

## Feuerbach és a vallás

1972. szeptember 13-án múlt száz éve, hogy meghalt Ludwig Feuerbach, a nagy német materialista filozófus.

---

A múlt század harmincas éveinek közepétől a német szellemi élet igen aktív elméleti harcok színtere. E harcok, amelyek közvetlenül főként a *vallással* kapcsolatosak, a polgári gondolkodók részéről közvetve a feudalizmus elleni *politikai* küzdelmet jelentenek. Bennünk egy új szociális helyzet fejeződik ki. Az a tény, hogy a német államokban — amelyek a 16. század eleji parasztháború és a 17. század első felében lezajlott harmincéves háború pusztításai miatt a polgárosodásban messze elmaradtak a nyugat-európai országok (Hollandia, Anglia, Franciaország) mögött, s csupán a *gondolkodás elvont tevékenységével* kísérték ezek valóságos fejlődését, győztes forradalmait — fokozatosan napirendre kerül a burzsoá forradalom. Az új szituáció új, elméletileg megoldandó problémákat vet fel, és előidéz a szellemi élet megélénkülését.

A német polgárság gondolkodóinak korábban úgy tűnt, hogy az 1831-ben elhunyt *Hegel* filozófiája egy — a burzsoá érdekeknek minden szempontból megfelelő — tökéletes, örök időkre szóló bölcsélet. 1835 táján azonban egyre határozottabban jelentkezett körükben az a felsimerés, hogy álláspontjuk téves. A mind élesebbé váló osztályharc eseményei ráébresztették őket, hogy a burzsoá hatalás érdekében *Hegel* filozófiáján feltétlenül túl kell lépniök. E túllépési törekvésnek aztán az lett a következménye, hogy a korábbi, fejletlenebb német polgárság érdekeit és társadalmi helyzetét kifejező *hegeli* bölcsélet, amely mind egészében, mind pedig vallásértelmezésében ellentmondásos elemek szövődése volt, felbomlott, és különféle mozzanataihoz igen eltérő irányzatok kapcsolódtak.

„*Hegel* tanainak összessége... — írta *Engels* — bő teret adott arra, hogy a legkülönbözőbb gyakorlati pártfelfogások húzódnak meg mögötte; és az akkori Németország elméleti problémái közül mindenekelőtt két dolog volt gyakorlati: a vallás és a politika. Aki *Hegel rendszerére* vetett elsősorban súlyt, mindkét téren jócskán konzervatív lehetett; aki a dialektikus módszert tekintette a legfontosabbnak, mind a vallás, mind a politika tekintetében a legszélsebb ellenzékhez csatlakozhatott... A harmincas évek vége felé

mindinkább nyilvánvalóvá lett, hogy a hegeli iskola kettészakadt.”<sup>1</sup> A kettészakadás eredményeképpen alakult ki az ún. *ifjúhegeliánus* irányzat, amely a Hegel-követők balszárnyát egyesítette magában. Az ifjúhegeliánusok — főként 1840. után, amikor IV. Frigyes Vilmos személyében „az ortodox szenteskedés és a feudális önkényuralom lépett a trónra” — mind határozottabban léptek fel az ortodox szenteskedőkkel és a feudális reakciókkal szemben, és a mindennapi égető kérdések kapcsán fokozatosan letettek „a filozófikusan előkelő tartózkodásról”. A harcot ugyan még a filozófia fegyvereivel vívták, de a célok már nem voltak elvont filozófiai célok, a fennálló állam és a vallás megsemmisítéséről volt szó, s az ifjúhegeliánusok iskolája már egyenesen mint a felfelé törő radikális burzsoázia filozófiája lépett fel. Mivel azonban a politika ebben az időben igen süppedékes talaj volt, ezért a „fő harc a *vallás ellen* irányult”.

### *Az ifjúhegeliánusok valláskritikája*

Ennek a vallás-ellenes harcnak az első jelentős képviselője David Friedrich Strauss (1808—1874) volt, aki 1835—1836-ban jelentette meg kétkötetes *Das Leben Jesu* (Jézus élete) című munkáját. Strauss ebben a műben Hegelnek a *vallás és a filozófia viszonyára* vonatkozó álláspontját elemezte és bírálta. Egészen más oldalról azonban, mint az ortodox teológusok. Az utóbbiak (pl. H. F. W. Hinrichs 1822-ben, E. W. Hengstenberg 1827-ben) azért támadták Hegelt, hogy a vallást, miközben védelmezte és sajátos formában fenn akarta tartani, *alárendelte a filozófiának*, és amellett szálltak síkra, hogy a vallás igazsága magasabb rendű az ésszerű igazságnál. E történelmileg retrográd kritikával szemben maga Strauss *pozitív* oldalról lépett fel Hegel ellenében, aki végső soron — minden konkrét megkülönböztetés ellenére — mégiscsak azonosította tartalmilag a vallást és a filozófiát. Strauss *három* fontos — ellenvetést tartalmazó — kérdést vetett fel Hegel koncepciójával szemben. Ezek a következők:

Vissza lehet-e vezetni fogalmakra a hit tartalmát a vallás eltorzítása nélkül, s ha igen, hogyan lehet összeegyeztetni az egy-egy vallás által képviselt történeti, különös igazságot a racionális igazsággal? Hogyan egyeztethető össze az isten és a világ közötti közvetítésnek az az általános eszméje, amelyet Hegel szemében Krisztus személye képvisel, az evangéliumok Krisztusának különös, egyéni létezésével? Továbbá: Ha Hegel szerint az Isten az emberi történelemben fokozatosan valósítja meg önmagát, akkor Krisztus e megvalósulásnak csupán egyik mozzanata lehet, s ennél fogva tulajdoníthatunk-e örök és abszolút értéket a keresztény vallásnak?<sup>2</sup>

E kérdések megválaszolására vállalkozik Strauss a Jézus életében, miközben a Christian Baur tübingeni teológus által az Ószövetségre vonatkozóan megkezdett bibliakritikát kiterjeszti az Újszövetségre — mindenekelőtt annak központi alakjára, Jézusra. Strauss Hegellel szemben kifejti, hogy a dogmákat, a vallási képzeteket nem lehet visszavezetni filozófiai fogalmakra, mert ha mégis ezt tesszük,

mélységesen eltorzítjuk a vallás jellegét és tartalmát. Míg Hegel a maga észvallása szempontjából szemlélve a dolgokat, azt a nézetet képviselte, hogy a vallásnak csupán *jelképes* tartalmát kell szem előtt tartani s el lehet tekinteni a kereszténység tanulmányozásakor a vallás történelmi realitásától, a bibliai, az evangéliumi elbeszélésektől — addig Strauss kifejtette, hogy szerinte ez nem lehetséges, mert az ilyen elbeszélések voltaképpen a „keresztény vallás lényegét adják”. Magukban az evangéliumokban Strauss egyébként a zsidó nép bensejéből fakadó, e nép törekvéseit kifejező mítoszokat látott. E ponton aztán *kétségessé* vált számára magának *Jézusnak a létezése*. Eleinte úgy vélte, hogy létezett, de igazi alakját ki kell hámozni az evangéliumokból. A későbbiek során azonban, amikor látja, hogy e szándék megvalósíthatatlan, arra a konklúzióra jut, hogy Jézus történelmileg nem létezett. Strauss ily módon jelentősen megrendítette a hegeli bölcselet építményét, amikor kimutatta vallás és filozófia különbségét, össze nem egyeztethető voltát. Komoly csapást mért a hegeli idealizmus rendszerére egyúttal azáltal is, hogy „istent totálisan integrálta az emberiség fejlődésébe”, hogy így aztán az emberen kívül álló és az embernél magasabb rendű első princípiumot kiiktatta, s ilyképpen „megszüntette a hegelianizmus metafizikus és transzcendentális jellegét”.<sup>3</sup>

Strauss könyve nagy vihart kavart és azonnal megtámadták pietisták, ortodox hegelianusok. Maga Bruno *Bauer* (1809—1882) is, aki később szintén túllépett Hegelen, de ebben az időben még Hegel tanait védelmezte, s nem tartotta jogosnak a dogmák bírálatát. Maguknak a „Jézus élete” körül lezajlott vitáknak a tüzeben kristályosodott ki a baloldali *ifjúhegelianusok* haladó irányzata, amely nemcsak a filozófiának a vallásra vonatkozó kritikai jogáért küzdött, hanem — Hegelt támadva, aki szerint a filozófiának feladata csak a múlt és a jelen rögzítése lehet — a *jövő* eszmei *anticipációjának* lehetőségéért, az emberibb jövőt elősegítő *tettek*, a gyakorlat filozófiájáért is.<sup>4</sup>

Magának a baloldali ifjúhegelianus mozgalomnak a későbbiekben Bruno *Bauer* lett az egyik központi (talán nem túlzunk, ha azt mondjuk, hogy legfőbb) alakja, aki ortodox Hegel-követőből nagyon rövid idő alatt alakult át mind a vallás, mind pedig a politika kérdéseinek megítélésében radikális egyéniséggé. Már 1838-ban megjelent művében — *Kritik der Geschichte der Offenbarung* (A kinyilatkoztatás történelmének kritikája) — kimutatta: az Ó- és Újszövetség egyaránt *viszonylagos* értékkel rendelkezik, bár mindkettő *abszolútnak* tartja önmagát. A könyvével kapcsolatos támadások miatt kénytelen elhagyni Berlint, a baloldali hegelianusokat pezsgő szellemi életre összefogó *Doktor-klub*-ot, amelynek keretében igen szoros barátságot kötött az akkor éppen Berlinben tanuló fiatal Marx-szal, és Bonnba távozik. A vallással kapcsolatos kritikai-történelmi vizsgálódását azonban tovább folytatja. Ennek termékeként lát napvilágot 1840-ben a *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (János evangéliumi történelmének kritikája) és 1841—1842-ben a *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes* (A szinoptikusok és János evangéliumi tör-

ténelmének kritikája) címmel két munkája. Bennük az Ó- és Újszövetség közti különbségeket, ellentéteket az „*általános öntudat*” fejlődéséből magyarázta, s nemcsak az ortodox vallási interpretációkat vetette el a Bibliával kapcsolatosan, hanem Strauss nézetét is, amely szerint az evangéliumokban a zsidó messianisztikus hagyomány nyert kifejeződést. Bauer úgy vélte, hogy az Újszövetségben a keresztény gondolatvilág az említett általános öntudatnak magasabbrendű megtestesülése volt, mint az Ószövetség, és az evangéliumi történetek, elbeszélések nem a nép benső szellemének a produktumai, hanem *egyes egyének* művei. Hegeltől eltérően, vele szemben azonban a kereszténységet *nem* tekinti *abszolút* értékű vallásnak, bár történeti pozitívumait elismeri, hanem szükségesnek tartja meghaladását, mivel a kereszténység „már akadályává vált az általános öntudat fejlődésének, mert alávetette az embert istennek, arra kényszerítette, hogy istenben saját lényegét imádjá tőle idegen, felsőbbrendű hatalomként.”<sup>5</sup>

Mindez már azt jelenti, hogy B. Bauer a maga öntudat-filozófiájában eljutott az *ateizmushoz*. Vallástalansága azonban idealista talajon fogalmazódik meg. Méghozzá oly módon, hogy — Heine ösztönzésére, aki szerint Hegel rejtett, ezoterikus s mint ilyen forradalmi gondolkodó — Hegelből ateista következtetéseket vont le, de ugyanakkor az általános emberi öntudat idealista, nála alapvető szerepet játszó kategóriájától képtelen volt megszabadulni.

### *A vallás az ember önkivetítése*

A hegeli bölcsélettel kapcsolatos kritika döntő lépését Ludwig *Feuerbach* (1804—1872), a klasszikus német polgári filozófia utolsó nagy egyénisége tette meg, aki teljesen lerázta a hegeli abszolút idealizmus bilincseit, s e tette révén igen jelentős hatást gyakorolt Marx és Engels világnézeti fejlődésére, vallásfelfogása és ateizmusa kialakulására.

Feuerbach egyébként 1804-ben, egy híres jogász családjában született. Kezdetben teológiát tanult Heidelbergben, majd 1824-ben Berlinbe ment, hogy Hegelnél hallgasson filozófiát. Az egyetem befejezése után Erlangenben dolgozott mint magántanár. Szíve vágya az volt, hogy egyetemi katedrához jusson. Tervét azonban nem sikerült megvalósítania, mert egyik, 1830-ban névtelenül megjelentetett, radikális hangvételű cikkéről, amelyet az állami hatóságok elkoboztak, kiderült, hogy ő írta, s így az egyetemi kapuk bezárultak előtte. Ekkor, vágyáról lemondva, vidéki magányba, a Bayreuth környéki Bruckbergbe vonult vissza. Itt teljesen a filozófia művelésének szentelte magát. Anyagilag ezt az tette lehetővé számára, hogy felesége vagyonát befektette egy vállalkozásba — sógora porcelángyárába —, amely biztosította neki a kutatómunkájához szükséges jövedelmet. 1860-ban azonban a gyár tönkrement, és rákényszerült, hogy Bruckberget elhagyva a Nürnberg melletti Reichenbergbe költözzék, ahol igen szűkös anyagi körülmények között élt haláláig. Vidéki elzártsága, magánya nagy mértékben közrejátszott

abban, hogy nem értette meg az 1848-as német forradalom valódi jellegét, és a későbbi idők német társadalmi valóságát sem. Élete végéig megmaradt a polgári rend talaján. Közelebbről a *kispolgárság* filozófiai szószólója volt. Azé a kispolgárságé, amelyhez ő maga is tartozott, amelynek létbizonytalanságokkal, a különféle kiszolgáltatottsági formákkal teli életében ő maga is osztozott.

Feuerbach eleinte nemcsak elfogadta a hegeli bölcseletet, hanem erlangeni magántanárokodása idején tanította is azt. Később azonban (miként majdan Marx és Engels is), az ifjúhegelianizmus irányzatához csatlakozva, fokozatosan elszakadt tőle, és szembe fordult vele. Álláspontjának megváltozásában alapvetően közrejátszott az, hogy a lezárt hegeli rendszer által szentesített burzsoá állapotok a kispolgári réteg számára a hatalomból való kizárást jelentették. Épp ezért ő maga — rétegének a jobb helyzet utáni vágyát kifejezve — arra törekedett, hogy a hegeli filozófia hamis voltát kimutassa, hogy — a hegeli bölcseleten túllépve — perspektívát nyújtson a kispolgárság számára.

Ezt a Hegel meghaladására irányuló sikeres törekvését Marx igen nagyra értékelte s a következőt írta: „*Feuerbach* az egyetlen, akinek *komoly, kritikai* viszonya van a hegeli dialektikához és igazi felfedezéseket tett ezen a területen, aki egyáltalában a régi filozófia igazi leküzdője. A teljesítmény nagysága és a zajtalan egyszerűség, amellyel Feuerbach ezt a világnak nyújtja, csudás ellentétben áll egymással.” S e nagyra értékelő marxi szavak azért hangzanak el, mert Feuerbach bebizonyította, hogy a hegeli filozófia „nem egyéb, mint a gondolatokba foglalt és gondolkodva kifejtett vallás, tehát ugyancsak elitélendő; az emberi lényeg elidegenülésének más formája és létezési módja”. És egyúttal — hangsúlyozza Marx — „az *igazi materializmus és a reális tudomány*” megalapítója is Feuerbach, amelynek alapjáról felszínre hozza a hegeli bölcselet fundamentális misztifikációját, amelynek lényege, hogy „Hegel kiindul az elidegenülésből (logikailag a végtelenből, elvont általánosból), a szubsztanciából, az abszolút és rögzített elvonatkoztatásból — azaz népszerűen kifejezve, a vallásból és teológiából indul ki”. Majd ezt követően „megszünteti a végtelent, tételezi a valóságot, érzékit, realist, végest (filozófia, a vallás és teológia megszüntetése).” És végül „Megint megszünteti a pozitívat, visszaállítja az elvonatkoztatást, a végtelent. A vallás és teológia visszaállítása.”<sup>6</sup>

Marx tehát 1844-ben igen erősen Feuerbach befolyása alatt állott. s bár már ekkor (s korábban is) fenntartásokkal élt egyes nézeteivel kapcsolatosan, a Gazdasági-filozófiai kéziratok-ban némileg mégis túlértékeli a feuerbach-i filozófiát. Ezen azonban nem csodálkozhatunk, ha arra gondolunk, hogy milyen idealista eszmei zűrzavar közepette lépett fel Németországban 1839-ben Feuerbach, amikor a *Hallischer Jahrbücher*-ben megjelentette *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (A hegeli filozófia kritikájához) című tanulmányát, amelyben először adta a hegeli abszolút idealizmus bírálatát, s egyúttal önmaga materializmusának vázlatos kifejtését.

Még nagyobb hatást gyakorolt 1841-ben kiadott fő műve, a *Das Wesen des Christentums* (A kereszténység lényege), amelyben már

részletesen kidolgozta pozitív filozófiáját, valláselméletét. Engels 1886-ban, tehát közel fél évszázad múltán, így emlékszik vissza A kereszténység lényegé-nek hatására, amelyben Feuerbach a materializmust minden kertelés nélkül újból trónraemelte (ami annyit jelent, hogy Németország filozófiájában *először* lépett a materializmus útjára): „E könyv felszabadító hatását csak az tudja elképzelni, aki azt maga is átélte. A lelkesedés általános volt; pillanatnyilag mindnyájan Feuerbach követői voltunk. Hogy milyen lelkesen üdvözölte Marx az új felfogást és hogy — minden kritikai fenntartása ellenére — mennyire befolyása alatt volt, olvasható A szent családban.<sup>7</sup>

Feuerbach tette — a materializmus németországi bevezetése, a „megrészegült” hegeli spekuláció felett gyakorolt bírálata — igen nagy jelentőségű a valláskritika történeti előrehaladásának a folyamatában, mert — Hegellel szemben, aki a vallást az elidegenedett abszolút eszme, az isten öntudatosítási, önmagára-ismerési lépcsőfokának tekintette — feltárta, hogy a *vallási képzetek az ember önkívételései*. A maga álláspontját kifejtve, és Hegelt kritizálva így írt: „Igen ám, de ha az ember tudata istenről, ahogyan az a hegeli tanításban áll, isten öntudata, akkor az emberi tudat *per se* isteni tudat. *Miért idegeníted el tehát az embertől tudatát és miért teszed egy tőle különböző lény, egy objektum öntudatává?* Miért tulajdonítod istennek a lényeket, az embernek csak a tudatot? *Isten tudata az emberben van és az ember lényege az istenben? Milyen meghasonlás, milyen ellentét! Fordítsd csak meg, megkapod az igazságot: az ember tudása önmagáról, saját lényegéről.* Csak a lényeg és tudat egysége igazság. *Ahol isten tudata van, ott van isten lényege is — tehát az emberben, isten lényegében csak saját lényeged válik tárggyá, tudatod elé kerül az, ami tudatod mögött rejlik.* Ha az isteni lény meghatározásai emberiek, akkor persze az emberi meghatározások isteni természetűek.”<sup>8</sup>

Feuerbach szerint — miként Hegel szerint is — a vallás az ember és az állat lényeges különbözőségén alapul, vagyis azon, hogy az előbbinek van, az utóbbinak pedig nincs gondolkodási képessége. Arról beszél A kereszténység lényegé-ben, hogy a vallás nem más, mint a valóság fantasztikus tükröződése az emberi tudatban, hogy „*a vallás lényegében és tudatában semmi más nincsen, mint ami általában az ember lényegében és önmagáról és a világról való tudatában van. A vallásnak nincsen saját, külön tartalma*”, hogy az „embertől elválasztott, isten fogalmával összekapcsolt predikátumok sokfélesége *realitás nélküli képzet —, az érzéki világ lényeges feltételei, igazsága nélkül: puszta fantázia.*”<sup>9</sup>

A vallásról kimutatva, hogy az nem más, mint az ember „tárgyiasított lényege”, Feuerbach megfordítja a vallási, bibliai elképzelést, amely szerint az isten a saját képére és hasonlatosságára alkotta meg az embereket, és bebizonyítja, hogy az ember hozta létre az istenség — s általában az összes transzcendens objektum — képzetét a maga mintájára. „Ahogyan az ember gondolkodik, amilyen az érzülete, olyan az istene is — írja —: amennyi érték az emberben van, annyi — és nem több — van istenben. *Isten tudata az ember öntu-*

*data*, isten megismerése az ember önmegismerése. Az embert istenéből ismered meg, viszont az emberből ismered meg istenét is; mindkettő egy és ugyanaz. Ami az ember számára isten, az saját szelleme, lelke, és ami az ember szelleme, lelke, szíve, az az istene: isten az ember nyilvánvaló bensője, szavakba foglalt énje . . .”<sup>10</sup>

Feuerbach behatóan elemzi a vallási gondolkodás mechanizmusát. Az angol Hume-hoz és a 18. századi francia materialistákhoz hasonlóan ő is hangsúlyozza és analiziseivel bizonyítja, hogy a vallásban az ember *spontán módon* vetíti önmagán kívülre saját tulajdonságait. Ez a spontán önkivetítés pedig azt jelenti, hogy maga a kivétel folyamat nem tudatosul abban a gondolkodásban, amely azt végrehajtja. Így aztán a vallásos ember számára önmaga hamisfantasztikus képzetei nem antropomorfizmusoknak tűnnek, hanem szerinte valóban létező transzcendens objektumok tükröződéseinak. Ezen a ponton Feuerbach összeveti az *alkotó* emberi fantáziát és a *vallási* képzeletet, s lényeges különbségüket a következőben pillantja meg: az előbbi (pl. a művészetben) a maga produktumát annak adja ki, ami, tehát emberi terméknek, képzetnek, az utóbbi viszont az emberen kívüli olyan realitásnak, amelytől függ az egész természeti valóság. A vallás számára azonban ez a spontán antropomorfizmus rejtett marad, aminek az a következménye, hogy nemcsak általában a realitásnak, hanem *önmagának* is hamis tudata.

A vallás e jellegzetes vonását „A kereszténység lényegé”-ben a keresztény monoteizmus kapcsán és az absztrakció magas szintjén a következő szavakkal írja le Feuerbach: „Ha . . . a vallást, isten tudatát úgy határozzuk meg, mint az ember öntudatát, ezt nem úgy kell érteni, mintha a vallásos ember közvetlenül tudatában lenne annak, hogy saját lényegének öntudata, mert hiszen *éppen ennek a tudatnak a hiányán alapul a vallás sajátos lényege* (kiemelés tőlem — P. I.). Hogy ezt a félreértést eloszlassuk, helyesebb, ha ezt mondjuk: a vallás az ember *legelső*, éspedig *közvetett* öntudata . . . Az ember előbb *magán kívül* helyezi saját lényegét, még mielőtt megtalálja saját magában. Saját lényege először egy másik lényként tárgy az ember számára. A vallás az ember *gyermeki lényege*; a gyermek viszont saját lényegét, az embert magán kívül látja — gyermekkorában az ember, mint egy másik ember, tárgy önmaga számára.” A vallásos tárgynál — a reális tárgyakkal ellentétben — a tárgy tudata és öntudata nem különülnek el egymástól, hanem „a tudat és öntudat közvetlenül egybeesik”.<sup>11</sup>

Feuerbach kísérletet tesz arra, hogy elkülönítse egymástól a *vallási* és *nem-vallási* jellegű hamis képzeteket, tudattartalmakat. Kísérlete igen nehezen tisztázható, a valláskritikai irodalomban kellően mindmáig meg nem világított problémakör analizálására irányul. A helyzet ugyanis az, hogy minden hamis nézet mint igazság szerepel az őt elfogadó ember tudatában és mint szubjektíve evidens álláspont szabja meg birtoklója tevékenységét. Tehát volta-képpen minden hamis hiedelem valami nem-létezővel „egészíti ki” a valóságot, és irreális munkálkodásra ösztönöz. Így aztán csak igen elmélyült vizsgálat tárhatja fel a hamis képzetek két szóbanforgó csoportjának az azonosságon belüli részletkülönbségeit. Természe-

tesen Feuerbach ezt a komplex feladatot még nem tudta megoldani, de felvetett egy fontos szempontot, amelynek figyelembevétele feltétlenül szükséges a kétfajta hamis képzet elkülönítése érdekében. Szerinte ugyanis a vallási képzetekben mindig dominál az *érzelem* — s ezeket éppen érzelmileg hangsúlyos voltuk miatt *illúzióknak* nevezi, míg az érzelmileg általában kevésbé hangsúlyos egyéb, tékát nem-vallási hamis nézeteket *tévedéseknek*.

A most említett gondolat arra mutat, hogy Feuerbach felfogása szerint a vallásban kiemelkedően nagy szerepet játszik az *érzelem*. Ezt az álláspontját számtalan helyen megfogalmazza. Nemcsak fő művében, A kereszténység lényegében, hanem egyéb írásaiban is. Szerinte a vallás mindenekelőtt az ember *érzelmi lényege*. Ezt az utóbbit közelebbről meghatározva, azt mondja, hogy a vallás lényege az emberi szeretet érzése, amely azonban a többi ember iránt a vallásban nem tud közvetlenül kifejeződni és transzcendens közvetítőre (istenre, Krisztusra) van szüksége. Feuerbach azt tekinti antropológiája feladatának, hogy ezt a transzcendens irányultságú érzelmet közvetlenül az emberre, „belső forrására és központjára — a szeretetre” vezesse vissza. A szeretet problémáját helytelenül értelmezve, úgy véli, hogy a „*szeretet az intelligencia és a természet egyetemes törvénye — nem más, mint az emberi nem egységének megvalósulása a belső lelki magatartás útján*”. Majd eljut ahhoz a nézethez, hogy szerinte Krisztus — szeretve az embereket — boldoggá akarta tenni, egyesíteni kívánta valamennyiüket nemre, korra, rangra, nemzeti különbségre való tekintet nélkül, hogy Krisztus voltaképpen nem más, mint az emberiség önmaga iránti, képből kifejezett szeretete. Feuerbach meg akarja szüntetni a vallásnak ezt a szerinte meglevő, emberi szeretetet torzán kifejező tevékenységét, azt akarja elérni, hogy az emberek közvetlenül szeressék egymást. Ebből a célból veti el teljesen a transzcendens irányultságú vallást — vagyis a tényleges vallást — és helyette egy evilági szeretet-„vallás”-t óhajt megteremtteni.

Feuerbachnak ezek az idealista szeretet-fejtegetései, amelyeket Engels utópisztikus, irrealisztikus jellegük miatt szellemesen és jogosan kigúnyolt, azért fontosak, mert az a reális felismerés fejeződik ki bennük, amelyet Dühringről írott művében Engels is megfogalmazott, hogy ti. a vallás *közvetlenül* érzelmi alapokon nyugvó képződmény. Ezt a mozzanatot Feuerbach a különféle konkrét problémák kapcsán ismételten hangsúlyozza. Többek között az *imádság* és a *túlvilághit* kapcsán. Az *imádság* — írja — az ember önfelosztása két lényre, az emberi szívnek önmagához, saját lényéhez való viszonya. Benne az ember elfelejti, hogy kívánságainak korlátja van, és boldog ebben az elfelejtkezésben. A teológia felfogásával szemben, amely szerint az embernek a transzcendens hatalmaktól való függése jelentkezik az imádságban, Feuerbach kifejti, hogy az ima épenséggel az ember *saját érzelmeitől* való függés meghatározottja. „A legfelületesebb az a nézet az imádságról — olvashatjuk nála —, amely benne csak a függés érzésének kifejezését látja. Természetesen kifejez ilyesmit, de az embernek saját szívéből, saját érzéseitől való függését.”<sup>12</sup>



A *túlvilághit* kapcsán szintén a vallási tudat érzelem, vágy általi közvetlen meghatározottságát hangsúlyozza Feuerbach. „A másik élet nem más — mondja —, mint azzal az érzellemmel, azzal az eszmével összhangban levő élet, amely ezzel az *élettel ellentmondásban van*. A túlvilágnak semmi más jelentősége nincs, mint hogy ezt az ellentmondást megszüntesse, hogy olyan állapotot teremtsen, amely megfelel annak az *érzelemnek*, amelyben az ember önmagával összhangban van. Egy ismeretlen túlvilág nevetséges agyrém: a túlvilág semmi egyéb, mint egy ismerős eszme valósága, egy tudatos *vágy kielégülése*, egy *kívánság teljesülése*: nem más, mint kiküszöbölése a *korlátoknak*, amelyek itt az eszme valóságának útjában állnak.”<sup>13</sup>

### *A vallási antropomorfizmus történeti mozgása*

Feuerbach, feltárva a vallás antropomorf jellegét, rámutat e jelleg *változó, történeti* voltára, arra is, hogy mivel az ember a maga története során fejlődik, e fejlődésével párhuzamosan módosítja önmaga transzcendens kivetítéseit, a természetfeletti létezőkre vonatkozó képzeletét is. Így ír ezzel összefüggésben: „Szubjektum és predikátum azonosságát a legérthetőbben világítja meg a *vallás fejlődési folyamata, amely azonos az emberi kultúra fejlődési folyamatával*. Ameddig az embert pusztán a természetes ember predikátuma illeti meg, addig istene is csak természetes isten. Amikor az ember saját maga már házakba zárkózik, akkor már isteneit is templomokba zárja. A templom annak az érzéknek a megnyilatkozása, amelyet szép épületek jelentenek az ember számára. A vallások tiszteletére emelt templomok a valóságban az építőművészet tiszteletére emelt templomok. Az embernek a nyersesség és vadság állapotából a kultúrához való emelkedésével, azzal, hogy különbséget tud tenni aközött, ami illik és nem illik az emberhez, egyúttal létrejön a különbség aközött is, ami illik és ami nem illik istenhez... A homéroszi istenek esznek és isznak — ez annyit jelent, hogy evés és ivás isteni élvezetek.”<sup>14</sup>

A most idézett szavak azt jelentik, hogy Feuerbach nagy figyelmet szentel annak az *értékelésváltozásnak*, amely az egyes vallásokban a vallásra vonatkozóan történelmileg tapasztalható. Annak a jelenségnek ti., hogy az egyes vallások az őket megelőző (és a velük egy időben létező) más vallásokat *nem* tekintik vallásoknak, vagy csak annyiban, amennyiben az övéikkel azonos mozzanatok hordozói, hogy ti. ilyképpen *minden egyes vallás önmagát* deklarálja az *egyedül igaz* vallásnak, a vallásnak. Ezt a vallási szférában lejátszódó történeti mozgást és a vele kapcsolatosan az egyes vallások részéről jelentkező — kizárólagosságra igényt formáló — magatartást a gondolkodók már a régi időkben tudatosították, és arra használták fel, hogy a korukban létező és a korábbi vallásokat egymással kritikailag összevevessék. Igazi filozófiai mélységgel azonban elsőként Feuerbach ragadta meg A kereszténység lényegében ezt, a vallás történetében feltűnő módon jelen levő értékelés-

változást, a relatív jellegű vallási önreflexiók egymásnak ellentmondó voltát.

„A történelmi fejlődés a vallásokban... úgy nyilvánul meg — mondotta —, hogy az, ami a régebbi vallásokban objektív valaminek számított, az most szubjektív valaminek számít, azaz amit *istennek* tekintettek és istenként imádtak, azt most emberi valamiként ismerik fel. A korábbi vallás a későbbi szemében bálványimádó: az ember *saját lényegét* imádtta. Az ember tárgyiasította önmagát, a tárgyat azonban, mint saját lényegét, nem ismerte fel; a későbbi vallás megteszi ezt a lépést: minden előrehaladás a vallásban ennél fogva mélyebb önmegismerés. De minden olyan meghatározott vallás, amely idősebb testvéreit bálványimádóknak nevezi, kivonja *saját magát* — éspedig szükségszerűen, mert különben nem lenne már vallás — a vallás sorsa, általános lényege alól; csak a többi vallásnak rója fel azt, ami pedig általában hibája a vallásnak... Mivel *más* tárgya, *más* hatalma van, mivel felülemelkedett a korábbi vallás tartalmán, abban a hitben ringatja magát, hogy felette áll azoknak a szükségszerű és örök törvényeknek, amelyek a vallás lényegének alapjai: abban a hitben ringatja magát, hogy tárgya, tartalma emberfeletti. A gondolkodó (értsd: az ateista — P. I.) azonban keresztüllát a vallásnak ezen az önmaga előtt is rejtve maradt lényegén, számára a vallás *tárgy*, ami önmaga számára a vallás nem lehet.”<sup>15</sup>

*A vallási antropocentrizmus*

A vallásoknak minden időben egyik legjellemzőbb vonása, hogy *emberközpontúak*. Ez az antropocentrizmus különösen feltűnő módon van jelen a régi teremtés-mítoszokban. Így többek között az ószövetségi Genézis könyvének két teremtés-elbeszélésében (Gen. 1—2. fejezet). E két elbeszélés közül is főként az elsőben, amelyben voltaképpen minden történés az emberre mint központra irányul. Az istenség (Elohim) mindent az ő kedvéért hoz létre, s egyúttal az egész természetet is (állat- és növényvilágot egyaránt) az ő hatalma alá rendeli. Feuerbach szerint ez az antropocentrizmus a vallásban oly módon mutatkozik meg, hogy az ember önmagától bizonyos dolgokat ugyan elvesz és istent gazdagítja velük, de öbenne meg is őrzi önmaga számára ezeket a dolgokat. A szerzetesek — írja — szüzességükért cserébe Szűz Máriát kapták, tehát nekik mennyei arájuk van; az apácáknak pedig mennyei vőlegény ígértetett. „*Minél jobban tagadjuk az érzékit — mondja Feuerbach — annál érzékibb az az isten, akinek feláldozzuk az érzékit. Amit ugyanis az istenségnek feláldozunk — annak különös értéket tulajdonítunk, abban isten különösen kedvét leli.*”<sup>16</sup> Ily módon az „*ember igenli istenben azt, amit saját magában tagad.*”

A vallási antropocentrizmus Feuerbach szerint nemcsak azt jelenti, hogy az ember a saját — érzelmi és tudati — tulajdonságainak megfelelő isteneket alkot, hanem azt is, hogy egyúttal önmagát *isten céljává* teszi meg. Így végső soron a vallásban is önmaga

célja lesz az ember, csak nem közvetlenül, hanem *közvetve*. „Az ember — és ez a titka a vallásnak — *tárgyasítja* saját lényegét és azután ennek a tárgyiasított szubjektummá, személyyé vált lényegnek újra csak önmagát teszi meg tárgyává... Így tehát az ember célja istenben és isten által csak önmaga. Az embernek kétségtelenül isten a célja, istennek azonban nincsen más célja, mint az ember morális és örök boldogulása, tehát az embernek saját maga csak a célja.” „A vallásos szisztolében az ember saját lényegét löki ki magából, eltaszítja, elveti saját magát; a vallásos diasztolében viszont az eltaszított lényegét újra szívébe fogadja.”<sup>17</sup> Feuerbach helyesen mutat rá arra, hogy a fejlődés folyamatával párhuzamosan az ember egyre *kevesebbet* tulajdonít istenének, és egyre *többet* önmagának, mivel fokozatosan öntudatra ébred.

### *A feuerbachi valláskritika fogyatékságai*

Az eddig elmondottak azt mutatják, hogy Feuerbach — aki Németországban első ízben teremtette meg a vallás külső, ateista pozícióból történő elemzését — valóban gondolati forradalmat jelent a valláskritika német s egyúttal részben összemberi történetében is. Nem feledkezhetünk azonban meg arról, hogy a feuerbachi bölcsélet nem tudta a mindenkori társadalom *gazdasági* viszonyaiból levezetni a szellemi szféra jelenségeit (erkölcsöt, politikát, filozófiát stb.), hogy éppen emiatt képtelen volt magáévá tenni a *történetiség* — Hegelnél idealista keretek közt már meglévő — elvét, s mindennek következtében komoly fogyatékságok jellemzik vallásfelfogását. E negatívumok közül korábban az egyikre már utaltunk. Arra ti., hogy a vallásban az emberek egymás iránt érzett szeretetének kifejeződését látja, s éppen emiatt a transzcendens irányultságú vallás helyett egy evilági szeretet-„vallás”-t akar megteremteni. Az az idealizmus, amelyet ez a szeretet-„vallás”-ra vonatkozó elképzelése tartalmaz, áthatja Feuerbach egész társadalom- és történelem-szemléletét. Belőle adódik, hogy az emberiség fejlődését (miként egyik, a vallási antropomorfizmus történeti mozgása kapcsán idézett szövegrészlete is mutatja) *csupán vallási* folyamatnak tekinti. Továbbá ebből az idealista szemléletből fakad az is, hogy Feuerbach egész filozófiájában egy *elvont* ember szerepel, aki csupán érzelemmel és tudattal bír, de aki — mint Marx és Engels kritikailag megjegyzték — a világon kívül gubbasztó, nem anya szülte lény, vagyis soha nem létezett, hanem csupán Feuerbach gondolati terméke.

Ezzel az elvont feuerbachi szemlélettel szemben Marx és Engels kimutatta, hogy a vallás keletkezését, létezését, szociális funkcionálását csak akkor tudjuk megmagyarázni, ha a *konkrét* társadalmak konkrét embereinek sajátos viszonyaiból kiindulva vizsgálódunk. Ez pedig közelebbről annyit jelent, hogy behatóan elemeznünk kell azt a folyamatot, amelynek során őseink kiemelkedtek az állatvilágból, amelynek során megváltoztatták a természethez való viszonyukat azáltal, hogy eszközöket kezdtek készíteni, hogy specifikusan emberi szükségleteket teremtettek és elégitettek ki. Mindez azért

fontos a vallás megértése szempontjából, mert az ember történetileg éppen a saját, természettel szembeni hatalmának a növekedése közben tapasztalja meg a maga különféle vonatkozásokban jelentkező *tehetetlenségét*, és ez a tapasztalata vezeti el odáig, hogy transzcendens hatalmakban higgyen. Továbbá azért is elengedhetetlen az emberi termelés történeti analízise, mert magának a társadalmi keretekben folyó munkának a során *alakul ki az emberi tudat*, a beszéd, és *csak az emberi közösségekben*, ezekben a nagy kohókban tehetnek szert a dolgok természetfeletti jelentésre.

A vallás konkrét történeti analízise egyúttal megköveteli azoknak a *specifikus szociális viszonyoknak* a beható elemzését is, amelyek az *emberek között* a termelő tevékenység folyamatában létrejönnek. Feuerbach ezeket nem vette figyelembe, s emiatt nem is vizsgálta, hogyan szülnek ezek is — elsősorban az osztálytársadalmakban — transzcendens hiedelmeket, hogyan vezetnek ezek is mint az ember felett idegenül uralkodó erők vallási jelenségekhez. Épp ezért azt sem tudta feltárni, *hogyan lehet a vallást a jövőben leküzdeni*. Történetietlen, elvont szemlélete megakadályozta annak megértésében, hogy a polgári társadalomban a vallás *elsődlegesen a szociális antagonizmusokból* sarjad. Emiatt aztán nem magát ezt a szociális alakulatot igyekezett forradalmi úton megdönteni a vallás leküzdése érdekében, hanem úgy vélte, hogy a vallás eltűnése a *felvilágosító* munka eredménye lesz.

#### Jegyzetek

<sup>1</sup> Marx—Engels Vál. Művek. II. Szikra, Bp. 1949. 361. old.

<sup>2</sup> A Cornu: Marx és Engels. 1818—1844. Kossuth könyvkiadó, 1968. 176—177. old.

<sup>3</sup> Uo. 179. old.

<sup>4</sup> Vö. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat. Akadémiai Kiadó, Bp. 1971. 23. old.

<sup>5</sup> Lásd Cornu: Id. mű. 202. old.

<sup>6</sup> Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1970. 99—101. old.

<sup>7</sup> Marx—Engels Vál. Művek. II. 363. old.

<sup>8</sup> Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó, Bp. 1961. 279—280. old.

<sup>9</sup> Uo. 58. és 59. old.

<sup>10</sup> Uo. 48—49. old.

<sup>11</sup> Uo. 48. old.

<sup>12</sup> Uo. 165. old.

<sup>13</sup> Uo. 223. old. (A kiemelések — az utolsót kivéve — tőlem — P. I.).

<sup>14</sup> Uo. 56—57. old.

<sup>15</sup> Uo. 49—50. old.

<sup>16</sup> Uo. 62. old.

<sup>17</sup> Uo. 66. és 67. old.

## Foerbah i religija

Studija u svom uvodnom delu pruža letimičan pregled položaja nemačkog građanstva u trećoj i četvrtoj deceniji prošlog veka, u procesu rastakanja Hegelove filozofije. Posle uvoda sledi analiza kritike novohegelijanaca na Hegelovu kritiku religije (D. F. Strauss, B. Bauer), koja ukazuje na pozitivne odlike i ograničenosti mladohegelijanstva. Zatim se prelazi na razmatranje Foerbaha uz sažeto prikazivanje njegovog života, rada i političkih pogleda, da bi se detaljnije obradila Foerbahova kritika Hegela, posebno ističući važnost potpunog odbacivanja hegelijanskog apsolutnog idealizma i ustoličavanje materijalizma u Nemačkoj.

U pretežnom delu studije analiziraju se različiti aspekti Foerbahove ateističke teorije religije. Detaljno se razmatra shvatanje Foerbaha da je religija u stvari samoizražavanje čoveka, kao i njegovo stanovište o antropomorfnom istorijskom kretanju religije, o religijskoj ulozi osećanja, o antropocentričnosti religije.

U završnom delu studije analiziraju se slabosti Foerbahove koncepcije religije. Posebno se ističe da nemački materijalistički filozof u svojim shvatanjima društva i istorije još stoji na tlu idealizma, pošto nije kadar da pojave iz oblasti duhovnog života (politiku, moral, filozofiju itd.) izvede iz odnosa materijalnog života, te zbog toga u istoriji pogrešno vidi samo razvoj religije. Ujedno religiju idealistički objašnjava polazeći samo od idejnih i osećajnih momenata, što se veoma određeno pokazuje u njegovim razmatranjima u odnosu na „religiju” ljubavi. Ukazuje se i na slabost cele njegove filozofije koja operiše sa jednim apstraktnim čovekom, to ukazuje na to da Foerbah nije bio u stanju da religijske pojave datog vremena objasni na osnovu konkretnih životnih uslova ljudi u društvu.

## Resümee

## Feuerbach und die Religion

Als Einleitung bietet die Abhandlung einen skizzenhaften Überblick von Deutschland in den dreissiger-vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, von der Lage des zeitgenössischen deutschen Bürgertums, dem Verfallprozess der Hegelschen Philosophie. Im folgenden wird die Hegel- und Religionskritik der Junghegelianer (D. Strauss, B. Bauer) analysiert, wobei die positiven Züge und die Schranken des Junghegelianismus gezeigt werden. Danach setzt sich die Abhandlung mit der Feuerbachschen Philosophie auseinander. Feuerbachs Leben, Tätigkeit, politische Ansichten werden kurz dargelegt. Im weiteren befasst sich der Aufsatz ausführlich mit der Hegelkritik von Feuerbach und mit der grossen Bedeutung jener Tat, der Hegelschen absoluten Idealismus völlig abzulehnen und den Materialismus in Deutschland auf den Thron zu setzen.

Der grösste Teil der Abhandlung analysiert die verschiedenen Aspekte der atheistischen Religionstheorie Feuerbachs. Ausführlich wird jene Ansicht Feuerbachs erörtert, nach der die Religion eigentlich die Selbstprojektion des Menschen sei, ferner die Feuerbachsche Stellungnahme im Bezug auf die geschichtliche Bewegung des religiösen Anthropomorphismus, die Rolle des Gefühls in der Religion, den religiösen Anthropozentrismus.

Der abschliessende Teil der Abhandlung analysiert die Mängel der Religionskonzeption von Feuerbach. Im Zusammenhang damit geht er darauf ein, dass der grosse deutsche materialistische Denker in seiner Gesellschafts- und Geschichtsauffassung noch auf idealistischem Boden steht, weil er nicht imstande ist, die Erscheinungen des geistigen Lebens (die Politik, die Ethik, die Philosophie usw.) von den ökonomischen Verhältnissen abzuleiten, und

deshalb betrachtet er die Geschichte — falsch — bloss als eine Entwicklung der Religion. Dabei erläutert er die Religion idealistisch, ausschliesslich von ideellen-emotionalen Momenten aus, wie es in seinen Erörterungen über die „Religion“ der Liebe deutlich zu sehen ist. Weiterhin kommt das auch darin zum Ausdruck, dass im Ganzen seiner Philosophie letzten Endes ein abstrakter Mensch, ein weltfernes Wesen und kein Erdensohn auftritt, und das weist darauf hin, dass Feuerbach unfähig war, die jeweiligen Religionsercheinungen aus den Lebensverhältnissen der konkreten Menschen in den konkreten Gesellschaften zu erklären.