökerei? (Vaszil Lengyel).
II. A judaizmus és a kereszténység története. (Édelmann Adolf, Borisz Zsivotok, Alekszej Szuhin, Szikszai Aladár, Mihajló Boldizsár)
III. Az ateizmus története. (Leonyid Goldovszkij)
IV. A tudomány és a vallás. (Borisz Zsivotok)
V. A társadalmi élet és a vallás. (Leonyid Goldovszkij)
VI. A vallás és az erkölcs. (Borisz Zsivotok—Aszkold Kiszeljov)
VII. A dolgozók ateista nevelése. (Vaszil Lengyel)

A vallás keletkezéséről, lényegéről, gyökeréről szóló első részben mindenekelőtt a vallás hagyományos meghatározásával és a vallás létrejöttének és korai formáinak megközelítően pontos leírásával találkozunk. Megismerkedünk Kantnak, Feuerbachnak és Hegelnek a vallás lényegének meghatározására irányuló kísérleteivel. E rész értékét nagyban csökkenti, hogy állításait elsősorban nem a tényekre, hanem a klasszikusokból kiragadott idézeteire építi.

A *judaizmus*ról szóló fejezetben megismerkedünk a zsidó vallás főbb korszakaival és mai irányzataival. Az antiszemitizmusról szóló rész meglehetősen leegyszerűsített, nem mutat rá annak társadalmi gyökereire. A cionizmus ismertetése már árnyaltabb, bár nem problémátlan.

A kereszténység eredetéről szóló rész rendkívül tömören foglalja össze — jórészt Engelsre támaszkodva — mondanivalóját. Az összefoglalóból a modern kutatások eredményei (így pl. a Holt-tengeri tekercsek kérdése) hiányoznak.

A *katolicizmust* ismertető rész mindössze az ellenreformációig jut el, ily módon nem ad teljes képet a katolikus egyházról.

A pravoszlávia — a szerzők szerint —, ellentétben a katolicizmussal, megmaradt a puszta meditáció alapán. Papjainak és szerzeteseinek tudományos felkészültsége szinte a semmivel volt egyenlő. A múltban sok előnyét élvezték az államhatalommal történt összefonódásnak. Ám a cárizmus válsága, majd bukása egyidejűleg a pravoszlávia helyzetét is nagymértékben rontotta.

*A reformáció*ról szóló rész szembefordul azzal a véleménnyel, hogy a református egyházzal mindenütt mint a „haladó" egyházzal kell számolni. Servet genfi máglyahalálán kívül részletes adatokat sorol fel Kálvin idejéből, amelyek bizo-

* Hit és meggyőződés. Kárpáti Könyvkiadó 1969. — Összeállította Vaszil Lengyel, a filozófiai tudományok kandidátusa. Munkatársai az Ungvári Állami Egyetem Filozófiai Tanszékének oktatói voltak.

nyítják, hogy a reformátusok sem kegyelmeztek ellenfeleiknek: „Kálvin genfi lelkipásztorkodása idején a városi tanács 13 embert akasztásra, tizet lefejezésre, 35-öt máglyahalálra ítélt." — A tanulmány részletesen szól a Kárpátaljai Református Egyháznak a felszabadulás előtti tevékenységéről.

A vallási szektákról szóló részben a szerzők az ókori kezdetekről a mai napig figyelemmel kísérik a szekták kialakulását. Megtudjuk, hogy társadalmi okok (nyomor, szociális létbizonytalanság) folytán, kedvező történelmi körülmények között keletkeztek és terjedtek el, hol mint a fennálló hatalom kritikusai, hol pedig mint a társadalmi elmaradottság jelképei. A Kárpátontúli Terület máig működő több szektája közül a baptisták, adventisták, Jehova tanúi, szombatosok, míg a Szovjetunió más területein a raszkolnyikok (óhitűek), a stundisták, a szkopcok, a molokánok, a reszketősök, motoszkák a legismertebbek. A cikk ismerteti a szekták egy részének államellenes gyakorlatát (hogyan akadályozzák tagjaikat pl. a katonai szolgálat teljesítésében, a szavazásban való részvételben stb.). Ilyen államellenes tevékenységük miatt a Szovjetunió területén nem engedélyezett nagyobb szekták: az adventisták, a szkopcok, a jehovisták, a reszketősök, a szombatosok és a motoszkák.

Miért maradt meg a szekták befolyása, s miért maradtak fenn a szekták a szocialista viszonyok között is? Erre a kérdésre a könyv a következőképpen válaszol: „A szocialista társadalomban esetleg egyéni vagy aggkori elhagyatottság lehet az oka a szektás hittérítők befolyásának. Ilyen esetekben a szekta tagjai kedveskedéssel, segítőkészséggel nagyon gyorsan behálóznak egyes embereket, majd később beviszik a szektába és fanatikus hivőkké nevelik őket."

A munka tanácsot ad a szektázók között végzendő felvilágosító propaganda folytatására: „A szekta befolyását csak úgy zárhatjuk ki, ha az egyéni felvilágosító munkán kívül minden dolgozót, a szekta tagjait is, igyekszünk bevonni a szocialista társadalmi életbe. Csak így győzhetjük meg őket arról, hogy az életben tapasztalt nehézségek és problémák gyógyírját nem a vallási elszigetelődésben, hanem társadalmunkban találják meg . . . "

A vallás és az új viszonyok kapcsolatát elemző rész a keresztény szocializmust a Marx előtti feudális szocializmus folytatásaként értelmezi. Figyelmen kívül hagyja, hogy az válasz is akart lenni a tudományos szocializmusra. Idézi és joggal bírálja a magyarországi keresztény szocializmus egyik vezéralakját, Prohászka Ottokárt, ugyanakkor nem említi, hogy a keresztény szocializmusnak kezdettől fogva voltak baloldali résztvevői is (pl. Giesswein Sándor).

Az *ateizmus történetét* összefoglaló rész az ókori, a középkori és a polgári vallás-kritika ismertetése után az orosz, majd a magyar forradalmi demokraták egyházzal és vallással kapcsolatos álláspontját fejti ki.

A *marxizmus—leninizmus vallaskritikájáról* szóló rész sokoldalúan bizonyítja, hogy a marxizmusnak szerves része a tudományos ateizmus is. Polemizál azokkal a teológusokkal, akik mindent elkövetnek annak érdekében, hogy kibékítsék az „igazi" kereszténységet a kommunizmussal, azt állítva, hogy a kommunisták tulajdonképpen a krisztusi eszmék valóra váltásának valódi harcosai. Szembeszáll azokkal a nézetekkel is, amelyek szerint Marx ateizmusa politikai ateizmus, amelynek célja a társadalmi rendet támogató és szilárdító vallás megingatása, ezért a szocializmus és a vallás jó, illetve rossz viszonya a „történelmi konjuktúra" következménye, és ez a viszony főképpen a szocializmus születése idején volt a legrosszabb.

A tudomány és a vallás kapcsolatáról szóló rész egyetlen kérdésre koncentrál: kibékíthetetlen ellentmondásról vagy a vallás és tudomány közötti békéről van-e szó? A kérdésre a választ történelmi alapon adja meg, ezért részletesen foglalkozik a tudomány és a vallás párharcával. E küzdelemben a teológia lépésről lépésre kénytelen visszavonulni. Rámutat arra is, hogy a régi vallási világképhez ragaszkodó hivők körében a legnagyobb zavart a modern teológusok nézetei okozzák.

A társadalmi élet és a vallás című fejezet a vallás szerepét történelmi, földrajzi körülményektől függetlenül mindig negatívan fogja fel.

A vallás és az erkölcs viszonyát tárgyaló fejezet kifejti, hogy az erkölcsi szabályok még a vallás kialakulása előtt jöttek létre, táptalajuk a gyakorlati élet, az emberek érintkezésének szükségessége volt. A jóval később keletkező vallás kisajátította az erkölcsi szabályokat és isteni eredetűnek nyilvánította azokat.

A dolgozók ateista nevelése című fejezet kifejti a Szovjetuniónak a lekiismereti szabadságról szóló törvényeit, s rámutat ennek pozitívumaira a polgári demokráciák hasonló törvényeivel szemben.

A kötet azért érdekes a mi számunkra, mert a Szovjetunió Kárpátontúli Területének vallási viszonyai részben azonosak országunkéval. Úgy tűnik azonban, hogy a szerzői kollektíva olyan feladat megoldására vállalkozott, amely sok tekintetben meghaladta erőit.

VALLÁSELMÉLET — VALLÁSTÖRTÉNET — VALLÁSKRITIKA

HORVÁTH HENRIK

Az 1971—1972-es tanév kezdetekor megjelent „Valláskritika. I." és a hozzá tartozó „Valláskritikai szöveggyűjtemény. I." teljessé tette azt a tankönyvsorozatot, amelyet a Kossuth Könyvkiadó jelentetett meg 1970-től kezdve. E tankönyvek azt az anyagot tartalmazzák, amelyet a Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemek kétéves vallástörténeti-valláskritikai szakosító tanfolyamainak a hallgatói sajátítanak el. A sorozat nyolc könyvből áll, amelyből négy kötet a szorosan vett tananyagot tartalmazza, négy pedig a szükséges forrásokból közöl szemelvényeket. Ez a vállalkozás azért is figyelemre méltó, mert hasonlóval a marxizmust oktató intézmények keretén belül sehol sem találkozunk.

Ami leginkább vonzóvá teszi ezt a sorozatot az nem más, mint a szerkesztésben megnyilvánuló újszerű koncepció, amely igyekszik szakítani a korábbi idők leegyszerűsítő, vulgarizáló gyakorlatával, az aufklärista szemlélettel és megkísérli a legmodernebb tudományos eredmények felhasználásával, a marxizmus—leninizmus talajáról magas színvonalon összefoglalni a vallásra vonatkozó legfontosabb tudnivalókat. Mivel a sorozat egy szerzői kollektíva kísérleti jellegű alkotása, természetszerűleg tapasztalhatók benne bizonyos egyenetlenségek (stílus, feldolgozásmód stb.). Ugyanakkor az is megállapítható, hogy az egyes fejezetek között szép számmal találhatók olyanok is, amelyek önálló kutatási eredményekre támaszkodnak és szinte tanulmányoknak, első tudományos publikációknak is beillenek.

Mivel a marxizmus—leninizmus vallaselmélete és valláskritikája nem nélkülözheti az alapos *vallástörténeti* ismereteket, ezért a sorozat e l s ő k ö t e t e[1] széles körű vallástörténeti alapvetést nyújt a vallások kialakulásától napjainkig. *Bevezetésében* nem adja meg a vallás kategorikus definícióját, hanem a különböző, szubjektív definíciók bemutatásával és szembeállításával, valamint a vallás marxista igényű jellemzésével fölkészíti az olvasót, hogy eligazodjon a vallástörténet tényanyagában. Tanulságos a bevezető résznek az a fejtegetése is, amely fölvázolja a vallástörténetnek a történelem folyamán megszületett legfontosabb irányzatait, majd ismerteti a mai vallástörténeti irányzatokat is, hogy végül megkeresse és meghatározza a marxista—leninista vallástörténet helyét és szerepét a marxista elméletben és a valláskritikai gyakorlatban.

Az *első rész* az őstársadalom vallási formáit ismerteti és elemzi a vallási hiedelmek létrejöttének okait. Eközben — nagyon differenciáltan járva el — megállapítja, hogy a vallás kialakulásában és fennmaradásában tudati mechanizmusok is szerepet játszottak, azonban határozottan leszögezi, hogy a vallás kialakulásában a döntő tényező az ember, a társadalom korlátozottsága. Elkerüli az egyoldalúságot akkor is, amikor úgy látja, hogy „a vallás keletkezésében egyszerre jelentkezik a természet vakon ható erőivel szembeni tehetetlenség és egyszersmind e vakon ható erők befolyásolásának az igénye is". (25)

A vallás megjelenésének az „időpontját" keresve a kötet szerzője távol tartja magát minden szélsőséges véleménytől: attól, amely a vallás keletkezésének az időpontját egyre korábbra (az ember „teremtésének" pillanatára) és attól, amely — vagy azért, hogy a vallást úgy állíthassa be, mint az emberi szellem legmagasabb rendű megnyilvánulását, vagy pedig hogy határozottabban cáfolhassa a premonoteista elméletet és bátrabban következtethessen a vallás történetiségére és elhalásának szükségszerűségére — a vallás megjelenésének az időpontját egyre későbbre teszi. A szerző régészeti adatokra támaszkodva, mindkét felfogással polemizál és a vallás fokozatos kialakulása mellett foglal állást.

A kötet archeológiai és etnológiai eredményekre támaszkodva részletesen ismerteti a totemizmust, a mágiát, a mana-hitet, a fetisizmust, az animizmust és túlvilághitet, a sámánok és varázslók szerepét az ősi vallásban, valamint a természeti jelenségeknek a tiszteletét, amelyhez már az újkőkorszakban hozzákapcsolódtak az ún. tenyészet-enyészet mítoszok is. E korai vallási formákat — didaktikai szempontból — külön-külön tárgyalja a szerző, de megjegyzi, hogy elkülönült, tiszta formában egyiket sem tételezhetjük fel. Nagyon érdekesek azok a fejtegetések, amelyek rámutatnak arra, hogy e korai vallási hiedelmek és szokások miként éltek és élnek tovább — a vallások konzervativizmusa révén — eredeti vagy átalakított formában a későbbi, a mai vallásokban is.

A *második rész* az ókor vallásait ismerteti. Felvázolja azokat a különbségeket (és azok társadalmi okait), amelyek az ős-

[1] Gecse Gusztáv: Bevezetés a vallástörténetbe. Kossuth 1970—1971.

társadalom és az osztálytársadalom vallásait elválasztják egymástól, majd részletesen bemutatja az egyes vallásokat, figyelemmel minden esetben azokra a modifikációkra, amelyek nyilvánvalóan az eltérő termelési módok függvényei. E részben természetszerűleg különleges figyelmet érdemel és különleges hangsúlyt is kap az ótestamentumi zsidó vallás. A szerző itt elkerüli azt a gyakori hibát, hogy a zsidó vallás fejlődését kizárólag a Biblia alapján magyarázza. Bemutatja, hogy az ún. kinyilatkoztatott zsidó vallás fejlődésében ugyanazok az általános törvényszerűségek érvényesülnek, mint minden más vallási formáció esetében. A könyv ezen megállapításait igazolja az a fejtegetés, amely az ugariti ásatások alapján (etimológiai alátámasztással) ismerteti meg az ósémi mitológiát, mint az ótestamentumi zsidó vallás egyik közvetlen előzményét.

A *harmadik rész* a kereszténység előzményeivel, kialakulásával, korai szakaszának történetével, a feudális egyház hatalmi törekvéseivel, az antifeudális eretnekmozgalmakkal, majd a reformációval és az ellenreformációval foglalkozik.

Ezen belül utal a kötet az esszénus-kapcsolatokra, részletesen elemezi a páli fordulatot és annak következményét a kereszténység tanításával, szervezeti átalakulásával kapcsolatban, részletekbe menően foglalkozik az Újtestamentum keletkezésével, Jézus életével, a dogmák kialakulásával. Külön figyelmet szentel a kereszténység ókori bírálóinak is, akikben a kereszténység kritikájának első, kívülről jövő képviselőit láthatjuk. A belső kritikák, viták és viszályok a korai keresztény eretnekségekről szóló részben találhatók.

Az ókeresztségről szóló részt az ókeresztény irodalom és filozófia (patrológia és patrisztika) bemutatása és marxista értékelése zárja le.

A feudális egyház ismertetésénél a könyv rámutat a katolikus egyház hatalmi törekvéseinek, a keleti és a nyugati egyházszakadásnak, az antifeudális eretnekmozgalmaknak és az ellenük szervezett inkvizíciónak, a szerzetes rendeknek, a keresztes háborúknak társadalmi hátterére és bemutatja ennek a korszaknak ún. hivatalos filozófiáját, a skolasztikát is, különös hangsúlyt adva Aquinói Tamásnak és iskolájának, a tomizmusnak.

A reformáció ismertetésénél a könyv ugyan adatszerűségében és a társadalmi háttér feltárásában helytálló megállapításokat tesz, mégis úgy tűnik, hogy ez a korszak lényegesen nagyobb figyelmet érdemelt volna. Még vázlatosabb az ellenreformáció bemutatása, illetve a kereszténység XVII—XVIII—XIX. századi történetének az ismertetése.

A záró fejezet néhány oldalban mutatja csak be az egyház helyzetét a modern világban, de ezt csupán a teljesség kedvéért teszi, mivel ez a korszak egy következő kötetben részletesebb elemezésben részesül.

A tankönyvet igen jól egészíti ki a „Vallástörténeti Szöveggyűjtemény"[2], amely eltérőleg az olvasókönyvek általános gyakorlatától, nem a vallásokról szóló cikkek, tanulmányok gyűjteményét adja, hanem eredeti forrásszövegeket közöl. Így részleteket találhatunk benne az egyiptomi „Halottak Könyvéből", a mezopotámiai „Gilgames eposz"-ból, az ugariti mítoszokból, a Bibiliából, az egyházatyák műveiből, a hivatalos egyházi-zsinati dekrétumokból, a reformátorok irataiból stb.

A *második kötet*[3] két élesen elhatárolható részből áll: az első rész az ateizmus történetét foglalja össze, a második pedig a teológiai rendszerek immanens kritikáját adja. Az első rész az ateizmust úgy mutatja, be mint történelmi kategóriát, amely az emberi gondolkodás történetének meghatározott szakaszán lép fel, a történelem során maga is modifikálódik, fejlődik és a vallás elhalásával — tárgytalanná válván — maga is elhal. A Marx előtti ateizmust nem mai szemmel ítéli meg, nem a marxista ateizmus mintájára képzeli el, mert így oda jutna, hogy számos olyan gondolkodót, akinek nézetei saját korában ténylegesen ateisztikus és valláskritikai tendenciákat képviselt, el kellene utasítania. A Marx előtti ateizmus fejlődésében különböző fejlettségi fokokat különböztet meg, amelyek mind az ateizmus valamilyen alakját képviselik (köztük az ateizmus éretlen formáit is, amelyek ugyanakkor történelmileg mégis jelentős szerepet töltöttek be a vallás bírálatában). A könyv a valláskritika történetét a következő szakaszokra osztja: az ókori kelet vallási szkepticizmusa, az antik görög—római valláskritika, a kereszténység középkori kritikája, a polgárság valláskritikája, végül a valláskritika legkövetkezetesebb formája, az a proletárszocialista valláskritika, amelynek tudományos módszerét és elméleti alapját a marxizmus adta meg.

[2] Kossuth 1970—1971. Összeállította: Gecse Gusztáv.
[3] Bevezetés a valláskritikába. Kossuth 1969—1970. Szerkesztők: Gecse Gusztáv, Pogány Róbert; szerzők: Gecse Gusztáv, Lukács József, Pogány Róbert.

Az ateizmus társadalmi szerepével kapcsolatban megállapítja, hogy az *relatív*, vagyis aszerint változik, hogy milyen történelmi körülmények között és milyen világnézeti bázison keletkezik. Forradalmi időszakokban ez a szerep általában pozitívnak tekinthető, de fontos szerepe lehet a forradalom előkészítésében is. Árra is rámutat, hogy az ateizmus bizonyos formái társadalmi vonatkozásban, egyes meghatározott esetekben egyenesen retrográd szerepet is betölthetnek, amikor pl. egy vallási ideológiájú forradalmi mozgalmat „jobbról" bírálnak és megpróbálják ezt a mozgalmat lefékezni (XVII. század vége, XVIII. század eleje, angol arisztokratikus ateizmus).

A Marx előtti ateizmus történetének az áttekintése után világossá válik, hogy ez a materializmus nem volt mindig következetesen ateisztikus, hiszen mint mechanikus materializmus mindig nyújtott bizonyos lehetőséget a filozófiai idealizmus és ennek révén a vallás számára is. *(Lukács József)*

A kötetnek ehhez az első, a Marx előtti ateizmus történetét tárgyaló részéhez csatlakozik egy *szöveggyűjtemény*[4] (sajnálatos módon — ellentétben a többi kötetekkel — csak sokszorosított kiadásban), amely a Vallástörténeti Szöveggyűjteményhez hasonlóan *forrásszövegeket* közöl a Marx előtti ateizmus történetéből. Az i. e. II. évezredből származó mezopotámiai szkeptikus hangvételű szövegek (pl. „Panaszok és nyugtatások") után az ókori görög materialisták szövegei következnek (Hérakleitosz, Kritiasz, Démokritosz, Epikurosz), majd Lucretiustól és a kereszténység ókori bírálóitól (Kelszosz, Lukianosz) olvashatunk szövegeket. A középkori kereszténység kritikájára vethetünk egy pillantást a „De tribus impostoribus"-ból közölt részletek olvasása révén, a reneszánsz valláskritikájából kaphatunk ízelítőt Leonardo da Vinci, Copernicus, Bruno és Erasmus néhány szövegének a bemutatásán keresztül, a korai angol valláskritikát egy Hobbes-szöveg reprezentálja, a németalföldi valláskritika Spinozától vett részletek alapján tanulmányozható. A francia felvilágosodás és materializmus képviselői közül Bayle, Meslier, Montesquieu, Voltaire La Mettrie, Diderot, Holbach szerepelnek a kötetben, de találhatunk részleteket az Enciklopédiából is. A németországi valláskritikát Hegel és Feuerbach legjellemzőbb szövegei próbálják érzékeltetni. A kötet végén néhány magyar vonatkozású szemelvény is található: Horárik János művének egy részlete, egy 1791-ből származó antiklerikális röpirat és néhány kiadatlan antiklerikális Ady-cikk.

Ezzel a Szöveggyűjtemény mintegy átvezeti az olvasót, a valláskritika és ateizmus magyarországi történetének a tanulmányozására, amellyel a *tankönyv* külön fejezete foglalkozik.

A magyarországi fejlődés lassúsága, a feudalizmussal való leszámolás elhúzódása magyarázatul szolgál arra — írja a könyv, — hogy nálunk a korábban polgáriasult nyugattól eltérően csak igen kis számban mutathatnak föl aktív ateista tevékenységet. Tulajdonképpen csak az utolsó két évszázadban lehet beszélni tudatos és nem csak antiklerikális, hanem valláskritikai megnyilatkozásokról. *(Pogány Róbert.)*

A marxista ateizmus alapjairól szóló fejezet mindenekelőtt azt tekinti át, hogy Marx és Engels milyen periódusokban foglalkoztak a vallás kérdésével. Az első szakaszban igyekeztek tisztázni a vallás jellemzőit, forrását és funkcióját, majd leszámoltak mind a hegeli, mind pedig a feuerbachi vallásfelfogás maradványaival. 1848 után már nem általánosságban foglalkoztak a vallással, hanem — az egyes konkrét vallási formációkat tanulmányozva — a vallást a maga történelmi fejlődésében elemezték. A harmadik időszakban ismét az a törekvés erősödött, hogy az eredeti kiindulópontot mostmár az egyes vallások elemzésével gazdagítva új, differenciáltabb és mélyebb szintézishez jussanak el. Marx és Engels valláselméleti-valláskritikai munkássága tehát az általánostól a különös, az absztraktól a konkrét felé, majd ismét mélyebb és átfogóbb absztrakciók kialakítására irányult.

A szerző ezek után elemzi — Marx és Engels írásai alapján — a vallás problematikája történelmi megközelítésének a fontosságát, bemutatja a vallást mint hamis tudatot, elemzi a vallási elidegenedést, a vallás társadalmi meghatározottságát és osztályfunkcióját stb.

Figyelemre méltó ebben a részben az a fejezet, amely a vallási fejlődés főbb típusait vázolja fel a klasszikusok írásai alapján. Megtudjuk, hogy miként keletkeztek az ázsiai termelési mód talaján a világfolyamatot ciklikus formában tükröző vallási formációk, mint pl. a hinduizmus, miként kap lényeges szerepet e vallásokban a természetfölötti jellegű, de személytelen világtörvény és miért nincs szerepe itt a túlvilághitnek, szemben az antik tulajdonviszonyok talaján keletkezett ún. nyugati típusú vallásokkal, ahol a világ-

[4] Szöveggyűjtemény az ateizmus történetének tanulmányozásához. Kossuth 1970–1971. Összeállította: Gecse Gusztáv.

folyamat ábrázolása egyenesvonalú, ahol a személyes istenségeknek nagy szerepük van és ahol a túlvilági jutalmazás és büntetés kiemelt jelentőséghez jut. *(Lukács József.)*

E rendkívül jól sikerült, tömören és színvonalasan feldolgozott rész után hiányérzetünk támad, mert semmit nem olvashatunk Lenin valláskritikai tevékenységéről, valamint napjaink marxista és polgári valláskritikai eredményeiről.

A kötet második — teljesen önálló része — a teológiai rendszereket ismerteti és kritizálja immanens módon, rámutatva mindazokra az ellentmondásokra, amelyek a teológiai szemlélet alapján csak a misztériumok, a „hittitkok" bevezetésével kaphatnak létjogosultságot, a racionalista megközelítés alapján pedig értelmetlenségek, míg a történeti szemlélettel, az egyes dogmák társadalmi tükröztető funkciójának a feltárásával megérthetők és profanizálhatók.

Részletesen elemzi a kötet a teológia bevezetéséül szolgáló skolasztikus filozófiát, az alapvető teológia vagy apologetika, a bibliai teológia, a dogmatika és az erkölcsteológia főbb tételeit, legújabb kísérleteit. Mindezt nem általános iskolai hittankönyvek, mégcsak nem is teológiai tankönyvek, hanem egyházi határozatok, dokumentumok és élvonalbeli teológusok megnyilatkozásai alapján. Az egyes teológiai rendszereknek ez az alapos, tömör és világos kritikai ismertetése elősegítheti a ténylegesen ható vallási nézetek marxista elemzését és kritikáját. *(Gecse Gusztáv.)*

A harmadik kötet[5] három fő részből áll: az első a tudatformák és a vallás viszonyával foglalkozik, a második a természettudományok legújabb eredményeit állítja szembe a vallások tanításával, a harmadik pedig a vallások, illetve a kereszténység társadalmi tanítását elemzi és kritizálja.

A tudatformák és a vallás viszonyát elemző rész mindenekelőtt azt vizsgálja, hogy melyek azok a lényegbevágó különbségek, amelyek a tudományt, az erkölcsöt és a művészetet elválasztják a vallástól és szembeállítják azzal. A tudomány és a vallás közötti ellentmondást nem úgy mutatja be a könyv, mint a teológusok és a tudósok között zajló ellenségeskedést, hanem mint az „örök eszmékre" hivatkozó vallás és a szüntelenül fejlődő tudomány közötti kibékíthetetlen ellentétet. Az elvi megállapítások után gazdag adalékok következnek a vallás (egyház) tudományellenes magatartásának a történetéből, majd a vallások képviselőinek a modern tudományokkal szemben elfoglalt alkalmazkodó-védelmi magatartását ismerhetjük meg rövid összefoglalásban.

Hasonló módszerrel, elemzi a szerző a vallás és az erkölcs viszonyát, rámutatván arra, hogy bizonyos történelmi körülmények között szükségszerűen fonódott össze az erkölcs a vallással, de már a reneszánsz-korban megindult az erkölcsnek a vallás uralma alól való kiszabadulási folyamata, amely a proletár erkölcsben, illetve a szocialista-kommunista erkölcsben, a következetesen tudományos alapokra épülő etika társadalmi feltételeinek a megszületésével fejeződik be.

A művészet és a vallás viszonyáról szólva a könyv a látszólagos közösség és a lényegi különbség bemutatására helyezi a hangsúlyt. Elemzi a vallás és a művészet történeti viszonyát és röviden vázolja a művészet szabadságharcának a folyamatát. *(Pogány Róbert.)*

A természettudományos rész először azokat az ellentéteket vizsgálja, amelyek a vallás és a csillagászat között állanak fenn a világegyetem szerkezetéről és fejlődéséről vallott nézeteikben. Fizikai és csillagászati módszerekkel mutatja ki a szerző, hogy a világegyetem „rendje" nem isteni eredetű hanem a természet törvényeinek az érvényesülése, a mesterséges égitestekre való hivatkozással igazolja (többek között) az égitestek mozgató erő nélküli mozgásának tényét. Rendkívül érdekesek azok a fejtegetések, amelyek alapján kiderül, hogy miként támasztja alá a csillagászat a világ végtelenségét. *(Róka Gedeon.)*

A biológia és istenhit viszonyáról szóló rész a modern biológia eredményeinek a felhasználásával utasítja el azokat a legújabb egyházi próbálkozásokat, amelyek az élet és az emberi psziché rejtelmei alapján próbálnak istenérveket konstruálni. *(Lugosfalvy Ervin.)*

A vallás és társadalom viszonyát vizsgáló rész gerincét a keresztény társadalomszemlélet irányelveinek ismertetése és kritikája adja. A természetjog rendező szerepéről, a társadalmi igazságosságról, a közjó funkciójáról szóló kritikai ismertetés ugyan már alapjaiban megrendíti a keresztény társadalomelmélet épületét, a tulajdonról, a munkáról és a munkabérről, a jövedelemelosztásról, az osztályharcról vallott hivatalos egyházi nézetek bemutatása után azonban kétségtelenné válik e tanítás retrográd jellege. A könyv ugyanakkor bemutatja azokat — a hivatalos egyházi hatóságok által gyakran nem támogatott —

[5] Valláskritika. I. Kossuth 1971—1972. Szerkesztők: Gecse Gusztáv, Gulyás Vilmos; szerzők: Gecse Gusztáv, Lugosfalvy Ervin, Maruzs József, Pogány Róbert, Róka Gedeon.

törekvéseket is, amelyek próbálják megkeresni a keresztény ember helyét és szerepét ebben a világban és arra törekszenek, hogy ösztönözzék a progresszív társadalmi folyamatokat. *(Gecse Gusztáv.)*

E rész alátámasztását szolgálja az a fejezet, amely a múlt század végén kelt „Rerum novarum" kezdetű enciklikától a legutóbbi pápai szociális megnyilatkozásokig ismerteti a vonatkozó hivatalos dokumentumokat és azok történelmi-társadalmi hátterét. *(Maruzs József.)*

Ugyancsak a kereszténység szociális tanításának a megértését segíti elő a harmadik kötet szöveggyűjteménye,[6] amely viszont a legfontosabb szociális enciklikák teljes szövegét hozza és szemelvényesen bemutatja a II. vatikáni zsinat társadalmi állásfoglalásait is.

A negyedik kötet[7] a vallás mai helyzetét mutatja be és gyakorlati útmutatást ad a valláskritikai tevékenységet végző propagandisták számára.

A kötet mindenekelőtt bemutatja a vallás válsághelyzetét a modern világban, feltárja a krízis társadalmi okait, majd megvizsgálja, hogy miként reagálnak az egyházak képviselői az előállott helyzetre. Ezzel összefüggésben bemutatja a keresztény filozófia és teológia különböző — racionalista és irracionalista, katolikus és protestáns, haladó és retrográd — irányzatait, így a dialektikus teológiát, a demitologizáló egzisztencializmust, a radikális teológiát, a neotomizmust, az antropológiai irányzatot, a perszonalizmust és a teilhard-izmust.

Megvizsgálja a kötet a vallás és valláskritika helyzetét a szocializmus viszonyai között is és elemzi a gyakorlati együttműködés és világnézeti harc viszonyát. Az elméleti valláskritika szükségességéről szólva a következőket írja: „Kiindulópontunk tehát egyértelmű: feltétlenül alá kell rendelni a vallás elleni eszmei harcot az osztálytársadalom megszüntetésére irányuló, a vallás objektív társadalmi alapjainak a teljes feloldását, a szocializmus, a kommunizmus felépítését célzó gyakorlati, politikai küzdelemnek. De az alárendelés szükségessége természetesen nem azt jelenti, hogy maga az eszmei harc felesleges volna. Az objektív társadalmi fejlődés megteremti ugyan a vallás elhalásának feltételeit, de hatása nem érvényesül automatikusan. Nem feledhetjük, hogy a vallás ugyan az objektív valóság érzelemszülte fantasztikus visszatükröződése, de mégiscsak ideológiai-gondolati képződmény, eszmék rendszere, amelyet csak más, a valóságot híven tükröző eszmék szoríthatnak ki az emberek fejéből." (129—130. — *Lukács József.)*

A kötet részletesen ismerteti a II. vatikáni zsinat lefolyását és az egyház külső kapcsolataira és belső életére vonatkozó dokumentumait is, majd megvizsgálja a katolikus egyház zsinat utáni helyzetét. Ismerteti azokat a reformokat, amelyek már megvalósultak a zsinat szellemében és rövid áttekintést ad a zsinat utáni ún. új teológiáról is. *(Gecse Gusztáv.)*

A Magyar Népköztársaság egyházpolitikájáról szóló fejezet mindenekelőtt történeti áttekintést ad az állam és az egyház viszonyának alakulásáról 1945-től napjainkig, majd ismerteti az állam és az egyházak közötti megállapodás, és a Magyar Népköztársaság és a Vatikán közötti részleges egyezmény lényegét. Ezek után, az 1968-as párthatározat alapján alapjaiban pozitívnak értékeli egyházpolitikánkat, amelynek felvázolja perspektíváit is. *(Maruzs József.)*

A kötet két zárófejezete a valláskritikai propaganda módszereiről *(Pogány Róbert)* és a szocialista családi és társadalmi ünnepekről szól. *(Rácz Zoltán.)*

A kötethez csatlakozó szöveggyűjtemény[8] részben valláskritikai tárgyú cikkeket tartalmaz, részben pedig az SZKP és az MSZMP azon dokumentumaiból közöl szemelvényeket, amelyek a vallásos tömegek közötti felvilágosító és nevelő munka feladatairól szólnak.

A tankönyvek és szöveggyűjtemények e vázlatos áttekintése alkalmat ad annak a megállapítására, hogy a bennük megnyilvánuló kezdeményezés — minden hiányosság ellenére — hasznos és dicséretre méltó. A szerkesztők egy következő kiadásban a már korábban említett hiányokat, és azokat is, amelyeket nem említettünk (pl. vallaspszichológia, vallászociológia), minden bizonnyal pótolni fogják.

[6] Valláskritikai szöveggyűjtemény. I. Kossuth 1971—1972. Összeállította: Gecse Gusztáv.
[7] Valláskritika. II. Kossuth 1970—1971. Szerkesztők: Gecse Gusztáv Maruzs József; szerzők: Gecse Gusztáv, Lukács József, Maruzs József, Pogány Róbert, Rácz Zoltán.
[8] Valláskritikai szöveggyűjtemény. II. Kossuth 1970—1971. Összeállította: Maruzs József.

ISMERETELMÉLET ÉS MODERN TEOLÓGIA*

UJVÁRI MÁRTA

John E. Smith, a Yale Egyetem filozófiaprofesszora, az Amerikai Teológus Társaság elnöke a teológiai irodalom „modernizáló" szerzői közé tartozik. Kívánatosnak tartja a skolasztika hagyományos istenérveinek az összekapcsolását szekularizált világunk mélyebb megértésével.

Bár nem tulajdonít kifejezett kognitív funkciót a vallásnak, mégis szükségesnek érzi, hogy felvázolja „ismeretelméleti" bázisát, amelynek kiindulópontja a vallási élmény, a tapasztalás. Ennek megfelelően a könyv első két fejezete, amely „A tapasztalás visszanyerése", illetve „A tapasztalás vallásos dimenziója és az Isten-eszme" címet viseli — a vallási élmény „rehabilitálására" és tudományos rekonstrukciójára törekszik. Miután — szerinte — James, Dewey, Peirce un. „empirikus teológiája" helytállónak bizonyul Kant ellenvetéseivel szemben is, a teológia „Sollen"-jének szemszögéből elemzi korunk vallási és világi tendenciáit.

Bevezetőjében úgy aposztrofálja a vallást, mint „azt a területet, amelyen a világ minden rejtélye megoldott . . . különösen a zsidó-keresztény tradícióban, amely a görög filozófiai iskolák kihívására öltött válaszképpen teológiai formát". (3—4.) A jelenkor filozófiái viszont távolról sem felelnek meg a szerző követelményeinek, mert „ahelyett, hogy a tudományos ismeretek jelentőségét interpretálnák az emberi élet szempontjából, csupán a természettudományos módszereket imitálják, pusztán analízisre és kritikai tisztázásokra szorítkoznak". (5.) A mai polgári filozófia kitűnő diagnosztálásában azért érdekelt a szerző, mert ez az „ember és világa átfogó interpretációnak lehanyatlását jelenti, amely interpretációk a teológiai rendszerek kritikai képmásaiként szolgálhatnának". (6). Csupán az egzisztencializmussal és az ún. „fejlődés-filozófiával" (philosophy of evolution) talál kontaktust.

Leszögezi, hogy bár a vallásfilozófiai megközelítés mindig valamilyen különös történelmi valláshoz kötött — a vallás-elméletnek túl kell lépni a zsidó-keresztény hagyományok körén, s meg kell adnia a vallási tapasztalás általános sémáját. A tapasztalást úgy kell felfogni, mint a személy és *valami más* konfrontációját, amelyben a történelmileg kialakult vallások játsszák a közvetítő, a tényleges hordozó szerepét. Ezért nem merülhet fel az a kérdés, hogy melyik vallás autentikus, mert az *isteni létező* fogalma alapvető és általános mindegyik vallásban, amelyek csak az Isten és ember konfrontációjának problémájára adott válaszok tekintetében különböznek egymástól. (Smithnél a megismerés — minden indokolás nélkül, evidens módon — egyben Isten megismerése.)

Felveti Smith a kanti „tiszta tapasztalat" elfogadásának lehetőségét, de ily módon az „Istenhez való jutás ténylegesen soha nem realizálható", egyszerűen azért, mert ez a *különösség* átugrását jelenti, s a smithi racionalizált empirikus teológiának éppen az *általános* istenfogalom és a *különös* élmények sokfélesége közötti közvetítésben van funkciója, „realitása".

A bevezetés konklúziója Isten definiálása, amelyben élmény és logosz a szerző szándéka ellenére sem békül össze megnyugtatóan: „Isten az egyik perspektívából vallási megoldás és filozófiai probléma, a másikból pedig filozófiai megoldás és vallási probléma." (19.) Smith is érzi, hogy filozófia és vallás egymás alól rántják ki a megismerés *közös* talaját, ezért írja korábban, hogy „minden olyan törekvés, hogy a vallást filozófiai perspektívából szemléljük, a végén súlyos nehézségekkel jár, nemritkán azzal a gyanúval, hogy a ‚vallás'-terminus egyáltalán nem jelöl semmilyen azonosítható saját tárgykört." (8.) Smith a vallásnak ítéli oda a *tárgyat:* az ismeretelmélet számára már átformált nyersanyagot, a tapasztalást. Ezután a tapasztalás strukturális elemzését nyújtja.

A legszembetűnőbb strukturális vonás a pillanatnyi jelen dominanciája, amelynek folytán a tapasztalás időtlennek tűnik. Az időbeli tagoltság jellegével maga a tapasztaló ruházza fel, aki nem pusztán reflektál az eleve adott tárgyra, hanem „olyan szubjektív vonásokat ad hozzá, amelyek a tárgyhoz képest egy teljesen független realitáshoz tartoznak". (24.) „Aki tapasztal, az éppúgy törést (refraction) idéz elő, mint tükröz, s épp ezen a fénytörésen keresztül válik a vizsgált anyag elfogadottá, vagy az értelmezhetőség különböző kontextusaiban interpretálttá." (25.)

A tapasztalás kontinuitást és identitást követel meg mind a tárgy, mind a tapasztaló részéről, amely folyamatban a „tapasztalás komplex itemjeiből össze kell kapcsolni az ismétlődő részeket . . . és így jön létre egy kumulálódó hatás vagy

* John E. Smith: Experience and God; „Oxford University Press", New York 1968.

eredmény". (20.) A tapasztalás társadalmi természete ezen a ponton mutatkozik meg, mert minden „tapasztaló kritikai funkciót gyakorol ugyanannak az itemnek más tapasztalóival szemben". (30.) E kölcsönhatásból születik meg az az interszubjektív közeg, amely biztosítja az „élet-interpretációk" kontinuitását, ahol is gyakran a kontinuitáson van inkább a hangsúly, semmint a tényleges tapasztalaton. Szerzőnk szemére itt azt vethetjük, hogy az „encounter" kifejezést egyaránt használja a tapasztalatra mint a folyamat tartalmára, a tapasztaló személyre, sőt magára a tárgyra, holott a szó közelebbről az utóbbi kettő összecsapását fejezi ki. Smith nem áll egyedül az angolszász ismeretelméleti irodalomban azzal, hogy egyszerűen *viszonyfogalmak* — példánkban az „encounter" terminus — révén oldja fel szubjektum és objektum ismeretelméleti kapcsolatát, amely kapcsolat és disztinkció a diszciplína gerincét alkotja.

A vallási tapasztalás logikai formája eltér a természettudományostól, de „egy racionális vallásnak vagy morálnak válaszolóképesnek kell lenni a dolgokról feltáruló mindenfajta tudásra, beleértve a tudományos dimenzióból eredőket". (40.) Tudományt és vallást közelíti az is, hogy „a teoretikus tudás megszerzését kormányozó feltételek alkalmazhatók a tapasztalás mindegyik dimenziójára". (40.) Természettudomány és vallás további módszertani hasonlóságait nem fejti ki bővebben a szerző.

A könyv három problémát említ még a tapasztalással kapcsolatban: 1. Az összes lehetséges tapasztalat soha nem fogható át az általános feltételek, tényezők terminusaiban. 2. Sem a köznyelvi, sem a természettudományos kijelentések nem adják vissza a tapasztalás *informatív teljességét*. 3. A filozófia és a történelemtudomány kijelentései mögött nem áll a bármikor földidézhető lehetséges tapasztalat, csupán a korábbi kijelentések összessége.

Ahogy az általában vett tapasztalás sem köthető egy individuum pillanatnyi tudatállapotához, úgy Isten sem alakítható át valamilyen véges pszichológiai realitássá. Ez a párhuzam következik Smithnek abból a premisszájából, hogy a világ tapasztalása egyben Isten tapasztalása. Épp ezért a vallásfilozófiának nem kell konstituálnia Istent, mert Isten faktum, s hozzá az „interpretált tapasztalat" vezet. „Isten realitása felől kérdezve ugyanakkor saját létezésünk céljára kérdezünk, s aki saját létének realitását kérdezi, egyben Isten létezését is kérdezi." (56)

Isten egyaránt feltárul a szent és a szekularizált életben. „A teljesen profán létezés olyan létezést jelent, amely nyílt, leplezetlen, nyilvánvaló, félreérthetetlen, magától értetődő, szokásos. Így minden misztériumot és hatalmat nélkülöz." (60.) A „szent" ettől nem különbözik gyökeresen, sőt az előbbit végső céllal látja el, mert az „élet teste és médiuma a profán létezés, amelyen keresztül a szent-lét aktuálissá válik". (60.) Smithnél a profán, magától értetődő lét valami mélyebb értelmű magától értetődőt közvetít. Ezt másképpen úgy is kifejezi, hogy egy dolog megismerése egyben valami másnak a megismerése, ez az Istenre utaló momentum, a visszautalás pedig az, hogy Isten megismerése egyben valami másnak a megismerése. „Isten nem érthető meg azok nélkül az emberi szituációk nélkül, amelyekben Isten kérdése fölvetődik." (67.) Ez egyenes út a kétely problematikájához: „Racionális tapasztalati vallás nem tarthatja fenn magát olyan statikus bizonyosságban, amely nincs tudatában semmilyen kételynek, ellenkezőleg, azoknak a kételyeknek az állandó legyőzésében állhat fönn, amelyek az isteni kinyilatkoztatást támadják. Mert amikor Isten megjelenik, a hiba és kétely lehetősége is megjelenik." (67.) Ám, ha Isten egyedül a hittel fogadott kinyilatkoztatásában jelenik meg, akkor Smith megállapítása csak úgy értelmezhető, hogy csak az nem hibázik, aki nem hisz. — Ha pedig Isten a világ összes megismerhető objektumában megjelenik, akkor ez a kétely-problematika nem más, mint az Istent jól nélkülöző, általános ismeretelméleti probléma.

Istenfogalom és istenélmény korábban tisztázott különbsége alapján érthető Smithnek a nem-keresztény vallások tanításával kapcsolatos toleranciája. A kereszténységet mégis kiemeli — Smith szerint — a többi vallás közül az, hogy teológusai mindig történelmi keretbe helyezték Krisztust, a kinyilatkoztatás médiumát. „Az aki Isten végső manifesztálódását szolgálja, történelmi lény. Ezt a tényt nem változtatja meg a továbbiakban az sem, hogy Krisztust transzhistorikus terminusokban kell interpretálni ahhoz, hogy Isten kinyilatkoztatásaként ragadhassuk meg." (78.)

A Krisztus-probléma abban rejlik, hogy Krisztus egyrészt azonos Istennel, Isten megjelenése, végső feltárulása, ugyanakkor „imádkozik Istenhez, s a Biblia úgy is beszél Istenről, mint *Krisztusban-levőről*". (79.)

Krisztus történelmi közvetítésének az a jelentősége Smith számára, hogy egyrészt kielégíti a racionalista következtetésigényeket, másrészt a vallás nem veszít intuitív felszültségéből. Krisztus a követ-

kező két isteni aspektust tárja fel: a teológiában kifejeződő szeretetet és a filozófia számára hasznosítható logoszt. Ezzel elérkeztünk egy újabb dichotómiához, amely nek részleges feloldása a „Kétely és élő értelem" c. fejezet feladata. Mielőtt erre rátérnék, hadd ismertessem a szerző által közölt royce-i példát az isteni kinyilatkoztatás gyakorlati igazolhatatlanságával kapcsolatban. Royce a kinyilatkoztatást a bankszámlán található aláíráshoz hasonlította, amelynek autentikus volta csak úgy dönthető el, ha összehasonlítjuk az aláírást a számlatulajdonos bankban őrzött standard kézjegyével. Isten esetében ilyen ellenőrizhetőségről nem beszélhetünk.

Smith egyetért Paul Tillich megoldásával, aki a következőket írja „Systematic Theology" c. könyvében: „A skolasztikusoknak igazuk volt, amikor azt állították, hogy Istenben nincs különbség lényeg és létezés között. Akkor jártak el helytelenül, amikor állításuk ellenére Isten létezéséről kezdtek beszélni és ennek érdekében argumentáltak. Valójában nem a létezést gondolták. Realitást, validitást, Isten eszméjének igazságát értették, olyan fogalmat, amely nem konnotál semmit és senkit, aki létezhet vagy nem létezhet." (Smith, 119.) Isten létezéséről a peirce-i argumentum szellemében is képtelenség beszélni, mert létezni annyit tesz, mit valamilyen rendszer tagjának lenni, reakcióba lépni a környezet hasonló elemeivel, Isten pedig elképzelhetetlen úgy, mint egy rendszeren belüli véges létező a többi mellett.

Ezután a hagyományos istenérvek interpretációja történik a realitás és nem a létezés álláspontjáról. Az ontológiai érv anselmusi formája („amelynél hatalmasabb nem képzelhető el") Smith szerint szintetizálta a történelmileg különöst a filozófiai általánossal, mert nemcsak a kereszténység Istenére érvényes. Kantnak a „létezés nem lehet predikátum" kijelentése szellemében interpretálja Smith az ontológiai érvet, amely kijelentésnek szerinte úgy van értelme, hogy a *létezés*-predikátum nem úgy illeti meg a dolgot, mint a „nagy" vagy „kék", s pl. az oroszlánt sem úgy ismerjük meg mint pusztán létezőt, hanem mint konkrét tulajdonságok hordozóját. Kizárólag létezésének állításával csak azt tudjuk meg róla, hogy „van valami ilyen dolog". Ha a kérdéses létező valamelyik tulajdonságát emeljük ki, ez sem szolgáltat evidenciát magára a létezésre. Isten léte nem bizonyítható a véges létezők szokásos percepciója révén, ezért nem létezését, hanem szükségszerű realitását kell bizonyítani. Ezért indít Istennel és vezet circulus vitiosushoz az ontológiai érv — írja Smith.

A kozmológiai bizonyítás, amely Istenhez csak mint konkluzióhoz jut el — felöleli azokat a hagyományos agrumentumokat, amelyek a változásból, a ható okból, az esetlegesen létezőből, sőt a létezők fokozatainak különbségéből indulnak ki. Mindegyik érv empirikus premisszából indul ki, s ha a premisszába állított tény magyarázatra szorul, akkor ez szükségszerűen létezőt involvál. Russell úgy érvelt, hogy a matematikai sorozatok, amelyeknek sem első, sem utolsó tagjuk nincs, fölöslegessé teszik az *első mozgatót*. Ezért kell kiegészíteni a kozmológiai érvet az intelligibilitás követelményével, amely azt jelenti, hogy „az első ok nélkül egész sorozatok értelmetlenek lennének, azaz nem lennének lehetségesek". (136.) Kant is szükségesnek vélte, hogy a kozmológiai érvet az ontológiai bizonyítástól tegye függővé, mert Istenhez nem olyan közvetlen a viszonyunk, mint a sorozat többi tagjához. Smith szerint a kozmológiai érvek nem az ontológiaitól függenek, hanem attól az ontológiai megközelítésben implicit alapelvtől, hogy a gondolkodás szükségessége meghatározza az ennek megfelelő realitást. „Ha valami létezik, akkor kell lennie legalább egy olyan létezőnek, amely képes létet kölcsönözni saját magának, vagy ami ugyanaz, egy olyan létezőnek, amely szükségszerűen létezik." (138.)

Az antropocentrikus érvelés a véges létezők körét leszűkíti az ember számára adott létezők körére. A kozmológiai érv korlátja az, hogy az első mozgató nem meríti ki Isten fogalmát, ezért nem is azonosítható a történelmi tradíciók különböző isteneivel. A teleológiai megközelítés az univerzum megtervezett, célszerű voltára épít, viszont már Hume is megjegyezte, hogy ez az analogikus érv nem bizonyít semmit. Az antropológiai érv az, amit Kant „morális argumentumnak", Royce pedig a kinyilatkoztatás paradoxonjának nevezett. Ez az érv jelenti azt is, hogy „kozmosz és ember, a teológia két klasszikus kiindulópontja közül az ember az alapvetőbb, mert egyéb okok mellett, az ember az egyetlen vallásos állat". (149.)

A vallás Smith szerint nem magánügy, hanem a „tapasztalás transz-individuális egysége", amelynek alapján *elvileg* létrejöhetne a „világvallás". A jelenlegi világhelyzet ezt nem teszi lehetővé, ezért Smith csupán strukturális elemzésbe bocsátkozik az „összehasonlító vallás" keretében.

Minden vallás a vallási ideál, az iránta fellépő szükséglet és a szabadító-közvetítő hármas viszonyán alapszik. Mint a közvetítőről kiderül, ez lehet az ember saját lelki tevékenysége vagy valami felsőbbrendű lény, de még politikai rendszer is, sőt

maga a „történelem menete". Látnivaló, hogy szent és szekuláris megengedhetetlen összemosáság terjed a szabadító-közvetítő axiomatikusan kezelt gyűjtőfogalma. A kereszténység esetében ez egybeesik a vallási ideállal.

Az utolsó fejezetben korunk szekularizációjának jellemzőit foglalja össze a szerző. Ezek: 1. autonómia, 2. technológia, 3. voluntarizmus, 4. temporalizmus, 5. esztéticizmus. Az autonómia — Kanttal szólva — az önmeghatározás és önellenőrzés jogát jelenti, minden külső autoritástól, még Istentől függetlenül is. Ennek extrém kifejeződése a szekularizált egzisztencializmus, amelynek embere nem rendelkezik a létét megelőző lényeggel, hanem megkettőzetlen individualitásában áll egyedül előttünk. A technológia inkább az ökológiai válság, semmint a természet humanizációjának képében jelentkezik. A voluntarizmus és individualizmus — amennyiben ontológiát vonna maga után — azt jelentené, hogy „létezni annyi, mint cselekvésben lenni". (190.) A szállítási és kommunikációs eszközök hihetetlen fejlődése folytán az ember az állandó jelen mámorában él — ezt nevezi Smith temporalizmusnak. „Az esztéticizmus példájaként a szexuális forradalmat választottam, de nem azért, mert ez az irány egybevág az emberi élet szexuális dimenziójával, hanem azért, mert átütő módon reprezentálja az ember mint érzéki állat függetlenségérzésének kifejeződését egy magasan szervezett, versenyszellemű társadalomban". (197.)

A szekularizáció a zsidó-keresztény hit vallási premisszáinak logikus fejlődése és egyben profetikus kritikája az egyház tévedéseinek a modern élettel kapcsolatban. Jelzi, hogy az „egyház képtelen lépést tartani a modern gondolkodással és a modern élet változó intézményeivel". (201.) „Az egyházak gyakran támogatták a faji előítéleteket, ami szöges ellentétben áll morális elkötelezettségükkel és sok esetben visszautasították a társadalmi és gazdasági igazságtalanság elleni harcot." (201.) Ezért kényszerült a vallásos érzület vallástalan formába, amely Smith szerint nem más, mint a pozitív vallás képviselőinek új utak kialakítására tett kísérlete. Ez természetesen nem tekinthető végleges megoldásnak, ezért javasolja Smith az önkritikát és a kölcsönös közeledést mindkét oldalnak — ami könyvének aktuális célja volt.

„VILÁGI" TEOLÓGIA?[1]

HORVÁTH HENRIK

Johann Baptist Metz a fiatalabb teológus generáció egyik legjelentősebb képviselője. Karl Rahner — akinek a művét is ajánlja — tanítványi körébe tartozik. A filozófia és a teológia doktora. 1963 óta rendszeresen teológiát ad elő a Münsteri egyetemen. Művei többek között: „Christliche Anthropozentrik" München 1962; „Armut im Geiste" München 1962; R. Garaudyval és K. Rahnerral együtt „Der Dialog" Hamburg 1966; kiadója a Weltverständnis im Glauben-nak (A világ hitbeni megértése) Mainz 1965; egyik alapítója és kiadója a Concilium című nemzetközi teológiai folyóiratnak, a Neues Forum folyóirat szerkesztő-bizottságának tagja; egyik kiadója a nemzetközi dialógus-folyóiratnak, a Paulus Gesellschaft vezetőségi tagja, a „Nemhívők" titkárságának konzultora, stb. Már az eddigiek alapján is világos, hogy a modern és rendkívül aktív teológusok közé tartozik.

A könyv 1961—67 között megjelent tanulmányokat tartalmaz, amelyeket a témának megfelelően állított össze és válogatott a szerző. Nem valamilyen egységes, a „világ"-ról szóló teológiai értekezést nyújt a könyv, hanem a teológia számára újra meg újra jelentkező és a „hitbeli felelősség" által ismételten felvetődő kérdésekre kíván feleletet adni. Az egyházak, így a katolikus egyház számára is, megkerülhetetlen problémát jelent a világ realitása. Amennyiben ezzel nem számolnak, akkor az „univerzális világiasság" elé kerülve: „A hit megkísérelheti, hogy az ilyen kiéleződött szituációban behúzza a függönyt és zárt ajtók mögött a teológia és ájtatosság meghitt szokásaira támaszkodjék — mintha a pünkösd még el se jött volna, és ezzel az a szükségszerűség, hogy a mindenkori világszakaszt megértse és felelősséget vállaljon érte. Az ilyen történelmietlenül élő hit elsősorban még önmaga előtt is nehezen jön zavarba (abba az üdvös zavarba, mely a hitbeli meggyőződést újabb kezdeményezésekre készteti); az ilyen hit nagy szóbőséggel, elképesztő fölényesség-

[1] Johann Baptist Metz: Zur Theologie der Welt. [Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz Chr. Kaiser Verlag, München 1969.

gel képes tovább beszélni Istenről és világról. Ám ekkor hiányzik a ‚szükségszerűnek' csengése, a valóságosnak a színezete és magán a kereszténységen belül is észrevétlenül mitológiává sülyedhet. Ha viszont vállalja a rámért helyzetet (amelynek áttekinthetetlenségében végeredményben még mindig jelentkezhet Isten igénye, amely felett nem rendelkezhetünk), elsősorban talán a szavak és ötletek nyomorába és szegénységébe kerülhet; a régóta beidegződött láthatárok eltávolodnak, a nagyon is meghitt talaj megnyílik és az elé a feladat elé kerül, hogy a hivő egzisztencia még alig felvázolt történelmi lehetőségében fogjon talajt." (11.)

A világnak mint realitásnak elfogadása és az ezáltal felvetődő kérdésekre adandó válasz, az eddigi értékelések „átértékelése" a világgal kapcsolatos, a világra vonatkozó, „világi" teológia feladata.

A tanulmányok három fő részre bonthatók.

Az első fő rész a világnak hitben történő megértésével foglalkozik és a mai világ „világiasságában" keresi a tájékozódást a keresztény ember számára. Ismerteti azokat a kísérleteket, melyekkel a teológia a kinyilatkoztatás szellemében választ keres az adott világ-szituációban felvetődő kérdésekre. A teológia nem hagyhatja figyelmen kívül azt sem, hogy a kereszténység „szelleme" beleágyazódik a világtörténelem „húsába". Ha ezt negligálják, az üdvtörténet monofizita jellegű értelmezésének veszélye fenyegethet. A keresztény történelem-megértés a kereszt jegyében, de ugyanakkor a megmaradó világon-belüli Isten elleni tiltakozás jegyében is áll. Ám a történelem nem csupán az ami a „világon" (mint kereten) belül lezajlik, hanem maga a világ mint történés. A „világ" „világiassága" az, amelyen a világ lényegének egzisztenciálisan hamartológiai *vagy* szóterológiai ambivalenciája alapul. Ennek megvan a kereszténység szempontjából a maga pozitív jelentősége. „A világ világiassága, amint ez a mai elvilágiasodási folyamatban keletkezett és globálisan kiélezett formában velünk szemben áll, alapjában véve — természetesen nem a maga egyes történelmi kifejeződéseiben —, nem a kereszténység ellenére, hanem általa jött létre; eredetét tekintve egy *keresztény* történés, és világ-szituációnkban ezzel bizonyítja ‚Krisztus órájának' történelmen belül uralkodó hatalmát." (17.)

Krisztológiai alapokról kívánja megadni a világ világiasságának teológiai magyarázatát. Jézus Krisztusnak a világ megértése számára való jelentőségét vizsgálva jut arra a következtetésre, hogy formális ítélet szerint: „Isten maga cselekszik a világgal, történelmi tettel", tartalmilag pedig „Isten azzal cselekszik a világgal, hogy azt Fiában visszavonhatatlanul elfogadja." (18.) Ez adja meg Isten emberrélételének (Menschenwerdung) helyes megértési előfeltételeit és az emberré-levés mutatja fel a világ Isten általi elfogadásának belső dialektikáját.

A világ elvilágiasodása, mint az emberré létel titkának konkrét-történelmi „reprezentációja", újabb kérdéseket vet fel a teológia számára. Itt tárgyalja a mű az inkarnációnak valóságát a keresztény világ-megértés szempontjából. Történelmi alapokból kiindulva igyekszik bizonyítani hogy az antik világ divinizált természetfelfogása miatt nevezték a kereszténye ket „Átheótész"-eknek, istenteleneknek. A kereszténység ezt hallgatólagosan elfogadva valóban szembefordult ezzel a „természeti világgal". A világot azonban nem így kell szemlélni. A Krisztus-misztérium szemszögéből, ahol ez a misztérium a világ megértésében „történelmileg hatékonnyá" válik, ott úgy jelentkezhet a természet, „amilyen"; nem mint Isten, „hanem mint Istentől alkotott természet, a saját törvényeinek (causae secundae) átengedve, amelyek nyitva állanak az ember rendszereskutató beavatkozása és aktív manipulációi számára, anélkül, hogy ezáltal az Alkotó fensége megcsorbulna." (33—34.) Hibás tehát az a nézet, hogy a világ a kereszténységtől idegen. „Nem a világ elvilágiasodása jelenti a kereszténység tulajdonképpeni szerencsétlenségét, hanem az a mód — legalábbis mi így gondoljuk — ahogyan mi keresztények ténylegesen viszonyultunk (és többnyire még ma is viszonyulunk) hozzá: Vajon nem ismertük-e félre és tagadtuk meg a saját gyermekünket, úgy hogy az korán elszakadt tőlünk és most azután egy szekularizált és elidegenített formában áll előttünk?" (35.)

A világ tehát mindig „világi" volt és maradandóan az. A keresztény egzisztenciának ebbe a világba kell beleilleszkednie, bele kell nyugodnia ebbe az utól-nem-ért világba, abba a le nem győzött világiasságba, amely azonban ugyanakkor mégis legyőzöttnek mondható, nem „egy helytelen panteizmus elmosódott közömbösségében, hanem abban ‚az Isten minden mindenekben' (I. Kor. 15, 28), amelyben mindkettő (hit és világ) egyesül érintetlen önállóságban." (41.)

Az első részt egy rövid összefoglalás zárja le, amely a világnak mint történelemnek a bemutatását tartalmazza, hangsúlyozva hogy az „üdv" történetisége is része a világnak, a világ jövendője kapcsolódik Isten ígéretéhez és hogy a Krisztus által megígért „eljövendő világ", „mint az eszka-

tológikus Isten-állam, mint mennyei Jeruzsálem a hivő lét számára nem történelmietlenül-készen adódik". (49.)

A következő tanulmányban a hit jövendőjét vizsgálva egy hominizált világban igyekszik kimutatni, hogy a kereszténység számára nincs tisztán divinizált világ, hiszen ez a Spinoza-féle „Natura sive deus" — „Deus sive naturához" vezetne. Persze az egyház nem hangsúlyozta a hominizációt. Szerinte ez adott módot Marxnak arra, hogy a vallás leleplezésével visszahelyezze az embert „reális humanitásába". A hominizálódásnak ezt a folyamatát „nem lehet marxista módon interpretálni, akkor sem, ha látjuk, hogy a marxizmus éppen ezt az új világtapasztalatot mennyire tudatosítja és tematizálja, természetesen úgy tematizálja, hogy a világnak ezt a hominizálódási folyamatát a világ autonom humanizálódásával és az ember önmegváltásával azonosítja." (63.) Bár a hominizált világ szituációjában az ember kétségtelenül a központba kerül, de ez az antropocentrikusság nem jelenti Isten megtapasztalásának gyökeres háttérbe szorulását, ellenkezőleg a világban jelentkező „numinózummal" való találkozást, annak megtapasztalását csak még közvetlenebbé teszi.

A második rész tanulmányai az egyháznak és világnak viszonyát az eszkatológia szempontjából vizsgálja. Az első tanulmányt három tézis köré csoportosítja. *a)* Az a világhoz való viszony, amely előtt a keresztény hitnek a maga reménységéről felelnie kell, alapvető értelmében jövőre irányuló; ez a viszony éppen ezért nem pusztán csak kontemplatív, hanem hangsúlyozottan operatív. Mivel a marxizmus az osztálynélküli társadalom elméletével a világnak ember által produkált jövendőjét hirdeti, a kereszténységnek a bibliai ígéretre hivatkozva ugyancsak a jövendő felé kell fordulnia. *b)* A mai kor jövőre irányultsága és a világ mint történelemnek ebben az irányultságban ható megértése magára a bibliai ígéret-hitre alapozódik. A keresztény ember számára csak a reménység eszkatológiai horizontján jelentkezhet a világ mint történelem. *c)* A hitnek és világnak viszonya teológiailag egy teremtő-kritikai eszkatológia fogalmával határozható meg; egy ilyen „világi" teológia azonban ugyanakkor „politikus teológia" is. Aquinói Tamás szerint „Az embernek nincs egy finis ultimus naturalis-a és *egy* finis ultimus supernaturalis-a; csupán egyetlen *egy* finis ultimus létezik számára, az Istentől megígért jövendő." (84.) De ez a jövendő, miután a keresztény ember a világban él, a világra, mindenkire vonatkozik. A világ társadalmi-politikai vonatkozásai teszik a teológiát „politikai", „politikus" teológiává.

A jövendő metafizikai elrejtettségét ez az aktív világban való részt-kérés éppen úgy modifikálja, mint a „világi" teológia és az aszkézis viszonyát. „A keresztény ember aszkétikus világkerülése ugyanis nem egyszerűen csak menekülés a világból: így ez az aszkézis, mivel az ember sohasem egzisztálhat világon kívül, végeredményben csupán menekülés lenne egy mesterséges álomvilágba, amely de facto nem más, mint a vallási szempontból kényelmesebb ‚tegnapi' világ-szituáció." (93.)

A harmadik rész első tanulmánya a „politikai" teológiával foglalkozik. A szerző ezt a fogalmat részben mint kritikai korrektivát értelmezi a jelen teológiák szélsőséges privatizáló tendenciáival szemben, részben pozitíven, mint kísérletet arra, hogy az adott társadalmi feltételek közepette az eszkatológikius üzenetet megformuláza. Az Isten és Én helyett az Isten és világ, Isten és társadalom felfogást, az „Ígéret" társadalmi vonatkozását hivatott ez a politikai teológia képviselni.

Újra meg kell fogalmazni az egyház és világ viszonyát ennek a teológiának értelmében. Meg kell vizsgálni az egyháznak, mint intézménynek a szerepét, kritikai feladatának történelmi-szociális alapjait, magatartását a modern társadalomban, reagálását a történésekre, de meg kell változtatni beszédét és kinyilatkoztatásainak formáját is.

Ez a teológia erősíti meg az egyháznak társadalomkritikai feladatát és óvja meg attól, hogy politikai ideológia legyen, de ez a kritikai funkció teszi azt is lehetővé, hogy kooperáció jöhessen létre nem-keresztény intézményekkel és csoportokkal.

Az evangéliumnak, az Ige továbbadásának feladata ugyanúgy társadalmi vonatkozású, mint az egyháznak mint intézménynek szerepe. Ez a társadalmi vonatkoztatottság teszi lehetővé, sőt kötelességgé a keresztények részvételét a politikai békemunkában. Természetesen az egyház nem a „mi", hanem Krisztus békeművét hirdeti, de „nem veszi el a mi társadalmi-politikai békeerőfeszítéseinknek felelősségét" (128.) a keresztény emberről. A keresztények azzal is szolgálják a társadalmi-politikai békeművet, hogy óvnak a romantikus elképzelésektől és utópiáktól, reálisan szemlélik a béke lehetőségét, és a konfliktusokat igyekeznek transzformálni.

A befejező tanulmány számbavéve a modern világ tudományos eredményeit, a jövőtervezés feladatait, a keresztény közösség célját abban látja, hogy „A szeretet és reménység tradícióját vigye be a mi egyre kevésbé emlékező (és ezért egyre

történelmietlenebbé váló) terv-társadalmunkba. Ezek nélkül ugyanis hiányzik a mi sokat idézett haladásunkból az a teremtő és felszabadító ellenállás, amely egyedül adhatja meg azt a lehetőséget, hogy joggal haladásnak nevezzék." (146.)

A könyv szerint tehát a teológia mint a hit felelőssége manapság nem létezhet a világi kiinduló és vonatkozási pontok kritikai elemzése nélkül: a „világ" elveszítette egyértelműségét és lezártságát. A könyv ennek értelmében magyarázza a szekularizáció, a felvilágosodás, a technológiai racionalizálás stb. folyamatait és az e folyamatokat kísérő ideológiákat boncolja kritikailag. A világ világiassága megértésének megvan a teológiai alapfeltevése; a hitnek jövendő sorsát kutatja egy tudományosan felvilágosult állandóan változó hominizált világban, amely ezáltal még nem vált humanizált világgá. A hit jövendőjének vagy a reménység felelősségének témája ezzel nyeri el teológiai differenciáltságát a világra vonatkozó eszkatológiai ígéret-horizont kifejezett figyelembevételével. Végeredményben a hitbeli felelősség egyre inkább keresett formája, a világ figyelembevételével határozza meg egy hangsúlyozottan transzcendentális-exisztenciálisra irányuló hitbeli megértésből való átlépést egy kritikai, politikai megértésbe, amely végső fokon visszahat magának a teológiának megértésére. A világban jelentkező kritikai — „politikai" teológiának semmi köze a politizáló teológiához, csupán a hit társadalomkritikai erejének megvilágítására és az egyháznak mint a mi világunk, társadalomkritikai szabadságának intézményszerű meghatározására törekszik, hogy így oldja fel a szekularizált világ és az egyház között feszülő ellentétet.

MODERN TEOLÓGIAI KÍSÉRLET EGY JÉZUS-ÉLETRAJZHOZ*

R. L.

Mint a szerző mondja, negyven év kutatásainak összegezése ez a Jézus-életrajz, amelynek megírását az tette különösen nehézzé, hogy meg kellett szabadulni az eddigi hagyományos nézetektől, felfogásoktól. Az eddigi Jézus-kép nem elégíti már ki az embereket, mert tele van ellentmondásokkal. A kereszténység isten-embere egyre hihetetlenebbé vált. Az embereknek kell még Jézus, mert benne megtalálják az emberi mártíromság mintaképét és aspirációit. Ha Jézus csak ember volt is, kivételes ember volt, aki rányomta bélyegét a történelemre.

A szerzőnek két alaptétele van: Jézus történeti személy volt, aki őszintén hitte, hogy ő a messiás. (A címbeli „összeesküvés" kifejezés éppen arra utal, hogy Jézus azért és úgy rendezte meg barátai segítségével egész életét, hogy beteljesedjenek rajta a messiásról szóló ótestamentumi jövendölések és ezzel megvalósuljon a megváltás.)

Jézus egy József nevű zsidó mesterember és felesége, Mirjám elsőszülött gyermeke. Születésében nem volt semmi különös, nem volt testet öltött isten és nem szűz szülte.

Életéről kevés biztosat tudunk, mert az evangéliumok elbeszélései nem elég hitelesek. Annyi azonban kiderül a szövegekből, hogy Jézus feltétel nélkül hitte, hogy az Isten kiválasztott messiása, aki révén megvalósul Isten királysága a Földön. A messiás megérkezése azonban a korabeli hiedelmek szerint össze volt kötve egyrészt az utolsó időkkel, másrészt Illés eljövetelével. Mindezek mellett a messiással mindannak meg kellett történnie, amit róla a próféták jövendöltek.

Ami az utolsó időket illeti, azokat az i. sz. I. században, sőt már valamivel előbb elérkezettnek látták. Ezért fűtötte messiási láz a zsidók Róma ellenes felkeléseit.

A Judea pusztájában, a Jordán mellett prédikáló Keresztelő Jánosban Jézus Illést ismerte fel (de Keresztelő János — Márk szerint — nem ismerte fel Jézusban a messiást). Miután a messiás elérkezésének e két feltétele teljesült (elérkezett a végidő és megjelent Illés), neki lehetett látni a nagy tervnek, nevezetesen a prófétai jövendölések megvalósításának. Megjegyzi a szerző, hogy ennek során a legkisebb gyanú sincs arra, hogy Jézus csaló volt, sőt annyira biztos volt isteni elhivatottságában, hogy a szintén megjövendölt kereszthalál sem riasztotta vissza terveitől. Határozottan kezdett programjához, minden cselekedetét céltudatosság hatotta át és tervének minden részletét úgy játszotta el, mint egy nagy színész, gondosan ügyelve az időzítésre és arra, hogy melyik felvonás mit kíván. Három dolgot kellett véghezvinnie: a zsidóságot megtérésre

* Hugh J. Schonfield: „The Passover Plot", New York 1965, ed. Bernard Geise. A szerző Londonban született és Glasgow-ban tanult, különösen a Biblia, az Újtestamentum érdekelte. Mintegy negyven éven át kutatott és így egyik neves tagja lett a világ bibliaszakértő teológusainak. Ma feleségével Londonban él.

hívni, a zsidó vallási vezetők figyelmét magára vonni, barátai segítségével elrendezni, hogy mint messiás működhessék.

Azt tudta, hogy nem léphet fel azonnal úgy, mint messiás, mert ez korán kiválthatta volna a rómaiak üldözését és a keresztbalált. Különösen Keresztelő János halála után kellett óvatosnak lennie. Első dolga volt tehát egy szűk tanítványi kör kialakítása. Ezek tulajdonképpen a testőrei voltak. Ezután Galileában hirdetni kezdte Isten üzenetét. Galilea lakóinak szabadságszeretete nehezen tűrte a pogány római uralmat. Minden felkelés kiindulópontja, de legalábbis biztos bázisa volt ez az országrész. Jézus tehát nagy körültekintéssel, példázatokban beszélt (Zsoltárok 78 : 2 beteljesedése), hogy a kémek és az informátorok ne találjanak semmi felforgatót beszédében. Ártatlan rajongónak látszott a hatóságok előtt, s sok tanítása tetszett is nekik (alázatra, engedelmességre intés). Úgy említette magát sokáig, mint Embernek Fiát, ezzel mintegy anonimitást biztosított magának anélkül, hogy messiási voltát el kellett volna tagadnia. Ilyen taktikával biztonságot és mozgási szabadságot biztosított magának. Nincs olyan feljegyzés, miszerint Jézus valaha is tartott volna Jeruzsálem utcáin vagy terein beszédeket. Úgy szervezte az összeesküvését, hogy gyanút ne keltsen, miszerint maga az áldozat a titkos szervező. Tanítványaira legbizalmasabb dolgait sosem bízta, bennük teljesen meg nem bízott, s azok főképpen azért követték, hogy az eljövendő földi országban megfelelő jutalmuk legyen. A tömegek sem a megtérés miatt özönlöttek hozzá, hanem panaszaik és betegségeik orvoslásáért. El is fordultak tőle, amikor kiderült, hogy békességet, alázatot, engedelmességet hirdet. Ezzel Jézus mint az Igazság Tanítója megbukott. Működésének első fázisa véget is ért. Felszólította a zsidókat a megtérésre, amelyet ők elutasítottak. Jézus ezt az elutasítást is egy ószövetségi prófécia (Ésaiás 6 : 9) beteljesedésének fogta fel.

Hogy tanítványai nem voltak beavatva bizalmas dolgaiba, hanem csak jelszavakat ismertek és továbbítottak, arra példa a jeruzsálemi bevonuláshoz szükséges szamár megszerzésének története (Lukács 19 : 30—34). „Menjetek el az átellenben levő faluba, melybe bemenvén találtok egy megkötött vemhet, melyen soha egy ember sem ült; eloldván hozzátok ide. És ha valaki kérdez titeket: *miért oldjátok el?* (ez lenne a gazdával megbeszélt jelmondat első fele), ezt mondjátok annak: *mert az úrnak szüksége van rá* (ez lenne a jelmondat második fele). És elmenvén a küldöttek, úgy találták, amint nékik mondotta. És mikor a vemhet eloldák, mondának nékik annak gazdái: miért oldjátok el a vemhet? Ők pedig mondának: az úrnak szüksége van rá (a gazda — aki a szerző szerint Lázár — tehát biztosan tudhatta, hogy Jézus küldött a szamárért). Másik példa: Amikor a húsvéti bárány elfogyasztásának helyét kell megállapítani (Máté 26 : 18), Jézus így küldi el tanítványait: „Menjetek el a városba ama bizonyos emberhez (szerző szerint a Szeretett Tanítványhoz, Jánoshoz, aki a zsinagóga fiatal papja volt) és *ezt* mondjátok néki: *A mester üzeni: Az én időm közel van, nálad tartom meg a húsvétot tanítványaimmal*" (ez a jelmondat).

Kik voltak az összeesküvés közvetlen tagjai? Lázár, Mária és Márta Bethániában; János, a Szeretett Tanítvány, aki — mint fentebb említettük — a zsinagóga egy fiatal papja, a Sanhedrin (Főtanács) tagja volt és nem azonos János evangélistával; Nikodémus, a Sanhedrin tagja, aki hozta a Főtanácsból a híreket; Arimateai József, az egyik legtitokzatosabb újszövetségi személy és (csak feltételesen) Philogenész, aki kertész volt Arimateai Józsefnél. Ezekben tökéletesen megbízott Jézus, de jellemző konspiratív készségére, hogy ezek is csak annyit tudtak, amennyit éppen tudniok kellett, s csak ennyire is ismerték egymást, kivéve Lázárt és testvéreit. Velük készítette elő Jézus működésének második fázisát, a nagyhetet, a szenvedés időszakát.

Jézus egész működése alig tartott tovább egy évnél. Működésének vége felé arról kezdett beszélni tanítványainak (nem az összeesküvés résztvevőinek!), hogy nagy szenvedések várnak rá. Azt is hirdette tanítványainak, hogy kik támadnak ellene. Nem a nép, hanem a főpapok, írástudók és vének — tehát a Sanhedrin, a jeruzsálemi legfőbb zsidó tanács. Azok valóban fel is figyeltek rá, mert Jézus viselkedése most már kihívó, így pl. becsmérlően beszél Heródesről (Lukács 13 : 31—33).

Közben rossz hír érkezett Jézushoz: Lázár megbetegedett. Ez pedig komolyan veszélyeztette tervei megvalósulását, hiszen az javarészt Lázárra és Bethániára mint az összeesküvés székhelyére épült. Jézus ezért visszasietett Bethániába. Lázár meggyógyítása (feltámasztása) legendai elem — bár az efféle gyógyítások (feltámasztások) az akkori Keleten divatosak voltak —, de mindenesetre az a hír, hogy Jézus feltámasztotta Lázárt, nagy népszerűséget szerzett neki. Ám ez csak azt jelenthette a Sanhedrin szemében, hogy Jézus felkelésre készül. Gyors tanácsot tartottak Kajafás elnökletével és egyértelmű határozatot hoztak: Jézust meg kell

ölni. Jézus hamar értesült a döntésről, hiszen ott voltak barátai a Sanhedrinben, például Nikodémus.

Most már pontosan, tervszerűen és gyorsan kellett cselekedni, nehogy keresztülhúzzák számításait. Elindult Jeruzsálem felé. Ezen az úton már úgy haladt, mint messiás-király. Ezután következett az összeesküvés *első* mozzanata, a szamár megszerzése (fentebb említettük) s annak hátán a Jeruzsálembe való bevonulás. Ez már nyílt kihívás volt, amit Jézus akart is, hiszen így teljesedtek be a Zsoltárok 118 : 26 (áldott, aki jő az úrnak nevében) és Zakariás 9 : 9 (imé jön királyod ... szamárháton). Magatartásával most már a császár elleni árulás bűntettét követte el. Így kényszerítette a zsidó vezetőket, hogy végleg fellépjenek ellene egyfelől önérdekükből (Jézus messiásnak hirdette magát), másrészt Róma iránti hűségükből kifolyólag (Jézus király). A római helyőrség nem tehetett ellene semmit, mert megszokták, hogy az évi nagy ünnepre (húsvétra) hatalmas sokaság érkezik Jeruzsálembe. A nép vallási vezetői — a farizeusok, a főpapok, az írástudók — már döntöttek elvben, de még nem tehettek semmit ellene, mert Jézus eddig még nem szított lázadást. Az első összeesküvési részlet tehát sikerült.

Az összeesküvés egy *másik* mozzanata Jézus olajjal való megkenése Bethániában. Ezt is előre megbeszélte Máriával, hogy felbőszítse a fukar Júdást és így közvetve rábírja az árulásra. Jézus érezte, hogy ez alkalommal kell Júdásra a legnagyobb lelki nyomást gyakorolnia. Júdás a drága olaj elvesztésében személyes veszteséget látott. Azt tudta Júdás, hogy Jézus várja elárultatását, de csak ezekben a pillanatokban dőlt el benne, hogy ő fogja azt megtenni. Szerinte Jézus előbb árulta el őket az olaj elpazarlásának megengedésével.

Következett a templomnak a pénzváltóktól és a galambárusoktól való megtisztítása (Márk 11 : 15—17). Ez is izgatta a főpapokat, mert egyrészt érdekeltek voltak anyagilag, másrészt Jézus mint a templom ura, tehát mint messiás lépett fel. Jézus ekkor már biztosan tudta, hogy sikerül messiásként, gyalázatos halállal meghalnia, mert nem volt római polgár. Várta tehát a kereszthalált. De a biztonság kedvéért és tervei sikeréért (nehogy orvul megöljék) egyetlen éjszakát sem töltött Jeruzsálemben, mindig visszavonult Bethániába.

Az összeesküvés *harmadik* mozzanata az ún. utolsó vacsora megszervezése volt (ezt említettük már a jelszavak használatánál), amely után következett a letartóztatás. A szerző szerint ettől kezdve egészen a halálig kétes eredetűek az adatok: tele vannak különböző forrásokból származó legendás elemekkel. Szerinte nem is volt pl. per Jézus ügyében. Ez nem jelenti azt, hogy Jézus tervei nem sikerültek. Amikor Annáshoz vitték (állítólag), az úgy látta, hogy egy őrült fanatikussal van dolga, s mivel nagyon óvatos ember volt, ezt a véleményét szóbeli üzenetben hozta veje, Kajafás főpap tudomására, mindenesetre megjegyezvén, hogy Jézus veszélyes az adott időben és esetben a zsidók számára. De a Sanhedrin nem talált a mózesi törvények értelmében olyan okot, amelynek alapján Jézust elítélhette volna. Ezért olyan okokat kerestek, amelyek alapján a helytartónak (Pilátusnak) kellett elítélnie. Tehát felforgatással, az adófizetés megtagadásával és királysági igénnyel vádolták.

Így Pilátus elé kerülhetett az ügy, de az sejtett is valamit, meg látta is, hogy megszállott mániákussal van dolga. Mihelyt tehette, átküldte Heródeshez (Galilea tetrarkájához), aki éppen Jeruzsálemben tartózkodott. De ő sem találta bűnösnek Jézust, így az visszakerült Pilátus elé, aki ezáltal nehéz helyzetbe került. Kegyetlenségei miatt már feljelentették Vitelliusnál, s ha most megint ártatlan vért ont, csak a maga baját növeli. Amikor a főpapok és híveik Jézus helyett Barabbás elbocsátását kívánták, Pilátusnak nem maradt más választása, mint Jézus kivégeztetése.

Ezzel az összeesküvés *negyedik* mozzanata sikerült, a halálos ítélet megszületett s egyben az ószövetségi próféciák egész sora is bekövetkezett.

A messiástörténet legkritikusabb, a húsvéti összeesküvés legbonyolultabb része ezután következett. Ha Jézus meghal a kereszten, nincs feltámadás, meghiúsul a messiási hit. Jézus ezt nem bízhatta a véletlenre vagy Istenre — ahogy a szerző mondja. Ezt is pontosan kitervezte előre. Ő intézte úgy a dolgokat, hogy pénteken kerüljön a keresztfára, mert szombaton nem maradhatott ott. Azonban ha szombat beálltáig még életben marad, lábszárait megtörik, hogy elvérezzen és levehessék a keresztfáról. De Jézus meg volt győződve, hogy küldetése a kereszten nem ér véget. Nem függhet tehát három óra hosszánál tovább a keresztfán, ha életben akar maradni.

Ekkor következett az összeesküvés *ötödik*, döntő mozzanata. Ebben a legfontosabb személy Arimateai József, akinek a kertje egészen a Golgota aljáig nyúlt, tehát közel volt a kereszthez és volt benne egy üres sziklasír is. Jézusnak tehát halált kellett színlelnie, hogy ne törjék meg a lábát s valakinek el kellett intézni, hogy

mint meghalt bűnözőt, ne vessék közös sírba, hanem biztonságos helyre kerüljön.

A szerző szerint a megoldás a következő volt. Kb. három óra hossza után Jézus a kereszten felsóhajtott: Szomjazom! (János 19 : 28.) Ez megbeszélt jel volt. Erre egyik megbízottja felkiáltott: Hagyjátok, lássuk, ha eljő-é Illés, hogy levegye őt (Márk 15 : 36). Ezzel elterelte az ott állók figyelmét, mialatt a másik megbízott nem ecetes szivacsot, hanem *narkotikumot* nyújtott fel neki (Márk 15 : 36), amitől azonnal elalélt, teste vonaglott s olyanná lett, mintha meghalt volna.

Az elalélás után a narkotikumot felnyújtó azonnal sietett Arimateai Józsefhez — ez az összeesküvés *hatodik* mozzanata —, az pedig sietett Pilátushoz, hogy még időben elkérje a testet. Pilátus a tekintélyes Józsefet azonnal fogadta, de nagyon meglepődött, hogy Jézus már meghalt. Behivatta a kivégző osztagot vezető századost, s mikor az megerősítette a hírt, készséggel kiadta a holttestet. (Nagyon érdekes a szerzőnek az a megfigyelése, hogy Arimateai József *szómát* kér (görög: test), Pilátus pedig *ptómát* ad ki (görög: holttest), mert úgy tudta, hogy Jézus halott. Arimateai József ezek szerint tudta, hogy Jézus nem halott.

Rendkívül kockázatos mozzanata volt ennek a részletnek a dárdával való átdöfés. Ennek meg kellett történnie az ószövetségi próféciák szerint is, meg a szokás szerint is, ha lábtörésre nem volt szükség; de szinte minden ettől függött. Ha túl mély a szúrás vagy nemes szervet ér, elkerülhetetlen a halál. És ezt nem lehetett előre tudni, mert római katona végezte.

Arimateai József levette a testet s sietve a sziklasírba vitte, ahonnan a legelső alkalommal — akár már egy óra múlva is — másik helyre vitte és azonnal gyógykezelésbe vette. Jézus néhány óráig valószínűleg nem is tért magához. Természetesen a tanítványok erről sem tudtak, ezért történt, hogy húsvétvasárnap nagyon meglepődtek az asszonyokkal együtt, hogy üres a sír, illetve hogy Jézus testét nem találták ott.

Erről szól Schonfield könyvének első része. Szándékosan kritikai észrevételek nélkül ismertettük. A második rész már nem ilyen eredeti, mert a korabeli történelmet, az evangéliumok kialakulását, a kereszténység születését mondja el — hagyományos módon.

Tulajdonképpen az első részt akartuk ismertetni. A könyv értéke a gondolatok merészsége, érdekessége és bizonyításra törekvése. Gyengéje a sok feltételes igealak és a gyakran ismétlődő bizonytalanító szócska (így lehetett, történhetett, talán stb.).