

## ERKÖLCS ÉS VALLÁS

---

Az erkölcs is, a vallás is érték. Mielőtt azonban kölcsönös viszonyba állítanánk őket, előbb felelnünk kell a kérdésre, hogy — mit jelent az érték *per se*?

### MI AZ ÉRTÉK?

Ha valaki megkérdez bennünket például, hogy miben nyilvánul meg ennek és ennek a képnek a művészi értéke, mi esetleg azt feleljük, hogy a kép attraktív, sikerült elérni a formák játékát, a színek összhangját . . . De ez új probléma elé állít bennünket: miben van az attraktivitás, a formák, a színek értéke? . . . Az érték csupán kapcsolatos a képnek ezekkel a jelzőivel, de nem bennük nyilvánul meg, nem velük fejeződik ki. Mondhatjuk-e azt, hogy az érték valamely alkotás (a kép) jellemzőinek összességében nyilvánul meg? Ez bűvös kör lenne: az alkotást az értékre vezetnénk le, az értéket pedig az alkotással határoznánk meg. Ha viszont az érték nincs eleve megadva egy bizonyos alkotás struktúrájában, ha nincs meg az objektumban, akkor hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy a szubjektumban van meg. Ebből az következne, hogy egyrészt a tárgyon léteznie kell valaminek, amihez a szubjektum értékélménye kötődik, másrészt pedig a szubjektumnak olyan affinitással, képességgel kell rendelkeznie, hogy saját értékérzetét átruházhassa valamely tárgyra, alkotásra. Kétségkívül meg kell tehát különböztetnünk: a) a tárgyat, amelynek értéke van, b) a szubjektumot, amely értéket ad a tárgynak, és c) magát az értéket, amely e két tényező között lebeg. Más szóval, az érték nincs maradéktalanul megadva sem magában a tárgyban, sem magában a szubjektumban. Minden értékítélet — jegyzi meg Ivan Foch professzor — kimond valamit a tárgy azon sajátosságairól, amelyek meghatározzák álláspontunkat vele szemben. A valóság és az érték tehát úgy áll egymással szemben, mint *ami van*, és *aminek lennie kellene*. Függetlenül attól, hogy az értékelés folyamata a kérdéses alkotásnak vagy önmagunknak a legfőbb jellemvonásaival van-e szoros összefüggésben — az érték létezéséről mindenesetre csak akkor szólhatunk, ha úgy gondoljuk, hogy a meghatározott érték minden tekintetben kitölti saját *fogalmát*.

Az élet persze sokkal könnyebb lenne, ha az emberek egyetértésre juthatnának egy bizonyos érték tekintetében, és mindent erre az értékre vezethetnénk vissza. De vajon nem lenne-e így szegényebb az élet? És nem bosszulná-e meg ez önmagát az életen is és az (egyetlen) értéken is?

Saját létünk értelmének keresése konstruktív eleme az élet értékének. Hiszen — mint ahogyan azt már annyiszor hangoztatták — ha a világnak egészében nincs értelme, akkor az emberi lét is értelmét veszti. A teljes értelmetlenségben egyetlen résznek sem lehet értelme. Az értelem és az érték kölcsönös viszonyában itt jutunk el voltaképpen a történelmi dialektikához: az életnek akkor van értelme, s ez az értelem csak akkor teljes, ha értékeket hozunk létre. Ezért az értéknek mindig célszerűnek kell lennie.

Vernon joggal állapította meg, hogy az erkölcsi vagy az értékbeli definíciók olyan dimenziókat jelentenek, amelyeket az ember a világra és önnön viselkedésére egyaránt rákényszerít. Úgy igazolódnak újra és újra, hogy folytonosan transzformálódnak a feltételek módosulásával: velük interpretáljuk és reinterpreáljuk a hullámzásokat a háborgó szociális reliefen, s velük magyarázzuk az emberi akciók értelmét. Annak ellenére, hogy a vallási csoportok a természetfeletti spirituális irányzatot hirdetik, ők maguk mégis a természetes világban élnek, amely nem mentes a korlátoktól. „A vallásnak, ha fenn akar maradni — írja Vernon —, olyan definíciókat kell felkínálnia, amelyek az emberi környezetben meglevő szociális helyzetekre alkalmazhatók. Ha követőket akar, akkor fel kell kínálnia az emberi tapasztalatok értelmi magyarázatát. A vallásnak az emberi étellel és vágyakkal kell foglalkoznia.”<sup>1</sup>

Fontos megemlíteni, hogy a mai világban igen különböző, egymástól távol eső, sőt ellentétes értékek egzisztálnak egymás mellett. A tolerancia elve megköveteli tőlünk, hogy mindegyiküket a saját „viszonylagossági keretük” között értékeljük át. A csúcserteket aligha határozhatjuk meg egy történelmileg dinamikus társadalomban. Ha viszont, minden kockázatot vállalva, az embert tennénk meg a legfőbb értéknek, akkor pedig — visszahatásként és mint feltételt véve — el kellene kerülnünk az ember definiálását, egységbe foglalását. Ezzel összhangban az embert, mint döntő értéket a *lehetőség lényeként* határozhatnánk meg. Ő tehát fel van adva, de nincs megadva, meg van nyitva, de nincs befejezve.

## AZ ERKÖLCS EREDETE

A felvetett téma vizsgálata során feltétlenül tisztáznunk kell az erkölcs eredetét. Erre annál is inkább szükség van, mert ma is hatnak még azok az elgondolások, amelyek nemcsak hogy kapcsolatba állítják egymással a vallást és az erkölcsöt — és a társadalmi fejlődés mai fokán nem is lehet e két szociális jelenséget függetleníteni egymástól — hanem az erkölcsöt vallásilag akarják megalapozni.

Az erkölcs eredetét két síkon körvonalazhatjuk: a) genetikai-történelmi és b) ontológiai-logikai síkon.<sup>2</sup>

Genetikai-történelmi szempontból úgy kezdetnének hozzá az erkölcs eredetére vonatkozó kérdés megválaszolásához, hogy bemutatnánk azoknak a tényeknek a gazdag tárházát, amelyek amellett szólnak, hogy az erkölcs fejlődésében *valláselőtti* korszak is létezett. A „természetes vallások” a természeti erőket istenítik. Ezeknek nincs etikai értékük. A görög és a római istenek-

nek sem volt etikai státusuk és funkciójuk. Ezt követte a római vallás fejlődésének következő időszaka, amelyben egyes istenek már erkölcsi funkciót is kapnak (Jupiter pl. az adott szó istenévé válik).<sup>3</sup>

A vallás — Gustav Mensching szerint — „a primitív kollektívizmusból az univerzális vallási individualizmus felé halad, majd pedig az univerzális vallási kollektívizmus kerekedik felül”. A szerző megjegyzi, hogy a vallás itt úgy jelentkezik, mint „a természetes csoportosulások döntő kapcsolata”. A vallási élet a közösség *valódi életévé* válik, s a vallás mint *kollektív üdvösség* jelentkezik. A népi eredetű vallás hordozója az *életközösség*, míg az univerzális vallás tekintetében ezt a szerepet az *egyén* tölti be. Ez utóbbiban az ember önmaga találja meg üdvösségét az istenséggel való kapcsolatában, s nincs szükség az életközösség közvetítésére: az üdvösségben az ember mint egyén részesedik, s nem mint valamely nép tagja. Az univerzális vallás népeken és nemzeteken való fölülemelkedése olyan struktúrát hoz létre, amely természetes táptalaja a vallás *különleges küldetésének* és a *teljes elkülönülés* (az elitizmus) bekövetkezésének.

A történelem kezdetén az egyén tehát teljes egészében elmerült abban a természetes és zárt egységet képező közösségben, amely számára az egyetlen életteret jelentette. Ebben a közösségben ő még fel sem fedezte önmagát. A differenciálódás és az individualizálódás csak később következett be. A kínáló vagy a magateremtette lehetőségekkel élve az ember egyre inkább mint *szubjektum* lép fel. Saját autonómiáját létrehozva a természettel szemben, ami nem éppen fájdalommentesen ment végbe, az ember — mint társas lény — más formájú kapcsolatok létrehozására törekedett, úgyhogy evolúciós jellemvonása, ami az életközösségben (a népi vallásban) fogant meg, az individualizmuson át immanens ellentmondással folytatódott és vált gazdagabbá: egyrészt az öntudat, az önállóság kiépítésével, másrészt pedig az elszigetelődés folyamatával, mint kísérő jelenséggel. Mindez végül az individualizmus és a primitív-kollektívizmus szintézisében, az univerzális vallásokban kristályosodik ki.

Az egyén és a közösség számára egyaránt nyilvánvalóvá vált, hogy kétféle veszély fenyeget: az egyik, hogy az egyén teljesen elszigetelődik az „isteni valósággal” szemben, tehát hogy elveszíti kapcsolatát a világgal, a másik pedig, hogy a közösség elfojtja az egyéniséget, vagyis hogy az egyén teljesen feloldódik a „magasabb régiókban”.

Mint láttuk tehát, az istenségnek kezdetben nem volt erkölcsi funkciója. Az erkölcs és a vallás összekapcsolásának a történelem meghatározott pillanatában kétféle hatása volt: integráló (a fegyelem erősítése, önmegtartóztatás, az ösztönök megfékezése) és dezintegráló (az emberek szembeállítását a felekezeti különbségek és a valláshoz való viszonyulásuk alapján).

De feltételezhető-e, hogy a vallásfejlődés korai szakaszában (a primitív kollektívizmus idején) az erkölcs egyetlen formája sem volt jelen? Okkal vehetjük úgy, hogy a közösségi élet feltételei között erkölcsi rendszabályokra is szükség volt, amelyek minden bizonnyal sajátos módon jöttek létre és egészítették. Ismeretes, hogy a vallás és az erkölcs összekapcsolására — pontosabban: az erkölcs vallási szankcionálására — az ősi zsidó és keresztény hitvallásban került sor. Ezt azonban nem lehet szükségszerűségnek tekinteni sem elvi, sem történelmi-genetikai szempontból.

Mármost, ha feltesszük a kérdést, hogy az erkölcs kialakulása esetleg pszichológiai és genetikai-ontológiai szempontból alapozódik a valláson (figye-

lembe véve egyrészt az erkölcs alapjául szolgáló motívumokat és érzéseket, másrészt pedig azokat az elveket, amelyek alapját képezhetik az erkölcsnek), akkor — mint következő vallási kontextust — ki lehet mondani, hogy ezt az alapot a „másvilágon” elkövetkező jutalom és bűnhődés hite képezi. A másvilág feltételezése pedig nem más, mint hit az örök életben, hit az istenben, mint erkölcsi törvényhozóban és erkölcsi ítéletmondóban.

A vallás ún. moralista elméletének kifejezett képviselője Kant. Szerinte a vallás lényege gyakorlati, és nem elméleti jellegű.

Kant erkölcsi bizonyítékai a szabadságra, a halhatatlanságra és az istenségre vonatkozóan nem az értelem bizonyítékai, hanem a hité. A posztulátumok előfeltételei az erkölcsi életnek, s ezek realitásában mindenkinek hinnie kell, aki magában az erkölcsi életben is hisz. A gyakorlati ész így teljesen függetleníti magát az elméleti észől. Kant szerint az erkölcs a gyakorlati ész ténye, s ezért hinni kell a szabadságban, mint a saját lehetőségeinek előfeltételében. Innen ered a gyakorlati ész elsőbbsége az elméleti felett, vagyis a vallás fölénye a filozófiával szemben. Az első (a gyakorlati) nemcsak hogy szavatolni képes azt, amiről a második (az elméleti) kénytelen lemondani, hanem igazolja, hogy az elméleti ész alá van rendelve a gyakorlati ész szükségleteinek és azoknak a feltételnélküliségről szóló eszméknek, amelyekkel önmagát is túlhaladja. Hogy a lélek részesülhessen a legfőbb jóban, fennmaradását örökéletűvé kellett tenni. Ha már, elméletileg tekintve, az ember nem dönthet a lélek halandóságáról vagy halhatatlanságáról, gyakorlatilag meg kell követelnie a lélek örök fennmaradását, hogy az erkölcsi eszmék megvalósuljanak.

Mindez, mutatis mutandis, érvényes az ateizmusra is. Legalábbis mi így interpretáljuk Kantot. Mert az ateizmus ugyanígy a *gyakorlati* ész ténye, világfelfogás, végső soron: *hiedelem*.

Ha az ember a saját hajlamait követi, akkor — Kant szerint — önnön boldogságáról gondoskodik, ha viszont az erkölcsi törvények szerint jár el, akkor erényeit csiszolja. Minden erkölcsiség végső célja a legfőbb jó elérése, ami a boldogság és az erényesség azonosulásában jut kifejezésre. Minthogy azonban a *hajlandóság* és a *kötelesség* között mindig van némi eltérés, a való életben a boldogság és az erényesség sohasem békülhet meg egymással. Ez csak ideál, ami a végtelenség folyamatában valósul meg. Ezért vált posztulátummá a lélek örökléte erkölcsi okokból, mert a halhatatlanság előfeltétele az emberi akarat összehangolásának az erkölcsi törvényekkel. Ebben rejlik tehát a vallás eredete, nem pedig az isten létének ésszerű bizonygatásában.

Kant üzenete: követeljünk feltétlen erkölcsiséget, s építsük be Istenbe az erkölcsi szankciókat: Isten az abszolút biztosítéka annak, hogy betartjuk az erkölcsi normákat. Ő a láthatatlan bűnökért is megbüntetheti az embert. Voltaire azt írta, hogy Istent meg kellene teremteni, ha már nem lenne, ki kellene találni, hogy az embert észre téríthessük, s hogy rákényszeríthessük az erkölcsi törvények tiszteletben tartására.

Gyakorlati-erkölcsi okokból posztulátummá nyilvánítva a lélek és az istenség halhatatlanságát, mint az erkölcsiség lehetőségének feltételét — Kant elhagyja az autonóm etika területét. Eközben nem tévesztjük szem elől, hogy az erkölcs forrása Kant szerint is magában az emberben van (kötelességérzet), tehát lényegében véve autonóm jellegű.

A korszerűbb teológiai változatok abból indulnak ki, hogy az erkölcsi elvek egyáltalán nem lehetnek megalapozottak, ha az emberek önmagukból

vetítik ki őket, vagyis ha az erkölcsi mércéket nem valaki felettünk álló, az isten szabja ki. Ez esetben mint eszmét — az erkölcsiség eredőjét és torkolatát — a dolgok természeténél fogva kizárólag abból a szférából merítik, ami az ember fölött magasodik.

Bármilyen merész is a feltételezés, merem állítani, hogy a vallás és az erkölcs szoros összekötése néha nemcsak az erkölcsnek ártott, hanem a vallásnak is. Az osztálytársadalomban az uralkodó osztály bármely erkölcsi követelményének vallási szankcionálása előbb vagy utóbb megcsorbította, sőt végveszélybe is sodorta az eredeti vallás erkölcsi méltóságát. Ha megbukik a vallás, megbukik az erkölcs is, amellyel szerves kapcsolatban áll; ha elbukik a vallásos egyén, degradálódik az ő vallási erkölcsé is.

## A VALLÁSERKÖLCS LÉNYEGE

A modern kereszténységben egyre erőteljesebb törekvés nyilvánul meg az ember és az istenség benső kapcsolatának kiéptítése irányában. A külsőséges szertartások inkább csak az idomítás célját szolgálják, de nem tanúsítják közelségüket Jézussal. A hívő konkrét öntudata a legszemléletesebben gyakorlati-etikai téren jut kifejezésre. Az etikai gyakorlat a végítélet eschatológiai perspektívájára felé irányul. Az ember örök sorsának irányítója, az örök bíró egyik legfontosabb témáját képezi a valláspedagógiának. Hogy mennyire élénk a képzelet az istenről, mint az erkölcs biztosítékáról, mint olyan hatalmasságról, akinek megvan az az egyedülálló kiváltsága, hogy a *láthatatlan* bűnökért is megbüntetheti az embert, azt egy hívő kijelentése szemlélteti a legjobban, akit kiábrándított a mai erkölcsi gyakorlat: „Nincs igazság, tehát ha meg is jelenik néha, akkor is igazságtalanságnak véljük. Ki hozhatja ezt helyre, ki készítheti rá az embert, ki más, ha nem — az Isten?” A mai egyház struktúrájának azokban az elemeiben, amelyek a legmesszebbre jutottak el a korszerű szociális mozgások inkorporációjában, a vallás abban találja meg sikerének lehetőségét a világban, hogy egyre inkább *erkölcsi* erővé válik, és mind kevesebbet foglalkozik *politikával*.

A vallás keretei között, feltételesen, két típusú erkölcs létezik. A *vallás-erkölcs* (dekalógus: isten tíz parancsolata) *látszólag* univerzális: megparancsolja az embernek, hogy tartózkodjon a rossz gyakorlásától, de nem készíti szembeszegülésre a rosszal szemben. Van azután *konfessionális (felekezeti) erkölcs* is, ami két irányban térhet el az eredeti vallás-erkölcstől: lefelé és felfelé.<sup>4</sup>

Talán egyetlen példával is személetesen tehetjük a különbséget e két erkölcsi szint között. A háború kezdetén a pap arra biztatta a hívőt, hogy ölje meg más vallású szomszédját. Ő ezt határozottan visszautasítva az egyik legfőbb vallás-erkölcsi normára hivatkozott: „Ne ölj!” És noha ezután is vallásos maradt, többé nem látogatta az istentiszteleteket. Őt tehát a *vallás-erkölcs* megakadályozta abban, hogy részt vegyen a bűnben, de nem ösztönözte arra, hogy *ellene szegüljön*. A *konfessionális erkölcs* (pontosabban: egy meghatározott papi erkölcs) viszont bűnre akarta készíteni. Ugyanez a személy azonban, ha véletlenül ateista erkölcsi nézetek hordozója lett volna, abban az időben — mint azt a történelemből tudjuk — minden bizonnyal szembe szegült volna az embertelen magatartás minden formájával: az ateisták — ha nem is mindannyian — nem elégedtek meg az akcióktól való tartózkodással, a semlegességgel, ami a legmagasabb rendű (eredeti) vallás-

erkölcs követőinek többségét jellemezte, és aktív ténykedésükben sohasem indultak ki embertelen pozíciókról.

A társadalmi fejlődés meghatározott fokán a valláserkölcS előbbre vitte az emberiséget. Ez akkor volt, amikor még a gyermekkorát élte, s egyaránt nyers és gyöngé volt. Ez az erkölcs most szükké vált, lemaradt vagy ellentétbe került azzal, ami még erkölcsösebb, s amihez az ember és az emberiség ténylegesen felmagasult.

Az egyház gyakorlata, a biblikus elvek individualista passzivistá alkalmazásának köszönhetőleg, bőségesen igazolta, hogy a valláserkölcS univerzális volta csak *látszólagos*. A Biblia erkölcsi tanait megannyi pap tolmácsolta úgy, hogy azok csak a rosszban való részvételt tiltják, de nem kötelezik és ösztönzik az embert arra, hogy szembe szálljon a rosszal. Nem szabad azonban a valláserkölcSnek ezt a törekvését sem lebecsülni, amellyel el akarta az embereket riasztani a rossztól: ha például az elmúlt háború alatt a nálunk működő hitközösségek mindegyike következetesen ragaszkodott volna ehhez a vallási elvhez, jórészt elkerülhettük volna a testvérháborús vérontást, de a legrosszabb esetben is megóvható lett volna a templomi erkölcs vallási méltósága.

És ami ennél is több. Az Új katekizmus<sup>5</sup> kertelés nélkül megköveteli a túrtörtetés elvének feladását és az elkötelezettség vállalását a „piszkos világban”: „Szorongatnak bennünket az elkerülhetetlen háborúk, amelyek minduntalan lángra kapnak, noha senki nem kívánja őket; szorongat bennünket a kapitalizmus és a kolonializmus eredendő pimaszsága; szorongat bennünket a faji és az osztálygyűlölködés mérge. Hat millió ember pusztult el a gázkamrákban, mégpedig a magasrendűen civilizált európai kontinensen, és csak azért, mert más fajhoz tartoztak . . . Önző képtelenségünk, hogy baráti viszonyokat hozzunk létre magunk között, tehetetlenségünk, hogy megváltoztassuk az életet és gondolkozásunk módját — mindez kapcsolatban áll ezzel. És mi ártunk az embereknek, károkat okozunk egymásnak. Játsszuk a magunk szerepét abban a nagy játékban, amit a gonosz úz a világban. A kezünk be van mocskolva.”

Nem jelentéktelenek azok az irányzatok sem, amelyek bizonyos erkölcsi engedményekre és relativizmusra utalnak az egyes teista csoportokon belül. „Úgy tetszik, hogy a vallási öntudatban — mondotta beszélgetésünk során egy teológus — leglabilisabb az etikai tényező. Az etikai elvek kiélezettsége, az apróságokig menő részletezés, az erkölcs szigorúsága, a mélyreható noetikai alap hiánya mindenekelőtt az etikai tájékozódást gyöngíti, s ez később gyakorlatilag a vallási indifferenciához vezet.”

Az egyház viszonya a *szociális különbségekkel* és a *magántulajdonnal* szemben igen szemléletesen érzékelteti metamorfózisát és metamorfózisának kiterjedését az etika-erkölcs terén.

A szociális különbségeket a kereszténység a középkorban és részint az újkorban is úgy tette a magáévá, mint természetes társadalmi rendet, ami a keresztény szeretet gyakorlására ösztönöz. Csak a XIX. században jelentkeznek — a modern proletariátus hatására, de ellensúlyozására is — bizonyos keresztény-szocialista eszmék. A múlt századi egyetemes zsinatot megelőző időszakra úgy tekinthetünk, mint olyan korszakra, amelyben az egyház konzervatív és apologetikus módon tekintett az uralkodásra és megaláztatásra, mert azt „természetesnek” és „isten akaratából” való állapotnak tartotta. Ezzel összhangban az osztályharcot is explicite elítélte. Nem vetette el az osztályrendet az egyház a zsinatot követő időszakban sem, de már nem tekintette

mintaszerű modellnek. Most már megengedte az állam beavatkozását a magántulajdonba, de „a vagyonátruházást társadalmi tulajdonba csak az illetékes hatalom végezheti, mégpedig általános érdekből és annak keretein belül, igazságos értékmegtérítéssel”. Jóllehet „az egyház sem létezése, sem természete szerint nem kapcsolódik az emberi kultúra valamely különleges formájához, sem valamelyik politikai, gazdasági vagy társadalmi rendszerhez”, mégis explicite ellenzi a *forradalmi módszereket*, vagyis egyértelműen a *reformok* híve. Ez mindenesetre közelebb vitte az elnyomott tömegekhez. Ezen a helyen érdemes azonban hangsúlyozni, hogy léteznek egyházi funkcionáriusok (Dél-Amerikában), akik nemcsak hogy helyeslik a forradalmakat, hanem — valószínű érveléssel — gyakorolják is, részt vesznek benne (Kamilo Torez).

Mensching megjegyzi, hogy a vallástörténelemben nem voltak mindig azonosak a felfogások a szegénységgel szemben. Jézus megvetette a gazdagokat, de a szegényeket sem igen magasztalta. Körükben csupán több lehetőséget talált arra, hogy az ember beilleszkedjen isten országába, de a szegénységet nem tartotta valamiféle értéknek. Igaz, a szegényeknek és megaláztatottnak nagyobb a reményük arra, hogy eljussanak a mennyek országába, de azt a gazdagok előtt sem zárta be. A szegénység eszerint nem más, mint sűrítettebb belső lehetőség a vallásos életre, mert mentesebb a külső világ terheitől. Jézus tehát kétségkívül mint természetes rendet fogadta el a magántulajdont, de megosztását követelte a nyomorgókkal: nem titkolta bizalmatlanságát a gazdagokkal szemben, s nem vonakodott a tudomásukra hozni, hogy csekély a kilátásuk a mennyei üdvösség elnyerésére.

A zsinat alatt és a zsinatot követő időszakban az egyház elvetette a felfogást, hogy a magántulajdon „természetes joga” az embernek, illetve hogy ez isten elrendelése. Igaz, XXIII. János pápa átveszi Apuinói Tamás „ontológiai igazolását” a magántulajdonról, amely szerint az egyén ontológiailag elsőbrendű a társadalomnál, az ember magasabb rendű jelenség annál a rendnél, amelybe a dolgok tartoznak. Ebből fejlődött ki a magántulajdon kiváltsága. A zsinat utáni egyházban azonban már mégsem a magántulajdon az ember elsődleges és alapvető joga, hanem a *biztonságos egzisztencia*. Az *Új katekizmusban* már igen rugalmas gondolatisággal, a szociális-történelmi folyamatok iránti fogékonysággal érzékeltetik Isten parancsolatát, hogy „Ne lopj!”: Végső szükségben — mint amilyen például az éhhalál fenyegetése — kérdés nélkül is elvehetjük mások tulajdonát. A Föld ugyanis oly mértékben közös tulajdon, hogy mindenkinek alapvető joga annyit birtokolni, amennyire önmaga fenntartásához szüksége van.”<sup>6</sup>

A vallásnak ma fontos erkölcsi funkciója — könyörületesség. A kereszténység úgy tekint a szegénységre, mint olyan állapotra, amely segítségnyújtásra kötelez. Itt lép elő a felebaráti szeretet. (A szegénység mint követendő eszme, s mint Jézus szegénységben leélt életének folytatása teljes igazolást nyert Assisi Ferenc tanításában.) A világban, amelyet szinte szétfeszítenek az ellentmondások, s amelynek ma is megannyi szenvedést okoznak az őserők, a vallás további érvényesülésének nagy esélye, ha úgy jelentkezik, mint *erkölcsi kiegészítése* „a gyakorlati technikának és a tudományos magyarázatoknak”, amelyek enyhíteni igyekeznek a meglévő helyzetben.

Az egyházon belüli legújabb mozgások sem haladják túl a „szociál-reformizmus” küszöbét, mert a tulajdonjogról vallott nézeteik szerint az „univerzalizáció” követelményét az is kielégíti, ha a munkások „társulajdonossá”

válnak a gyárban, vagyis ha megkapnak bizonyos (kis) számú részvényt a vállalatától.

A kereszténység néha *valóban jó táptalaja* volt egyfajta fatalizmusnak, tekintettel az ember „evilági” sorsára. Az egekre való tekintgetés azt eredményezte, hogy sokan jóval fontosabbnak tartották a saját bűneiken való győzelmeskedést, mint az egész emberi nyomorúság leküzdését. Az Új katekizmusban, amelyet a „*gondolkodó hívőknek*” szántak, ezt olvashatjuk: „A keresztények mindig hitték, hogy a világ az ember kezében van, nem pedig az istenekében vagy a szellemekében, s hitték, hogy az isteni akarat nem zárja ki az emberi akaratot. Így szabadultak fel a lenyűgöző erők hatása alól.”<sup>7</sup> Rendkívül imponáló, hogy az egyházon belüli legújabb keletű mozgások nem hagyják figyelmen kívül a mai emberiséget kínzó számos rossznak a tényleges okait. Ismét idézni vagyunk kénytelenek, mert mi marxisták sem igen írhatnánk másként: „A keresztény ember nem kevésbé hivatott a humanistánál vagy a marxistánál arra, hogy törődjön a világ fejlődésével. Ellenkezőleg! A szeretet, amit Jézustól tanulunk, és a meggyőződés, hogy minden jó Istentől származik, minden keresztényt arra készítt, hogy otthonosabban érezze magát a földön, mint bárki más. Neki harcolnia kell az emberi nyomorúság ellen *minden erővel, ami a rendelkezésére áll.*” (Kiemelte — E. C.)<sup>8</sup>

Így érthetővé válik, hogy ez a könyv nem vívta ki az egyházi hierarchia áldását, hiszen — mint láthattuk — az Új katekizmus igen radikálisan tárgyalja az emberiség szociális helyzetét, és az *eszközök* is radikálisak, amelyekkel, a gyökeres változások végrehajtását sürgeti.

## AZ ATEISTA ERKÖLCS LÉNYEGE

Az ateista erkölcs kiindulási pontja lényegében véve a következő: ha az ember nem önmagát veszi mércének, vajon nem alázza-e meg önmagát, nem ismeri-e be tehetetlenségét és képtelenségét arra, hogy megteremtse az erkölcsi elveket, s hogy kiépítse saját erkölcsi vízióját.

A tétel igazolására, hogy az embernek nem kell transzcendens lényekből levezetnie erkölcsi normáit és elveit, Pavičević professzor arra az argumentumra hivatkozik, hogy az ember természetében már eleve adva vannak a megfelelő társadalmi és pszichológiai feltételek. Az együttérzés érzéke, amelyben semmi haszonlesés nincs, és a fajfenntartás ösztöne, ami természetes alapját képezi minden altruisztikus mozzanat megvalósításának — íme ez az anyagi alapja az ember moralizálódásának a saját helyzetéből, saját antropológiai struktúrájából és szellemi artikulációjából kiindulva. És ez nemcsak hogy lehetséges, hanem, mi több, erkölcsileg értékesebb is. Ez abból az egyszerű okból következik, hogy az erkölcsi cselekedetet sohasem lehet egészen különválasztani az erkölcsi motívumtól, ami a vallásos beállítottságú embernél mindig *heteronóm* morális struktúrára utal, míg az ateista világnézetű ember esetében teljesen *autonóm*.

A kifejezetten hierarchikus és autoritárius struktúrájú feudalista társadalom gyöngülése és felbomlása nem a heteronóm (a vallási), hanem az autonóm erkölcs malmára hajtotta a vizet. A másvilági bűnhődéstől való félelem és a jutalomvárás helyét elfoglalja az ember hite önmagában és a többi emberben. Mert az erkölcsi kötelesség nem támaszkodhat haszonlesésre, hanem csak a saját lelkiismeretre, mint a társadalmi érdek jelen-



létere az öntudatban, arra a felismerésre, hogy saját szemünkben leszünk „kisebbek” vagy „nagyobbak”, nem pedig más valakiében (isten, állam, politikai párt).

Ha valaki csak kevésbé is ismeri az emberiség történetét, nem tagadhatja a vallás szerepét az ember *szocializálódása* terén. Amikor az emberi faj még a gyermekkorát élte, a vallás és az erkölcs összekapcsolása történelmileg haladó folyamat volt, mert az erkölcsi alap erőteljes vallási, magasabb rendűnek számító támogatást kapott. Jodl hangsúlyozza, hogy általánosságban véve a hit egy magasabb rendű lényben mint az erkölcsi rend forrásában és őrében az ember civilizálódásának magasabb fokát jelenti. Mert — mint hangoztatja — az ember így rákényszerült és megszokta a fegyelmet: ingadozó és kapriciózus természetét megfékeztek azok az eljárások, amelyek az állhatatosság, a stabilitás jegyeit viselték magukon. Ez mindenesetre felfelé ívelő vonal az animálistól a magasabb rendű, emberséges formájú emberi létezés felé.

Ismert etikusunk, Vuko Pavičević professzor megalapozottan állítja, hogy a teológusok hibáznak, amikor azon inszisztálnak, hogy a vallás közvetlenül civilizálta az embert. Ellenkezőleg, az ember önmagát civilizálta a vallás által, ami saját műve. Vajon csakugyan állítható-e, hogy a vallás mint a civilizálás formája — ami kétséggkívül sokáig egzisztált a történelem folyamán — szükséges, mi több, kielégítő formája a civilizálódás folyamatának?<sup>9</sup>

A vallási merevségtől megfosztott erkölcsi életben a morális értékelés és szankcionálás mércéi az Istenről átszármaznak magára az emberre. Így következik be a felülkerekedés az összes eddigi osztályjellegű és vallási erkölcsök heteronimitásán (kettősségén).

A hagyományos valláserkölcs mindig a jutalom és a büntetés várására korlátozódott. Mércéit kizárólag a hasznossága tartalmazta, szankcionálása pedig a természetfeletti akaratra épült bele. Emiatt rombolta a vallásos ember egyéniségét, mert egyedüli motiváltsága a szűken értelmezett haszonlesésben rejtett. Elméletileg tekintve még a legnemesebb emberi cselekedetet sem értékelhetjük erkölcsileg pozitívan, ha azt a büntetéstől való félelem vagy a jutalom elvárása váltja ki, ami majd valamely másik világban következik be (s ez a vallásos ember számára nem illúzió).

Tény ezzel szemben, hogy egy autonóm (ateista) személyiség a saját mércéit az emberbe építi bele, belső felelősségérzettel töltődik fel. Csak így válhat a lelkiismeret, ami az embert egyéniséggé teszi, az emberségesség fokának mércéjévé. A lelkiismeret tartós felelősségérzettel terheli meg az embert önmaga előtt. Ez kétséggkívül erőteljes és tartós forrása az angazsált-ságnak, amelyben az emberi méltóság győzedelmeskedik. Az igaz emberi erkölcs, amely sohasem öntelt és önelégült a megvalósulással, soha nem sejtett lehetőséget teremt az ember érvényesülésére. Ehhez természetesen szükség van az ember által kivívott szabadság feltételeire, ami döntő fontosságú előfeltétele az egyéni akcióknak és az egyéniség folytonos újraigazolódásának.

## AZ ISKOLA ETIKAI FUNKCIÓJA

Nem is olyan rég volt, amikor a vallás még a saját intézményein keresztül juttatta érvényre tekintélyét, s ellenőrzése alatt tartotta a nevelést, a szociális boldogulást, a szórakozást, a törvénykezést, minden legális dolgot. Ez a

tekintély fokozatosan csökken és szertefoszlik, úgyhogy ma már a világi intézmények gyakorolják mindazokat a funkciókat, amelyek kizárólagosan az egyház hatáskörébe tartoztak. A vallásos hit, a valláshoz való kötődés olyan funkciót tölt be, hogy növeli a jelentőségét az egyén státusának, erőt ad az élet válságainak leküzdéséhez, a vallási státus formáit kínálja fel cserébe a kedvezőtlen társadalmi státusért.

Az erkölcs relativizálódásában nincs semmi megmagyarázhatatlan: mint-hogy ez esetben is társadalmi termékről van szó, a társadalom fejlődésével az is átéli a maga metamorfózisát. Ezért minden lemaradás az erkölcsi vívmányok és elvek mögött, amelyek magasabb fokot jelentenek az előbbiekkal szemben, az erkölcs bilincsbe, béklyóba verését jelenti.

Az iskola csak a filozófiailag-tudományosan megalapozott nevelői-oktatói folyamat keretében töltheti be etikai funkcióját. Ehhez még azt is hozzá kell adnunk, hogy az előadók és a tanulók erkölcsi magatartása is fontos feltétel az iskola etikai funkciójának betöltéséhez, amelynek szintbelileg azonosnak kell lennie társadalmunk jelenlegi szociális-kulturális pillanatával.

Az iskolának természetesen egyáltalán nem szabad lebecsülnie *teoretikai* (etikai) funkcióját. Ennek magától értetődőnek kell lennie az egész tanmenetben, de nem kell elmulasztani — a tanulók korától függően — annak gyakorlati explikálását sem. Hogy magyarázattal szolgáljunk:

Létezik olyan szemlélet, hogy az ateisták erkölcstelen személyek. Akik ezt hangoztatják, azoknak annyiban igazuk van, hogy az emberek, akik elhagyták a vallást, lemondtak a valláserkölcsről is. Az ateizmus azonban kezdettől fogva erkölcsi bizonyítékokra támaszkodott: relativizálta ugyan az erkölcsöt, de sohasem tagadta; ellenkezőleg, ez csak azt jelenti, hogy igazi emberi mércékre vezette le. Az ateizmus ereje éppen abban van, hogy az erkölcsi kritériumokat magára az emberre ruházta át. Lépéseiért, amelyek negatív értékűek, az ember nem háríthatja át a felelősséget valaki másra — a természetre vagy az istenre. Az ateista önmaga felé fordul. És ezért sokkal nehezebb becstelenné lennie. Így vált a filozófia ősi antik eszméje, hogy a lelkiismeret legyen az ember legfőbb törvénye, az ateizmus erkölcsi értelmévé. Az a tény, hogy az ateizmus bizonyos felelősséggel terhel meg bennünket mások és önmagunk előtt, éppen az, ami biztosítéka és irányítója lehet önnön hajlamaink, ösztöneink legyőzésének, ami tehát létrehozhatja bennünk az ész uralmát, és elősegítheti egy emberileg magasabb rendű társadalmi álláspont kialakulását. Ez az út vezet az ember tartós erkölcsi éberségéhez, az angazsáltsághoz, ahhoz, hogy minden pillanatban értékelni tudja saját és mások lépéseit.

Az ateizmussal azonban együtt jár a lehetőség — mivel semmiféle *szankcionálás* nincsen —, hogy az ember átengedi magát a sötétebbik énjének, s olyan helyzet elérésére törekszik, amelyben mindent megengedhet magának.

Próbáljuk megnevezni a függőségi helyzet alapjegyeit, amelyek lényegében véve a valláserkölcsnek is kiinduló pontjai.

A függőség érzése. Akcióiban, elképzeléseinek megvalósítására irányuló kísérleteiben a vallásos ember viszonyát a másik emberhez valamiféle harmadik közvetíti. Emiatt ő mindenben, vagy majdnem mindenben valami olyasmire támaszkodik — ha csak látszólagosan is — ami rajta kívül álló, túlvilági. Az érzés, hogy az emberen kívül is mindig létezik valami, csökkenti kilátásait az egyéni érvényesülésre, azoknak a belső erőknél a felszabadulására, amelyek az emberben szunnyadnak, s amelyek csak teljes kibontakozásukban pre-

zentálják az ember lényegét. A valami másba vetett bizalom elodázza és akadályozza az emberiség megtestesülését. Ezzel ellentétben az ember, aki széttépte a függőséget, tele van az erő és képesség érzetével, változtatja a világot és önmagát, mindent magához, saját emberségéhez alkalmaz. Viszonya a világhoz aktivista.

A passzivitás érzése. Az igazi életről szóló üzenet, ami a való élet határán túlról érkezik, tétlenségre, lekötelezetlenségre, a sorsba való belenyugvásra, várakozásra készítheti az embert. Számára minden csak a kísértés pillanata, amit állhatatosan túl kell élni. Néha ide értendők az amorális, sőt az immorális cselekedetek is. Szélesebben tekintve, a vallásos ember akcióképessége korlátozott, hiszen minden cselekedet végső eredménye áttevődik a — másvilágra. Ezzel szemben a független, felszabadult ember minden vállalkozása — kezdettől végig — önmagának mint embernek a teljesebb érvényesülését célozza. Az adott társadalmi helyzet az ateista számára nem ok az elfogadására, a belenyugvásra. Éppen ellenkezőleg, mindig és mindenütt annak túlhaladására, forradalmi megváltoztatására törekszik: folyton új és új lendülettel küzd a világ megállapodottsága ellen, összhangban saját emberi természetével.

Ez azonban meghatározott szociális-kulturális kontextusban a teistákra is vonatkozik („a forradalom teológiája”). Hiszen azzal a tudattal, hogy a fizikai halál még nem a teljes véget jelenti, a vallás aktív viszonyulásra is felkészítheti az embert *evilággal* szemben, nem csupán *passzív* várakozásra.

A tényleges humanizmus hiányának érzése. A vallásos ember mindig arra kíváncsi, hogyan reagál majd valamely gesztusára, cselekedetére egy kívül álló valaki, nem pedig maga az ember. A közvetítő megakadályozza abban — mivel ő maga a cél —, hogy az embert tegye saját céljává. Az autonóm független ember számára, akinek nincs elidegenítő közvetítője, az emberszeretet kerül előtérbe. Elméletileg és gyakorlatilag is megszakítva kapcsolatát a közvetítővel, egy olyan humánus emberi közösséget igyekszik létrehozni, amely nem vetíti ki céljait önmagából, mint megvalósult emberi létezésből.

A mindennapi életben azonban erkölcsi téren az embereket individuálisan kell megközelíteni: nem minden vallásos embert vezérelnek a vallás erkölcsök, illetve, ha valaki ateista, nem biztos, hogy az erkölcstudata is ilyen. Mindezt *analitikai modellként* kell értelmezni: a vallásosok erkölce és az ateisták erkölce közötti különbségek meghatározását a szociális gyakorlatban individuális megközelítéssel kell véghez vinni, nem pedig *apriorisztikus* általánosítással. A szociális magatartás tekintetében senkinek sincs joga erkölcsi monopóliumra; az eszmei megbélyegzés inkább csak a konfúzió forrása — nem pedig a valódi helyzet mutatója.

Hogy mennyire csupán *egyik* lehetséges (feltételes) komparációja ez a hagyományos vallás erkölcsnek és a korszerű ateista erkölcsnek (elméleti síkon, természetesen), azt a többi között jól szemlélteti a következő két kérdés is, amelyek — mindenesetre — nem alaptalanul vetődnek fel:

a) Vajon a minden közvetítő nélküli társadalom lényegében véve nem csupán egyik formája-e a misztikus egységnek? És ha csak *elidegenítő közvetítőkről* van szó, nem olyan álláspont-e az Új katekizmusban tartalmazott tolmácsolás — isten mint olyan közvetítő, aki nem idegenedik el az embertől —, amely túl akarja haladni a teizmus és az ateizmus korlátait is?

b) Vajon az autonóm erkölcs nem tartalmazza-e magában a vallási (heteronóm) erkölcsöt megszüntetett formában? Hiszen itt csak a viszony toldódik át az Istenről az emberre: a „teológiai abszolút” helyébe az „antropológiai abszolút” lép. Erkölcsi téren az erkölcs autonomitásának posztulátumával csökkenteni lehet az ember méltóságát, felelősségét, lelkiismeretét.

A drámai különbség, amit a mai ember érez a saját lehetőségei és szándékai között, gyakran immorális cselekedetekre ösztönzi. Ezért a korszerű társadalomban a vallás megnyilvánulásaihoz saját morális funkciója is hozzájárul, ami összetevő részét képezi kohéziós jellegű szociális funkciójának. Olyan lépés után, amit az erkölcsi értékrendszer szerint negatív előjellel értékelnek, az ember a lelkiismeret-furdalás nyomasztó hatása alá kerül. E pillanatokban a vallás a segítségére siet, hogy felmentse saját felelősségérzetének súlya alól.

A mai világot talán az erkölcsi indifferencia érinti a legsúlyosabban. A vallás-erkölcs viszont már most transzformálódik, és nyilván egyre kevésbé fog hasonlítani egykori és mai önmagára. A szociális előrehaladás és e folyamat dinamikája a társadalmi élet gyökeres változásaitól függ, nem pedig a vallástól önmagában véve. A vallás valaha, különösen a katolicizmus, sokkal kizárólagosabb volt, mint manapság. Az erkölcsös ténykedés lehetősége szoros kapcsolatban állt a vallással, és minden erkölcstelen cselekedetet eleve az ateizmussal hozták összefüggésbe. Bármilyen igazságos is volt, az ateista álláspontot mindenképpen a „szentlélek” elleni véteknek minősítették, s ez kétségkívül a legmagasabb foka volt a bűnbeesésnek. E tekintetben a katolikus egyház a II. zsinaton olyan fejlődésen ment át, hogy kimondták: alapvető az, hogy mindenki a *saját lelkiismerete* szerint cselekedjen. Ez viszont azt jelenti, hogy a tegnapi hagyományos értelemben vett katolikus, aki átélte saját metamorfózisát, és ateista lett, most nemcsak hogy lehetősége van rá, hanem köteles is ugyanúgy viselkedni, cselekedni. Ez valóban radikális változás.

Vajon a technikai és tudományos tények erkölcsösek vagy erkölcstelenek? Vajon besorolhatók-e ezek az amorális adottságok kategóriájába, az olyan tények közé, amelyek indifferensek az erkölcsi sajátosságokkal szemben? Egy emberi világ, amely kizárólag ilyen tényeken alapszik, amelyben a lények minden kvalitását tudományosan és technikailag mérhető egységekre vezetik le, ez a világ azt mutatja, hogy az emberek nem tekinthetnek közönyösen a tudomány és technika erkölcsi indifferenciájára. Egy ilyen világban ugyanis az ember etikai értékeinek rendszere felbomlik, és erkölcsi vákuum keletkezik, ami igen erőteljesen érződik a mai Nyugaton. Ebben a vákuumban a katolikus egyház új esélyét véli felfedezni, és ennek megfelelően adaptálódik. A katolikus egyház adaptációjának kísérlete etikai téren érdekes lehetőséget kínál a viszonyításra mind a vallás modern szociológusa számára, mind pedig annak az embernek, aki a vallás erkölcsi értelmezésével és a modern világ erkölcsi válságával foglalkozik.

Ha mást nem is, a vallás javára kell írni, hogy sohasem tekintett mellékesen az emberi vállalkozások erkölcsi értelmezésére. E tekintetben bizonyos előnyökkel is rendelkezik. A vallás erkölcsi normáinak rendszere azonban megmaradt a vallásbeli *transzcendentális egekben*, ami gyakran összeférhetetlen egy mai egyéniség követelményével. Ilyen szempontból a vallás tehetetlen. Azonban egyik és a másik körülménynek is a tudatában van, s ezért is folyamodik a reformokhoz, a kívül állók számára meglepőnek tetsző lépésekhez.

A katolikus egyház ilyen magatartásán nekünk ma mindenesetre igen komolyan el kell gondolkoznunk, mert ez nemcsak az egyházat érinti, hanem az egész modern világot, amelyben élünk, s amelynek erkölcsi válságán alapozódik az egész emberiség válsága.

Az iskolának az öngazgatású szocialista társadalomban, amilyen mértékben *felül kell bírálnia* a meglévő társadalmi-etikai értékeket, olyan mértékben *szakértőnek* kell lennie az új, humánus értékek létrehozásának folyamatában. A pedagógusnak mindig észben kell tartania, hogy mielőtt valakitől elvesz valamit, olyan értékkel kell rendelkeznie, amit felkínálhat érte cserébe. Ha az értékmegtérítés elmarad, az ember a vákuum állapotába hullik, és ez által különféle deviációs magatartásformákra kényszerül.

Bizonyos, hogy az eredeti erkölcs, ami átélte a történelmet, az embert nem az *összes*, hanem csak *bizonyos* ösztönök legyőzésére készíti. Egy társadalom annál erkölcsösebb, mennél inkább ösztönzi és lehetővé teszi, nem pedig kikényszeríti az erkölcsös magatartást. A „Ne ölj!” elve erkölcsileg degradálja az embert, ha az egy transzcendentális instancia (az isteni törvényhozás) szolgálatában áll, nem pedig a lelkiismeret kieszközöletlen hangját jelképezi. E közben nem az ember *a priori* megadott természetéből indulunk ki, amely vagy *jó*, vagy *rossz*. A jó vagy a rossz mindenképpen a társadalmi életben áll elő, s magában foglalja a maga erkölcsi szempontjait is. Az erkölcsös, illetve az erkölcstelen ember a maga bármilyen fényes autonómítását túlnyomórészt önnön szociális, nem pedig a biológiai szülőanyjának köszönheti.

A „Ne lopj!” parancsolat csak az olyan társadalomban magasodik az erkölcsi törvény szintjére, amelyben bizonyos személyeknek joguk van arra, hogy lopjanak: a magántulajdon legális formája a lopásnak!; s ezzel összhangban csak azoktól követelik meg, hogy ne lopjanak, akik meglopásra ítéltettek, vagy akiket már korábban megloptak.

Az emberek közötti érintkezések és viszonyok — ha csak *néha* és ha csak *szűkebb körben* is — mély emberi érzésekből fakadnak. Ez tehát nem szabály, hanem csak kivétel. De szabállyá válik majd akkor, ha kiépítjük a morális társadalmat, ha gyökeresen megváltoztatjuk a viszonyokat, ha majd az emberek közötti viszonyokat megfosztjuk attól a fatális függőségtől, ami a gazdasági feltételekhez fűzi őket.

Van Brechtnek egy drámája (Kivétel és szabály), amely épp ezzel a jelenséggel foglalkozik. Egy gazdag ember utazik a sivatagban egy vezetővel. Eltvednek, és az a veszély fenyegeti őket, hogy szomjan halmnak. A szegény vezető — akit a gazdag fizetett, de bántalmazott és kínozott is — felkínálja gazdájának az utolsó üveg vizet, hogy igyon. A gazdag ember azonban kődarabnak nézi az üveget, s azt hiszi, hogy a szolga meg akarja ölni. Ezért, önvédelemből, megöli a szegény embert. A bűnvádi tárgyaláson a bíró kijelenti: A gazdag ember nem is várhatta el, hogy a szegény ember felkínálja az üveget, hanem csak azt, hogy kövel fenyegetse. Épp ezen alapszik a szabály, hogy a kismizmizettek ilyen helyzetben megölik a kizsákmányolókat. Ez a magyarázata annak, hogy a gazdag embert ártatlannak kellett minősíteni.

Brecht levonja a következtetést: Ami itt történt, az kivétel. *Mi azonban olyan társadalmat akarunk kiépíteni, amelyben szabály lesz az, ami ma kivétel!*

Ez a társadalom azonban elképzelhetetlen a kizsákmányolás alapjainak ledöntése nélkül, elképzelhetetlen, ha vannak kizsákmányolók és kizsák-

mányoltak, kiváltságosak és megalázottak . . . Ha az erkölcsi rendnek az a feladata — akár hittel, akár hitetlenséggel van is átitatva —, hogy fenntartsa a lejáratott, embertelen, történelmileg túlhaladott társadalmi viszonyokat, akkor ezt az erkölcsi rendet le kell rombolni, felszámolva azokat a viszonyokat, amelyeket épp ez az erkölcs szankcionál, támogat, tartósít és erősít.

Annak a társadalomnak a víziója, amelynek erkölcsi rendje autentikusan emberi, Lao Cea kínai bölcs Tau Te King c. művében található meg:

„Hagyd el szentségedet, vesd el ravaszságodat,  
És a nép százszorosan nyerni fog.  
Hagyd el erkölcsödöt, vesd el kötelességedet,  
És a nép visszanyeri érzékét a család és a szeretet iránt.  
Hagyd el gazdagságodat, vesd el nyereségedet,  
És tolvaj és betörő nem lesz többé.”

Ez az élénk varázsolt társadalom „erkölcstelen” annyiból, hogy benne az erkölcs *feleslegessé* válik, mert beleolvadt a társadalom szerkezetébe, és eggyé nőtt a mozgó személyi struktúrák középpontjaival.

Ha nem elégszünk meg a pusztá vágyakozással egy ilyen társadalom után, vagyis ha történelmileg *tenni* akarunk valamit, akkor szembe kell helyezkednünk mindenfajta *vallási* és *ateista* erkölccsel, melyeknek igazi értelmét kivételes szuggesztivitással tárja élénk művében Abram Terz:

„Szép dolog jónak lenni, gyümölcsizzel inni a teát, gondozni a virágot és a szeretetet, jámbornak és emberbarátnak lenni. De kit mentettetek meg, mit változtattatok a világon — ti ártatlan apókák és anyókák, akiket a humanizmus egoistákká tett, ti, akik, garasról garasra, megnyugtattatok a lelkiismereteket, és szerzettetek magatoknak egy-egy helyecskét a másvilági szegényházban?”

Ez a teisták erkölcsének leírása. A következő pedig az ateistákra vonatkozik:

„Mi, ezzel szemben, nem önmagunkat, hanem az egész emberiséget akartuk megmenteni. A szentimentális siratóéneket, a személyes üdvözülés és az éhesek javára történő szeretetgyakrolás helyett mi hozzáláttunk az egész világ megjavításához a legjobb minta szerint, ami valaha is létezett — a sugárzó, a felénk közeledő cél mintája szerint.

Hogy örökre eltűnjönek a börtönök, új börtönöket építettünk. Hogy eltűnjönek a határok az országok között, kínai fallal vettük körül magunkat. Hogy a munkát a pihenés és a szórakozás szolgálatába állítsuk, bevezettük a kényszermunkát. Hogy soha többé ne hulljon el egy csöpp vér sem, mi gyilkoltunk, gyilkoltunk és újra gyilkoltunk.”

Ezek a gondolatok a teisták erkölcséről világosan szemléltetik, mennyire igaza volt Marxnak, amikor a kereszténység szociális elveit támadta, mivel azoknak központjában az *egyén* és a *másvilág* áll. A történelem iróniájának műve, hogy a szocializmus egyik formája (a sztalinizmus) bizonyos értelemben magáévá tette a *másvilág* fogalmát (a célok prolongálásának filozófiája), és — a *társadalmi közösség* nevében, amit a kereszténység elhanyagolt — megteremtette a személyi kultuszt, pontosabban a személytelenség kultuszát! Gonosz karikatúrája ez a szocializmusnak, és sajnos mégis valóság bizonyos társadalmakban. Kiderült, hogy a jövő szörny lehet, amely fölfalja a saját gyermekeit.

Erkölcsei téren történelmileg tenni valamit azt jelenti, hogy újra és újra fel kell számolni, társadalmi és egyéni szempontból egyaránt, a korlátozott, túlhaladott erkölcs létezésének feltételeit — akár teista, akár ateista változatról van is szó. Számunkra csak az ember mint *a lehetőség lény*e lehet az ideál, ami csak egy szabad, humanus közösségben valósulhat meg, a teljes személyi szabadság által.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Glen Vernon, *Sociology of Religion*, Mc Graw-Hill Book Company, Inc., New York . . . , 1962, p. 156.
  - <sup>2</sup> Lásd részletesebben dr. Vuko Pavičević művében: *Osnovi etike*, Kultura, Beograd, 1967, 98–115. oldal.
  - <sup>3</sup> Az archaikus társadalmakban számos olyan törzsről tudunk, amelyeknek *negatív* tulajdonságú istenek voltak: úgy ismerték őket, mint káros, rosszindulatú, gonosz lényeket . . . A délszláv népek dalaiban is előfordul, hogy az istent „öreg vérengző” és más hasonló jelzőkkel illetik. Jugoszlávia egyes vidékein még ma is él a dal: „Halj meg isten, lássam a temetésed!” Mindez azt a tételt igazolja, hogy az etikai jó, kívánatos fogalma nem kötődik okvetlenül istenhez, nem feltétlenül tőle ered.
  - <sup>4</sup> Ez alkalommal természetesen nem bocsátkozhatunk ennek az eltérésnek a taglalásába, de elvitathatatlan a tény, hogy erre a legutóbbi háborúban is sor került. A papok egy része letért a valláserkölcs útjáról, kilépett a passzivitásból, de úgy, hogy a megszállók és hazai szolgálók szolgálatába állott. Ezzel szemben Lengyelországban és Olaszországban, sőt egyes vidékeken nálunk is (Isztriában és Dalmáciában) a papok nem csekély számban pozitív értelemben tették magukat túl a valláserkölcs előírásain: fegyverrel a kezükben az ellenállási mozgalomhoz, a felszabadító hadsereghez, a forradalomhoz csatlakoztak . . . Ezek a papok ma is osztatlan rokonszenvét élvezik az erkölcsös embereknek — legyenek azok hívők vagy ateisták.
  - <sup>5</sup> Novi katekizam, Stvarnost, Zagreb, 1970. 307. old.
  - <sup>6</sup> Novi katekizam, 504. old.
  - <sup>7</sup> Ugyanott, 329. old.
  - <sup>8</sup> Ugyanott, 328–329. old.
  - <sup>9</sup> Ebben a kontextusban érdemes talán emlékeztetni Ratzinger (és néhány másik modern teológus) disztinkciójára a *vallást* és a *hitet* illetően. A vallás eszerint az az igyekezet és eredmény, hogy az ember elérje az Istent, a hit viszont, ezzel szemben, ennek az igyekezetnek a komplementáris Istene lenne (eljövendő kinyilatkoztatása a monoteista Istennek), kinyilatkoztatás útján. A századok folyamán azonban kifejlődött, különösen a kereszténységben, az *egyházi* erkölcs, amelyet elméletileg a teológia dolgozott fel, gyakorlatilag pedig az egyház alkalmazott.
- A katolikus erkölcsöt úgy fogják fel, mint az egyház öntudatában jelenvaló ethoszt. Az erre vonatkozó hitvallás fő feladata a morális teológiának.
- A XIX. században a felvilágosodás és az idealista filozófia hatására sok teológus túlbecsülte a morális-teológiai rendszer fontosságát. Az ethoszt, belső gazdagságánál fogva, sohasem lehet egészében és maradéktalanul belefoglalni egy rendszerbe. Ennek ellenére azonban a morális teológia bizonyos rendszerszerűsége törekszik, és újlag meg akarja találni a legjelentősebb erkölcsi elveket. A keresztény erkölcsnek eddig általában három formáját különböztették meg. Ezek: a) a szisztematikus, b) a kazuisztikus, c) az askétikus-misztikus. Történelmileg tekintve az evolúció a *legalitástól* a *moralitás* felé halad: a *kényszerítől* az erkölcsi *ideálok* megalapozásáig. Bizonyos értelemben ezt a fejlődést a modern filozófiai irányzatok váltották ki (racionalizmus, empirizmus . . .) és kényszerítően hatottak a szociális forradalmak is (szocializmus), s így az egyházi erkölcs egyre rugalmasabbá válik bibliai-liturgiai értelemben. Ez az út vezet a kinyilatkoztatás víziójához.

## REZIME

### MORAL I RELIGIJA

U uvodu autor razmatra pojam vrednosti, relativnost i diferenciranost ove kategorije sa gledišta pojedinca i njegove povezanosti sa društvenim okruženjem. Poreklo morala prati, prihvatajući stanovište Vuka Pavičevića, na genetičkom, istorijskom planu i na ontološko-logičnom planu, ukazujući na karakteristiku religije u primitivnom društvu i na vezu religije i morala u takvoj društvenoj situaciji kao i na kasnijoj transformaciji ove veze u razvijenijim društvima.

U nastavku razmatranja odnosa etike i religije autor analizira karakteristike religijske i ateističke etike. U završnom delu svog rada autor podrobno razmatra etičku funkciju škole. Analizirajući komponente moralnog vaspitanja sa gledišta specifičnosti ateističke etike i onih okolnosti koje mogu predstavljati smetnju ovom procesu, autor ukazuje na perspektive moralnog vaspitanja i afirmacije etike novog društva u uslovima jačanja i razvoja društvenih odnosa svojstvenih samoupravnom socijalizmu.

## RÉSUMÉ

### LA MORALE ET LA RELIGION

Dans l'introduction l'auteur examine la notion (l'idée) de la valeur, la relativité et les différenciations de cette catégorie du point de vue d'individu et de sa connexion avec l'ambiance sociale. Il traite le phénomène de la morale en acceptant la méthode historique de telle sorte qu'il adopte l'opinion de Vuko Pavičević sur le plan génétique-historique aussi bien que sur le plan ontologique-logique. L'auteur vise à donner la caractéristique de la religion dans la société primitive et la connexion de la religion et de la morale dans telle situation sociale, ainsi que les degrés de la transformation de cette connexion dans des sociétés plus développées.

Ensuite, en traitant les rapports entre l'éthique et la religion l'auteur nous présente une analyse des caractéristiques de l'éthique religieuse et l'éthique athée. Dans la conclusion de son travail l'auteur nous donne une examination détaillée de la fonction éthique de l'école. En analysant les composants de l'éducation morale du point de vue de la particularité de l'éthique athée et des circonstances (conditions) qui puissent être considérés comme des obstacles dans ce procès, l'auteur nous démontre les perspectives de l'éducation morale et l'affirmation éthique de la nouvelle société dans des conditions de renforcement et du développement des rapports sociaux propres au socialisme d'autogestion.