

Marx és Engels a vallásról*

SÁNDOR PÁL

Vegyük mindenekeelőtt közelebről szemügyre, mit írtak a marxizmus klasszikusai a vallásról, hogyan foglaltak állást vele szemben.

Ennek feltárása kétféleképpen történhetik: először számbavétele — és pedig kronológiai sorrendben — mindazoknak a műveknek, amelyek közvetlenül vagy közvetve a vallás kérdésével foglalkoznak, a vallás mibenlétét, szerepét, hatását, egyszóval legkülönbözőbb aspektusait taglalják. Ennek a módszernek megvan az az előnye is, hogy megmutatja, milyen fejlődési állomásokon mentek keresztül a marxizmus megalkotói, amíg a vallás kérdésében is eljutottak ahhoz az állásponthoz, amely a marxizmus hívei és alkotó alkalmazói számára ma is mérvadó. Hiszen azt, hogy Marx és Engels idealista hegelkövetőkből, polgári demokrata forradalmárokból lettek proletárforradalmárokká és a proletariátus osztálymozgalmának és a szocialista elméletnek szintéziséből a tudományos szocializmus megalapítói, talán fölösleges hangsúlyozni. Így, ha e fejlődés egyes fázisait közelebről szemügyre vesszük, ha csak arra gondolunk, hogy közbeeső állomások voltak a Berliini Szabadok, a feuerbachianusság, és hogy még azután is sokáig kísértett náluk a hegelkedés, — világos, hogy a vallás kérdésében sem volt kezdettől fogva kialakult „marxista” álláspontjuk, sőt éppen ez a kérdés volt az, amelyhez kapcsolódó nézeteik tüntetik fel legvilágosabban fejlődésük szakaszait.

Ennek ellenére inkább a másik adódó módszert, a kialakult marxista eljárást, a logikai—történeti taglalás egységének a szem előtt tartását választjuk Marxnak és Engelsnek a vallásra vonatkozó nézeteinek ismertetésénél. Tesszük ezt elsősorban azért, mert a vallás kérdésében való fejlődési menet ábrázolása inkább Marxra és Engelsre, mint a vallásra lenne jellemző — már pedig itt nem Marx—Engels filozófiai monográfiájának megszerkesztése a feladat, hanem a vallásos világnézet elleni küzdelem helyes módszerének a felmutatása —, másodsorban pedig azért, mert ez egyben mindjárt e módszer alkalmazását, alkalmasságának, eredményességének próbáját is jelenti.

Abból kell kiindulnunk, hogy a vallás tudatforma, egyike tehát azoknak a történelmileg kialakult formáknak, amelyekben a társadalmi lét mint valami tükröképben megjelenik. E tudatformák, a politika, a jog, az erkölcs, a tudomány, a vallás, a művészet, a filozófia. Valamennyi nemcsak a társadalmi létet a maga sajátos formájában tükrözi vissza, hanem tárgyául a társadalmi lét sajátos területe szolgál, és megvan a sajátos funkciója is a társadalom életében.

* Fejezet a szerzőnek „Vallás és filozófia” c. sajtó alatt levő könyvéből.

A kérdés tehát az, vajon a vallásnak mint speciális tudatformának azon túlmenően, hogy eszközei, kifejezésmódjai sajátosak, a társadalmi lét sajátos területe szolgál-e tárgyául. Mert az világos, hogy a politika az embereknek az államhoz való viszonyát tükrözi, a jog az uralkodó osztály akaratának a kifejezője, az erkölcs az embereknek egymáshoz, az egyénnek a társadalomhoz való kapcsolatait szabályozza, a művészetnél azonban a tárgy már kevésbé speciális, inkább csak a kifejezési forma az, amennyiben a valóságot érzéki képek alakjában ábrázolja; talán annyi megszorítást alkalmazhatunk ezzel kapcsolatban, hogy ez a valóság túlnyomóan antropomorfikus, hiszen elsősorban az emberek helyzete, nézetei, törekvései, cselekedetei, eszményei, álmai teszik ki ezt a valóságot, és embertől elvonatkoztatott tárgyai esetében is — pl. csendélet vagy tájképfestményénél — a főmondanivaló az emberi hangulat, nem pedig maga a természeti tárgy.

Már kevésbé érvényesül ez a megszorítás a tudománynál, amely a valóságot a maga objektivitásában tükrözi vissza. Itt a megszorítás csak annyiban jogosult, hogy az egyes tudományágak a valóság egyes területeit kutatják, és az illető területre szóló, tehát különös törvényekben fogalmazzák meg a visszatükröződést, és az összes tudományok egymás mellé állítása vagy egymásba fűzése sem eredményezheti az általános törvényt, mert ezek már átvezetnek a filozófiába, s így lesz a filozófia a valóságról szóló legáltalánosabb törvényszerűségek foglalata, teljes világkép és — a korábban kifejtett okoknál fogva — teljes világnézet.

Viszont a vallásnál a megszorítás nem a tárgynál történik, amely, mint ugyancsak rámutattunk, minden létező, sőt nemlétező is, ennél fogva szintén teljes világnézet, hanem a formánál, amely a művészetekhez hasonlóan érzéki képekben közvetíti tartalmát, — de ellentétben a művészetekkel, amelyek speciális területet, vagy speciális módon fognak át (és nem véletlen, hogy a wágneri Gesamt-Kunst-törekvések átmennek a vallási szférába) a vallás — az egészre, — tart igényt.

Amikor tehát a korábbiakban annál a ténynél fogva, hogy a filozófia és a vallás is az általánosról szól, a közöset, a hasonlót vettük szemügyre, most éppen a marxizmus módot ad arra, hogy — a formai eltéréseken túlmenően, amelyeket már Hegel formulázott — a különbségeket kutassuk. E különbségeket — anélkül, hogy eredményeinket anticipálni akarnók — elsősorban a harmadik felsorolt jegyben, a sajátos társadalmi funkciójukban találjuk meg.

Közös valamennyi tudatformában, hogy azok mint szellemi termelés eredményei az anyagi termelésen alapulnak. Marx és Engels már elméletük érettségét mutató közös művükben, a „*Német Ideológiá*”-ban ezt úgy fejezik ki, hogy „az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szöve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyamánnyaként jelenik meg. A szellemi termelésre, ahogyan az egy nép politikájának, törvényeinek, erkölcsének, vallásának, metafizikájának stb. nyelvén testet ölt, ugyanez áll. Az emberek termelik képzeteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerők és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége — fel egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig — feltételezi. A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét, az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. Ha az emberek és viszonyaik az egész

ideológiában, mint valami camera obscurában, fejük tetéjére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, mint ahogy a recehártyán a tárgyak megfordítva közvetlen fizikai életfolyamatukból”.

Marxnak és Engelsnek e fejtegetései azt célozzák, hogy végül is eljussanak a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának első tudományos megfogalmazásáig: „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot”, amely tétel későbbi fejlődése során csupán annyit módosul, hogy az élet bizonytalanabb fogalmából kikristályosodik a lét, illetve társadalmi lét fogalma. Ugyancsak fel kell figyelni arra, hogy a fenti fogalmazásban az ideológiának némiképp pejoratív értelmezést adnak, ha nem is kifejezetten, de bizonyos mértékig torz, a valóságot hamisan tükröző társadalmi tudatra utalnak — és ezen az alapon beszélnek az „egész ideológiáról”, mint feje tetéjére állított tükörképről. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy — bár a többi tudatformáknál is számolni kell azzal, hogy a tükrözött és a tükröző között teljes adaequátság a törekvés viszonylagos végpontja, relatív eredmény, mint ahogy pl. éppen Marx és Engels voltak azok, akik a hegei filozófiát a fejetetejéről a talpára állították, s ezzel megalkották az adaequat megismerés legfontosabb eszközét, a materialista dialektikát — akkor világos, hogy a camera obscura és a recehártyán megjelenő fordított kép hasonlata az ideológia területére áttéve elsősorban a vallásra vonatkozik.

Anélkül, hogy e hasonlatból messzemenő következtetéseket akarnánk levonni, meg kell állapítani, hogy a recehártyán valóban fordítva jelenik meg a valóság képe, és mint ahogy a fényképező eljárásnál is meg kell fordítani a felvett képet, az ember — valószínűleg tapintó és más érzékei segítségével — főleg azonban idegmunkájával a képet a fejetetejéről a talpára állítja, és azért jelenik meg végül is a tudatában a kép úgy, amint azt rendszeren látjuk. Gyermekkel végzett pszichológiai vizsgálatok tanúsítják, hogy a képnek idegmunkával való megfordítása tényleges folyamat. De végeztek olyan kísérleteket is, hogy a felnőtt, normális ember, aki megszokta, hogy a dolgokat a talpára állítottan lássa, olyan szemüveget viselve, amely a látott valóságot a fejetetejére állítja, pár napi megszokás után ismét csak a talpára állítva látja a fordító szemüveg ellenére a tárgyakat, — bizonyoságaul annak, hogy valóban lejátszódik a megfordítási idegtevékenység.

Az analógiát nem visszük olyan irányba, hogy amihez az egyes embernek napok kellene, az az egész emberiség életében pár évezred alatt megy végbe; hogy a valóságnak a vallásban mutatkozó égrevetített fordított tükörképe a történelmi tapasztalat során először egyes részleteiben mint szaktudományok, s végül a marxista filozófiában — mint tudományos világnézetben — egészében talpra állva most már helyesen tükrözi vissza a valóságot.

Ennek a jelenségnek okaira még lesz módunkban visszatérni. Egyelőre regisztráljuk itt Marx és Engels gondolatmenetét, illetve különböző műveikben annak leírását, mint alakulnak ki a vallások, mint változnak az egyes társadalmi formáknak megfelelően. Mert náluk azon van a hangsúly, hogy ezt a — társadalmi — összefüggést ábrázolják. Már a Német Ideológia leszögezi: „A tudat már eleve társadalmi termék és ez is marad, ameddig emberek egyáltalán léteznek”. A tudat — fejtegetik — eleinte csupán a legközelebbi érzéki környezetről való tudat és a maga tudatára ébredő egyénen kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátolt összefüggés tudata; egyidejűleg tudata a természetnek, amely kezdetben teljesen idegen, mindenható és megátámadhatatlan hatalomként lép szembe az emberekkel, amelyhez az emberek

teljesen állati módon viszonyulnak, amely félelmet ébreszt bennük, mint az állatban, s ily módon a természetnek tisztán állati tudata: *természetvallás*.

Nem kísérjük tovább részleteiben annak a folyamatnak a leírását, mint szabja meg ezt a természetvallást a társadalmi forma, és hogy ez a tétel fordítva is érvényes, amennyiben „az embereknek a természethez való korlátolt viszonya megszabja az emberek korlátolt viszonyát egymáshoz és egymáshoz való korlátolt viszonyuk a természethez való korlátolt viszonyukat”. Sokkal fontosabb „e birkatudat vagy törzsi tudat további fejlődése”, amelyet Marx és Engels három tényezőre vezetnek vissza, a népesség szaporulatára és az ezen alapuló szükségletek szaporodására és az ebből előálló termelékenység fokozódására, amennyiben ezzel kifejlődik a munka megosztása.

Marx és Engels műveikben számos helyen hangsúlyozzák a munkamegosztásnak az emberiség fejlődésében való döntő jelentőségét, de míg Marx megelégszik a probléma elvi-elméleti részének vizsgálatával, történelmileg pedig — a „*Tőke*” első kötetében — a manufaktúrában klasszikus alakot öltő formájában, tehát „a XVI. század közepétől a XVIII. század utolsó harmadáig” taglalja, a „*Gothai program kritikájá*”-ban pedig a munkamegosztás bizonyos történelmi formáinak a kommunista társadalom felső fokon való megszűnésének konzekvenciáit mutatja fel, — addig Engels az „*Anti-Dühring*”-ben, de különösen „*A család, magántulajdon és állam eredete*” c. művében történelmi kialakulásában ábrázolja ezt a folyamatot.

Engels — a nemek közötti „természetes” munkamegosztáson kívül, illetve azon túl három nagy társadalmi munkamegosztást különböztet meg. Az első munkamegosztás abban állott, hogy „pásztor-törzsek váltak ki a barbár népek nagy tömegéből”, a második nagy munkamegosztásnak pedig a kézműiparnak a földműveléstől való elválását tekinti, harmadiknak pedig a kereskedő osztály kialakulását. E szakaszokon belül a munkamegosztásnak számos fokát és ágazatát lehetne megkülönböztetni, a mi szempontunkból azonban nem ezek, hanem egy negyediknek mondható munkamegosztás a fontos, amely azonban abban is különbözik az első háromtól, hogy nem azok után, tehát bizonyos történelmi sorrendet betartva alakul ki, hanem az első hármon belül, majd azon túl is, a történelmi fejlődésnek úgyszólván minden szakaszát át meg átszöve, hogy végül is a maga teljes mivoltában csak a rab-szolgatartó társadalomban táruljon elénk: a *fizikai és szellemi munka kettéválása*.

Engels — Morgan „*Ancient Society*” c. könyvének eredményeire támaszkodva és ezeket újabb kutatók eredményeivel alátámasztva és általánosítva — csupán azt tekintette feladatának, hogy az immár kiépített és végleges formába öltöztetett módszert, a történelmi materializmust egy írott történelem előtti korszakon kipróbálja, és helyességét és használhatóságát demonstrálja, ezért a társadalmi munkamegosztást csupán az anyagi termelés síkján kíséri figyelemmel. Morgan azonban, aki az amerikai őstársadalmak egész életét átfogóan szemléli, rámutat, hogy már a vadság korszakában, de a barbárság alsó fokán egész világosan elkezdődik a társadalomban ez a negyedik fajta munkamegosztás. A legkezdetlegesebb formákra még analógia sem található, de már az irokez nemzetségnél, tehát a vadság középfokán, a nemzetségbe való nem vérszerinti rokon, azaz idegen felvétele bizonyos meghatározott szertartás szerint ment végbe. A nemzetség tagjai közül kiválasztottak egy bizonyos számú férfit és nőt, akik a „hit őrzői” lettek, és ezeknek kellett végrehajtani a szertartást. „Anélkül, hogy főnöki mivolt vagy a papság egyetlen jegye

jelen lett volna, végezték ezek a funkciókat” — írja Morgan, jelezve, hogy az akkor uralkodó „természetes demokrácia”, az állam vagy más hatalmi szervezet nélkül alakultak ki e funkciók és azok végrehajtó személyei.

Anélkül azonban, hogy mind e formák fejlődését még csak vázlatosan is ismertetnénk, két mozzanatot emelnénk ki. Az egyik, hogy ezek az először egy-egy ceremóniára kiválasztottak lassankint igyekeztek e kiválasztottságot állandósítani, majd az e révén szerzett befolyást, előnyöket s végül felsőbb-séget a maguk számára biztosítani, hiszen e különleges hely kellemesebb, mint a közösség összmunkájában való részvétel. Így e kiemelték — később varázslók, papok, tudósok egy személyben — az elsők voltak, akiket a közösség tartott el szellemi szolgálataikért, és ez az állapot természetesen arra indította ezeket a kiemelteteket; hogy „titkaikat” még inkább ködbe rejtsek, misztifikálják, kiválasztottságukat elismertessék, s ezzel a maguk számára monopolizálják.

Persze, ha e folyamatban volt is egy szemernyi tudatosság, racionalitás, — alapjában véve az egészet az ösztönösség, a hagyományok, szokások uralták. Erre mutat az a megfelelés is — és ez a másik aláhuzandó mozzanat —, amely az egyes társadalmi formációk és a vallási formák között megállapítható. Ez persze séma, de mivel százezer évek történetéről és nagyjában feltevésekről van szó, nem is lehet más, mint séma.

Ezek szerint a vadság három korszakának, aminek során az emberiség a pattintgatott kőszerszámoktól a csiszolt kő, csont és faszerszámokon keresztül eljut az íj és nyíl használatáig, a gyújtógetéstől a halászatig, majd vadászatig, a fánlakástól a cölöpházakig és barlanglakásig, a horda promiszkuitásától a nemzetséig, a csoportházassáig, majd a patriarkális családformáig, — mindennek a tűzimádás és a totemizmus kezdete felel meg a vallás vonalán, amely azonban keveredik a „tudomány” babonaként és varázslatként jelentkező formáival, és a művészet területén a tetoválással, arcfestéssel, barlangfestéssel és kultikus jellegű táncokkal és zenével.

A barbárság három fokán pedig az állatok megszelídítésével és tenyésztésével, a földműveléssel, bányászattal, fazekassággal és szövés-fonással, az ezzel járó primitív termékcseré formákkal, párhuzamosan kialakul a nomadizmusról való áttérés az időleges, majd állandó letelepedésre, a patriarkális rendszer felbomlására és a törzsi szerkezet uralkodóvá válására, ami azonban csírájában magában rejt — éppúgy, mint a termelési viszonyokban az átmenetet a magántulajdonon és a rabszolgaságon alapuló rendszerre — az államrendhez való közelítést, a jogrendszerben pedig az anyajogú polyandrián és az apajogú polygámián keresztül, a syndiazmikus családformák előtérbe kerülését, amiből a következő lépés már a laza monogámia lesz.

A vallás vonala ekkor már világosabb, és a művészettől vagy a „tudománytól” (ék, rovás, képírás, hieroglifa, betűírás, számrendszer, orvoslás) jobban elválasztható, de világosabb a valláson belül is: a totemizmustól az animizmuson keresztül a fetiszizmusig, hogy majd azután már a Morgan által civilizációnak nevezett következő korszakban — a homerosi átmenet a rabszolgatartó társadalomba — a mithológia s ezen keresztül az antropomorfikus vallásformák kezdjenek kialakulni.

A munkamegosztásnak ez a fajtája megvilágítja azt a jelenséget, amelyről a Német Ideológia szól, hogy ti. attól a pillanattól kezdve, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása, „a tudat valóban azt képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy való-

ságosan képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne, — ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a »tisztza« elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására».

Ez az emancipáció már fél magyarázat arra, hogy az ideológia egyes ágai miért fejetetején álló tükörképet adnak a valóságról, — de majdnem teljessé válik a magyarázat a Német Ideológia további fejtegetésével, nevezetesen azzal a tétellel, hogy „ha ez az elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. ellentmondásba kerül is a fennálló viszonyokkal, ez csak azért történhetik, mert a fennálló társadalmi viszonyok ellentmondásba kerültek a fennálló termelőerővel” — s ez egyben arra nézve is felvilágosítást ad, miért foglalkoznak viszonylag keveset Marx és Engels az őstársadalmak vallásaival, és miért elsősorban az osztálytársadalmak vallásai érdeklik őket. Azért ugyanis, mert a vallásnak a valósághoz való tótágast álló viszonya elsősorban az osztályszerkezet antagonisztikus jellegével függ össze, de összefügg ezzel a tótágas másik forrása is, a hamis ideológiák természetadta gyökerei, az a tény, hogy az ember nemcsak társadalmi, hanem biológiai-fiziológiai lény is, és ebbe beleértendő a megismerőképesség történelmileg determinált sajátossága is, ami abban nyilvánul, hogy a Német Ideológia szavaival szólva: „ameddig létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette (és hozzátehetjük: gondolatai, érzelmei és eszméi) egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette”.

A Német Ideológia egyben megadja az osztálytársadalmak ideológiai — vallási — formáinak kutatásához a vezető szempontokat és a módszert is, amelynek lényege, hogy a valóságos termelési folyamatot fejt ki — „mégpedig a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva” — és az ezzel a termelési móddal összefüggő és általa létrehozott érintkezési formát, tehát a polgári társadalmat a maga különböző fejlődési fokaiban az egész történelem alapzataként fogja fel, és egyrészt cselekvésében mint államot ábrázolja, másrészt a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, vallást, filozófiát, erkölcsöt stb. belőle magyarázza, egyszóval „nem a gyakorlatot magyarázza az eszméből, hanem az eszmealakulatokat az anyagi gyakorlatból”, és ehhez mérten arra az eredményre is jut, hogy a tudat valamennyi formája és terméke nem szellemi kritika által, nem az „öntudatba” való feloldás vagy „lidércé”, „kísérletté”, „rigolyává” való átváltoztatás által, hanem csakis azoknak a reális társadalmi viszonyoknak gyakorlati megdöntése által oldható fel, amelyekből ezek az idealista fantazmagóriák származtak, — hogy nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is.

Ez a felfogás készletti aztán Marxot és Engelst arra, hogy a kortársi — újhegeliánusi — valláskritikával szembeállítsák a maguk történeti-logikai módszerét, amely ezen a területen is döntő fordulatot jelent, amennyiben magában hordja azt a konzekvenciát, hogy nem elégedhetnek meg többé a világ magyarázatával, hanem annak forradalmi megváltoztatására is törek-szenek.

Ez azonban nem jelenti azt, mintha Marx és Engels ne értékelnék a polgári valláskritikát, de egyben felmutatják annak korlátait is. Így Engels a „*Zur Geschichte des Urchristentums*” c. tanulmányában a német bibliakriti-

kának két irányát akként ismerteti, mint az „őskereszténység történetére vonatkozó ismeretünk egyetlen tudományos alapját”. Az egyik irány az ún. *tübingeri iskola*, amelyhez lényegében Dávid Friedrich *Strauss*, a „*Jézus élete*” szerzője is tartozik. Ez iskola eredményeként könyvelhető el, hogy bebizonyítja: a négy evangélium nem szemtanúk tudósításai, hanem elveszett iratok későbbi átdolgozásai, és hogy a Pál apostolnak tulajdonított levelek közül legfeljebb négy valódi. További vívmányai, hogy minden csodát és ellentmondást mint megengedhetlent eltávolít a történeti elbeszélésből. Egyszóval, hogy a kritikai vizsgálatában elmegy odáig, „ameddig egy teológiai iskola elmehet”, — de ugyanakkor megpróbálja „menteni, ami menthető”.

A *második irányt* már csupán egyetlen férfi — Bruno *Bauer* képviseli. Az ő érdeme Engels szerint nemcsak az evangéliumok és apostoli levelek kérelhetetlen kritikájából áll, hanem abból, hogy első volt, aki nemcsak a zsidó és görög—alexandriai, hanem a tisztán görög és görög—római elemeket is megvizsgálja, amelyek lehetővé tették, hogy a kereszténység világvallássá fejlődjék. Bauer ugyanis bebizonyítja, hogy a kereszténységet nem kívülről, Judeából importálták a római—görög világba, hanem hogy az ennek a világnak sajátos terméke. De hogy ezt igazolja, Bauer kénytelen a kronológiával meglehetősen szabadon bánni, így szerinte a kereszténység a flaviusi császárok alatt, az újtestamentumi irodalom pedig Hadrianus, Antonius és Marcus Aurelius idejében keletkezett, amivel Bauer a Jézusról és tanítványairól szóló elbeszélésektől minden történelmi hátteret megfoszt, és ezzel ezekből az elbeszélésekből tisztára mesék, legendák lesznek. Engels véleménye szerint az igazság valószínűleg a két iskola állításai között lesz. Sejtelmét, amely szerint esetleges „új leletek Rómában, Keleten, főleg pedig Egyiptomban sokkal többet fognak tisztázni, mint minden kritika”, találoán igazolják az 1947-ben felfedezett Holt-tengeri héber kézirat-leletek.

A valláskritikai irányzatokhoz hozzá kell azonban tenni *harmadiknak* *Feuerbach*-ot, akivel Marx és Engels bőven és számos helyen foglalkoznak, de akiről a leglényegesebbet Marx már a *Feuerbach* tézisekben tömören összefoglalja. Ezek a tézisek, — a 4., a 6. és a 7. azonban nemcsak *Feuerbach* felfogásának bírálatát, hanem Marxnak — és Engelsnek is, aki, amint mindjárt látni fogjuk, a kifejtés feladatát vállalta — a vallást illető pozitív álláspontját is tartalmazzák. „*Feuerbach* — hangzik a 6. tétel — a vallásos lényegyet feloldja az emberi lényegben. De az ember lényege nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. *Feuerbach*, aki ennek a valóságos lényegnek a kritikájába nem bocsátkozik, kénytelen ezért elvonatkoztatni a történelmi folyamattól, a vallásos lelkiületet önmagában megrögzíteni és elvont — elszigetelt — emberi egyént feltételezni...” — „*Feuerbach* tehát — folytatja a 7. tézisben — nem látja, hogy a »vallásos lelkiület« maga is társadalmi termék és hogy az elvont egyén, melyet elemez, a valóságban valamely meghatározott társadalmi formához tartozik”. S végül a 4. tézisben megadja a pozitív kutatás irányát: „*Feurbach* abból a tényből indul ki, hogy az ember a vallásban elidegenedett önmagától, hogy a világ kettévált egy vallásos, képzelt és egy valóságos világra. Munkája abban áll, hogy a vallásos világot feloldja világi alapjában. Szem elől téveszti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a földolog még hátra van. Az a tény ugyanis, hogy a világi alap elválik önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögződik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a

világi alapot kell tehát először a maga ellentmondásában megérteni, és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Így pl. miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család nyitja, az előbbit magát kell elméletileg bíráló alá vetnünk és a gyakorlatban forradalmilag átalakítanunk”.

Ezt a „födolgot” vállalta aztán a maga önmegtagadó, önfeláldozó módján Engels; nem rendszeres, önálló műben, hanem különböző munkáiban elszórtan, egy-egy kérdésre újból és újból visszatérve, azt más-más oldalról megvilágítva. E pozitív kifejtést próbáljuk az alábbiakban röviden összefoglalni, de nem egyszer Engels saját szavaival visszaadni.

Álljon itt mindenekelőtt Engels felfogása a vallás mibenlétére vonatkozólag. Az „*Anti-Dühring*”-ben mutat rá részletesen, hogy minden vallás azoknak a külső hatalmaknak a fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, amelyek mindennapi létükön uralkodnak. Ebben a tükröképben a földi hatalmak természetfeletti formában mutatkoznak. A történelem kezdetén e hatalmak a természet erői, amelyek azután különböző népeknél a legváltozatosabb és legtarkább megszemélyesítéseken mennek keresztül. De e természeti hatalmak mellett hamarosan jelentkeznek a társadalmi hatalmak is, amelyek az emberek számára eleinte éppoly idegenek, és megmagyarázhatatlanok, és amelyekről éppúgy azt hiszik, hogy természeti szükségszerűséggel uralkodnak rajtuk, mint a természeti hatalmakról. „A fantázia alakok, amelyekben eleinte csak a természet titokzatos erői tükröződtek vissza, ezzel társadalmi attribútumokat is nyernek, történeti hatalmak reprezentánsai lesznek.”

A további fejlődés, hogy a sok isten valamennyi természeti és társadalmi tulajdonságát átviszik egy mindenható istenre, aki maga ismét csak „az elvont ember reflexe”. Így jött létre a monotheizmus, amely azután lehetővé tette, hogy az emberek a rajtuk uralkodó idegen, természeti és társadalmi hatalmakkal szemben a magatartás érzelmi formái között viszonyuljanak. Megmutatkozik ez még a mai polgári társadalomban is, amelyben az emberek által létrehozott gazdasági viszonyok, a maguk által készített termelési eszközök úgy uralkodnak rajtuk, mint idegen hatalmak. S ami még súlyosabbá teszi a helyzetet, vagyis ami nehezíti az ilyen uralom alól való felszabadulást, az a vallásnak az a sajátossága, amelyre a fiatal Marx mutat a hegeli jogbölcselet kritikájához írott Bevezetésében, hogy ti. a vallás egyben „a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ kedélye”, — „e siralomvölgy dicsfénye”, — „ópium a nép számára”.

Ami már most a részleteket, illetve az egyes társadalmi formáknak megfelelő vallásokat, „a nép illuzórikus boldogságát” illeti, Engels az őstársadalmat, mint említettük, csak futólag érinti. Egy vonatkozást emel ki — a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. könyvében, amelyben — mint látni fogjuk — egyébként elég részletesen foglalkozik a vallással, — éspedig az álom, a lélek és a vallás összefüggését, amennyiben utal arra, hogy az emberek, akik még teljesen homályban voltak saját testük szerkezetét illetőleg, az álom jelenségeinek hatása alatt azt képelték, hogy gondolkodásuk és érzékelésük nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, mely e testben lakik és a halál után elhagyja azt. Utal a múlt század második felében tudományos utazók még személyes kutatás alapján tett megfigyeléseire — így a guyanai indiánoknál észlelt tapasztalatokra —, akiknél, azaz a barbárság alsó fokán álló törzseknél, az az általános nézet,

hogyan az álomban megjelenő emberi alakok lelkek, amelyek ideiglenesen elhagyták testüket. „Ugyanilyen úton, a természeti erők megszemélyesítése révén keletkeztek az első istenek, akik a vallás további fejlődésénél mindinkább túlvilági alakot öltöttek.” A vallás tehát egészen kezdetleges időben keletkezett „az embereknek igen ferde, kezdetleges képzeiteiből saját magukról és az őket környező külső természetről”.

A további fejlődését illetőleg — mint láttuk — mint meghatározó motívum hozzájárulnak a társadalmi körülmények, ugyanakkor azonban van a vallásnak bizonyos korlátok között, viszonylagosan immanens fejlődése is. Ezt Engels — a Feuerbach zárófejezetében — úgy fejezi ki, hogy „minden ideológia, ha már megvan, az adott képzetek anyagához kapcsolódva fejlődik és ezt az anyagot továbbfejleszti. Másképpen nem volna ideológia, vagyis nem foglalkoznék a gondolatokkal úgy, mintha azok önálló, függetlenül fejlődő, csak saját törvényszerűségeiknek alávetett lényegek volnának”.

A vallásnak ez igen fontos attribútuma, ami azzal függ össze, hogy az emberek tudata előtt rejtve marad az a tény — amit azután csak a marxizmus tár fel —, hogy a gondolatfolyamat menetét végül is maguknak az embereknek anyagi életfeltételei határozzák meg, „akiknek fejében ez a folyamat végbemegy”. Átvetítve ezt az általános ideológiai jelenséget a vallásra, amikor tehát a vallások differenciálódását tapasztaljuk az őstársadalmakban, ez azzal függ össze, hogy az eredeti vallásos képzetek, amelyek nagyjában közösek a rokon népcsoportoknál, a csoport szétválása után minden népnél sajátos fejlődésen mennek keresztül a nekik megszabott életfeltételeknek megfelelően.

Ezt a történelmi folyamatot Engels nem írja le, csupán utal arra, hogy azt a népcsoportok egész soránál, főleg az árja, úgynevezett indoeurópai népcsoportnál részleteiben az összehasonlító mitológia tárta fel, amelynek eredményeit abban összegezi, hogy azok az istenek, akiket így minden nép megalkotott magának, nemzeti istenek voltak, akiknek birodalma nem terjedt messzebbre, mint az általuk védelmezendő terület. Ezeknek határain túl más istenek uralkodnak, akiknek hatalmát senki sem vonta kétségbe. Ezek az istenek csak addig élhettek a képzetben, ameddig a nemzet fennállt: „a nemzet pusztulásával ütött az ó órájuk is”.

Persze, Engels a nemzeti vallások taglalásánál nem a modern burzsoá nemzetekre, hanem a római birodalom előtti társadalmi alakulatokra gondol. A római világbirodalom megalakulása magával hozta a vallások fejlődésének az eddigiekkel ellentétes irányát, az integrálódásukat, vagy ahogyan Engels kifejti: „az a szükséglet, hogy a világbirodalmat világvallással egészítsék ki, világosan szembetűnik azokban a kísérletekben, melyekkel minden némiképpen is tisztos idegen istennek Rómában elismerést igyekeztek szerezni, és oltárt állítani a honi istenek mellett”. De hogy Engels ebben a törekvésben objektív történelmi folyamatot lát, amely nem államférfiak belátásán, politikai okosságán múlik, mutatják a fentiekhez fűzött befejező szavai: „Új világvallást nem lehet ilyenképpen császári rendeletekkel létrehozni.”

Az új világvallás, a *kereszténység*, eredete, kialakító tényezői, szerepe nem kevés tudományos töprengést okozott Engelsnek. Mutatják ezt azok a különböző műveiben szétszórt gondolatok, amelyek rendszeres kifejtésre még nem értek meg nála, de amelyek megoldását — történelmi távlatból és számba véve az addig ismert kevés anyagot — helyes irányban kereste.

Marx és Engels módszere és a tárgyra vonatkozó közvetlen útmutatásai eredményezték, hogy lényegileg a kereszténység eredetére, világvallássá fejlőd-

désére vonatkozó kutatások útja kettévált: polgárra és marxistára. A marxizmus fellépéséig, az akkor még haladó polgárság is megtette e tekintetben a magáét: kritikailag álltak szemben a hagyományokkal, és „emberi közelségbe” hozták a kereszténység legendakoszorújának szereplőit, kimutatták az evangéliumban előforduló ellentmondásokat, és megpróbálkoztak az ész-elv alkalmazásával, valamiféle interpretációval is. De még azoknak a kutatóknak is, akik a hivatalos egyházzal, annak álláspontjával szembe kerültek, korlátokat szabott osztályhelyzetük, s így háttérbe szorult a mozgalom szociális—történelmi jellege.

A marxizmus fellépése, a szocialista mozgalom megerősödése nyomán, a tőkés társadalom létének kérdőjelessé válása, majd veszélyeztetettsége idején azonban még ezek a haladó tendenciák is eltűntek a polgári, kereszténységet kutató tudományból, és egyre inkább előtérbe került az alaptörékvés: megmenteni a dogmákból, amit lehet, kiemelni a keresztény vallás és az egyház jelentőségét az emberiség sorsát illetőleg, sőt analógiákkal alátámasztani azt a jelszót, hogy a szocialista mozgalom vallási mozgalom, a marxizmus torz teológia, azaz mindez csak időleges eltévelyedés, mert az igaz és örök vallás — bármilyen átmeneti formákban jelentkezzék is — lényegileg a kereszténység, ahova előbb utóbb megtér minden eretnecség. Végeredményben tehát az eredetileg kritikailag indult polgári kutatásból — a polgárság retrográddá válásával és nem kis mértékben a marxizmus kutatásai nyomán feltárult eredményekkel, amelyek homlokegyenest ellenkeztek a polgári tudomány eredményeivel — szimpla apologetika lett, egyre inkább hasznavehetetlenné vált a tudományos—történeti kutatás számára.

Amit a marxista kutatás eredményezett, két irányú: az egyik a polgári haladó hagyományok nyomán végzett további kritikai elemzés, amelyek révén nagyjában a következőket állapították meg: Az eddigi felfogásokkal ellentétben, amelyek szerint az evangéliumok Krisztus születése időtájt vagy nem sokkal később — még Engels is 67—68. évre teszi — keletkeztek, minden valószínűség szerint nem korábban, mint a II. század közepén készültek. Jézus történeti létezése méginkább kérdőjeles lett, viszont, mint *Kautsky* a „*Kereszténység eredete*” c. művében kimutatja, Jézus személyéről ugyan semmi határozottat nem mondhatunk, viszont „a kereszténység az ő személyének bevonása nélkül is megmagyarázható”.

Ezzel adódtak a további kutatási feladatok, mint annak igazolása, hogy kisebb gyülekezetek integrálódása eredményeként jött létre az egyház, hogy az evangéliumi mítoszok sok közvetlen és közvetett — gyakran egész távoli — forrásból táplálkozva alakultak ki, és számos helyük későbbi átírás és betoldás, az egyház szükségleteinek megfelelően, hogy azután a qumrani leletek révén arra is fény derüljön, hogy a kereszténység valószínűleg nem is Palesztinában keletkezett, és hogy keresztény ritusok, mítoszok és ideológia már több mint egy évszázaddal korábban meghonosodtak, mint ahogyan eddig a teológia Jézus születésének időpontját megállapította.

A marxista kutatás másik ága abba az irányba terelődött, hogy azt a problémát fejtsse meg, hogyan és miért lett a rengeteg gyülekezet, szekta, eretnecség között éppen az evangéliumi kereszténység az uralkodó irány, és mit tetté lehetővé, hogy ez azután világvallássá fejlődjék. Ezek a kérdések foglalkoztatják — bár még nem ilyen kikristályosodott formában — Engelst is, aki több kisebb-nagyobb tanulmányt is ír ebben a tárgykörben. Így az 1882-ből származó cikk „*Bruno Bauer und das Urchristentum*” a kereszténység törté-

nelmi eredetét kutatja, szembeszállva mind a középkori szabadgondolkodók, mind pedig a 18. századi felvilágosítók álláspontjával, akik szerint a vallás családok műve. „Egy olyan vallással — írja —, amely a római világbirodalmat alávetette magának és a civilizált emberiség túlnyomó részét 1800 éven át uralta, nem készülünk el, ha azt egyszerűen csalóktól összeeszkábált értelmetlenségnek nyilváníthatjuk.” A dolognak akkor jutunk a nyitjára, ha keletkezését és fejlődését azokból a történelmi feltételekből meg tudjuk magyarázni, amelyek között keletkeztek és uralomra jutottak. A kereszténységgel kapcsolatban is azt a kérdést kell megoldani, hogyan történt, hogy „a római birodalom néptömegei ezt a még hozzá rabszolgáktól és elnyomottaktól hirdetett értelmetlenséget minden más vallásnak elébehelyezték, úgyhogy végül a becsvágyó Konstantin ennek az értelmetlen vallásnak a felvételében látta a legjobb eszközt arra, hogy a római világ egyeduralgójává feltornássa magát”.

Ezt az általános kérdést aztán azzá a problémává szűkíti, hogy — nagyrészt Bruno Bauer kutatásait alapul véve — honnan származnak azok a képzetek és gondolatok, amelyek a kereszténységben egy fajta rendszerré kapcsolódtak, és hogyan jutottak ezek világalomra, és elfogadja Bruno Bauer végkövetkeztetését, hogy „Philo, az alexandriai zsidó a kereszténység tulajdonképpeni apja és Seneca, a római sztoikus úgyszólván a nagybátyja”, vagyis, hogy nyugati és keleti nézetek összeolvadásától van szó, és ezek a nézetek az ember veleszületett bűnösségére, a Logosra mint az isten és ember közötti közvetítőre, az állatáldozatnak istenhez való szívbéli fordulására stb. vonatkoznak.

Lényeges vonás, hogy az új vallásfilozófia az eddigi világregndet megfordítja, követőit a szegények, nyomorultak, rabszolgák és elesettek között keresi és a gazdagokat, hatalmasokat, kiváltságosokat megveti, és hogy ezzel minden világi élvezet megvetését és a hús sanyargatását előírja. Mindezekre vonatkozó fejtegetéseit azonban elhanyagolhatjuk, minthogy lényegükben nem haladják túl Bruno Bauer eszméit. Annál fontosabbak Engels taglalásai a kereszténység győzelmét és világalomra jutását előidéző okokat illetőleg. Itt már elhagyja Bauer fejtegetéseit, amelyek minduntalan „a német filozófus idealizmusába ütköznek”, és nemesak saját reflexióit, hanem e pontra nézve végeztet önálló kutatásainak eredményeit is adja.

Azokat a hatásokat, amelyek előálltak a római hódítások nyomán megváltozott politikai állapotok és társadalmi életfeltételek következtében, Engels három pontban foglalja össze: 1. A rendi tagolódás helyébe (eltekintve a rabszolgaságtól) a római polgár és a nem-polgár közötti egyszerű különbség lépett. 2. A római helytartóknak a római állam nevében végrehajtott zsarolásai, az egyre jobban szorító adóprés. 3. A meghódított területeken mindenütt római bírák római jog szerint ítéleztek, a honi társadalmi rendet ezzel érvénytelené tették, amennyiben eltértek a római jogrendtől. Ezzel a tartományok viszonyai egyre inkább hasonultak Róma és Itália viszonyaihoz.

A lakosság három, a legkülönbözőbb elemekből és nemzetiségekből összedobált osztályból áll: 1. a gazdagok, köztük számos felszabadult rabszolga (Patronius), nagybirtokosok, uzsorások (sokszor mindkettő egy személyben, mint Seneca); 2. vagyontalan szabadok, Rómában az állam eltartottjai, a tartományokban egyik napról a másikra tengődők; 3. a rabszolgák nagy tömege. „Az első két osztály csaknem olyan jogtalan volt az állammal, azaz a császárral szemben, mint a rabszolgák uraikkal szemben”. Ez az általános jogtalanság és jobb állapotok lehetőségében való kételkedés általános elernyedéssel és demoralizációval járt együtt.

Engels sorra veszi az egyes osztályokat és azok létbizonytalanságából vezeti le az új vallás iránti fogékonyságukat. Hogy ilyen összefüggés van, azt nyilvánvalóvá teszi, hogy a szabad parasztság, amelyet a társadalmi átalakulás a legkevésbé érintett, a vallási változásnak is a legtovább állt ellent, — utal rá, hogy a Peloponnesos szigetén a parasztok még a 9. században is Zeusnak áldoztak. Az anyagi létbizonytalanság magával hozta a morális bizonytalanságot. „A jelen elviselhetetlen — írja —, a jövő, ha lehet, még fenyegetőbb. Nincs kivezető út.” De minden osztályban voltak emberek, akik az anyagi megváltásban kételkedve, mint pótlékot szellemi megváltást kerestek — „a tudatban levő vigaszt, amely megőrizte őket, a teljes kétségbeeséstől”. Ezt a vigaszt nem tudta nyújtani sem a sztoicizmus, sem az epikureizmus, — „nem az elveszett filozófiát, hanem az elveszett vallást kellett pótolni” — a vigasznak „vallási formában kellett jelentkeznie, mint akkor és egész a 17. századig mindennek, ami a tömegeket megragadta”.

Ebben az általános gazdasági, politikai, intellektuális és erkölcsi felbomlásban lépett fel a kereszténység és pedig minden eddigi vallás alapvető ellentétéképp. Ezeket az ellentéteket Engels a következőkben foglalja össze:

1. Az eddigi vallásokban a szertartás volt a fődolog. A kereszténység sem szertartásokat, sem áldozatokat és körmeneteket eredetileg nem ismert. „Amennyiben így minden nemzeti vallást és szertartást elvet, minden néphez megkülönböztetés nélkül fordul, így lesz az első lehetséges világvallás.”

2. A kereszténység megütötte azt a hangot, amely számtalan lélekben visszhangra talált. Az idők mostohasága, az általános anyagi és erkölcsi nyomorúság miatti minden panaszra válasz volt „a keresztény büntudat: a világ rosszasága a te bűnöd, a te és tied saját belső rosszasága”.

3. Az általános szerencsétlenségben való bűnrészesség tudata volt az előfeltétele azután a szellemi megváltozásnak, amelyet a kereszténység egyidejűleg hirdetett. És ez a szellemi megváltás olyan formában jelentkezett, hogy azt minden eddigi vallás követője könnyen megértette. (A megsértett istenség kiengesztelésére hozott engesztelő áldozat.) Így történt aztán, hogy a próféták és prédikátorok ezrei közül, „akik abban az időben a pusztságokat a maguk számtalan vallásújításaikkal benépesítették,” egyedül a kereszténység alapítói érték el sikereket.

Ez a kereszténység persze egyáltalán nem a mai, de még a niceai zsinat kereszténysége sem volt. Mint egy későbbi tanulmányban — „*A kinyilatkoztatás könyve*”-ben megírja, „ezt a kereszténységet, mint minden más vagy forradalmi mozgalmat, a tömegek teremtették meg”. A szekták, vallások százzai, próféták prédikátorok ezrei tűntek fel ebben az időben, és ezek spontán működéséből, egymással való vitáiból, súrlódásaiból — mint a „Bruno Bauer és az őskereszténység” c. tanulmányában szellemesen és találóan megjegyzi — valósággal darwini harcban a szekták, csoportok, közösségek közötti „természetes kiválasztódás” alapján jutott győzelemre a kereszténység, amelynek legprimitívebb formája aztán megtelítődött az akkor ismert filozófiai irányok különböző tanításaival.

Hogy a magunk részéről is hozzájáruljunk Engels helyes megállapításaihoz illusztrációkkal, csupán egy-két „pogány” filozófusra utalnánk, akikből tanúsítható Engels igaza, hogy „az újtestamentumnak egész fejezetei mintha csaknem szóserint ezek műveiből lennének kiírva”. Így a tyanoi *Apollonius*, aki Nero idejében mint csodatevő járta be a római birodalom különböző

vidékeit, *Philostratos*nál (i. sz. 200 körül) már Krisztus ellenlábasaként szerepel (Szűz Anyától születés, gyógyítási módok, feltámadás stb.), a kereszténységet erősen támadó *Celsus* (i. sz. II. sz.) isten és ember közé felvesz démonokat, angyalokat és hősöket, a szíriai *Numenius* (i. sz. II. sz.) az isteni Szentháromságról beszél: 1. az első isten az atya, 2. az isteni világalkotó a fiú, és 3. maga a világ az első kettő leszármazottja. *Philoról* és *Senecaról* csak azért nem szólunk, mert az ő hatásukat Engels maga is nyomon követi, és a későbbi pogányokat *Plotinost* a III. századból, *Proklost* az V. századból is csak megemlítjük, minthogy ezek — már a kereszténység illegalitásának szakasza elmúltával, sőt hatalomra kerülése folyamataiban — tudatosan szembefordulva a keresztény vallással hozzájárulnak saját filozófiájukkal a keresztény ideológia kialakításához, az „utolsó rómairol”, *Boethiusról*, a börtönben írt „*Consolatio Philosophiae*” szerzőjéről nem is beszélve, akiről a filozófiatörténet máig sem tudta megállapítani, vajon keresztény volt-e vagy pogány. Mert egyik oldalról nemcsak a skolasztika előfutárának, hanem valósággal egyik megalapítójának tekintik, (lefordítja Platón és Arisztotelész műveit latinra, kommentárokat ír Arisztotelész analitikájához, logikájához, a szofista álkövetkeztetésekhez, és ezek lettek a főforrások a X—XIII. századbeli skolasztikusok számára), — mások pedig rámutatnak, hogy a VI. század elején készült *Consolatio mentes* minden keresztény egyházi színezettől, Krisztus neve egyáltalán nem fordul elő, s bibliai utalások sincsenek benne.

Pedig ez már későbbi periódus, — míg az az őskereszténység, amelyről Engels beszél, az első három századé, az illegalitás állapotáé. Ebben a kereszténységben még nincs szó az eredendő bűnről, sem a Szentháromságról, Jézus a „bárány”, aki istennek alá van rendelve, a meggyilkolt szentek, a mártírok ebben az időben még istenhez bosszúért könyörögnek — és így tovább, hogy azután Engels arra a végkövetkeztetésre jusson, hogy ebben az állapotában „a kereszténység csupán a judeizmus egyik szektája volt”.

Ezt a tételt támasztja alá további bizonyítékokkal „*Zur Geschichte des Urchristentums*” c. tanulmányában is, amikor rámutat, hogy János evangéliumában, „az egész biblia eme látszólag leghomályosabb, de — hála a német kritikának — ma már a legérthetőbb és legátlátszóbb könyvében” a szerzőnek soha eszébe sem jut magát és hittestvéreit másképp, mint zsidóknak nevezni. Számos idézettel tanúsítja, hogy itt nem tudatos keresztényekről, hanem olyan emberekről van szó, akik magukat zsidóknak tekintik. Persze Engels világosan látja és aláhúzza, hogy ez a zsidóság a korábbiak egy új fejlődési szakasza, „de éppen ezért az egyetlen igaz is”, szerző tehát — Engels i. sz. 69. évre teszi a könyv keletkezését — hét évtizeddel „mestere” születése és négy évtizeddel feltámadása után sem tudta, hogy „a vallásos fejlődés egy egészen új fázisát képviselte, amely később a legforradalmibb elemek egyike lett az emberi szellem történetében”.

Csak ebből a beállítottságból érthető azután a kereszténység lényege is: az, hogy ezeknek a kis szektáknak, közösségeknek és törzseknek vagy legfeljebb kis népeknek a hatalmas római birodalom elleni elégedetlenségéből nem született olyan optimista elmélet, amely a visszasságok, kegyetlenségek, nyomor és elnyomás megszüntetését a közvetlen reális életünkben hirdethette volna. „Hol maradt itt a kivezető út — teszi fel Engels a kérdést —, megmentés a rabszolgák, elnyomottak és elszegényedettek számára, közös kivezető út, mindezen különböző, egymásnak idegen vagy éppenséggel ellentétes érdekű embercsoportok számára?”

Akadtt ilyen kivezető út, de nem ezen a világon, — a kivezető út csak vallásos lehetett: a kereszténységnek, a léleknek a test halála utáni továbbélését — mint a római világban általánosan elfogadott hittételt — csak át kellett vennie, hasonlóképpen a léleknek a földi életben elkövetett cselekedeteiért a halál utáni jutalom vagy büntetés gondolatát, — ehhez a kereszténység megteremtette az eget és a poklot, és a kivezető utat már meg is találta: a megfáradtakat és elnyomottakat ebből a földi siralomvölgyből átvezetni az örök paradicsomba. Ez a túlvilági megjutalmazásra való kilátás tette a sztoikus-philoi világtól való elfordulást és aszkezist optimista végkihangúlyozással etikai alapelvvé, az elnyomott néptömegeket magával ragadó világvallássá.

Ezek azok a főbb gondolatok, amelyek kulcsot adtak a keresztény vallás kialakulása és kifejlődése megértésére, és alapul szolgáltak a további marxista kutatás számára. Engels tételei a továbbiak során nemcsak igazolódtak, hanem meg is termékenyítették a történelmi materializmus módszerével dolgozó történészek munkáját. De nem kevésbé fontosnak bizonyult Marx és Engelsnek az a megállapítása is, hogy „olyan vallással, mint a kereszténység, nem lehet végezni csupán kigúnyolással és támadó kirohanásokkal, a keresztény vallást is tudományosan kell leküzdeni, vagyis a történelmi megmagyarázás útján, ezt a feladatot pedig még a természettudomány sem képes elvégezni”. Ez a kijelentés egyben magában foglalja nemcsak a kutatók számára a további programot, hanem éles határvonalat húz a marxista vallástörténeti és valláskritikai és a még oly „haladó”, de polgári vallástudományi módszerek közé, amelyek azt várják, hogy ha valamely vallási tétel tudományos tarthatatlanságát bebizonyítják, akkor annak társadalmi hatékonyságát is megszüntették.

Nem feladatunk, hogy a keresztény vallás Marx és Engels kijelölte úton végbemenő továbbkutatását végigkísérjük. Csak éppen a társadalmi hatékonyság gyökerei későbbi analízisének megkönnyítésére utalunk azokra az eredményekre, amelyek kiegészítik, konkretizálják, alátámasztják Marx és Engels kutatásait. Így mindenekelőtt Karl *Kautsky* „A kereszténység eredete” c. úttörő munkájára hívnánk fel a figyelmet, amely a kereszténység kezdeti korszakának szociológiai felméréseivel nemcsak megmagyarázza a kereszténység eredetét, létrejövetelének *lehetőségét*, hanem annak történelmi *szükség-szerűségét* is. S minden — a kritika által már kimutatott — hibája, elírásai mellett is nem csupán abban van a jelentősége, hogy a Marx—Engels által megalkotott tudományos módszer helyessége és termékenysége igazolódik konkrét történelmi események elemzésében, hanem abban is, hogy az Engels által felvetett problémát tovább viszi: széles, történeti adalékokkal bőségesen alátámasztva és a gazdasági-társadalmi alapokig leásva ábrázolja, miként fejlődött a kereszténység az ősi kommunista közösségekből világvallássá, — de megrajzolja azt az utat is — amelyre a marxizmus klasszikusainál csupán utalások vannak —, amelyet ugyanis a kereszténység mint az elesettek, szegények és megnyomorítottak vallása megtett, hogy belőle az új uralkodó osztály uralmának apológiája, ideológiája, vagyis az legyen, amit Marx úgy fejezett ki, hogy ópium a nép számára.

De utalnunk kell a mai — főleg szovjet — történészek munkáira is, akik a problémát tovább szélesítették, és a feltárt újabb adatok és dokumentumok alapján konkretizálták. Különösen fontos annak a szempontnak az érvényesítése a kutatásban, hogy a korai kereszténység történeti emlékeinek jelentős része a későbbiek során — különösen a győztes egyház részéről az eretneksé-

gek elleni küzdelmében és a hivatalos dogmák kiépítéséért és elfogadtatásáért folytatott harcában — átalakításokon, sőt hamisításokon ment keresztül, és bizonyára nem kevés meg is semmisült. Így teljes mértékben számot kell vetni azokkal a sorozatos torzításokkal, amelyek éppen a Kautsky által kitűzött és csak részben megoldott feladattal — a győzelmes egyház ideológiai elnyomó szerepének feltárásával — állnak összefüggésben.

Az evangéliumokban és más a korai kereszténység idejéből származó iratokban megnyilvánuló szociális elvek marxista történeti taglalása végül arra is feleletet adhat, hogy annak ellenére, hogy a keresztény vallási mozgalom, elsősorban a szegény, de szabad kisemberek mozgalma volt, és a rabszolgák felszabadításáért az új vallás nem szállt síkra — az egyház jól fel-fogott osztályharc érdekekből csak a IX—X. században követelte a rabszolgaság eltörlését, amikor a jobbágymunka-rendszer már kiépült, és a rabszolga-munka maradványai csak gátolták a munka termelékenységének növekedését —, mégis a rabszolgák is egyre nagyobb tömegekben csatlakoztak a mozgalomhoz. Nem kis része lehetett ebben annak — amire I. A. Lencman szovjet történész mutat rá „*A kereszténység eredete*” c. munkájában —, hogy a rabszolgák az istentiszteletek és közös étkezések idején a keresztény gyülekezetek teljes jogú tagjainak érezhették magukat, vagyis „olyan helyzetet teremtettek maguknak, amilyen egyéb társadalmi körökben abszolúte elérhetetlen volt számukra”.

Mindezeknek a kérdéseknek az érintése csak utalás kíván lenni arra, hogy a Marx—Engels felvetette problémák és útmutatások mily mértékben termékenyítették meg e történeti szakasz kutatói tevékenységét, — de egyben arra is, hogy e tevékenység körén belül is az elvégzendő munka zöme még hátra van.

Az előbbiekből kitűnt, hogy Engelst a vallás kérdésében is elsősorban az átmeneti korok érdeklik. Ez természetes is, hiszen a múlt vizsgálata nem öncélúlag történik, hanem azért, hogy választ kapjon korabeli aktuális problémákra. A kutatás értelme az, hogy a kapitalizmusból a szocializmusra való átmenet kérdéseire mennyiben ad feleletet, felvilágosítást, korábbi átmeneti fázisokban felmerült hasonló kérdésekre maga a történelem. Ezért kutatja az ősközösségi társadalomból a rabszolgatartó társadalomba átvezető történelmi szakasz ideológiai formáit, és ezért tér vissza újból és újból az őskereszténységre, amely eszmei átmenet a rabszolgatartó társadalomból a hűbéri társadalomba.

A kifejtett, megmerevedett feudalizmus problémái viszont háttérbe húzódnak, — hogy annál inkább ismét érdeklődésének középpontjába kerüljenek — a vallás vonalán is — a hűbéri társadalomból a polgári társadalomba való átmenet kérdései. A programot ismét Marxnál találjuk meg, hogy aztán a kifejtés feladatát nagyrészt újból Engels vállalja. Marx „*Der Kommunismus des Rheinischen Beobachters*” c. cikkében írja: „A kereszténység szociális elvei igazolták az antik rabszolgaságot, dicsőítették a középkori jobbágságot, és szükség esetén ahhoz is értenek, bár némileg siralmasabb képpel, hogy a proletariátus elnyomását védelmezzék.” Ezt a funkciót azonban nem veheti át teljesen mechanikusan, — önmagát is meg kell újítania, külsőleg-belsőleg meg kell változnia, hogy alkalmassá tegye magát a változóban levő társadalomban az új uralkodó osztály szolgálatára. Erre a folyamatra is utal Marx — mégpedig a „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*” Bevezetésében —, mondván, hogy „Németország forradalmi múltja elméleti, a reformáció.

Ahogy akkoriban a szerzetes, most a filozófus az, akinek agyában a forradalom elkezdődik”.

A közbeeső állomás azonban Luther, aki „azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette . . . De ha a protestantizmus nem is volt az igazi megoldás, mégis a feladat igazi felvetése volt. Most már nem a laikusnak a rajta kívülálló pappal való küzdelemről volt szó, hanem a saját belső papja, a saját papos természete elleni küzdeletről. És ha a német laikusoknak papokká való protestáns elváltoztatása a laikus-papokat, a fejedelmeket emancipálta klérusukkal, a kiváltságosakkal és a filiszterekkel egyetemben, a papos németeknek emberekké való filozófiai átváltoztatása a népet fogja emancipálni”.

Ez azonban már átnyúlik a következő, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakába. A reformáció a polgári társadalom ideológiai visszafénye volt, és hogy ezt uralomra segítse, a maga hatásával hozzá kellett járulnia azoknak az erőknek a legyűréséhez, amelyek a feudalizmus ellen vonultak fel ugyan, de nem amelyek győzelmét, uralomra kerülését írta elő a történelem. Olyan erőket tehát, amelyek feudalizmus-ellenesek, s így a feltörekvő polgárság segítőitársai voltak, — de csak bizonyos pontig, hogy a polgárság uralomra hivatottsága a részükről kétségbe ne vonassék. Ez az erő a parasztság volt. S nemcsak a történelmi tények lerögzítése, hanem kutatási feladat is Engels számára, amikor Marx leszögezi: „Annak idején a parasztháború, a német történelem legradikálisabb ténye, a teológián szenvedett hajótörést”.

Engels e munkát magára vállalván, mindenekelőtt azt akarta felmutatni, hogy ez a teológia csak forma, amely mögött osztályérdekek húzódnak meg, és a teológiai vita az osztályharc leple. Két irányban is kellett ezeket az elvi kérdéseket tisztáznia, hogy azután a történelem konkrét eseményeinek felvázolásával alátámassza tétele igazságát. Az egyik — „A német parasztháború” c. munkájában — a „német ideológia” ellen irányult, amely a középkor harcaiban „a legújabb tapasztalatok ellenére” még mindig csak teológiai veszedéseket lát, és az a véleménye, hogy ha ama kor emberei az égi dolgokban megegyezésre juthattak volna, nem lett volna okuk arra, hogy az e világ dolgairól vitatkozzanak. „Ezek az ideológusok — mondja Engels — elég könnyenhívők ahhoz, hogy minden illúziót készpénznek vegyenek, amelyeket egy korszak önmagáról alkot, vagy amelyeket egy kor ideológusai erről a korról alkotnak.”

A másik irány, ami ezzel összefügg, hogy kimutassa: a feudalizmus ideológiája — a teológia — elleni harc a feltörekvő osztályok részéről is teológiai köntösben folyik. A „Juristen-Sozialismus” c. cikkében fejtegeti, hogy a középkor világnézete lényegében teológiai volt, az európai egységet a kereszténység alkotta meg, és ez a „teológiai összefogás” nemcsak eszmei volt, hanem ténylegesen is fennállott, azaz nemcsak a pápaságban, e monarchikus közép-pontjában, hanem mindenekelőtt a hűbérileg és hierarchikusan szervezett egyházban, amely minden országban mint a föld kb. egyharmadának a birtokosa a feudális szervezetben roppant nagy hatalmi pozícióval bírt. „Az egyház — írja Engels fentidézett tanulmányában — a maga feudális földbirtokával volt a reális kapocs a különböző országok között, az egyház feudális szervezete adta meg a világi-feudális államrendnek a vallási felszentelést.”

Ehhez járult az a körülmény, hogy a papság volt az egyetlen művelt osztály. Természetesen adódott ebből, hogy az egyházi dogma volt minden

gondolkodás kiindulópontja és alapja. „Jogtudomány, természettudomány, filozófia — állapítja meg Engels — mindezt aszerint ítélték meg, vajon a tartalma megegyezik-e vagy sem az egyház tanításaival.”

Ezt a gondolatot folytatja a „*Német parasztháború*” c. munkájában, — amikor rámutat, hogy a papok kezében a politika és a jogtudomány, mint minden más tudomány is, csak a teológiának az ágai voltak. „Az egyház dogmái ugyanakkor politikai axiómák voltak és bibliai részek minden bíróságon törvényerővel bírtak.” Ilyen körülmények között minden támadás a feudalizmus ellen, minden támadás az egyház ellen, „minden forradalmi, társadalmi és politikai doktrína egyben és túlnyomóan teológiai eretnokség kellett hogy legyen. Hogy a fennálló társadalmi viszonyokhoz hozzá lehessen nyúlni, a dicsfénytől meg kellett őket fosztani”. Egyszóval a 16. század úgynevezett vallásháborúi nem a vallásért magáért folytak, hanem nagyon is pozitív anyagi osztályérdekekért, azaz ezek a háborúk osztályharcok voltak, és „ha ezek az osztályharcok — foglalja össze Engels — akkoriban vallásos fátylat hordtak, ha az egyes osztályok érdekei, szükségletei és követelései vallásos takaró alá rejtöztek, ez mit sem változtat a dolgon”.

Halvány ceruzavázlatot készíteni arról a monumentális, történelmi freskóról, amelyet ragyogó színekkel Engels festett meg, nem sok értelme lenne. De talán nem felesleges felhívni az olvasó figyelmét arra a pontos osztályanalízisre, amelyet Engels a különböző eretnekmozgalmakkal kapcsolatban végez, mintájául annak, mint szekularizálja a történelmi materializmus az egyházat és a vallást, mint mutatja meg „a papi feudalitás” elleni oppozíció harcában a „világi feudalitást” a papi ornátus alatt.

De Engels nemcsak azt az oppozíciót szedi szét, hogy hogyan, milyen különböző szellemi eszközökkel vagy fizikai fegyverekkel küzdenek az uralkodó hatalmak ellen az elnyomottak: az alsó nemesség, a városi rendek és a paraszti és plebejus rétegek. Hanem kielemezti azt is, hogy s mint emelt korlátokat, igazította helyre a történelem objektív áramlása a parttalan kilengéseket, mint nyeste le szárnyait a túltengő képzelgéseknek, és mint irányított minden szenvedélyt — sokszor tragikus bukások és megsemmisítések útján — az alaptendencia, a polgári társadalom megvalósulása felé. Szerepet kaptak ebben a folyamatban a miszticizmustól a patriarchális viszonyok visszakívánásáig, a papi rendek exkluzivitásának megszüntetésétől a cölibátus elleni harcig, az őskeresztény közösség visszaállítására irányuló törekvéstől annak nyílt kimondásáig, hogy a polgárság uralmának „normális formája” a köztársaság, minden árnyalat.

De hogy mennyire a polgárság történelmi igénye érvényesült minden motívum kikristályosodásában, vagy ha ez az objektív igény megkívánta, eltorzulásában, arról legélénkebben tanúskodik a plebejus-eretnokség sorsa, amely — legalább képzeletben — túl akart nőni a történelem-szabta kereteken.

A plebejusok abban az időben „társadalmon kívüli” osztályt alkottak, nem volt sem kiváltságuk, sem tulajdonuk — minden tekintetben birtoktalanok és jognélküliek voltak — ebben különböztek még a súlyos terhek alatt nyögő, de valami tulajdonnal azért rendelkező parasztoktól és kispolgároktól is. Ezzel a helyzettel függ össze, hogy nem elégedtek meg a feudalizmus elleni és a polgári jogokért való harccal, hanem — ha csak képzeletben is — túl akartak haladni minden olyan intézményen, nézeten és képzeten, amely osztályellentéteken nyugvó minden társadalmi formában közös. Az őskereszténység chiliasztikus ábrándjai kényelmes támpontot szolgáltatottak ehhez.

Csak hogy ez a nemcsak a jelennek, hanem a jövőnek is a túlhaladása csupán erőszakolt, fantasztikus lehet, és a gyakorlati megvalósítás első kísérleténél vissza kell hullnia azok közé a korlátolt hatások közé, amelyeket az akkori viszonyok megengednek.

A végső konklúzió aztán, amire Engels e széles elemzésből jut, a következő: „A magántulajdon elleni támadás, a javak közösségének a követelése fel kellett hogy olvadjon a jótékonyság nyers szervezetében; a merész keresztény egyenlőség legfeljebb a polgári „törvény előtti” egyenlőségbe torkollhatott; minden felsőbbség eltávolítása végül is a nép által választott köztársasági kormányok létesítésévé alakult át. A kommunizmusnak a képzeleti anticipációja a valóságban a modern polgári viszonyok anticipációja lett.”

Hasonlóképpen nem egyéni fejlődésről, hanem az osztályprofilok megváltozásáról van szó Luther és Thomas Münzer ellentétes irányú fejlődésében. Luther — írja Engels — 1517—1525-ig ugyanazon a változáson ment át, mint amin a modern német konstitucionalisták keresztülmentek 1846—1849 között, és amin minden polgári párt keresztül megy, amelyet a mozgalom élére kerülve, ebben a mozgalomban a mögötte álló plebejus vagy proletár párt túlszárnyal. A mozgalom kezdetén ugyanis Luther a papok, bíborosok, püspökök és „a római Szodoma egész raja” ellen fegyvert követel és azt, hogy „mossuk kezünket a vérükben”, — hogy aztán békés fejlődést és passzív ellenállást prédikáljon, majd pedig „a parasztok gyilkos és rabló bandái” ellen egyesíteni igyekszik polgárt és fejedelmet, nemest és papot, hogy a parasztokat „zuzzák szét, fojtsák meg és szűriák le, titokban és nyíltan, ki hogyan tudja, ahogyan egy veszett kutyát agyon kell verni” — rikoltja Luther, a polgári reformátor.

Mily ellentétes irányban fejlődött Münzer, a plebejus forradalmár. Mint teológus — a középkori misztikusok és chiliasztikus iratok és szekták hatása alatt reformtevékenységét azzal kezdi, hogy — még Luther előtt — a latin nyelv helyett németül prédikál, és az egész bibliát — nem csupán az előírt vasárnapi evangéliumokat és leveleket — felolvastatja. És a bibliából idéz, amikor Luther korábbi hatalmas prédikációit folytatja és a szász fejedelmeket és a népet fegyveres beavatkozásra buzdítja a római papok ellen: „Hiszen Krisztus mondta, nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem fegyvert”. Teológiai-filozófiai fejlődése azután addig vitte, hogy mostmár nemcsak a katolicizmus, hanem az egész kereszténység alaptanításait támadja, és keresztény-teológiai formában ugyan, de valamiféle pantheizmust hirdet, amelyet Engels Strauss és Feuerbach fiataalkori teológiai tanításaival vet egybe, és amely „itt-ott szinte az atheizmust súrolja”.

Elveti a bibliát, mint kinyilatkoztatást, az igazi, eleven kinyilatkoztatás az ész, olyan kinyilatkoztatás, „amely minden időben és minden népnél fennállott és még ma is fennáll”. A szentlélek éppen ez az ész, a hit sem más, mint az ész elevenné válása az emberben, és ezáltal lesz az ember isteni és boldog. Az ég ezért nem túlvilági, ebben az életben kell keresni, és a hívők hivatása, hogy ezt az eget, Isten birodalmát itt a földön megalapítsák.

Isten birodalmán Münzer nem is értett egyebet, mint olyan társadalmi állapotot, amelyben nincsenek osztálykülönbségek, nincs magántulajdon, és nem áll fenn a társadalom tagjaival szemben önálló, idegen államhatalom. Minden hatalmat, amely nem akar engedelmeskedni és a forradalomhoz csatlakozni, meg kell semmisíteni, minden munka és az összes javak közösek legyenek, és a legteljesebb egyenlőségnek kell uralkodnia. Szövetséget kell létrehozni, hogy mindezt megvalósítsa, és pedig nemcsak egész Németország-

ban, hanem az egész keresztény világban. A fejedelmeket és urakat fel kell szólítani a csatlakozásra, és akik ezt nem teszik, a szövetség az első alkalommal fegyverrel a kézben döntse meg a hatalmukat, vagy ölje meg őket. Egyszerűen — és ez a megállapítása Engelsnek történelmileg értendő: — „ahogyan Münzer vallásbölcselete súrolja az ateizmust, ugyanúgy súrolja a politikai programja a kommunizmust.”

Ami már most a *kapitalizmusban* folyó osztályharcnak vallási vetületét illeti, Marx és Engels tevékenységében ugyanazt a munkamegosztást találjuk, mint a korábbi átmeneti társadalmi formáknál: Marx kidolgozza az elvi kérdéseket, Engels pedig kimutatja azok helyességét a történelem konkrét eseményein. Így Marx a „*Töke*” I. kötetében rámutat arra, hogy „az árutermelők társadalma számára, amelynek általános társadalmi termelőviszonya abból áll, hogy termékeihez mint árukhoz, tehát mint értékekhez vonatkozik, és magánmunkáit ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatja egymásra, a kereszténység, az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb vallási forma”.

Hogy mennyiben volt a legmegfelelőbb vallási forma, azt azután Engels fejti ki „*A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*” c. műve angol kiadásához írt Bevezetésében, amelyben az angol burzsoáziának a felemelkedését, az arisztokrata nagybirtokosságnak a finánc- és ipari burzsoáziával való kiegyezését rajzolja meg, és ennek következtében valamennyi uralkodó rétegnek közös érdeke volt a nép vagy dolgozó tömegeinek fékmentartása. „A kereskedő vagy gyáros maga — írja Engels — segédeivel, munkásaival, cselédségével szemben a kenyéradó, vagy ahogy Angliában még nemrég mondták, a „természetes feljebbvaló” helyzetét foglalta el. A lehető legtöbb és legjobb munkát kellett belőlük kisajtolnia, amely célból megfelelő alázatosságra kellett őket nevelni.”

S Engels rámutat a vallás Janus arcára. A burzsoázia megőrizte vallását, amely „kezébe adta azt a zászlót, amely alatt királyok és hordák ellen harcolt”, — másrészt pedig hamarosan felfedezte azokat az eszközöket is, amelyeket ez a vallás nyújtott neki arra, hogy „természetes alárendeltjei lakvilágát megdolgozhassa olyformán, hogy az isten kifürkészhetetlen akaratára által föléljük helyezett kenyéradóik parancsait engedelmesen teljesítsék”.

Hogy mennyire nem a vallás igazságtartalmáról, hanem osztályharci eszközként való jól használhatóságáról van szó, tanúsítja az angol burzsoáziának *Hobbes* materializmusával, valamint *Hobbes* követőinek, *Bolingbroke*-nak, *Shaftesbury*-nak materializmustól áthatott deizmusával szemben tanúsított magatartása. Engels csak utal rá — és kifejtése messze túlhaladná e munka kereteit —, hogy *Hobbes* materializmusával lényegileg az abszolút monarchia hatalmát védelmezte, és ezt a tant tartotta alkalmasnak „ama bizonyos puer robustus sed malitiosus” — a nép fékmentartására.

A fentemlített deizmus is arisztokratikus jellegű, tehát csak a beavattottak részére szolgáló tan volt, mindkét irányzattal szembe kellett tehát kerülnie a burzsoáziának, amely a monarchisztikus materializmussal szemben vallásos hajlamait és protestáns szektáit fejlesztette ki. Méginkább a vallásos ideológiába menekült a francia forradalom materializmusa, majd az ipari forradalom nyomán támadt chartista mozgalom ellen. „Ha tehát a brit burzsoá — vonja le Engels a következtetést — már azelőtt is meg volt győződve, hogy a köznépet vallásos hangulatban kell tartani, mennyivel inkább kellett

ennek szükségét éreznie mindezek után a tapasztalatok után? S mit sem hederítve szárazföldi társainak gúnykacajára, tovább is ezreket és tízezreket áldozott évről-évre, hogy az alsóbb rendeket evangelizálja.”

A vallás forradalom elleni hatékonyságában a burzsoázia annyira bízott, hogy igénybe vette még az Űdv Hadseregének „veszedelmes segítségét is”. Azért veszedelmes ez a segítség, mert hiszen ez a mozgalom az őskereszténység propagandamódszereit eleveníti fel, a szegényekhez fordul, s így „egy szép napon igen végzetessé válhatik ama vagyonos emberek számára, akik ma a készpénzt adják ehhez”.

Hogy Engels *ennek* a mozgalomnak a jelentőségét túlbecsülte, arról tanubizonyosságot tehet *Shaw* „*Barbara őrnagya*” is, — de hogy nem becsülte túl a vallást, mint a nép fékentartására szolgáló legfontosabb erkölcsi eszközt, azt bizonyítja a francia és német burzsoázia, amelyek gúnyolódtak az angol burzsoázia jámborságán, hogy aztán maguk is rájőjenek: „a nép számára meg kell tartani a vallást”, — mert „ez az utolsó és egyetlen eszköz arra, hogy a társadalmat a teljes pusztulástól megmentsék”.

S aztán: nemcsak az Űdv Hadsereg harcol a kapitalizmus ellen „a maga vallásos módján”. Az ösztönös munkásmozgalom kezdeti bizonytalan lépéseit téve készen találta az őskeresztény mozgalomban, a biblia szociális jelszavai-
ban azokat a történelmi analógiákat, amelyek hagyományokul és ideológiai támaszul szolgáltak a számára. Így nem *Weitling* bűne, személyes ügye, hogy a munkásmozgalmat vallásos irányba próbálja befolyásolni. Maga Marx a legfőbb tanu rá, — a *Herr Vogt* c. munkájával — hogy a Kommunisták Szövetsége vitáiban 1839 óta „a vallás kérdése a szociális kérdések mellett a legjelentősebb szerepet játsza”. *Weitling* műve — különösen az „*Evangelium eines armen Sünders*”, — kísérlete, hogy a kommunizmust az őskereszténységre vezesse vissza, hogy a bibliát forradalmi kézikönyvvé tegye, a második Mesiásra való várása stb. — mindezek csak szimptomák, nemcsak a kezdeti munkásmozgalom labilis ideológiai alapjaira, hanem arra is, amit Engels röviden úgy fejez ki fentidézett Bevezetésében, hogy „a hagyomány — a történelem tehetetlenségi ereje — nagy gátló erő”.

És ugyancsak Engels szavaival ehhez hozzá kell tenni Feuerbachjából, hogy „a vallás, mihelyt egyszer kialakult, mindig magában foglal valamely hagyományos anyagot, mint ahogy minden ideológiai téren nagy konzervatív hatalom a hagyomány. De azok a változások, melyek ezen az anyagon végbe-
mennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változtatásokat véghez viszik”. Azaz, bármennyire gátló erő is a hagyomány, ez az erő — és ismét visszatérünk a Bevezetés gondolatmenetéhez — „csak passzív, s ezért alul kell maradnia”. Vagyis a vallás sem lehet tartós védőbástya a tőkés társadalomnak, „Ha jogi, filozófiai és vallási képzeink a valamely társadalomban uralkodó gazdasági viszonyoknak közelebbi vagy távolabbi hajtásai, úgy ezek a képzetek nem maradhatnak meg sokáig azután, hogy a gazdasági viszonyok gyökeresen megváltoztak.”

A probléma azonban nem az, hogy az alap változásával a felépítmény is változik, — hanem az, hogy úgy változik-e meg, hogy pl. a filozófia „megvalósul”, a vallás viszont megszűnik. Ehhez a problémához a kulcsot és a megoldás nyitjának a programját ismét Marx adja meg a „*Kapital*” I. kötetében, amikor azt írja, hogy: „a való világ vallásos visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhetik el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az embereket

egymáshoz és a természethez napról napra átlátszó, értelmes vonatkozások közé állítják. A társadalmi életfolyamat formája csak akkor szabadul meg misztikus ködfátyolától, ha majd mint szabadon társult emberek terméke, ezek tudatos, tervszerű ellenőrzése alatt áll. Ehhez azonban a társadalomnak oly anyagi alapja és az anyagi létfeltételek oly sora szükséges, amelyek maguk is ismét csak hosszú és fájdalmas fejlődéstörténet természetes termékei.”

МАРКС И ЭНГЕЛЬС О РЕЛИГИИ

Пал Щандор

Эта статья — одна из глав книги автора, которая под названием «Религия и философия» находится в печати. Автор рассматривает взгляды Маркса и Энгельса о религии не с точки зрения их развития в сфере вопросов религии, т. е. не в том разрезе, как они становились из последователей идеалиста Гегеля и из буржуазно-демократических революционеров пролетарскими революционерами и основателями научного социализма, а систематически излагает их взгляды о сущности, роли и влиянии религии. В работе имеются два центра тяжести. В первом разбирается религия в своей специфике как форма сознания. Здесь в свете трудов Маркса и Энгельса показывается, как в качестве «опиума для народа» извращенно, дыбом, устремляясь к небу, своими средствами и своими собственными выражениями, выполняя определенную общественную функцию, религия отражает всегдашнее общественное бытие. Во втором показывается, что Маркс и Энгельс сосредоточили свое внимание на религиозные явления перехода от одной общественной формации к другой, а именно на перспективу перехода от капитализма к социализму, при чем они работали определенным распределением задач: Маркс разработал теоретические вопросы и в результате своего анализа он составил тезисы, ставшие с тех пор уже общим достоянием марксистской теории; в то же время Энгельс объяснял и оправдал эти тезисы при помощи конкретного исторического материала. В данной статье рассматривается ряд принципиальных вопросов критики религии, но автор здесь не говорит (или же оставляет для разбора в других главах) о таких важных идеях Маркса и Энгельса, касающихся религии, как отчуждение, овеществление и фетишизация.

MARX AND ENGELS ON RELIGION

by Pál Sándor

This study is taken out from a book entitled: „Religion and Philosophy” by the same author; in fact, this is one chapter of the book. The survey of Marx’s and Engels’s view on religion is not done in a way as to show the development the 2 classics had undergone concerning their views on religion, until they, the former followers of the idealist Hegel and of bourgeois democratic revolutionaries have become proletarian revolutionaries and the founders of scientific socialism. Instead the paper summarizes their views, concerning the character, role and effect of religion, in a systematic way. These analyses have two main points. One of them analyses religion as a form of consciousness in its specific character and shows, at the light of the works of Marx and Engels, how it reflects at every time, the social existence, of course in a deformed and upside down way, through its peculiar ways of expression and always fulfilling a social function, as the „opium of the people”. The other main point refers to the fact that Marx and Engels concentrated their attention to the religious phenomena of the transformation from one social form to the other, and they did it with regard to the perspective of transformation from capitalism to socialism.

Their works to this end were done on the basis of a very clear division of labour: Marx elaborated the theoretical questions and, as a result of his analyses, he set up the theses of marxist theory which since then have become the common property of marxist philosophy. At the same time Engels proved and justified these theses with concrete historical material. The chapter, now published separately, surveys a number of problems concerning the criticism of religion, but does not devote any space — since it is done in the other chapters of the book — to review such important views of Marx and Engels on religion, as alienation, materialization, fetishism, etc.