

„NE GYŰLÖLJEM-E GYŰLÖLŐIDET, ÖRÖKKÉVALÓ?”

(ZSOLT 139, 21)

A GYŰLÖLET MEGÍTÉLÉSÉNEK AMBIVALENCIÁJA A ZSIDÓ FILOZÓFIÁBAN

BALÁZS GÁBOR

Noha írásom a zsidó eszmetörténettel foglalkozik, mégis – korántsem magától értetődően – egy Máté evangéliumból származó idézet tűnik kézenfekvő kiindulópontnak:

„Hallottátok, hogy megmondatott: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: Szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok azokért, akik üldöznek benneteket.” (Máté 5, 43-44)¹

Az exegéták és a bibliakutatók generációkon keresztül sikertelenül próbálták megtalálni a fenti idézet forrását, hiszen a héber Bibliában nem szerepel a „gyűlöld ellenségedet” parancs sem szó szerinti, sem megközelítően szó szerinti formában. A megoldást a holt-tengeri tekercsek előkerülése hozta meg, és legjobb tudomásom szerint Morton Smith volt az első, aki azonosítani vélte a Holt-tenger mellett élt szekták írásai között az idézet forrását.² Smith után számos más tudós is megerősítette a feltételezést, hogy Jézus a fény és a sötétség gyermekeinek eleve elrendelt és meg nem változtatható jóságának, illetve gonoszságának tanítására reflektálva fogalmazta meg a maga nézeteit az ellenség szeretetéről.³

A „gyűlöld ellenségedet” parancs forrása tehát nem a zsidó Szentírás, szemben a „szeresd felebarátodat” szabállyal, amely a bibliakutatók által a „Szentség törvénye”-ként emlegetett részhez tartozik. Érdeemes a forrást tágabb kontextusában is idézni:

¹ Az Újszövetségből vett idézetek a Magyar Bibliatanács Ószövetségi és Újszövetségi Szakfordító Bizottsága által készített fordításból származnak. A héber Szentírást saját fordításomban idézem, de figyelembe vettem a fenti fordítást, valamint az IMIT Biblia fordítását.

² Smith, Morton: „MT. 5.43: Hate Thine Enemy”, *Harvard Theological Review* 45, 1952. 71–73. o.

³ Lásd még ezzel kapcsolatban például: Broshi, Magen: „Hatred – An Essene Religious Principle and its Christian Consequences”, In. Kollman, Bernd et al. (szerk.): *Antikes Judentum und frühes Christentum: Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin, 1999. 245-252. o. és Kugel, James L.: „On Hidden Hatred and Open Reproach: Early exegesis of Leviticus 19.17”, *Harvard Theological Review* 80, 1987. 43–61. o.

Ne kövessetek el jogtalanságot az ítéletben, ne légy tekintettel a szegényre és a gazdag arcát ne tiszteld, igazsággal ítéld *társaidat*. Ne légy rágalmozó *néped között*, ne állj veszteg *felebarátod* vérénel. Ne gyűlöld *felebarátodat* szívedben, intve intsed *társadat*, hogy ne viselj miatta bűnt. Ne állj bosszút, ne tarts haragot *néped fiai* ellen, szeresd *felebarátodat*, [mert] olyan, mint te⁴, én vagyok az Örökkévaló. (3Móz 19, 15-19, *kiemelések* tőlem – B.G.)

A kiemelt szavak (*társad, néped fiai, felebarátod*) vizsgálata azt mutatja, hogy ezek a parancsok elsősorban a közösség tagjainak egymáshoz való viszonyát hivatottak szabályozni.⁵ Nem könnyű a dolga tehát a modern kor humanista meggyőződésű zsidóinak és keresztényeinek, akik ebbe a textusba az emberiség szeretetét és a Biblia – vélt – erkölcsi univerzalizmusát óhajtják belélatni. Talán fölösleges is említeni, hogy a modern értelmezőktől eltérően⁶, a hagyományos zsidó exegéták kizárólag, vagy legalábbis elsősorban a zsidó közösség belső kódexeként interpretálták e szöveget. Ebből persze nem következik, hogy ne lehetne találni a – főleg a posztbiblikus – zsidó hagyományban az emberiség egyetemes szeretetét elváró forrásokat, azonban ennek példázására nem a fenti forrás tűnik a legalkalmasabbnak.⁷ A szóhasználatból fakadó többértelműség lehetetlenné teszi a kizárólagosság igényével fellépő értelmezést a gyűlölet tilalmát tartalmazó vers esetében is, ahol szintén a „felebarátodat” szó szerepel (a tradicionális zsidó kommentárok többsége ezt a parancsot is – kizárólag vagy elsősorban – a zsidó közösség tagjaira vonatkoztatja).

A gyűlölködés megtiltása, illetve a szeretetet parancsba iktatása vitathatatlanul szép, bár kevésbé szofisztikált erkölcsi program, azonban a zsidó Szentírás még ezzel kapcsolatban sem mentes az ambivalenciától. Számos

⁴ Az elterjedt magyar fordítás: „mint önmagadat”. A héber „kámochá” (כָּמוֹחָ) kifejezés mindkét értelemben fordítható, a klasszikus zsidó kommentárirodalomban mindkét értelmezés megtalálható. E forrásokról lásd az alábbi kiváló válogatást: Leibowitz, Nechama, *Studies in Vayikra*, Jerusalem, 1983. 194–198.

⁵ A téma klasszikusnak számító feldolgozása: Simon, Ernst: „The Neighbour (Rea) Whom We Shall Love”, In: Fox, Marvin (ed.), *Modern Jewish Ethics*, Columbus, 1975. 29–56. o. A fenti fogalmak további részletes elemzését lásd: Alba, Idu: „Iszur színá umicvát tochechá”, *Melilot* 1, 1998. 81-176. o., különösen: 174. o.

⁶ A számos univerzalista interpretációs kísérlet közül elegendő felidézni a magyarországi neológ zsidóság kiemelkedő alakja tipikusnak mondható apológiáját: Blau, Lajos: *Zsidók és a világkultúra*, Budapest, 1999. 101–110.

⁷ Az evangéliumi források alapján nem kevésbé megkérdőjelezhető, hogy Jézus maga mennyire volt fogékony – ha egyáltalán – az erkölcsi univerzalizmusra. A nem-zsidókról több alkalommal nyilatkozott meglehetősen barátságtalanul, például a leánya meggyógyításáért könyörgő kánaáni asszonynak egyértelműen leszögezi, hogy csak a zsidóknak szól a küldetése (Máté 15,24) majd a nem-zsidókat a kutyákhoz hasonlítja (Máté 15,26). Lásd a szinoptikus evangéliumok nem-zsidókhöz való viszonyáról bővebben: Rokeach, David: „Hápulmusz bën jehudim lenocrim ál hábchirá”, In: Almog, Smuel, és Heyd, Michael (szerk.): *Ráájon hábchirá*, Jeruzsálem 1991. 76–81. o.

kommentátornak feltűnt, hogy a Tóra második könyvében a következőket olvashatjuk:

Midőn rátalálsz ellenséged (ojvéchá – גִּבִּיחַ) eltévedt ökrére vagy szamarára, vissza kell vinned neki. Midőn látod gyűlölőd (szonéchá – שׂוֹנֵא) szamarát roskadni a terhe alatt, ne hagyd magára, föl kell segítened vele együtt. (2Móz 23, 4–5)

Témám szempontjából szükségtelen részletesen kitérni a különböző interpretációs javaslatokra, és elegendő idézni Maimonidész⁸ a problémára tömören rávilágító kérdését:

A gyűlölő, akiről a Szentírás beszél, nem a világ népei, hanem Izrael fiai közül való. Hogyan lehet egy zsidónak zsidó gyűlölője? Hiszen írva van: 'Ne gyűlölöd felebarátodat szívedben!' Azt mondták bölcseink: 'ha valaki egyedül volt tanúja annak, hogy a másik súlyos bűnt követett el, majd figyelmeztette őt bűnére, de a másik nem tért meg, akkor ezt gyűlölnie kell mindaddig, amíg meg nem tér'.⁹

Maimonidész – talmudi forrásra¹⁰ alapozott – véleménye szerint a gyűlölet tilalma nemcsak hogy nem abszolút tilalom, hanem a gyűlöletet a Szentírás bizonyos esetekben elvárja¹¹. A vázolt körülmények némi magyarázatot igényelnek: Ha csak egyetlen tanú látta a bűn elkövetését, akkor a zsidó jog szerint az elkövető ellen nem indítható hivatalos eljárás, sőt a tanúnak egyenesen tilos vallomást tennie, mert az egyetlen tanúra alapozott vád nem több a rágalmazásnál. Éppen ezért a jó szándékú tanúnak egyetlen lehetősége – és egyben kötelessége –, hogy a vétkest megtérésre és bűne kijavítására szólítsa fel. Ha azonban a bűnös kihasználja jogilag védett helyzetét, és nem fogadja meg az intést, akkor a tanú kötelessége gyűlölni őt. Noha Maimonidész itt nem hivatkozik konkrét bibliai forrásra a gyűlölet parancsának megalapozására, de valószínűleg a „gyűlölőidet, Örökkévaló, gyűlölöm” (Zsolt. 139, 21) és „az Örökkévaló szeretete a gonoszok gyűlölete” (Péld. 8, 12) versek szolgálnak számára hivatkozási alapul.¹² A gyűlölet érzése (vala-

⁸ Maimonidész (Mose ben Maimon) (1135–1204) a középkor kiemelkedő filozófusa és vallásjog tudósa. Az itt idézett munkája, a Misné Tóra, elsősorban nem filozófiai mű, hanem a zsidó jogtörténet egyik legfontosabb – sokhelyütt a szerző filozófiai nézeteit tükröző – jogi kódexe.

⁹ Maimonidész: *Misné tóra, Hilchot rocéach 13,14.*

¹⁰ Babilóniai Talmud, Pszáchim traktátus 113b.

¹¹ Csak az érdekesség kedvéért jegyzem meg: Mózes öt könyvében a Bar Ilan Egyetem számítógépes kereső programja 37, míg az egész zsidó Szentírásban 182 a gyűlölet szótóbból képzett alakot talált. Összehasonlításként: a szeretet szótóbból képzett alakok száma a Tórában 42, az egész héber Szentírásban 253. Nehéz lenne tehát azt állítani, hogy a zsidó Bibliában a gyűlölet témája jelentéktelen.

¹² Lásd: az idézett talmudi forrás és Dr. Ávráhám Árzi kommentárja ad loc., In. *Misné tóra*, Rámbám leám kiadás, Moszád Háráv Kook, Jeruzsálem, 1959. 323. o. 86. jegyzet.

mint ezzel egyidejűleg a gyűlölt személy megsegítése) ebben az esetben tehát vallási, jogi kötelesség. E forrásból egyértelműen úgy tűnik, hogy a zsidó hagyomány a megtérni nem hajlandó gonoszokkal kapcsolatban a helyes érzelmi viszonyt a gyűlöletet tartja, és ennek jogi, erkölcsi¹³ igazolása a bűnös megátalkodottsága.

Írásomban eddig a „belső ellenséghez” való viszonyt vizsgáltam, azonban a kép nem lenne teljes a közösségen kívül álló ellenségekhez való viszonyulás vizsgálata nélkül. Georg Schwab – az ellenség két fogalma közötti distinkciót alapvetőnek tartja¹⁴. Az ellenség egyik fogalma, a belső, közösségen belül létező ellenség, melyet a Tórában a *szoné* [אֲרִי] terminus jelöl, melynek szó szerinti jelentése: gyűlölő. (E fogalom megfelelője a görögben az *ekhtrosz*, a latinban az *inimicus* és az angolban a *foe*.) Az ellenség másik fogalma a külső ellenség, melynek terminusa az *ojév* [בֹּיֵא]. (E fogalom megfelelője a görögben a *polémisz*, a latinban a *hostis* és az angolban az *enemy*.)

Noha a bibliai terminológia filológiai vizsgálatával nehéz lenne meggyőzően alátámasztani Schwab állítását, hiszen a héber Szentírás meglehetősen szabadon kezeli e szavakat, de terminusok következtlen használata ellenére a belső és a külső ellenség közötti fogalmi különbségtétel valóban létezik. Az alábbi idézet fontosságát az adja, hogy világosan megkülönböztetvé teszi a külső ellenség két fajtáját:

Ha felvonulsz valamely város ellen, hogy megostromold, először ajánlj neki békét. Ha elfogadja, s megnyitja kapuit, az egész nép, amely lakja, fizessen adót és legyen a szolgád. Ha visszautasítja a békét, s fölveszi a harcot, akkor ostromot indíthatsz, és az Örökkévaló, a te Istened hatalmadba adja; minden férfit hányj kardéltre. Azonban az asszonyokat és a gyermekeket, a jószágot, s mindazt, ami van a városban, az összes értéket ejtsd zsákmánnyul, s élvezd ellenségeid javait, amelyeket az Örökkévaló, a te Istened neked ad. Így tégy mindazokkal a városokkal, amelyek messze esnek tőled, amelyek nem e népek városai közé számítanak. Azonban e népek váro-

¹³ Nem összemosni akarom a jogi és erkölcsi kötelesség fogalmát, természetesen e kettő viszonya a zsidó hagyományon belül bonyolult. Lásd erről Sagi, Avi és Daniel Statman: „*Pluto sel hámuszár bedát bámászoret hájehudit*”, In: Sagi, A. és Statman, D. (szerk.): *Bén dát lámuszár*, Rámát Gán, 1993. 115–144. o. Ettől jelentősen eltérő álláspontot képvisel: Harris, Michael J.: *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, London and N.Y., 2003. Noha az erkölcs és a jog közötti kapcsolat összetett, jelen írásomban nem különböztetem meg a vallási és az erkölcsi kötelességet, mert mind Sagi, mind Harris elfogadják, hogy a zsidó hagyomány központi tendenciája szerint az isteni parancsok egyben erkölcsi imperatívuszok is, és a vita elsősorban arról folyik köztük, mennyire elismeri el a zsidó hagyomány a vallástól függetlenül is kötelező érvénnyel bíró erkölcsi kötelességek létét.

¹⁴ George Schwab: „*Enemy vagy foe, a modern politika konfliktusa*”, In: Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*, Budapest 1998. 39–55. o.

saiban, amelyeket az Örökkévaló, a te Istened örökségül ad neked, egyetlen lelket se hagj életben. [...] nehogy eltanuld tőlük utálatos dolgaikat, amelyeket isteneik (tiszteletére) végbe visznek, s így vétkeztek az Örökkévaló, a ti Istenetek ellen. (5Móz 20, 10–18)

Itt tehát rögtön két külső ellenségképet is kapunk: abszolút vagy totális ellenséget képez a hét kánaánita nép és Ámálék népe, nem-totális ellenség a többi nép.¹⁵ A totális ellenségnek a gyűlöletére vonatkozóan nincs ugyan explicit parancs, de a viszony egyértelmű: a Tóra a kiirtásukat írja elő. A totális ellenség esetében hiányzik továbbá a harcoló és a nem harcoló felek megkülönböztetése, noha e distinkció világosan létezik az egyéb népekkel kapcsolatban.

Mint láthattuk, a belső ellenséggel kapcsolatban a Tóra meglehetősen lezűkíti az agresszió lehetőségét, ezzel szemben a totális ellenségre vonatkozóan a teljes körű népirtás egyenesen vallási követelmény.¹⁶ A humanista értelmező, aki a szeretet fent idézett parancsában, illetve a gyűlölet tilalmában szeretne általános érvényű szabályt látni, folytathatja persze apologetikáját, mondván: ime milyen humánus a Szentírás, hogy még ebben az esetben sem parancsolja meg az ellenség gyűlöletét, de a külső ellenségre vonatkozó szabályok fényében mégis valószínűbbnek tűnik az az értelmezés, hogy a Leviticusban található felebaráti szeretet parancsa, valamint az ellenség gyűlöletének tilalma nem vonatkozik más népek tagjaira¹⁷.

A pusztá tény, hogy a tradicionális források szerint a gyűlölet bizonyos esetekben kívánatos, erkölcsi igazolásként szolgálhat az adott hagyomány követői számára annak elfogadásához, hogy gyűlöletet ne minden esetben tartssák elítélendőnek. Ezen a ponton érdemes felvetni a kérdést: vajon ha a vallási érvet – „a Szentírásban szerepel” – figyelmen kívül hagyjuk, akkor is védhető lesz-e az az álláspont, hogy egy másik ember gyűlölete **nem** mindig helytelen?

¹⁵ A félreértések elkerülése végett leszögezem: nem lehet általánosságban beszélni „A zsidóság” nem-zsidókhoz való a viszonyulásához, hiszen ez a viszony még az egyes korszakokban és azok kontextusában is komplex volt. Jó bevezetésként szolgálhat az *Encyclopedia Judaica Gentile* c. szócikke.

¹⁶ Mint annyi más esetben, itt is igaz, hogy az „egyetemes emberi kultúra alapját képező” Biblia szó szerinti értelmezése tartalmazza a partikularizmus és a népirtás parancsát, amit a posztbiblikus zsidó hagyomány interpretációja finomít majd szalonképessé és helyez jogi hatályon kívül. Erről lásd például: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár*, Tel Aviv 1998. 199–229. o.

¹⁷ Megjegyzésre érdemes, hogy Schwab szerint (i.m. 43. o.) a magán, illetve a közösségi ellenség közötti distinkciót az evangéliumok korának kereszténysége is használja, és az ellenség szeretetére vonatkozó jézusi parancs is csak a személyes (*inimicos vestros*), és nem pedig a közösségi ellenség (*hostes vestros*) szeretetét írja elő.

Ebben a formájában már maga a kérdésfelvetés is félrevezető, hiszen feltételezi, hogy a gyűlölet mint érzelem a partikuláris megnyilvánulástól függetlenül is megítélhető, holott éppen azt kellene bizonyítani, hogy lényegileg mindegy-e, kit gyűlölk. A gyűlölettel foglalkozó szakirodalom¹⁸ számos fontos pontosságára hívja fel a figyelmet a fogalommal kapcsolatban. Először is gyűlölni nemcsak embert lehet, sőt a hétköznapi nyelvhasználatban a legelterjedtebb mondatok éppen hogy nem emberekre vonatkoznak: „gyűlölöm a hétfő reggeleket”, „gyűlölöm ezeket a rohadt legyeket” stb¹⁹. Megkülönböztethetjük tehát a gyűlöletnek legalább három fajtáját. Az előző példákban szereplő egyszerű vagy hétköznapi gyűlölet²⁰ inkább csak verbálisan nyilvánul meg, és erkölcsi szempontból irreleváns. Az izraeli filozófus, Daniel Statman lényegi különbséget lát továbbá a személyes gyűlölet és az erkölcsi alapú gyűlölet között. Személyes gyűlöletről beszélünk például abban az esetben, ha a tanszéki professzor arról álmodozik esténként, hogy a kitüntetéssel doktorált és nemzetközi szaklapokban publikáló fiatal tehetséget bárcsak elütné egy autó, vagy bárcsak kiderülne róla, hogy szabadidejében kiskorúakat molesztál, és mindenki számára bebizonyosodna, hogy érdemtelen az ifjúság oktatására.²¹ A gyűlölet e fajtájának negatív erkölcsi megítélése könnyen belátható.

Az erkölcsi alapú gyűlölet azonban egész más jellegű. „Az erkölcsi alapú gyűlölet esetében a gyűlölő nem személyes helyzetének javítását akarja elérni a gyűlölt személy hátráltatásával, hanem azt az erkölcstelen ügyet akarja lerombolni, amelyet a másik támogat vagy képvisel. A gyűlölet tárgyát a gyűlölő azonosítja az erkölcstelen ideológiával vagy viselkedéssel.”²² Egyáltalán nem tűnik erkölcsi abszurdumnak a kérdés: a gyűlöleten kívül mi más lehetne a normális érzés egy másik emberrel szemben, aki minden tőle telhetőt megtesz azért, hogy az emberiség egy részét ideológiai alapon kiirtsa? Mi másnak tekinthetném az általa képviselt ideológiát és őt magát, mint totális ellenségnek (különösen ha történetesen én is a kiirtandók közé tartozom)? Lehet-e egyáltalán egy ilyen személyt másnak, mint totális ellenségnek tekinteni? Úgy vélem, ha valaki válogatott kínzások alá vetette csecsemőkorú gyermekeimet, mert esztétikai gyönyört lelt kínlásukban, vagy meggyilkolta őket, mert a gyermekek származását elegendő indoknak tartotta életük

¹⁸ Különösen hasznosnak találtam az alábbi írásokat: Ben Zeév, Áháron: „Ál tivá sel hásziná”, In: Ben Zeév, Á. (szerk.): *Sziná*, Tel Aviv 1997. 15–29. o., Statman, Daniel: „Ál hárech háslili sel hásziná”, u.o. 34–53. o., Casey, John: *Pagan Virtue: An Essay in Ethics*, New York, 1990., Murphy, Jeffrie G. és Hampton, Jean: *Forgiveness and Mercy*, New York, 1988.

¹⁹ Statman, i.m. 35. o.

²⁰ Murphy és Hampton, i.m. 60. o.

²¹ Staman, i.m. 35–37. o.

²² U.o. 47. o.

kioltásához (mondjuk azért, mert meg volt győződve róla, hogy e gyermekek felnőttként majd veszély jelenthetnek rá és/vagy népére), akkor erkölcsi szempontból is indokolt őt totális ellenségemnek tekinteni, hiszen helyrehozhatatlan és rendkívül komoly kárt okozott nekem.²³ John Kekes *A gonoszság gyökerei*²⁴ című könyvében számos konkrét példával illusztrálja, hogy az általam indokoltan totális ellenségnek tekinthető személyek valóban léteznek. A Kekes által bemutatott gonosztevők között szerepel Charles Manson, az úgynevezett Manson család vezetője, amely különös kegyetlenséggel mérszárolt le többeket, köztük Roman Polanski feleségét, a terhessége nyolcadik hónapjában lévő Sharon Tate-t. Úgy vélem, erkölcsi abszurdum azt állítani, hogy etikailag magasabb rendűnek kellene tartani Polanskit, ha a tettét mindmáig meg nem bánó Charles Mansont szeretné, ahelyett hogy gyűlölné.²⁵

John Kekes a Konzervativizmus ésszerűsége című könyvében abban határozza meg a politika egyik legfontosabb feladatát, hogy a reális rossz, azaz a közellenségek, a gonosztevők ellen harcoljon.²⁶ Lehet persze vitatni, hogy a rossz elleni harcnak mennyire kell kiemelt helyen szerepelnie az állam feladatai között, az azonban vitathatatlan, hogy nem létezhet hasznavehető politikai teória az e problémával való szembenézés nélkül. Elméletben lehet persze amellet érvelni, hogy a totális ellenség elleni harcot gyűlölet nélkül is meg lehet vívni,²⁷ azonban még ha ez lehetséges volna is, akkor sem világos, miért lenne kívánatos. Nem normálisabb, ha a terrorellenes brigád tagjai gyűlölik is a terroristákat (azaz: családjuk és népük totális ellenségeit)? Nem hatékonyabb a harc az ellenség ellen, ha a harcoló fél meg van róla győződve, hogy nemcsak „szakmai”, hanem erkölcsi kötelességének is eleget tesz, amikor ellenségét üldözi?

Az utolsó két bekezdésben amellet érveltem, hogy mind az etikai intuíciót követve, mind pedig a hasznosság gyakorlati szempontjából helyesnek tűnik,

²³ E ponton érdemes megjegyezni, hogy amennyiben nem fogadnánk el Schwab korábban említett feltételezését, miszerint a kereszténység is csak a személyes, tehát a nem totális ellenség szeretetét írja elő, úgy példám esetében nagyon nehézé válna amellet érvelni, hogy az ilyen típusú ellenség szeretete erkölcsi érték, és nem pedig totális értékszavar.

²⁴ Kekes, John: *A gonoszság gyökerei*, Budapest 2007. 73–89. o. (A továbbiakban: Kekes, 2007.)

²⁵ Ezt annyira abszurd álláspontnak tartom, hogy úgy vélem, ennek az álláspontnak nem a cáfolata, hanem az alátámasztása igényel érveket.

²⁶ Kekes, John: *A konzervativizmus ésszerűsége*, Budapest 2001. 121–155. o.

²⁷ Felteszem azonban, hogy az ilyesfajta elméleti lehetőség mellett érvelők nagy része számára az volt eddig életük legsúlyosabb konfliktusa, hogy az óvodában elvették a vajás kenyereiket, és még sosem kényszerültek rá, hogy olyan típusú ellenséggel nézzenek szembe, mint amilyen az én példámban szerepelt. Egy erkölcsi elmélet gyakorlati lehetetlensége, persze nem automatikusan teszi helytelené az álláspontot, legfeljebb az a kérdés vetődik fel, hogy mi értelme van eleve alkalmazhatatlan etikai elméletek gyártásának.

hogy a szélsőségesen súlyos és helyrehozhatatlan kárt tudatosan okozó személyeket totális ellenségünknek tekintsük, és irántuk gyűlöletet érezzünk. A gyűlölet bizonyos esetekben történő erkölcsi legitimizálását szolgáló érveimből természetesen nem következik, hogy a gyűlölet minden, vagy legtöbb megnyilvánulását is erkölcsileg megengedhetőnek tartom. A továbbiakban éppen azt próbálom majd bemutatni, hogy a zsidó hagyomány, amely általánosságban tiltja, de bizonyos esetekben mégis megengedhetőnek, sőt kívánatosnak tartja a gyűlölet érzését, a gyűlöletben rejlő veszélyeknek is tudatában van, és ezért igyekszik óvni a gyűlölet érzésétől, és hermeneutikai eszközökkel gyakran a legitim gyűlölet kereteit is szűkíteni próbálja. Mivel forrásaim nem filozófiai szövegek, hanem homiletikák vagy jogi kommentárok, ezért megkísérlem az etika nyelvére fordítani őket, és a források alapján megfogalmazok három gyűlölet visszaszorítása melletti érvet.

1. A GYŰLÖLET DOMINÁNS ÉRZÉSSÉ VÁLÁSÁTÓL ÓVÓ ÉRV

A Talmud egyik legismertebb kommentárja²⁸ azt a törvényt elemzi, amelyik előírja, hogy mivel az állatoknak tilos szenvedést okozni, ezért előbbre való annak segíteni, aki egy állatot megszabadít a terhétől, mint aki csomagot pakol fel teherhordó állatára. Azonban amennyiben a terhet felpakoló személy a gyűlölője (azaz: személyes ellensége) a segítőknek, akkor előbb mégis neki kell segíteni annak érdekében, hogy – a segítő – legyőzze ösztönét (mely a Tóra parancsainak megszegésére buzdítja). A kommentár itt felteszi a kérdést: „Mi értelme itt az ösztön legyőzéséről beszélni, hiszen ezt az embert kötelező gyűlölni?”²⁹. A problémát az jelenti tehát, hogy noha olyan esetről van szó, amikor a gyűlölet vallási kötelesség, a talmudi forrás mégis a gyűlölet visszafogására int. A kommentár megoldási javaslata a következő: „Mivel az egyik gyűlöli a másikat, ezért a másik is gyűlöli az egyiket [...] és végül teljes gyűlölet [*sziná gmurá* – הרומג האנש] fog kialakulni közöttük, ezért van szükség az ösztön legyőzésére.”³⁰ A kommentátor tehát kétfajta gyűlöletet különböztet meg: a zsidó jog által bizonyos feltételek teljesülése mellett legitimnek ítélt gyűlöletet, és a „teljes” gyűlöletet, amely viszont elkerülendő. A szöveg nem tartalmazza a „teljes gyűlölet” definícióját, ezért e fogalom világosabbá tételéhez más forrásokhoz kell fordulni. A kortárs Jichák ben Joszef Korbeil szerint „még aki vétket követett is el, és ezért szabad

²⁸ A Toszáfotnak nevezett középkori kommentárgyűjtemény, mely a mai Franciaország és Németország területén íródott.

²⁹ Toszáfot kommentár a Babilóniai Talmud, Pszáchim traktátus 113b-hez. A kommentár felteszi, hogy a korábban ismertetett esetről van szó, amikor a gyűlölet indokolt.

³⁰ U.o.

gyűlölni, azt is tilos szívből gyűlölni [...], csak [viselkedésével] mutasson felé gyűlöletet.”³¹ E forrásból úgy tűnik, hogy a „teljes”, azaz a tiltott gyűlölet az, amely a gyűlölő szíve mélyéből fakad és a gyűlölő domináns érzésévé vált. A gyűlöletnek e fajtájától óvnak az idézett források. Ugyanakkor, a gyűlölet másik fajtája, azaz a bűn feletti jogos felháborodásból fakadó nyílt, helytelenítő, „gyűlölködő” viselkedés megengedett marad.

A rabbinikus korszaknak a gyűlölettel kapcsolatos egyik legambivalensebb megnyilvánulásában ugyanezt az érvet fedezhetjük fel. A zsidó liturgia előírja az „állva mondott imádság”-nak nevezett ima napi háromszori recitálását. Ennek az imának az eredeti 18 áldása közé beillesztésre került a 19. áldás, amely szövege a következő:

A besúgóknak ne legyen reményük, és minden gonoszság e percben tűnjön el, összes ellenségeid irtassanak ki mihamarabb, a gonosztevőket tépd ki gyökereztül, törd meg, igazd le és kényszerítsd megadásra mihamarabb.

Gyűlöletről ugyan nincs szó az imarészletben, de azt hiszem mégis kimeríti a gyűlöletbeszéd fogalmát. A gyűlölettel kapcsolatos ambivalencia az áldás megfogalmazásának kísérő történetében van, ugyanis a Talmud³² beszámol róla, hogy ennek az áldásnak a megfogalmazására azt a bölcslet kérték meg, akít úgy jellemeztek, mint akiben egyáltalán nincs gyűlölet senki iránt. A Talmud korának bölcsei tehát egyfelől szükségesnek ítélik a közösség külső és belső ellenségei elleni – a történelmi körülmények miatt csak az imában kifejezésre jutó – harc megvívását, de ugyanakkor látják a gyűlölet legitimizálásának veszélyét. Az ima megfogalmazására azt a kivételes embert kéri fel, akinek a személye garancia a személyes gyűlölet kizárására. Az ima szerzőjének személye azt is biztosítja továbbá, hogy még a megengedhető, erkölcsi gyűlölet sem válik „teljes gyűlöletté”, azaz az egész személyiséget betöltő érzelmmé. A gyűlölettel teli ember ugyanis – még ha teljesen indokolt is a gyűlölete –veszélyben van, mert ha a gyűlölet beépül jellemébe és nem csak az ellenséghez való praktikus viszonyulás lesz a részéről, akkor ez személyiségét deformálhatja. Talán e feltevés magyarázza azt a korai rabbinikus forrást is, amely minden további differenciálás nélkül jelenti ki, hogy a gyűlölet egyike azon dolgoknak, amelyek „kiviszik az embert a világból”³³.

Fontos leszögezni: ez az érv nem azt vitatja, hogy bizonyos bűnösök ellen indokolt gyűlöletet érezni, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy az erkölcsös cselekvő szempontjából milyen veszéllyel járhat, ha kontrollálatlanul enged teret a gyűlölet érzelmének. Ezen érv tehát nem állítja, hogy mindenkit

³¹ Jichák ben Joszef Korbeil (13. sz., Franciaország): *Széfér micvot hákátán*, 17. parancsolat.

³² Babilóniai Talmud, Brachot traktátus 28b-29a.

³³ Misná, Ávot traktátus 2,11

megillető „természetes jog” hogy ne gyűlöljék, és a gyűlölet erkölcsi rossz, hanem azt hangsúlyozza, hogy a gyűlölet olyan érzelem, amely lényegéből fakadóan veszélyt jelent a gyűlölőre nézve.

2. A KÖZÖSSÉG TAGJAINAK EGYMÁS IRÁNTI FELELŐSÉGÉRE ALAPOZOTT ÉRV

Ennek az érveknek a kifejtése szükségessé teszi a gyűlölet tilalmát tartalmazó bibliai vers ismételt idézését: „Ne gyűlöld felebarátodat szívedben, intve intsed társadat, hogy ne viselj miatta bűnt.” (3Móz 19,17) Az idézett vershez fűzött kommentárjában rabbi Jichák Abarbanel³⁴ a gyűlölet tilalma és az intés parancsa közötti kapcsolatot a következőképpen magyarázza: „[a Tóra] arra akar tanítani, hogy még azt sem szabad a szívünkben gyűlölni, aki vétséget követ el. A tetteit kell gyűlölni, őt magát pedig meg kell inteni, hátha megtér.”

Abarbanel tehát nem azt feltételezi, hogy a gyűlölet önmagában és teljes egészében negatív és ezért mindenáron meg kell akadályozni a kialakulását – hiszen a gonosz tettek gyűlöletét kívánatosnak tartja –, hanem a bűnösök megtérését tekinti a kívánatos célnak, és e cél elérése érdekében a tettes és a tett megkülönböztetését is szükségesnek tartja.

Ezen a ponton érdemes kitérni a tettes és a tett megkülönböztetésének érvére: első hallásra meggyőzőnek tűnhet, hogy a gonoszoknak a tetteit, és nem pedig személyüket kell gyűlölni. (Jogosan feltehető persze a kérdés, hogy miként lehet egy tettet, az elkövető személyétől teljesen függetlenül gyűlölni.) A gyűlölet érzésének elítélése mellett gyakran felhozott egyik érv, hogy mivel a gyűlölet olyan általános érzés, amely tárgyát egészében utasítja el, ezért a gyűlölő elkerülhetetlenül igazságtalanul fogja megítélni gyűlölete tárgyát, és vak marad a gyűlölt személy jó tulajdonságaira.³⁵ A realitások világából kiindulva nehéz elképzelni olyan embert, akiben semmi szerethetőt ne találnánk, s aki híján volna minden pozitív tulajdonságnak. Éppen ezért ésszerűnek tűnik amellet érvelni, hogy legfeljebb az „abszolút, sátáni” gonosz gyűlölete megengedhető, ez azonban a gyakorlatban irreleváns, hiszen ilyen ember létezése teljesen valószínűtlen. Minthogy a valóban létező gonosztevők összetett személyiségek, akiknek egyaránt vannak jó és rossz tulajdonságaik, erkölcsi szempontból igazságtalan lenne egész személyiségüket gyűlölni, és ha a gyűlölet egyáltalán megengedhető bizonyos rémtetteket elkövető személyekkel szemben, akkor is csak a személyek rossz tulajdonságai és az azokból fakadó tettek felé szabad irányulnia.

³⁴ A zsidó reneszánsz bölcselet kiemelkedő alakja, élt: 1437–1506.

³⁵ Az erkölcsi objektivitás hiányának kritikája persze a szerelemre is alkalmazható: a szerelmes többnyire hasonlóképpen vak a szerelme rossz tulajdonságaira. (Lásd: Statman i.m. 39–41. o.)

Ennek az állításnak az érvényét fogom vizsgálni Kekes egyik példáján keresztül: Franz Stangl a treblinkai haláltábor parancsnoki pozícióját töltötte be, gyakorlatilag a tömegmészárlás kezdetétől a tábor bezárásáig³⁶. Stangl szorgos, kötelességtudó hivatalnok volt, aki a haláltáborban is gondosan ápolt háztáji veteményesében termelt zöldségeit szerette a legjobban ebédre fogyasztani, és miután fehér ruhájában a délelőtt folyamán lelkiismeretesen irányította az aznapi transzportokban érkezett felnőttek és gyermekek kiirtását, jóízűen szunyókált egy kicsit, majd csak a megérdemelt délutáni pihenő után felügyelte estig a holttestek megsemmisítését. Stangl a népirtásban hivatali kötelességből és előmeneteli ambícióitól vezérelve vett részt, nem kegyetlenkedett szükségtelenül, és egész életében példás férj, apa és törvénytisztelő polgár volt³⁷. Aki később, Stangl braziliai emigrációja alatt szomszédságban élt vele, bizonyára semmi gyűlöletes tulajdonságot nem fedezett benne. Első pillantásra Stangl lehetne a tipikus esete annak, hogy elválasszuk a törvénytisztelő polgár és jó férj személyét a munkahelyén kíméletlen tömeggyilkosként végrehajtott tetteitől. Ennek az elvnek az alapján a következő állítás fogalmazható meg: Stanglt, a törvénytisztelő polgárt és családapát nem etikus gyűlölni, ilyen erős, negatív érzelem, csak foglalkozása közben végrehajtott tetteivel szemben indokolt; azaz nem Stangl, az ember, hanem csak Stangl, a főhóhér gyűlölete megengedett. Ha elfogadjuk ezt az állítást, akkor amennyiben Stangl Brazíliában összetalálkozott egy áldozatának gyermekével, úgy joggal mondhatta volna neki: „Ön talán indokoltan követeli jogi felelőségre vonásomat, ám erkölcsileg elítélendő, ha gyűlöl engem, hiszen egyes tetteim tiszteletre méltóak, így legfeljebb bizonyos tetteimet, de nem engem, van joga gyűlölni.”

Stangl jó példa a reálisán létező, egyáltalán nem „sátánian” gonosz emberre, aki kétségtelenül rendelkezik bizonyos jó tulajdonságokkal, de egész személye mégis gyűlöletes. A Stangl irányában érzett gyűlölet olyan érzés, amely tárgya egészét és lényegét ítéli meg negatívan, nem pedig csak egyes részleteit. A tömeggyilkos gyűlölője elismerheti Stangl pozitív tulajdonságainak meglétét, de ezeket az egész személy megítélése szempontjából lényegtelennek tartja.³⁸ A gyűlöletet Stangl gonoszsága indokolja, az hogy biztosan tudjuk: felelős személyként³⁹, karrierizmusától motiválva, minden erkölcsi mentség nélkül, súlyos és helyrehozhatatlan kárt okozott ártatlanoknak.⁴⁰

³⁶ Kekes 2007, 56–72. o.

³⁷ Ebben a kötetben Gyenge Zoltán ír egy másik náci gyilkos, Max Täubner esetéről, aki Stangltól eltérően élvezetből, és nem kötelességből gyilkolt.

³⁸ Lásd Ben Zeev 18–19. o.

³⁹ Stangl felelőségének kérdésével itt nem foglalkozom, mivel Kekes (i.m. 63–67. o.) meggyőzően érvel amellett, hogy Stanglt felelősnek tartjuk tetteiért, noha bizonyos értelemben kényszer hatására vállalta el feladatát.

⁴⁰ A gonoszságnak a rossztól való megkülönböztetését, valamint a gonoszság kritériumainak elemzését lásd Kekes 2007. 11–13. o.

Amikor gyűlöletet érzünk Stangl iránt, akkor nemcsak a tetteiben megnyilvánuló gonosztságot utasítjuk el, hanem az elkövető személyét is (hétköznapi nyelvre fordítva: épp erkölcsi érzékű ember Stanglt akkor sem hívná meg vacsorára, amikor éppen szerető apaként funkcionál, és nem pedig népirtóként).⁴¹

Fenntartásaim ellenére sem tartom teljesen elképzelhetetlennek a tettes elválasztását tetteitől. Ennek a lehetőségnek a szemléltetésében sokat segíthet a zsidó etikai gondolkodás egyik alapfogalma: a megtérés. Maimonidész a megtérés fogalmát a következőképpen írja le:

„Mi a megtérés? A következő: a bűnös hagyja el a bűnét, távolítsa el a gondolataiból, és döntse el szívében, hogy nem követi el többet. [...]. És bánja meg, hogy elkövette [...] Hívja tanúnak a Titkok Tudóját, hogy nem tér vissza soha e bűnéhez.”⁴²

A megtérés tehát egy több fázisból álló folyamat, amelynek első szakasza gyakorlati: a bűnös cselekedetek megszüntetésével kezdődik. A megtérés tehát nem pusztán mentális folyamat, hanem gyakorlati összetevője is kiemelten fontos. Az ember tépelődése, gyötrődése, szánakozása bűnei miatt, a megtérésnek csak az előkészítő szakaszát jelentik, magáról a megtérésről azonban csak akkor beszélhetünk, ha a bűnös gyakorlat már a múlté. A folyamat második szakasza a kognitív szférában történik: a bűnös tudati szinten utasítja el a bűnét. (Nem pusztán konkrét bűnös cselekedeteinek elutasításáról, hanem a bűn fogalmával való szembe fordulásról van szó.) A harmadik szakasz az akarathoz kapcsolódik: mivel a bűn elutasítása abszolút, a megtérő megfogadja, hogy soha nem követi el ismét korábbi bűnét. A negyedik szakasz az érzelmi interiorizálás periódusa: a korábbi bűnök miatti elkeseredés következik be, amit a még mindig emocionális önmegerősítés követ.

A megtérés maimonidészi interpretációja természetesen nem az egyetlen létező felfogás a zsidó hagyományban, de különös előnye, hogy félreérthetetlenül kifejezi: ahhoz, hogy a bűnösre ne tekintsünk bűnősként többet és megbocsáthassunk neki, a személyiség egészét érintő, gyökeres mentális változást eredményező belső folyamat végbemenetelére van szükség.

Amennyiben tehát a bűnöket elkövető személy keresztül ment a megtérés folyamatának különböző szakaszain, abbahagyta a bűnözést, megbánta korábbi tetteit, lehetőségei szerint igyekezett bűneit jóvátenni, és/vagy a károslakat kárpótolni, új életformája és elvei alapján azt lehet mondani, hogy

⁴¹ Felvetődik a jogos kérdés, mégis mi lehetne az erkölcsileg adekvát érzés a gyűlöleten kívül? Erkölcsileg magasabb rendű személyiségnek kellene tartani azt, aki apatikus marad a rémtettek hallatán és pusztán racionálisan ítéli el a rémtetteket? Vagy az lenne erkölcsileg jobban fejlett személyiség, akiből pozitív érzelmeket vált ki a tömeggyilkosságok részleteinek megismerése? Esetleg Stanglt kellene sajnálni, hogy a korabeli német társadalom rendőri pályán nagyobb karrierlehetőséget biztosított számára, mint eredeti szakmájában, textil-tervezőként?

⁴² Maimonidész, *Misné tóra, Hilchot tsvá 2.2*

megtagadta korábbi énjét és új személyiséget teremtett magának. Ebben az esetben a személy és a tett szétválasztása relevánssá válhat. Ha a megtérés folyamatán keresztül a korábbi bűnös megteremtette „új erkölcsi énjét” – ami persze nem jelenti a büntetőjogi felelősség alóli mentesülést –, akkor és csak akkor lehet indokolt, hogy jelenlegi énjét elvlasszuk korábbi énjének tetteitől és amellet érveljünk, hogy erkölcsileg megszűnt indokoltnak lenni az iránta érzett gyűlölet. Ez azonban nyilvánvalóan nem Stangl esete.

Elképzelhetőnek, noha abszurdnak tartom, hogy valaki azzal érveljen – például Spinoza nyomán⁴³ –, hogy Stangl felé negatív érzelmek helyett felebaráti szeretetet kellene érezni, valamint arra kellene törekedni, hogy a rosszat jóval fizessük vissza ezzel segítve őt abban, hogy felismerje a megtérés értékét.⁴⁴ A „fizess jóval a rosszért” elvvel a legfontosabb probléma az, hogy jószerivel indokolhatatlan és ellenkezik a józan erkölcsi intuícióval, mely azt súgja, hogy jó tettel a jót tevő embertársainknak kell fizetni, és nem a gonosztevőknek. A mindennapi tapasztalat azt támasztja alá, hogy teljesíthetetlen, vagy majdnem teljesíthetetlen elvárásnak tűnik az áldozattal, vagy a semleges külső szemléllővel szemben, hogy a gonosztettekért jótettekkel fizessen, és hogy szeresse a gonosztevőt. E nehézség elsősorban nem a legtöbbszörben élő bosszú ösztönéből származik, hanem az elvárás érthetlenségéből. A továbbiakban megkísérlem az absztrakt szeretet elvvel szemben tiltakozó intuíció igazolását.

A „fizess jóval a rosszért” elv kizárólag akkor hiteles és konzekvens, ha elvárja, hogy a gyakorlatban is szeretettel viszonyuljunk a gonosztevőhöz. Ha minden normatív kötelezettséget nélkülöző, pusztán „belső” kötelesség a szeretet, de időközben megengedjük, hogy „kemény kézzel” bánjunk a gonosztevővel, akkor könnyen a középkori eretnek üldözések igazolásához juthatunk, hiszen akkoriban gyakran a „bűnösök lelkének megmentése” szolgált kínzások és kivégzések igazolására.

Amennyiben levonjuk a „fizess jóval a rosszért” elvből a normatív konzekvenciákat, a gyakorlatban történő alkalmazás azzal a kockázattal jár, hogy erkölcsi szempontból több kárt fogunk okozni, mint amennyi hasznot hajtunk. Ha a bűnös megjavítását kiemelten fontos értéként kezeljük, akkor ezzel hozzájárulhatunk egy súlyosan sérült erkölcsi értékrend terjesztéséhez,

⁴³ Spinoza, *Etika*, 3, 43. Spinoza itt valószínűleg a személyes ellenséggel szemben érzett gyűlöletről beszél, és nem a totális ellenség fogalmának létezésének elvi lehetőségét akarja tagadni.

⁴⁴ Ez egyébként többé-kevésbé nyílt utilitárius érvelésnek tűnik: a gyűlölettel a legfőbb probléma nem az, hogy gyűlölet, hanem az, hogy a szeretet (amelynek értékét nem az adja, hogy szeretet) eszközével erkölcsileg kedvezőbb végeredményhez – a bűnös megtérése – lehet eljutni. (Ha azonban valamilyen módon bizonyítást nyerne, hogy mégis a gyűlölet az eredményesebb eszköz, akkor az ezt az érvet vallónak a gyűlöletet kellene propagálnia.)

hiszen az áldozat helyett a bűnösre irányítjuk a figyelmet, holott az áldozattal való szolidaritás és a meg nem érdemelt szenvedés megszüntetésére való törekvés előbbre való értékek, mint a gonoszok megjavítása. Nemcsak az általunk ismert szűkös, de még egy hipotetikus kimeríthetetlen erőforrásokkal rendelkező társadalomban is kronológiai elsőbbséget kellene élveznie az igazságtalanul szenvedők megsegítésének és kárpótlásának a gonosztevők átnevelésével szemben.

A rossz visszaszorítására való törekvés általánosan elfogadott erkölcsi cél. Nehéz azonban a rossz elleni harc fontosságát úgy képviselni, ha közben a gonoszok iránti szeretetteljes viselkedés szükségességét hirdetjük, és a gonosztevők iránti türelemre intünk mindenkit. Mivel a gonoszok átneveléséhez mindenképpen idő kell, előfordulhat, hogy a folyamatosan tolerált gonoszság tovább erősödik, a megértő szeretettel kezelt gonosztevők egyre több kárt okoznak az ártatlanoknak és így a gonoszság visszaszorítása helyett, valójában annak terjesztését segítjük.

Végül pedig, mindennapi tapasztalataink alapján legalábbis kétséges, hogy sikerrel járhat-e a gonosztevők jó emberré történő átnevelési folyamata. Sőt, még ha el is fogadjuk ennek lehetőségét, kérdéses marad, hogy a szeretet megfelelőbb módszer erre például a bűnök szigorú megtorlásánál.

Mindenképpen kockázatokkal jár ha gonoszítottakat jótettekkel próbálunk viszonzni, és a végső pozitív eredmény elérése igencsak bizonytalan. Hacsak nem valljuk azt a nézetet, hogy egy cselekedet erkölcsi értékének megítélésakor teljesen irreleváns annak következménye, akkor érthető, hogy az intuíciónk azt súgja, érdemesebb olyan módszert választanunk, amely kisebb kockázattal, kevesebb erőbefektetéssel és jobb eredménnyel jár, még akkor is, ha az elért pozitív eredmény esetleg el is marad a kétségtelenül ideális cél, a gonoszok megjavítása mögött.

Térjünk vissza Abarbanel kommentárjához. Ő nem azt állítja, hogy a tettes és a tett minden esetben megkülönböztetendő, hanem azt, hogy a közösség minden tagja felelős egymásért, és ennek a felelősségnek a része, hogy a közösség tagjai nem mondhatnak le könnyen egymásról, ezért a bűnösnek meg kell adni a lehetőséget a bűne kijavítására.

Abarbanel szerint tehát a gyűlöletnek az a fajtája, melyet a korábbi források „teljes gyűlölet”-nek neveztek, attól illegitim, hogy a megbékélés akadályos lehet. Ezzel szemben, a legitím keretek között tartott, a tettekre és nem a gyűlölött személyének egészére irányuló gyűlölet azonban lehetővé teheti a bűnös megtérését. Ezzel az állítással összhangban az egyik rabbinikus forrás például azt tanítja: „Ki a hős? Aki képes az ellenségét (szó szerint: gyűlölőjét) a barátjává (szó szerint: őt szerető emberré) változtatni”.⁴⁵ Ez a forrás is a közösség

⁴⁵ Ávot derábbi Nátán 23. feje. (A Talmud egyik nem kanonizált traktátusa.)

tagjainak egymás iránti felelősségét tartja az értéknek, amely realizálásához szükséges eszköz a gyűlölet visszaszorítása. Azonban a megbocsátás, a megbé-
kélés erkölcsi értéke melletti érv kizárólag akkor válik relevánssá, ha bűnös a
bűnt megbánta, és – amennyiben ez lehetséges – kijavította az okozott kárt.

Mint láthattuk a belső ellenség gyűlöletének legitim oka az volt, hogy az
illető olyan körülmények között szegte meg a Tóra parancsát, amikor jogilag
védett státuszt élvezett, és ezt követően sem volt hajlandó megtérni. A közös-
ségi felelősség a megintás aktusában jutott kifejezésre, amikor is a bűn szem-
tanúja megpróbálja rábeszélni a bűnöst a véték megbánására és kijavítására.
E feladat következtében komoly felelősség hárul a szemtanúra: gyakorlatilag
az ő meggyőzőképességén és diplomáciai érzékén múlik az áldatlan helyzet
kijavítása. A megvalósítás nehézségeiről tanúskodik a Talmud egyik bölcse,
aki kijelenti, hogy az ő nemzedékében már egyetlen ember sincs, aki meg-
felelő módon tudná a „megintés” parancsát teljesíteni⁴⁶. Ha pedig a szem-
tanú az intés parancsát képtelen megfelelő módon végrehajtani, vagy biztos
benne, hogy az intés hatástalan marad, akkor az a szabály lép érvénybe,
hogy: „Miként a Tóra azt parancsolta, hogy mondjuk azt a dolgot, amire
hallgatni fognak, úgy a Tóra azt is parancsolta, hogy ne mondjuk azt, amire
nem fognak hallgatni.”⁴⁷

A modern korban a zsidó történelem során először jelentek meg tömegesen
a nem a Tóra törvényei szerint élő zsidók, akik ugyanakkor színleg sem tértek
át más vallásra, és magukat továbbra is teljes jogú zsidóknak tekintették. A
legitim gyűlöletre vonatkozó szabályok alapján egy vallásos zsidó köteles lenne
napjainkban gyűlölni a zsidó nép nagy részét. Nem meglepő épp ezért, hogy
az intés törvénye alkalmazásának talmudi megszorításában a legújabb kor
vezető rabbijai közül többen annak megalapozását látták, hogy a legitim
gyűlölet jogi kereteit annyira szűkre szabják, hogy semmilyen esetben ne le-
gyen alkalmazható⁴⁸. Napjainkban a XX. századi ultraortodoxia egyik leg-
kiemelkedőbb vezető alakja, Rabbi Ávrám Jesájá Karelitz véleményét te-
kintik mérvadónak, aki szerint olyan mértékben romlottá vált az egész világ
helyzete, hogy senki nem tudja teljesíteni a megintés parancsát, ezért a
bűnösöket sem büntetni nem lehet a Tóra által előírt szigorral⁴⁹, sem pedig
gyűlölni nem szabad, hiszen a megintés hiányában csak kényszer hatása alatt
vétkezőknek kell őket tekinteni⁵⁰. Karelitz tehát azzal indokolja a gyűlölet

⁴⁶ Babilóniai Talmud, Áráchin traktátus 16b.

⁴⁷ Babilóniai Talmud, Jevámot traktátus 65b.

⁴⁸ E vélemény kifejtését lásd: Lamm, Norman: „Loving and Hating Jews as Halakhic Categories”, In: Schacter, Jacob J. (szerk.): *Jewish Tradition and the Non-traditional Jew*, Northvale 1992. 157–164. o.

⁴⁹ Cházon Is kommentár Joré déá 2,16-hoz.

⁵⁰ Cházon Is kommentár Joré déá 2,28-hoz. Karelitz következtetését természetesen talmudi és középkori döntésekre alapozza, de saját véleményének megformálása

tilalmát, hogy a világ hanyatlása okán, a közösség „jó” tagjai sem elég jók ahhoz, hogy képesek legyenek meginteni a közösség „rossz” tagjait, és **ezért** nincs joguk gyűlölni őket. Gyűlölni tehát **nem** azért tilos, mert a gyűlölet *per definitionem* haszontalan és rossz érzelem. Az ideális helyzet nyilván Karelitz szerint is az, amikor senki nem bűnözik, és ezért a gyűlölet szükségtelen érzelem, de viszonya a gyűlölethez mégis újabb példa a már ismert ambivalens viszonyulásra: noha egyfelől jogilag lehetetlenné teszi, hogy valaki legitim módon gyűlölhessen, másfelől azonban az ideálishoz közelebb állónak tartja azt a helyzetet, amikor a „megintés” parancsa még teljesíthető volt, tehát bizonyos feltételek mellett gyűlölni is lehetett.

3. AZ ERKÖLCSI REALIZMUSBÓL KIINDULÓ ÉRV

A kabala egyik ismert bölcse, rabbi Mose Cordovero a szeretet parancsával kapcsolatban így határozta meg az ember feladatát: „Szoktassa magát ahhoz, hogy szívét betöltse az emberek szeretete, még a gonoszaké is, mintha a testvére lennének, sőt ezen felül is, egész addig [szoktassa magát – B.G.], amíg állandóan szívében minden ember szeretete [...] és emlékeztesse magát ezek jó tulajdonságaira, fedje el hibáikat, ne a bűneiket nézze, hanem az erőnyeiket.”⁵¹ A hagyományos interpretáció szerint Cordovero nem vitatkozik a korábbi állásponttal, miszerint kifelé gyűlöletet kell mutatni a gonoszok felé, csak annak fontosságát hangsúlyozza, hogy a gyűlölet ne töltse be az ember szívét. Ez az érv szintén ismert már a korábban elmondottakból, de ehelyütt újszerű az indoklása. Korábban az érv központjában a gyűlölet érzelmének a gyűlöldre való káros hatása állt, míg Cordovero azt hangsúlyozza, hogy nincsen teljesen gonosz ember, akiben semmi jót ne lehetne felfedezni. Ha azonban minden gonosznak vannak jó tulajdonságai, akkor az igazságosság követelménye elvárja, hogy ő is összes érdeme és bűne szerint ítéltessék meg. Szívből gyűlölni csak a teljesen gonosz embert szabad, viszont a valóságban senki nem lehet annyira gonosz, hogy egyáltalán semmilyen jó tulajdonsága ne legyen, így aztán gyakorlatilag senkit nem szabad gyűlölni.

Feltehetjük a kérdést: vajon helyes-e erkölcsi realizmusnak nevezni ezt a felfogást, nem lenne-e pontosabb erkölcsi optimizmusról beszélni? Tényleg nem létezik a valóságban „a megtestesült gonosz?” Gyenge Zoltán a Zarathustra

semmiképpen nem tekinthető „jogi szükségszerűségnek”, hiszen hivatkozhatott volna például Maimonidészre, aki – Rabbi Jochánán ben Nuri talmudi álláspontja alapján – a középkori bölcsek jelentős részével ellentétben úgy vélte, hogy az intés parancsa a Talmud utáni időkben is teljesíthető maradt. Lásd: Maimonidész: *Misné töré, Hilchot deót* 6, 7–8.

⁵¹ Mose ben Joszef Cordovero (1522–1570, Izrael): *Tomer dvora* 2. fejezet vége, – Idézi: Curiel, Mose: „Ál micvát sziná lárásáim”, *Hámáján* 17, 4, 2. o.

és Victor Eremita című könyvében több példával illusztrálja a démoni gonosz paradoxonát.⁵² A példák egyike Shakespeare III. Richárdja, aki Anna férjét előbb megöleti, majd a gyászoló özvegyet férje sírja mellett csábítja el. A szerző meggyőzően érvel amellett, hogy paradox módon a rosszat teljesen tudatosan választó démoni gonoszok amorálisában van valami borzongató nagyszerűség, amely nem(csak) gyűlöletet, hanem félelemteli tiszteletfélét vált ki az olvasóból: „A démoni nem evilágból való, bár itt él közöttünk, és teljesen hétköznapi arca van. A démoni maga az erő, a delejes sugárzás, amelynek, ha bűvkörébe kerülsz, nem tudsz tőle szabadulni. A démoni a mágikus, a démoninak karizmatikus ereje van, az is csodálja, aki közben gyűlöli.”⁵³ A paradoxon tehát a következő: a gonosz eléri a csúcspontját, tehát a leginkább kellene gyűlöletet kiváltania, de meglepő módon éppenhogy nem (csak) gyűlöletet érzünk iránta. A paradoxon érvényes, ám úgy vélem, a démoni gonosz a maga vegytiszta, sátáni amorálisában szinte kizárólag művészeti alkotásokban létezik.⁵⁴ A valós életben létező gonoszok, inkább a Manson típusú végtelenül frusztrált, közepes vagy annál rosszabb képességű mindennapi szörnyetegek, akiknek archetípusa a Vihar Antoniója, az olyan lelkiismeretlen, de szürke gazember, aki egyszerű „mint egy pozitívista barom”⁵⁵.

Ha az erkölcsi realista a mindennapi gonosz konkrét megnyilvánulását szemléli, akkor árnyaltabb ítéletet fog alkotni. Egyfelől elvész az abszolút gonosz „démoni sugárzása”, másrészt kiderül, hogy az egyébként gyomorforgató erkölcsi szintre süllyedt gazember időnként azért jót tenni is tudott. Charles Mansont valóban borzalmas megpróbáltatásai nem teszik kevésbé gyűlöletessé (csak kevésbé „mágikussá”), és természetesen sem az áldozatok szenvedését, sem a bűn súlyosságát nem csökkenti az elkövető „nehéz gyermekkor”. A bűnös egész személyiségének reális megítélésében, a bűnőshöz, mint egész emberhez való viszonyulásunkban azonban kétségtelenül játszik bizonyos szerepet, ha tudomást szerzünk személyes előtörténetéről és esetleges jótetteiről is. (Ennek az elvnek az elfogadásától természetesen még bátran tarthatjuk például Mansont, olyan személynek, akinek a gyűlölete erkölcsileg indokolt.)

Az erkölcsi realizmusból kiinduló érv tehát arra int, hogy óvakodjunk a sokszor oly kényelmes sommás erkölcsi ítéletektől. A gyűlölet egyik ismert velejárója, hogy a gyűlölt személyt démonizálni kezdjük: vakokká válunk esetleges jó tulajdonságaira. Mégha indokolt is egy megátalkodott gonosztevő gyűlölete, akkor is minden erőfeszítést meg kell tenni azért, hogy mentesek

⁵² Gyenge Zoltán: *Zarathustra és Victor Eremita*, Veszprém 2006. 64–88. o.

⁵³ U.o. 85. o.

⁵⁴ Gyenge Zoltán is csak az archetipikus gonosz sikerült példájaként idézi fel Richárd alakját, nem pedig a mindennapi morális élet példaképeként.

⁵⁵ U.o. 88. o.

maradhassunk az elvakult gyűlölet érzésétől. Ha sikerül megakadályozni az engesztelhetetlen gyűlölet kialakulását, akkor megmarad annak esélye, hogy a bűnös megtérésekor ne maradjunk érzéketlenek a beállt változásra és képesek legyünk megbocsátani.⁵⁶

Az erkölcsi realizmusból kiinduló érv az esetek nagy többségében megállja a helyét. A keresztény hagyományból kiinduló, és a gyűlöletet a zsidó forrásoknál sokkal kevésbé ambivalensen elítélő, illetve a megbocsátást hirdető gondolkodók között is van, akit intellektuális becsülete rákényszerít annak elismerésére, hogy bizonyos esetekben a bűnös lehet annyira megátalkodott – még ha nem is démoni –, hogy ez indokolatlanná teszi a megbocsátást.⁵⁷

Az erkölcsi realizmusnak azonban van egy másik oldala is. A bűnös demonizálása erkölcsi hiba, de nem kevésbé helytelen az erkölcsi realizmus szempontjából, ha a megtérés lehetőségét összekeverjük magával a megtéréssel. Az arra való készség, hogy ne váljunk vakká a bűnös személyiségében és tetteiben beállt gyökeres változásra, nem összekeverendő az indokolatlan optimizmussal. Az őszinte megtérő, a bűneit jóvátenni igyekvő bűnös⁵⁸ majdnem annyira ritka, mint a démoni gonosz. A megtérés, a jóvátételre tett erőfeszítések nélkül azonban az erkölcsi realizmus éppen azt kívánja, hogy a bűnöst jelenlegi státuszában ítéljük meg: „Megparancsoltatott, hogy gyűlöljük és megsemmisítsük; rá vonatkozik az írás: 'Talán ne gyűlöljem gyűlölőidet, Örökkévaló?' (Zsolt 139,21).”⁵⁹

ÖSSZEFOGLALÁS

A zsidó hagyomány viszonya a gyűlölet érzelméhez ellentmondásokkal teli, és nem is lehet más, hiszen elismeri, hogy a gyűlöletnek különböző, egymástól lényegesen különböző megnyilvánulási formái vannak. A gyűlölet szükséges rosszként jelenik meg; teljesnek tűnik az egyetértés, hogy az ideális világban nem lenne helye a gyűlöletnek, azonban ezen a világon a gyűlölet bizonyos formáinak megjelenése nemcsak elkerülhetetlen, de megengedhető is.

A közösség totális ellenségei iránt megnyilvánuló gyűlöletre vonatkozik a legkevesebb korlátozás⁶⁰, különösen nyílt háborúság idején. A hagyományos

⁵⁶ A gyűlölet és a megbocsátás kapcsolatáról lásd: Statman i.m. 47–51. o.

⁵⁷ Murphy és Hampton, i.m. 153. o.

⁵⁸ Természetesen vannak jóvátehetetlen bűnök, helyrehozhatatlan károk. Ám ezekben az esetekben is, az elkövető, ha visszaállítani nem is tudja az okozott kárt, de törekedhet az áldozatok, vagy azok családjának, vagy azok tágabb közösségének a lehető legszéleskörűbb kárpótlására.

⁵⁹ Maimonidész: *Pérus lámisná, Széder nezikin, Szánhedrin 10,1*, Moszád Háráv Kook, Jeruzsálem, 1995, 2. kötet, 145. o.

⁶⁰ A totális ellenségek egyaránt lehetnek zsidók és nem-zsidók. Lásd pl.: Maimonidész: *Misné tóra, Hilchot rocéach 4, 10–12.*

interpretáció⁶¹ rájuk vonatkoztatja a Prédikátor könyvének (3,8) megállapítását: „Megvan a maga ideje a gyűlöletnek”.

Ezzel szemben, teljes tilalom alá esik az etikai szakirodalomban „személyes gyűlöletnek” nevezett érzelem. Az erkölcsi gyűlöletnek a nem-totális ellenség iránti megnyilvánulásait az általam vizsgált források visszaszorítani és korlátozni igyekeznek. A gyűlölet elleni érvek alapja azonban nem az, hogy a zsidó hagyomány ne ismerné el a jogos és indokolt gyűlölet létének lehetőségét. A gyűlöletet korlátozni igyekvő érvekre is igaz, hogy nem a gyűlöletes tetteket elkövetők jogaira, hanem az ártatlan, a bűnt elszenvedő személyek védelmére és érdekeire összpontosítanak.

⁶¹ „Megvan a maga ideje a gyűlöletnek – ez a háború idejére vonatkozik.” *Midrás kohelet* 3,8.