

A vallás lényege és értéke

VALLÁSFILÓZÓFIAI ELŐADÁSOK.

IRTA :

DR MAKKAI SÁNDOR

A KOLOZSVÁRI REF. THEOL. FAKULTÁSON A VALLÁSBÖLCSESZET
ÉS RENDSZERES THEOLOGIA NY. R. TANÁRA.



TURDA—TORDA.
FÜSSY JÓZSEF IRODALMI ÉS KÖNYVNYOMDAI MŰINTÉZETE
1923.

TARTALOM.

BEVEZETÉS.

A filozófia és a vallás.

I. A vallás filozófiai vizsgálatának történeti típusai.

Két álláspont a vallással szemben.

a) A vallás, mint másodlagos jelenség.

1. A vallás, mint ismerési forma.
2. A vallás, mint érzelmi és indulati származék.
3. A vallás, mint az erkölcsiség másodlagos formája.
4. Negatív álláspontok.

b) A vallás, mint elsődleges (sui generis) realitás.

1. Mint természetfeletti realitás.
2. Mint pszichológiai realitás.
3. Mint dialektikai realitás.
4. Mint értékrealitás.

II. A vallás lényege.

1. A probléma.
2. A vallás, mint élmény.
3. A vallás, mint jelentő tény.
4. A vallás, mint értékelés.

III. A vallás értéke.

1. A szentséges.
2. A vallás és a kulturértékek.
 1. A kultúra fogalma.
 2. Vallás és tudomány.
 3. A vallás és a művészet.
 4. A vallás és az erkölcsiség.
 5. A babona.
 6. A szekta.

BEVEZETÉS.

A filozófia és a vallás.

1. A „filozófia“ görög szó és azt jelenti: „a bölcsesség szeretete.“ A filozófus tehát nem „bölcs“, hanem bölcsességre „törekvő“, aki szereti és céljául tűzte ki a bölcsesség megszerzését. Mintegy alázatos elismerése ez a név annak, hogy a legnagyobb dolgokkal szemben az ember mindig csak törekvő, gyarapodó lehet, s maga a bölcsesség végtelenül gyarapodható kincs, amelynek nincs határa és mértéke. A filozófia ennél fogva azt a legmagasabbrendű *tudományos törekvést* jelenti, amely a valóság, a lét lényegének: értelmének és értékének megragadására irányul. Ez a törekvés mindig azonos, de az idők folytán különböző *elméleteket, rendszereket* hozott létre, amelyekben az őket alkotó lángelmék képe tündöklök a világ, a valóság lényegéről. Minél egyetemesebb erejű elme alkotta őket, annál igazabbak, egyetemesebb érvényűek, de egyikből sem hiányzik az igazságnak legalább egy sugára, amellyel hozzájárul a valóság igaz megismeréséhez. A valóság nagyobb mint az ember és az igazság több, mint kutatója, de azon egyetemes ész törvények folytán, amelyek minden igazi filozófiai magyarázatban érvényesülnek, mindenik hozzájárul ahhoz, hogy a valóság és igazság tisztáztassék.

2. Minden igazi filozófus megegyezik azonban abban, hogy a filozófia *alapvonása az egyetemesség* (universalismus.) A filozófia nem egyike a *szaktudományoknak*, amelyek mindenikének speciális ismeretanyaga, tárgya van, hanem a filozófia tárgyát az ismeretek *összessége* alkotja, tehát *egyetemes, általános* tudomány. Tárgya *tartalmilag* egybeesik az összes szaktudományok egész anyagával, azonban *minőségileg* más. Tudniillik minden részletismeret akkor lesz tárgya a filozófiának, ha *egyetemes* értelme és jelentősége kerül vizsgálat alá. Ilyen értelemben *minden* részletismeret lehet tárgya a filozófiának s ebből a szempontból a filozófia feladata az, hogy a tárgyuk és módszereik következtében mind jobban elkülönülő szaktudományok között a *végző összefüggést* biztosítsa azon elvek tisztázása folytán, amelyek *minden* ismeret végző elvei és feltételei. A filozófiai ismeretek minden konkrét ismeretcsoporthoz érvényesek és mindeniket magyarázzák, mivel végző feltételeiket tisztázzák. A

filozófia tehát az az egyetemes tudomány, amely a minden ismeret lehetőségét megadó észtvörvényeket, az emberi szellem ismerőerejét kutatja s ez alapon törekszik a szaktudományok anyagát egységes rendszerbe foglalni össze.

3. A filozófiát a fentiek szerint a részletismeretek nem érdeklik, célja az *ismeretnek, mint olyannak*, az ismeretnek *magának* vizsgálata és magyarázata. Nem a valóság egyes adatai, hanem *a valóság egésze, mint ismeretünk tárgya*, fontos előtte. Népszerűen ezt úgy is mondhatjuk, hogy a filozófia alapproblémája az *igazság kérdése. Mi az igazság?* E kérdésre felelni akarván, a filozófia hosszú századokon át úgy akarta az igazságot tisztázni, hogy azt a világ, a lét *lényegében* (substantia) kereste: Kant Immanuel fellépte óta azonban az igazság kérdése az *emberi ismeret igazságának* kérdésévé lett, s így a filozófia súlypontja a *valóságról* (a Substantiaról) az *ismeretre* helyeződött át. Ettől kezdve a filozófia lényege az *emberi szellem ismerő erejének bírálata*, vagy ahogy Kant főművének címe kifejezi: „Kritik der reinen Vernunft“. Így alakul ki a filozófia *voltaképeni* alapvető része: az *ismeretelmélet*, amely az ismeret *eredetével*, az ismeret *igaz voltának* kérdésével és azon általános és szükségszerű szellemi *kategóriák* vizsgálatával foglalkozik, amelyekben az emberi szellem a valóságot szükségképpen (apriori) ragadja meg (okviszony, tér, idő, tevékenység, változás, lényeg, erő, anyag, szellem, cél.) E kérdések vizsgálatát együtt *alápfilozófiának* (dialektika) is nevezik.

Mivel azonban a megismerés *alanya* az ismerő szellem maga, ez pedig concrete, öntudatos tapasztalati formában az *emberi lélekben* áll előttünk, a filozófia következő feladata az *ismerő szellem életének*, léttvörvényeinek vizsgálata lesz, amit *filozófiai lélektan*nak (szellemfilozófia, pneumatologia, ismeretelméleti lélektan) nevezünk.

Az alapfilozófia és a filozófiai lélektan *együtt* a két legfontosabb problémát oldja meg: 1. Mit és hogyan ismer meg az ember a valóságból? 2. Mi a szerkezete és életfolyamata az ismerő szellemnek? E két kérdés megoldása teszi lehetővé a valóság részleteit kutató *szaktudományok* létrejöttét s mivel ezek a feleletek a létező valóság legvégső és legáltalánosabb magyarázatát adják: *a való filozófiájának* nevezhetők.

Kérdés, hogy vajjon ezzel a filozófia feladata kimerült-e? Az ismeret tárgya: a valóság és alanya: az ember között a viszony nemcsak receptív, hanem az ember a maga világára és azzal szemben *vissza is hat*. Ez a visszahatás *új* tényező a filozófiában s lényegében a valóság ítéletét, *értékelését* jelenti. Ez értékelés által az ember a valóság megismert adatait újra rendezí, rangsorozza, világát *újáteremti*; nem elégszik meg azzal *ami* van és *ahogy* van, hanem kitűzi azt, aminek s *ahogy* lennie *kell*, tehát *ideált* tűz ki, amely legfőbb értékeit képviseli s az ideált kellemes, hasznos, szép, jó és igaz művekben *meg is*

valósítja. Ennélfogva a filozófiának vizsgálnia kell az emberi értékelés lényegét, törvényeit, típusait és rangsorát is. Így jön létre az *értékelmélet* (axiologia), amelynek végső célja az *önértékű* igazság, erkölcsi jó és szép megállapítása, amelyekkel három *értéktudomány* foglalkozik: a *logika*, *etika* és *aesthetika*. Ez a csoport alkotja a „*kellő valóság filozófiáját*.”

4. A filozófia, képviselőinek *lelkületében* közvetlen szomszédságában van a *vallásnak*. A vallás épügy, mint a filozófia, határozott lendülettel tör *az egységes egyetemes világ- és életnézet felé*, amelyben minden földi jelenségnek megnyugtató jelentését és igazi értékét akarja megtalálni. Ez az egyetemes átpillantás, a lényegre és egységre való törekvés azonos a filozófiában és a vallásban. A kettő között *lélekrokonság* van s minden igazi vallás épügy bir egységes világnézettel, mint ahogy minden igazi filozófiának meg van az a prófétai foka, ahol hitvallássá válik.

Amit a vallásos élményben az emberi lélek ősi ösztönnel ragad meg, azt a filozófia az élet tudományosan igazolt törvényeként, az elme öntudatos birtokává teszi. A filozófia végső szava az, hogy az egyetlen érték: *a szellemiség*. A vallás végső szava az, hogy a szellem: *Isten*. „Az Isten szellem és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell imádniok”. A vallás biztosít arról, hogy a filozófia által tisztázott legfőbb érték maga az Isten felettünk és bennünk, s így az igazi filozófia Istenhez vezet.

5. Mivel vallás az emberi élet jelensége, a vallást is lehet *filozófiailag* vizsgálni és magyarázni. Hogyha a vallásnak az emberi szellem életében való egyetemes jelentését és értékét kutatjuk, akkor előáll a *vallásfilozófia* tudománya. Ennek a tudománynak a feladata tehát *a vallás egyetemes jelentésének (lényegének) és értékének* tisztázása, tehát a vallás *legáltalánosabb magyarázata*.

Mivel a vallás *történeti* tény, amelynek igen gazdag tapasztalati anyaga van adva a maga történeti jelenségeiben és fejlődésében, nélkülözhetetlenül szükséges, hogy aki a vallást filozófiailag meg akarja érteni, ezt a történeti anyagot ismerje, mert különben a levegőbe fog építeni. A vallástörténet tehát alapja a vallásfilozófiának, azonban a vallásfilozófia már feltételezi ezt az ismeretet s azzal többé nem foglalkozik, csak mint illusztrációjával a maga elveinek. Ellenben föltétlenül kell foglalkoznia a vallásfilozófiának a vallás *lelki* tényével, azokkal a jelenségekkel, amelyekben az ember lelki életében a vallás *ma* is megjelenik és él. A vallásnak, mint *lelki élménynek* tisztázása után foghat hozzá a kutató ezen élményben rejlő egyetemes *jelentés*, (értelem) és *érték* tisztázásához. Mivel pedig ilyen munkát nem mi kísérelünk meg először; azért ismernünk kell azokat a *tudományos, filozófiai törekvéseket* is, amelyek a történelem folyamán erre nézve kialakultak. Így tehát anyagunk a következőképen fog kialakulni:

- I. *A vallás filozófiai vizsgálatának történeti típusai,*
- II. *A vallás lényege.*
 - 1. A problema.
 - 2. A vallás, mint élmény. (Lélektani szempont.)
 - 3. A vallás, mint jelentő tény. (Dialektikai szempont.)
 - 4. A vallás, mint értékelés. (Axiológiai szempont.)
- II. *A vallás értéke.*
 - 1. A vallási érték.
 - 2. A vallás és a kulturértékek.



I. A vallás filozófiai vizsgálatának történeti típusai.

A vallásról nagyon sokan és nagyon sokféleképpen elmélkedtek az emberek. Nincs igazi nagy gondolkozó, aki állást ne foglalt volna ellene, vagy mellette. Ezeket az állásfoglalásokat, amelyek természetesen meg is akarták magyarázni a vallást, többféleképpen lehet osztályozni, mivel tárgyukkal és egymással bizonyos közös vonatkozásokban állanak. Ha azonban ezeket a törekvéseket tisztán *filozófiai* szempontból nézzük, azaz a vallás értelmének és értékének magyarázata szempontjából, rájövünk, hogy egészében véve csakis két álláspont lehetséges, s hogy e kettő egyikébe, vagy másikába minden magyarázati törekvés besorozható. Ez a két ellentétes álláspont a következő:

1. A magyarázati kísérletek első csoportját, nagy változatlanságuk mellett is, az az alapmeggyőződés mozgatja és hatja át, hogy a vallás *nem realis* ténye az emberi szellem életének, hanem valamely elsődleges, tényleges létérdek másodlagos fiktív jelensége. Ennél fogva a vallás lényege és értéke valamely más, ismert funkcióban keresendő s abból tisztázható.

2. A magyarázati kísérletek másik csoportjában ellenkezőleg az az alapmeggyőződés érvényesül, hogy a vallás az emberi szellem életének *realis, sui generis, önálló és specialis ténye*, ennél fogva a vallásban magában elsődleges létérdek érvényesül s így lényegét és értékét csakis *önmagából* lehet keresni és tisztázni.

Ezért a vallás filozófiai vizsgálata a vallás *realitásának* problémája körül forog. Ez a döntő kérdés, amely az összes kísérleteket jellemzi, összekapcsolja, illetve szétválasztja. A filozófiai szempont tehát e két csoport felállítását követeli s ezek szerint először megvizsgáljuk azokat az elméleteket, melyek szerint a *vallás másodlagos (irrealis) jelenség*; azután azokat, amelyek szerint *elsődleges, (realis) tény*.

a) A vallás, mint másodlagos jelenség.

1. A vallás, mint ismerési forma.

Azok között az elméletek között, amelyek a vallásnak az emberi szellem életében való másodlagosságát vallják, a legősibb,

legelterjedtebb s legszívósabb csoport az, amely a vallást az ismerés (világmagyarázat, vagy emberismerés) egyik formájának tartja. Itt is lehetséges két csoport. Az első szerint a vallás az ismerés *primitív* formája, amely, mint ilyen, a műveletlen gyermekded népek és egyének átmeneti jellegű sajátja; a második szerint a vallás ellenkezőleg a legmagasabbrendű, *filozófiai* ismerés egyik formája. Akár így, akár úgy, lényegét és értékét az ismerés törvényeiből kell megállapítani. Az első csoport legősibb tagja a) a *görög filozófia*, a maga sajátos intellectualismusával, mondhatni összes képviselőiben és árnyalataiban. A görög filozófia általában és egészében *vallásellenes*, tiszta racionalista filozófia volt.

Ennek oka kétségtelenül az a tény, hogy a görög népnek *igazi* vallása nem is volt; aestheticizmusa és humanizmusa, amely egy naiv materialismussal párosult, nem engedte meg, hogy lelkében a vallás mélységei felfakadjanak; ezért aztán a vallás a filozófia lombikjában hazugságok, allegóriák, jelképek zavaros tömkelegének maradt. A görög filozófiai szellem nem is törekedett ezt a tömkeleget megérteni, megmagyarázni és méltányolni *önmagából*, hanem azt tiszta észfogalmak tökéletlen, képszerű és sejtelmes kifejezésének tartván, a vallást tiszta észfogalmakkal *helyettesíteni* igyekezett. Itt tehát a vallás tudományos megértésére való törekvéséről tulajdonképpen nem is beszélhetünk. Azokat az ősi vágyakat, amelyek a vallást mozgatják, ez a filozófia nem látta meg, s így meg sem magyarázhatta, hanem *pótolni* akarta azt úgy, hogy a görög lélekben a vallásos ösztön helyét betöltő „metafizikai ösztönt” filozófiai, fogalmi spekulációkkal, az ideák honáról, a *præexistenciáról*, az „Egybe” való beolvadásról szóló tanokkal akarta kielégíteni. De még ezek sem voltak igazi görög gondolatok, hanem ősi keleti tanok reminiscenciái, amelyek az eredeti görög szellemtől idegenek s azt végtére is megrontók.

Az igazi görög racionalismus *Sokratessel* kezdődött, aki az *ész* jelölte meg a dolgok mérője gyanánt, mint ami egyedül maradandó valóság e világban. Ennélfogva egész erkölcsi felfogása mereven intellectualis és vallásellenes lett. A lelkiismeretben (daimonion) amelyet erősen kiemelt, ő az ész szavát látta s vallásos élményt ez nem jelentett nála. Nagy tanítványa: *Platon* (427—347 Kr. e.) metafizikus volt. Az ő „örök világa”, az „ideák hona”, amely a változó világ felett van, nem vallásos, hanem metafizikai konstrukció, amely teljesen intellektualista jellegű. Ezt mutatja az is, hogy szerinte ezt az örök világot kizárólag a gondolkozás képes megközelíteni (és nem a vallásos hit.) Igaz, hogy a legfőbb idea az ő tanításában a *jó* eszméje, de jellemző, hogy a jóságban való részvétel nála *tudásban ismeretben* áll, = megiston mathéma. Igaz, hogy ennek a „tudománynak” megszerzésére a módot mély, mystikus spekulációkban jelöli meg: abban a *visszaemlékezésben* (anamnézis), amely az ész

sajátja s amely a földi létet megelőző, az ideák szemléletében töltött létre vonatkozik. De ez nem vallásos, hanem tisztán intellectualis-metafizikai gondolat, amely keleti hatások alapján született, s amelyet később a „velünk született eszmék“ tana elevenített fel. A legeggyetemesebb görög géniusnak, *Aristotelesnek* († 322 Kr. e.) filozófiájában Isten egyenesen a *végső világelv*, a világmindenség *logikai nyugvópontja*, akinek neve: noézisz noézeósz. Beszél ugyan arról, hogy Isten a *vágy* által mozgatja a világot, amelyet mindenbe beleoltott, hogy feléje törjön és szeresse őt, de ez a vágy egész határozottan azt a metafizikai ösztönt jelöli, amellyel az ember világképének betöltésére törekszik, tehát egy határozottan intellectualis törekvést, amely a vallásos vágytól teljesen különbözik. A görög filozófia *hanyagló* rendszerei: a *stoicizmus*, *epikureizmus*, *neoplatonizmus* egy és pedig gyakorlati célra törtek, etikai jellegűek voltak, céljuk feleletet adni arra, hogy miképen lehet *szabadulni* a nyomasztó jelentől, az élet fájdalmától? Hogy lehet *boldogulni*? Tendenciájuk szerint mintegy súrolták a vallás területét, de megoldásukban vallásellenesek. Az epikureizmus, a barátság és finom élvezés bölcsessége, természetesen vallástalan; a stoicizmus, a természetszerű józan okosság filozófiája a vallásban kifejezetten allegóriát lát, amely elvont eszméket, az ész igazságait van hivatva, alacsonyabb fokon, felfoghatóvá tenni; a neoplatonizmus pedig a vallást symbolumnak tekinti, amely az Ész, az Egyet akarja, naiv módon, közvetíteni a világgal.

Tehát az összes alakulatokban a *vallás irreális, tökéletlen jelenség, amely a primitív elme sejtelmes, képszerű, nem is nagyon találó törekvése a tiszta észfogalmak, az értelmi igazságok megközelítésére*, természetesen érzékiséggel, tévedéssel, hazugsággal keverve, amelyet a filozófiának meg kell szüntetnie az által, hogy *az ismerés e tökéletlen, primitív formáját* tiszta, filozófiai igazságokkal helyettesítse s megmagyarázván, semmivé tegye. Ezt az eredményt az hozta létre, hogy a görög filozófusok vallás alatt a *népies görög hitet* értették s e néphit — amelyben igen kevés volt a vallás — *kritika* tárgyává tették. De természetesen csak *képzeteit és tanait* nézték s ezeket, mint naiv és gyermeteg dolgokat, elvetették. Platon egyenesen károsnak, veszedelmesnek, erkölcstelennek tartotta a néphit képzeteit, amiben a maga szempontjából, igaza volt.

Ez a vallásellenesség különben eredeti tendenciája volt a görög gondolkodásnak, amely épen a néphit kritikájában köszörlődött élesre. Már *Xenofanész* tanította, hogy az isteneket az emberek teremtették a maguk képére, s ha az ökrök festeni tudnának, ököristeneket festenének. *Anaxagoras* megkritizálta a népies csillagimádást s kijelentette, hogy a csillagok nem isteni lények, hanem izzó kövek. *Protagoras*, a sofista egyenesen úgy okoskodik, hogy az istenekről sem azt, hogy vannak, sem azt, hogy nincsenek, nem lehet tudni, mert a tárgy homályos s az

élet rövid. Így csak tagadás, vagy metafizikai álpótlék fakadhatott ezen a falajon. A vallás az ő szemükben népies, naív mese, primitív világmagyarázati forma, az ismerésnek egy kezdetleges, kevert és megtisztítandó, kicserélendő faja: *a tiszta észfogalmak sejtelmes, képszerű, tökéletlen kifejezése.*

b) Az a gondolat, hogy a vallás primitív ismerési forma, a modern gondolkozásban is erősen érvényesül. És pedig mindenekelőtt abban a felfogásban, hogy a vallás *primitív emberismeret*, vagyis az *emberismeret primitív formája*, amelyben a magát még természettudományosan és lélektanilag nem ismerő primitív ember a saját lényegéről való naív meggyőződéseit fejezte ki. Ennek a felfogásnak a képviselője az *animizmus* elmélete, amelyet *Tylor* alapított és *Spencer* Herbert egészített ki. Ez az elmélet a *lélek* eszméjén alapszik s a *lélek istenítésének* tévhitében látja a vallás lényegét. A lélek eszméjét pedig e felfogás szerint egy *rosszúl értelmezett* kettősség tapasztalása sugallta a primitív embernek, amely kettősséget életében az *ébrenlét és az álom* képezi. A primitív ember az álomképeknek éppolyan realitást tulajdonított, mint az ébrenlét eseményeinek, s ebből azt következtette, hogy benne két lény lakik, ugymint a *test*, amely álomközben egy helyben fekvő, és a *lélek*, amely az álom eseményeit végrehajtotta, kalandozott a térben. Ez a második lényünk, a lélek tehát a *testet* elhagyhatja, és pedig bizonyos szabályossággal. A lelket érzékileg, a testhez hasonlóan fogta fel, de páraszerű, finom anyagnak (psüché, ruah), amely sokkal hajlékonyabb s mint az álom mutatja, *önmagában* sokkal aktívabb, mozgékonyabb, erősebb s hatalmasabb, mint a *test*, illetve, mint a *testtel* összekötött, abba bezárt valóság. S amint az álom a *testtől* ideiglenesen megvált lelket hatalmasabbnak, erejében megnövekedettnek bizonyította, ez a tapasztalás primitív logikával arra vezette az embert, hogy akkor, amikor a lélek a *testtől véglegesen* megválik, tudniillik a *halálban*, erejében és hatalmában még inkább fokozódik, emberfelettivé, démonivá, isteniyé lesz. A halál tehát a lélek *istenítője* lesz. Ezért aztán a vallás legősibb formája a *halottak* lelkeinek kultusza lett, akik nagyban árthattak, vagy használhattak az élőknek. És pedig főleg a *rokonok, barátok, elődök, ősök* lelkeinek kultusza, akikből az isteni hierarchia kialakult. E lelkek veszik körül az élők világát s befolyásolják, vezérlik, segítik, akadályozzák azt. Megszállják az élőket, vagy az élők beléjük hatolhatnak bizonyos ritus szerint; vándorolnak, túlvilági életüknek rendje alakul ki stb. stb. Mivel pedig a primitív ember *Tylor* szerint a természetet is a maga analogiájára fogva fel, a tárgyakban is lelkes lényeket látott, a természet tüneményeit is imádta. Mások szerint a természeti tárgyakban és jelenségekben is a halottak testüketvesztett lelkeit vélte megnyilatkozni, s kövekben, fáknak, állatokban, égitestekben stb. őseinek lelkét tisztelte. *Spencer* szerint pedig a természetimádás oka a nyelv képes, jelképező,

hasonlító-mivoltában s ez alapon a név és a nevezett összetévesztéséből állott elő pl. úgy, hogy egy Oroszlán, vagy Tölgyfa nevű ősnak a tisztelete, idők multával magára az oroszánra vagy tölgyfára ment át, elfelejtődven az a tény, hogy ez vagy az csak *neve* volt az ősnak s így állítja aztán egy-egy primitív néptörzs, hogy ő oroszántól, tölgyfától, hegytől, csillagtól stb. származott s ezért imádja azokat. Eltekintve az ehhez hasonló animista teoriáktól, a lényeg az, hogy a vallás a primitív emberismeret következménye, a primitív lélekhítből származó *lélek-istenítés* tévhite, melynek alapján az ember magát, származását, lényegét, élete körülményeit, sorsát, jövőjét akarta megérteni; tehát tényleg egy primitív ismereti forma, amelynek a helyes, pozitív ismeretekkel együtt meg kell szűnnie.

Az animizmusnak részletes, szellemes, egészében nagyon pompás kritikáját adta *E-Durkheim*¹⁾, amelyben az egész álomelméletet, a halál istenítő mivoltát s a természet animisztikus imádatát igyekszik megdönteni. Vele szemben el kell ismernünk, hogy a Tylor — Spencer elméletben nagyon sok olyan meglátás van, amely a vallás természetére s történeti gyökereire nézve nélkülözhetetlen és teljesen megfelelő; de az is igaz, hogy az animizmus, *mint a vallás lényegéről szóló elmélet*, egészében tarthatatlan. He-lyesen mondja Durkheim, hogy ha az animizmusnak igaza lenne, akkor a vallás lázálmok, hallucinációs képzetek tömege lenne, amelynek semmi realitás, obiectív tény nem felelne meg. A val-lás tehát csak egy rendszerezett és átélt álom lenne, minden alap nélkül a valóságban. Ennek pedig ellenemond a vallás ha-talmas történeti ténye, amelyből az emberi kultúra legfőbb ér-tékei fakadtak. Az animizmus elmélete azon fáradozik, hogy tár-gyát, a vallást eltüntesse, de ezzel a saját tudományos hitelét rendíti meg, mert a tudomány első feltétele tárgyának realitása. Emellett még hangsúlyoznunk kell azt is, hogy ha a vallás az animizmus elmélete szerinti téves ismereti forma lenne, mely-nek lényege nem önmagában, hanem az emberi elme ferde kép-zeteiben rejlene s azokból tisztázható lenne, akkor a vallásnak feltétlenül meg kellett s minden egyes esetben meg kell szűn-nie a helyes ismeretekkel: ám ez esetben csak primitív, műve-letlen és hihetetlenül ostoba emberféléknek lehetne vallása, amit azonban mégis csak ki kell kérnünk a vallás hőseinek és a modern, művelt és mégis vallásos emberek millióinak nevében.

c) Az animizmussal rokon elméletek azok, amelyek a val-lást szintén a primitív ismerés formájának, az ismerés létérdeke egy kezdetleges megnyilvánulásának tartják, de abban külön-böznek az animizmustól, hogy e primitív ismerés célzata sze-rintük nem az ismerő emberre magára, hanem az őt körülvevő *természeti világra* vonatkozik, tehát a vallás *kezdetleges ter-mészetismeret* és — magyarázat lenne. Az ebbe a csoportba

¹⁾ L. : *Huszdik század*. X. évf. 1909/5. sz. Durkheim : A vallásos gondolat eredetéről alkotott klasszikus rendszerek kritikai vizsgálata. I.

tartozó elméletek közül a legtipikusabb: a *naturizmus*, amelyet *Max Müller* nyelvtudós alapított. Szerinte az ugynevezett vallásos érzést a természeti tünemények ébresztették, főleg a nagyság, végtelenség, mérhetetlenség vonásai, amelyek félelmet és tiszteletet keltettek a primitív lélekben. A természeti jelenségeket *élőlényeknek* képzelte a primitív ember. Ezt az elképzelést pedig a *nyelv* okozza, az tudniillik, hogy a tipikus szógyökök és a nyelvképek *cselekvést* fejeznek ki; a természeti tüneményeket az emberi cselekvés analogiájára nevezik meg, a hasonlóság alapján. Mihelyt pedig a term. jelenségek az emberhez hasonlóan *cselekvő* jelenségek, természetszerűleg *személyesítetnek* is. Így a fizikai világ mögött és felett, mint ok az okozat mögött egy szellemvilág képe alakult ki, amelyben a synonym szavak következtében *rokon* isteni lények különültek el, s ezek egymással leszármazási, rokonsági viszonylatba kerültek. Így jött létre a *mythologia*. *Durkheim*, idézett művében (u. o. 6. sz. II.) a naturizmust is találóan bírálta meg. Mindenekelőtt arra mutat rá, hogy az összehasonlító nyelvészetben magában megbizhatatlanság van az ősi szógyökök és képek értelmezése körül. De fontosabb szerinte is az, hogy ha a vallás a világról való elmélkedésből származna s célja a természet magyarázása lenne, e magyarázat primitívsége folytán képtelen lett volna fennmaradni, *régen meg kellett volna szűnnie*. Miután a tény az, hogy a hit akkor is megmaradt, amikor a természetismeret megváltozott, föl kell tennünk, hogy a vallásnak valami más célja van, minthogy az embernek az érzéki világhoz való viszonyát tisztázza. Magában a naturizmus belső strukturájában is van olyan hiba *Durkheim* szerint, amely ellene mond a tényeknek. És ez az, hogy a természet jelenségei a műveletlen elmének éppen nem *szentségesek*, hanem sokkal *megszokottabbak*, mint a művelt elmélkedő előtt; amiből következik, hogy a primitív lélekben még kevésbé okoz a természet szemlélése vallásos érzést, mint a művelt lélekben. Továbbá, ha kelt is a természet látása *félelmet* a primitív lélekben, ez a félelem *nem a vallás jellemzője*, mert *Durkheim* szerint, — igen helyesen, — a vallást ép az jellemzi, hogy *bátorít, vigasztal*. Végre a tények azt mutatják, hogy a primitív vallásokban éppen nem a nagy természeti tünemények az imádat tárgyai, hanem egyes növények, állatok, tárgyak, tehát kis, elszigetelt jelenségek. *Durkheim* azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy sem az ember, (a lélek) sem a természet *önmagában* nem lehet a vallás oka és az imádat tárgya, mert ezekből önmagukat véve, hiányzik a *szentség*, tehát a vallás mögött ezeken kívül és felül álló *realitásnak* kell, mint oknak és tárgynak lennie.

Durkheim e bírálata, ami tisztán a naturizmust illeti, kétségtelenül helyes. Ez az elmélet is a vallást a primitívséghez köti és illúzióknak tartja, amellet ezen illúzió körét is nagyon megszükitve, kizárólag az érzéki természet jelenségeire szorítja. Mindazonáltal ez az álláspont, bizonyos alakításokkal, nagyban

érvényesül a modern gondolkozásban. Különösen a modern *sociológiai* elméleteknek a vallásról adott magyarázatai vágnak össze vele. Mindezek *Comte* Ágost francia filozófus elméletére mennek vissza, aki szerint a vallásban bizonyos *világmagyarázati* formát kell látni, és pedig a legelsőt és legkezdetlegesebbet, az ugynevezett *theológiai álláspontot*, amelyről a primitív ember szemléli s magyarázza a természet tüneményeit. Mivel azok törvényszerű, racionalis okát adni képtelen, isteni lények megnyilvánulásainak tartja azokat. (Isten van a villámban). Ebben a szellemben tanítják a *modern sociologusok* is (és nyomukban a történelmi materializmus népszerűsítői), hogy a vallás a primitív emberi elme védekezése a külső természet ellenséges és érthetetlen támadásai ellen s forrása „az okokat kereső (primitív) értelmes lény tájékozatlan kétségbeesése”. (*Rubin László: A vallás keletkezése. Galilei füzetek I.*) Ebből következik, hogy a haladó értelmi kultúra a vallást mindinkább feleslegessé teszi, mert jobban megadja az ember biztonságérzetét, megnyugtatóbban tájékoztatja az embert a világban, mint a vallásban megkísérelt kezdetleges ismerési forma. A modern embernél tehát a vallást a *helyes természetismeret pótolja* s az ez alapon kifundált technikai vívmányokba vetett bizalom.

Mindezek az elméletek, Sokratestől Rubin Lászlóig meggyeztek tehát két alapvető dologban. 1. A vallást irreális, illuzorius jelenségnek tartják. 2. *Csak* a primitív ember tulajdonának nyilvánítják, mivel csak a kezdetleges értelem tévedése vezethet vallásra.

Az első állításnak a cáfolata az, hogy *van* vallás, noha az emberiségnek elég alkalma lett volna alaptalan illúzióiból kiábrándulni, s azok irrealitását belátni. A második állítást megdönti az, hogy *helyes (modern) természetismerettel bíró és művelt lelkeknek is van vallása*, mert a vallás nem egy *történeti* keretekbe szorítható és *lezárt* jelenség, hanem az emberiséggel együtt *fejlődő, általános* szellemi tény, amely független az értelmi ismerés formáitól. Az a bizonyos *primitívség* különben, melyhez ezek az elméletek kötik a vallást, nem bír *történeti hitellel*, mert csak valószínű rekonstrukció a *mai* emberről, akiben létele is tagadatik a vallásnak. Végre ezek az elméletek a vallás történeti típusai között nem látnak *értékbeli* különbségeket, s ha egyszer azt a primitív elme tévedésének veszik, a pápua és Jézus vallása közt rangkülönbséget meglátni nem is képesek. A *valóságnak* mondanak tehát ellent, mivel ahelyett, hogy a vallást a *hőseiben* vizsgálnák, a majomember *képzeleti* alakján figyelik meg, s így abba a tévedésbe esnek, hogy egy *realitást*, a vallást illúzióknak minősítenek egy *illúzióval*, a saját elméletükkel szemben, amelyet realitásnak vélnek.

d) A gondolkozóknak egy másik csoportja az előbbivel bi-

zonyos rokonságban és mégis nagy ellentétben áll. 1. Rokoni abban, hogy a vallást szintén az *ismerés egyik formájának*, s így másodlagos jelenségnek tartja, — 2. teljesen ellentétes abban, hogy a vallást nemcsak hogy nem a *primitív* ember — és természetismerés formájának tartja, hanem ellenkezőleg a *legmagasabbrendű*, tehát *filozófiai* ismeret módjának állítja. Így épen tagadja azt, hogy primitív, műveletlen elméknek vallása lehetne, s azt hirdeti, hogy a vallás a legmagasabbrendű, filozófiaiag gondolkozó és filozófus-lelkületű emberek kizárólagos sajátja. Itt tehát a vallásnak egy nagyon magasra becsült különleges fajtájával állunk szemben, — amely azonban mégsem önálló, elsődleges tény, hanem az ismerés egyik formája s eredménye. E felfogás egyik tipikus képviselője *Spinóza* Benedek (1632—1677), aki a *világegység* megértésére szükséges logikai törvények felállításán fáradozott. Ez az ő világegysége a leghatározottabb *pantheismus*, mert a világ lényege, substancija egy: az *Isten*. Azonban Istent ő ésszel akarta felfogni s Isten óránézve a *legfőbb gondolat*, a legmagasabb és legabstractabb fogalom, akikhez a tudás vezet. Ezt „*Tractatus theologico-politicus* (1675)“ c. művében hangsúlyozza, ahol a tudást elválasztja s függetleníti a hittől, a csodák lételét pedig megtagadja. A *legfőbb jóról* (1667) írt értekezésében az Isten szeretetét mondja a legnagyobb jónak, de ezt csak *tudomány* által lehet megszerezni. De legnevezetesebb s legjellemzőbb műve az *Etica*, amelyet „geometriai rendszer szerint“ szerkesztett s amely szól 1. Istenről, 2. a természet és lélek eredetéről, 3. az *affectusok* eredetéről és természetéről, 4. az emberi szolgaságról, vagyis az *affectusok* uralmáról és 5. az ész uralmáról, vagyis az emberi szabadságról. Rendszerére nézve jellemző, hogy Istenből, mint az egyetlen substanciaból, egyedüli létalapból logikai determinációban vezeti le a létezők összességét.

A *Substantiához való személyes viszony*, ez nála az erkölcsiség problémája, de mondhatjuk, ez az ő *vallási teóriája*, melyet az *Eticában* fejtett ki.

Álláspontja az, hogy az akarat s ezzel az erkölcsiség lényege nem a vágy, kívánság, törekvés etc. világában, hanem az *állítás és tagadás* képességében rejlik s valójában *elismerés, helybenhagyás*. Ezért az ember kizárólag a *megismerés segítségével lehet boldog*. Ami pedig a boldogságot akadályozza, az az *affectus*, a melyet a test változásai és e változásoknak a lélekben tükröződő zavaros képei együtt alkotnak. Az *affectus* tehát *idea confusa*. Az ilyen zavaros képek azonban a léleknek *szenvedést* okoznak, boldogtalanná teszik, mert a lélek törekvése a gondolkodás által önmagát tiszta zavartalanságban tartani fenn, ezt a törekvést pedig a zavaros ideák megtörik. *Ha tehát nincs tiszta belátásunk, akkor szenvedünk*. Mivel testi lények vagyunk, kell, hogy *affectusaink* legyenek s így kell hogy szenvedjünk: ez a mi szerencsétlen, végzetes szolgaságunk. *Idea*

confusa — szenvedés — tökéletlenség — valótlan-ság — tehetetlenség — erénytelenség — szolgaság. Mig az idea adäquata visz ellenkező soron át a szabadsághoz. A legfőbb életkérdés az tehát: *hogyan szabaduljunk az affectustól?* Mivel az affectus téves ismeret, megszűnik, ha *helyes ismeretre teszünk szert*, s mivel minden affectusról szerezhethünk tiszta képet, mindenik megszüntethető. A nyomor okai: az affectusok megszűnnek a szabadság forrásának: az *észnek* feléjük kerekedése által. De az affectus csak akkor szűnik meg, lesz tiszta ideává, ha a *világgal való teljes összefüggését egészen átláttuk*; akkor a fájdalom helyébe megnyugvás lép. Ha minden egyes fájdalmas esetben *átlátjuk a világrend kényszerűségét*: megszűnünk szenvedni. Kedvesünk halála felett azért búsulunk, mert ezt az affectust izoláltuk s ez uralkodik felettünk. De ha összefüggésbe hozzuk a halál egyetemes kényszerével, ha végiggondoljuk, hogy mindenki halandó, hogy ez változhatatlan s hiába fáj: akkor az affectus ereje csökken, az emberi ész feléje kerekedik s végre legyűri. A fájdalom helyébe az *elkerülhetetlenben való megnyugvás lép*.

Az aki az *összes földi dolgok* ideáit kapcsolatba tudja hozni az egy, végtelen Substantiával, az feléje kerekedik az egész világnak. Ez az Istenben való értelmi megnyugvás: *a vallás*. A mi teljes realitásunk, mondja, csak az Istenben való megnyugvásban létesül. Mert ha mi Istenben értjük meg a világot, akkor *kényszerítés nélkül* gondolkozunk s felfogásunk *tiszta akció*. A minden affectus feletti uralomban *öröm* gyűl fel a lélekben, amelyet Isten gondolatával kapcsolva, az egyedüli örök boldogság: *az amor dei intellectualis*, a mindent megértő isteni szeretet létesül. Ez egy *emberfeletti* öröm, mert: amor mentis erga Deum est ipse amor Dei, quo Deus se ipsum amat. Spinóza rámutatott arra, hogy ez az üdvösség mindenkinek elérhető, akiben van *ratio*, de persze „minden kiváló dolog épen olyan nehéz, mint amilyen ritka.“ — Nem lehet tagadni, hogy Spinóza fejtegetéseiben a vallás valóban nem a majomember képzelődése magáról és a világról, sőt hogy itt a vallás a legmagasabbrendű ember legmagasabbrendű tevékenysége és állapota; az is kétségtelen, hogy a világfeletti győzelem, az Istennel való egység végtelenül boldog szabadsága s az életnek ez a sub specie aeternitatis való teljességrejutása a vallásnak is tulajdonai, de az is bizonyos, hogy a Spinóza vallása *nem vallás*, hanem *filozófia*, a megismerésnek, belátásnak fenséges, de teljesen értelmi ideálja. A vallás, ebben az értelemben, csak puszta szó, az ismerés legmagasabbrendű fokának e névvel való elnevezése, amelyben a realitás nem a vallásban, hanem az értelmi belátásban, az észben van. Továbbá ez az értelmi felemelkedés, s ez a megnyugvás az elkerülhetetlenben még nem vallás, bármily igaz is, hogy a vallásban minden véges dolog Istennel kerül kapcsolatba. Azonban a vallásban uralkodó ember- és világfe-

letti öntudat sohasem fakadhat semmiféle értelmi belátásból, hanem csakis a *hitből*, amely az emberi szellemnek az értelemtől egészen különböző, sajátos létmódja. És végtére, ha a vallás a Spinóza amor Dei intellectualisában áll s épen olyan nehéz, mint a milyen ritka, akkor a vallás vigasztaló ereje csak néhány fennkölt gondolkozó kincse lehetne s az emberiség milliói elől örökre el lenne zárva; ez pedig semmivel sem különb eshetőség, mint az, amelyik szerint a vallás kizárólag csak a primitív és ostoba vademberek dolga, mert a vallás egyik esetben sem *általánosan emberi* és *realis* tulajdona az emberiségnek. *Magának a vallásnak* lehetséges olyan alakja, amely a primitív lelken tör át és olyan, amelyik a legműveltebb és legbölcsebb lelken izzik keresztül, de sem egyik, sem másik nem tévesztendő össze az értelmi ismerés alacsonyabb, vagy magasabb formájával. Mindenesetre ezeknek a nehézségeknek mérlegelése látszik meg a másik tipikus enemű vallásteórián, amelyet *Hegel* (1770—1831) fejtett ki a maga abszolút ideálismusában. Itt ugyanis nagyon világosan és erőteljesen domborodik ki a *vallás egyetemes, általánosan emberi volta*. Hegel törekvése meglehetősen azonos a Spinózáéval, mert ő is a valóság egészének logikai törvények rendszerében való egységes felfogására, a valóság lényegének logikai hálózatban („gyémántkötelék“-ben) való levezetésére törekszik, s alapgondolata az, hogy a gondolkozás törvényei azonosak a mindenség élettörvényeivel, tehát hogy a léttörvény = észttörvény. A bölcsész, mondja, a fogalomban alkotja azt, ami önmagában létezik, vagyis a filozófia feladata a *lét tudatosítása*, amit úgy ér el, hogy az egész obiectív valóságot az *észből konstruálja meg*. A valóság alapja s lényege az *abszolút szellem*, s a valóság élete e szellem önkifejlése, öntudatra jutása. E szellem életének 3 mozzanata: 1. léte önmagában, 2. megvalósulása a világban, 3. visszatérése önmagába, s eszerint a filozófiának 3 része: 1. *logika*, 2. *természetfilozófia*, 3. *szellemfilozófia*.

A *logika* a tiszta észttörvények rendszere, amelyek minden valóságra érvényesek, a *természetfilozófia* a megvalósulásra törő szellem felszabaduló életének rendjével s menetével foglalkozik, végre a *szellemfilozófia* a természettől felszabadult, öntudatos szellem tana, amelyben a szellem, mint *alanyi, tárgyi* és abszolút szellem jelenik meg. Az *alanyi szellem* a szellemség azon foka, amely még a természeti álom és az egyéni lét között lebeg, s jellemzője az *érzelmi* fok, amely az öntudatosság legalacsonyabb, félig még állati foka. Ezzel a fokozattal foglalkozik az *antropológia*. A *tárgyi szellemet* már az *ésszerűség* jellemzi, amely a jogi, morális és erkölcsi fokokon halad át, míg végre az alanyi és tárgyi szellem egységének tudatára jut s ekkor *abszolút szellemmé* lesz, ahol az alanyi szellem a maga öntudatos tulajdonává teszi a tárgyi szellemet a *művészetben*, a *vallásban* és a *tudományban*. (Ezeket a szempontokat az aesthetika, a vallásbölcsészet és az abszolút bölcsészet vizsgál-

ják.) A művészetben az abszolút idea *érzéki* ruhán át sugárzik, mintegy játszik az anyagon; a vallásban, ez az eszme *képzetté* lesz, a tudományban pedig *tiszta fogalommá*. A vallás tehát az *abszolút szellemnek Isten képzetében való megnyilvánulása*. Ez a képzet egyfelől az *alanyi* szellem műve, amelyben az ember a világtól szabadnak s Isten élete részesének tudja magát; de ez a tudat *nem lehet érzelem*, amely a szellem legalacsonyabb, szinte állati foka, hanem csakis *gondolkozás*, amely által az ember magát az *abszolút szellem élete egy mozzanatának tekinti*; másfelől a vallás *tárgyi, obiectiv* tény, amelyben az *abszolút szellem jut önmagának tudatára a véges szellemen*, tehát az abszolút tudása ez a véges közvetítésével, amely csak abban különbözik a filozófiai tudástól, hogy *általánosan emberi*, azaz a képzet tökéletlenebb formájában *mindenki* számára fejezi ki azt, amit a filozófia a *tiszta fogalom* formájában csak a bölcsésznek mutat meg. Tehát a vallás tényleg alanyilag is, tárgyilag is, *ismerési forma* és pedig bármennyire sajátos is, de mégis *átmeneti, alacsonyabb* a filozófiai ismerés mellett, mert a tiszta fogalmi ismerés — legalább is azon keveseknek, akiknek osztályrésze, — feleslegessé teszi a vallást. Igaz, hogy Hegel is elismeri, hogy a vallásban van olyan elem, amit a filozófia nem adhat: az Istenkép *áhitatot* kelt, amit a fogalom nem képes, s az áhitattal *cultus* jár, ami a fogalmi ismerésből nem fakadhat. De éppen ez mutatja, hogy a vallás nem lehet az *értemi* ismerés egy fajtája, s így másodlagos jelenség, mivel az áhitat nem értelmi, hanem érzelmi jelenség. S itt Hegel okoskodása leomlik, mert a vallásról való magas véleménye s az érzelemtől táplált alacsony, megvető fölfogása ellentétbe jut.

Ez világosan kiütözik *követőinek* okoskodásában, akik gondolatát *ad absurdum* vitték. Így Strauss és Feuerbach elméleteiben, akiknek célja az, hogy a vallás, mint tökéletlen képzet-tömeg helyébe az *abszolút tudást* állítsák.

Strauss, akinek „Jézus élete” c. műve világhírű lett, első volt, aki az evangeliumot mythosok gyűjteményének állította s Jézus Krisztus alakját az *emberi nem* idealistikus kifejezésének tartotta, mivel az „eszme” nem az egyénben, hanem az *egyének összességének egységében*: a humanításban valósul meg. Két természetűség, csodatévő erő, büntelenség stb. amit Jézusról tanítottak, csakis az emberi nem egészére találnak, mert csak ez véges és végtelen egyben, csak ezt emeli felül a szellem az anyagon s csak ennek fejlődése tiszta.

Természetes fejleménykép Strauss később a *lángész* kultuszát hirdette, akiben az emberi nem eszméje jelenik meg, (pl. Jézus Krisztus) s végre a személytelen, öntudatlan s mégis észszerű „universon” imádatát predikálta. Feuerbach a vallásban *képzetet* és *gyakorlatot* lát, amely azonban képzelgés és önzés. (Wesen der Religion c. művében. 1845.) Képzelgés és illúzió a vallás, mert benne az ember *önmagához* viszonyul, mintegy

idegenhez. Tehát fikció: *önkettőzés*, önimádás. Ide fajult a hegel gondolat, hogy az abszolút az emberben jut öntudatra. És ez Feuerbach szerint a boldogságra való önző törekvés fikciója.

Hegelnek még azok a követői is, akik a *keresztyén theologiában* próbálták tanait érvényesíteni, pld. *Lang* és *Biedermann*, oda jutnak, hogy a vallásban különféle *itudattartalmak* viszonyulását látták és a keresztyénség mélyértelmű symbolumai-ban hegel tételek képszerű kifejezéseit fedezték fel.

Mindazok az elméletek, amelyek szerint a vallás az ismerésnek, az értelmi magyarázatnak formája, természetesen tagadják a vallás elsődlegességét, realitását és önállóságát. Akár a primitív, akár a magas fokú értelmi munka fajának tekintsék, akár a műveletlen, akár a tudós elmék sajátjának fogják fel, mindenképpen átmeneti, fiktív, irreális jelenségnek kell hogy nyilvánítsák, amelynek lényege és értéke a racionalitásban van s ahhoz igazodik. Ez pedig alapvető tévedés. Ellenemond a tapasztalatnak, a tényeknek, amelyek a vallást először is általánosan emberinek és az értelemtől s annak fejlődésétől lényegében függetlennek mutatják s másodszor egészen más létérdekben való gyökerezésre utalnak, mint akár önmagunk, akár a világ értelmi megmagyarázása és az e szerint való racionális önfenntartás. A vallás lényegét és értékét tehát az értelmi ismerés területén kívül kell keresni.

2. A vallás, mint érzelmi és indulati származék.

A vallással foglalkozó tudósok és gondolkodók egy része régtől fogva látta azt, hogy ami a vallásban értelmi, ismereti jellegű, a képzetek és tételek voltaképpen külső, felületi, kifejezésbeli jegyei és megnyilvánulásai a vallásnak s hogy nem maga ez az értelmi kifejezés a vallás. Ezek tehát úgy gondolkoztak, hogy a vallási ismeretek és rendszerek bizonyos *érzelmek és indulatok* következményei, amelyek megelőzik s létrehozzák azokat. A vallás lényegét tehát az érzelmek és indulatok világában kell keresni.

Ezen az alapon mármost egy olyan gondolkozási típus alakult ki, amelynek képviselői a vallás tünetényeit már ismeretes érzelmek és indulatok alapján, mint azok *származékát* akarják megmagyarázni, ennél fogva a vallást szintén *másodlagos, származék*, és nem *sui generis* jelenségnek fogják fel; mivel pedig a vallás bizonyos kifejezésekkel és cselekvényekkel jár, tehát azt már ismert érzelmi vagy indulati tények *átalakult, módosult* formájának tekintik, amely maga *fikció* s a melynek realitása az illető érzelmi vagy indulati jelenségben rejlik.

a) Ilyen álláspontnak tipikus képviselője *Ebbinghaus*¹⁾, a ki szerint a vallásban a lélek állásfoglalása történik a jövő áthatolhatatlan homálya és az ellenséges hatalmak legyőzhetetlen ereje ellen. Minden vallásban közös érzelmi jegyek: oltalom érzés a félelmes ismeretlennel szemben, védettség a rettegéstől és a legyőzhetetlentől, nyugalom a nyugtalan szív számára.

A vallás lényegét egyáltalában nem a világ vagy az ember megértésére vató törekvésben látja és keresi, hanem a *hitben*, mint amely a vallás centralis ténye. A hitnek 3 formáját, mintegy fokozatát különbözteti meg. Az első az, amelyet már *Hume* is látott: a *tapasztalásból* eredő hit, amely a *megszokás* folytán *szükségszerűnek* veszi gondolataink és a külső világ megegyezését s így felkelti a bizalmat a dolgok rendjében. Második a *tekintély hit*, amikor egy nagy személyiség a maga meggyőződését *szükségszerűen reánkruházza*, mert a bennünk rejlő csekélyebb képességet a maga nagyobb erejű képességével felfokozza. De a vallásos hit ezek egyikében sem fészkel. A harmadik, a *vallásos hit független a valóságtól és felette áll a tapasztalásnak*, nem a világ és gondolataink egyeztetését célozza, hanem az *embernek a léttel szemben való kiirthatatlan igényeit képviseli*. Épen az a jellemző a vallásos hitben, hogy a tapasztalat ellentétes és ellenséges tényei és eredményei *dacára* arra ösztönzi az embert, hogy egy ellenséges világban, mely elpusztítással fenyegeti, *görcsösen higgyen a saját élete elpusztíthatatlanságában*. Ez a hit nem a tapasztalás szerint igazodik, hanem mindenkép a *maga javára* magyarázza a tapasztalást. Eszerint tehát ez a hit, amely a vallás lényege: *önvédelem*, mellyel a lét vad és gyilkos támadásai ellen, azok dacára az egyén megmenti életét azzal, hogy az ellenséges világot egy nagyobb hatalom: Isten uralma alá helyezi. Isten megmentheti azt, aki hisz benne s szeretetét imádatával kiviaskodja magának. A hit így megnyugtatja a bizonytalantól rettegő öntudatot, tehát a vallás a léttől való *tűrhetetlen félelem reakciója*. Mint ilyen, egy *fiktív* átalakulása a félelem érzelmének, egy fiktív reakció a kedélyben, mert olybba veszi általa az ember életét, *mintha* úgy volna teremtvé, hogy győzzön a világ felett. Az élet állandóságának kívánsága, vágya negligálja benné a tapasztalást, amely az élet múlandó voltát bizonyítja.

Ebbinghaus helyesen látta meg, hogy a vallásban a *hit* a lényeges. Abban is van igaza, hogy a hit, természete szerint felülemelkedik az érzéki tapasztaláson s a világ és az ember közötti *látszólagos* ellenmondásokat feloldja. De szerinte nem ezek az ellenmondások, hanem a *vallásos hit a látszólagos*, azaz irreális, fiktív jelenség. Az az állítása, hogy a vallásos ér-

¹⁾ *Abriss der Psychologie* (Lpz. 1908) és *Psychologie* (Hinneberg: Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung u. ihre Ziele. Systematische Philosophie 2. Aufl. Berlin u. Lpz. (1908. 4. C.) VI. Die Religion. 228—234 l.) c. műveiben.

zelem kizárólag a *félelem reakciója* lenne, téves. *Ennek* a félelemérzésnek a vallásos tapasztalásban nincs is szerepe, mert a vallásos tapasztalásban az istenitől való függésérzet és a világtól való szabadulás érzése a lényeges. De bárhogya is, Ebbinghaus nem magyarázza meg, miért fiktív és irreális a vallásos érzelem? Azaz, nem *belőle magából* magyarázza ezt meg, mert a félelemből való sajátságos származását, a félelem által való kiváltottságát nem képes racionalisan igazolni. Szerinte azért fiktív a vallásos hit, mert illúzió, azaz nem realitásra vonatkozik. De honnan állítja ezt? Lélektanilag ezt igazolni lehetetlen. Lélektanilag ellenkezőleg a vallásos tapasztalás realitása igazolható. Ebbinghausnak nem arra kellett volna fektetnie a hangsúlyt, hogy a vallásos hit azért irreális, mert *képzelt* hatalomban bizik, (amit igazolni nem lehet), hanem azt kellett volna kimutatnia, hogy e vallásos érzelem nem *sui generis*, hanem más, ismeretes érzelem származéka, mintegy átértelmezett és átalakult, de világosan abból magyarázható fajta. Ezt azonban nem mutatja ki, mert akár a félelem, akár egyéb valaminek reakciójaként lép fel a vallásos érzés, még mindig lehet *sui generis* és Ebbinghaus nem is jár messze az igazságtól, mikor az embernek a tapasztalás dacára is meglévő kiírhathatlan létigényeire mutat rá, mint ezen érzelem forrására. Itt kellett volna mélyebbre mennie s ezen létigények közt kellett volna a vallás speciálítására rátalálni.

b) Hogy a vallás *származék* érzelem s mintegy *álérzelem* is, az ma már divatos frázis. A *freudizmus* és ennek alapján álló *psychoanalitikus* irányzatok kedvenc teóriája ez. Ezek szerint a vallás a *sexualis* ösztönök és érzelmek *censurált megjelenése az öntudatban*. A tudat alatt nyersen és érzékenien élnek ezek az ösztönös érzések, semmi logikai, ethikai, aesthetikai korlátok nem kötik őket. Mikor azonban a tudatba jutnak, az öntudat enemű érzékenysége logikai, ethikai, aesthetikai formákat ad nekik, átértelmezi, átöltözteti, symbolizálja, allegorizálja őket s mintegy „*szentté avatja*“ ezeket az érzéki érzelmeket. A vallás tehát nyilván nem *sui generis*. Sőt egész világosan a vallás *sexualis* érzelem és indulat, ami a *realis* magvát illeti. Kielegítése is a *sexualis* életben történik, a mikor aztán meg is szűnik, illetve elpihen. De érdekes, hogy az öntudat valamiért annyira szégyenli ezt az érzését, hogy még *álom* közben is, mint álomképeket is, csak symbolizálva bocsájtja be a tudatba, hogy a freudistáknak alkalmat szolgáltasson többé-kevésbé nyakatekert álommagyarázatokra és erotikus izű analizisekre. Két nagy nehézség áll az eféle teoriákkal szemben. Az egyik az, hogy nincs elégséges oka az öntudat ezen furcsa öncsalásának megfejtésére. Az önmagát ámitó és csaló „szemérmes“ öntudat ezen hallatlan ostobaságát, ha ugyan van ilyen tendenciája az öntudatnak (amit a lényege kizár), talán meglehetne érteni bizonyos nyárspolgári műveltségű színvonalon, de „miért figurázott maga-

magával a civilizálatlan vadember, aki nem igen szégyenli s egészen természetesnek tartja sexuales érzéseit s azokat nevén is nevezi. Hogy van, hogy mégis a civilizálatlan népeknek s egyéneknek is van vallása? Az a veszély fenyegeti ezen teóriákat, hogy a legócskább fajta metafizikába sülyednek, mikor ilyen öntudatlan „szemérmességet“ suggerálnak a léleknek.

A második nehézség pedig abban van, hogy e magyarázat mellett nemcsak a vallás válik illúzióvá és irreálissá, hanem az egész szellemi élet, mert itt sem a tudomány, sem a művészet, sem az erkölcsiség öncélúsága nem igazolható és nem választható el egymástól, mivel mindenik lehet, sőt szükségképpen lesz ugyanazon ösztönök fiktív származéka a tudatban.

Hogy a freudisták és rokonaik talán ilyen messzire nem mennek el, az csupán az ő következetlenségüket igazolja. Dacára annak, hogy különösen a nemi étellel foglalkozó orvosok és psychoanalitikus szépirodalmi írók műveiben nagy kedveltségnek örvend ez a teoria, komolyan venni a vallásról és a szellemi értékekről való magyarázatát, amely minden obiectív értékrealitás megtagadása, lehetetlen. *Lechner* Károly a freudizmusról való bírálatában, az orvosi tudomány szempontjából is hamis tanok felállításával és az orvosi kutatás hamis irányba való terelésével vádolja a freudizmust, amely szerinte is túlértékeli a sexualis tényezőket s ezzel lelki infectiót és erkölcstelen panerotizmust terjeszt, amely a laikusokat, főleg a tanítókat reá szabadiítja a lélekelemzés erotizmust kereső műveleteire s „emiatt az erotikus tényezők mindenütt való szimatolására“. ¹⁾

De eltekintve ezektől is, minden olyan theoria, amely a vallást, mint érzelmet és indulatot, valamely más érzelemre, vagy indulatra akarja visszavezetni, pusztán azért, hogy racionalizálja s ezzel sui generitását megtagadva, azt származtatott s önmagában fiktív és ál-érzelemnek bizonyítsa, a teljesen önkényes felvétel jellegével bír és eltekintve a vallásos tapasztalat benső tartalmától kívülről akar olyas tartalmat erőszakolni abba, amely tőle idegen. Lényegében ezek a teóriák is abban a hibában szenvednek, mint az ismerési-elméletek, hogy tudniillik a vallást az öntudat korlátoltságához, az értelem fejletlenségéhez, a lélek érthetetlen butaságához kötik, amelyek alól kizárólag a vallás-talanok mentesek, akik az ily fikciókat be tudják látni. Hogy a vallásban is a fejlődés egy végtelenül gazdag menete áll előttünk, s hogy ez a kifejlődés nem esik össze az értelmi fejlődéssel és azzal bizonyos tekintetben összemérhetetlen: ezt a *tényt* ők egyszerűen nem veszik tudomásul. Nemde csodálatos dolog pedig az, hogy ők maguk rájönnek ezekre az igazságokra, feléje kerekednek a saját öntudatuknak és átlátják annak illúzióit és ennek dacára mégsem tudnak változtatni a tényeken? Vagy a freudisták öntudata nem cenzurázza érzéseiket azután is, miután

¹⁾ *Lechner* K: A freudizmusról. (Klny. a Magyar Paedagogia XXIII. évf. 8--10. sz.-ból. Bp. 1914.

ők már ennek a cenzurának turpisságára rájöttek? S ha igen: miért tűrik ezt? Mert ha következetesek lennének, csakis felismert ösztöneiket követhetnék, de ezt még ők sem merik megtenni.

3. A vallás, mint az erkölcsiség másodlagos formája.

A vallásról mélyebben gondolkoznak azok, akik nem pusztán ismereteket, nem is átalakított ösztönöket látnak benne, hanem bizonyos *életformát, erkölcsi* magatartást és cselekvési módot. Ezek ugyanis elismerik azt, hogy a vallás a *jellem* kérdése és dolga, s hogy gyakorlati, az életre kiható jelentősége van. Abban azonban ezek is megegyeznek, hogy a realitást itt is a *moralban*, s nem a vallásban keresik, azaz a vallást az *erkölcsiség egy alakított, származék. vagy átmeneti formájának látják*, tehát az elsődleges itt is az erkölcsiség, a vallás csak másodlagos, amely jelentését és értékét attól nyeri, hogy mennyi erkölcsiség van benne, mint *realis* magva az egész jelenségnek.

a) Az első ezek közül az álláspontok közül a *racionalismus*, az a szellemi irányzat, mely az első komoly és öntudatos kísérletet tette a vallás *tudományos* megértésére. Voltaképp csak az újkori racionalismus fellépte óta lehet egyáltalában beszélni a vallás lényegének tudományos magyarázatáról. Nem szabad elfelejteni azt, hogy mikor a racionalismus történetileg, mint irányzat, fellépett, mint a „felvilágosodottság” világnézete és morálja, a világ nagy része megváltóként üdvözölte az ifjú bátor lovagot, aki a szellemi elnyomás sötét hatalmait jött az ész nevében leküzdeni. A racionalismus voltaképpen magának az *újkornak szelleme* s csirái ott szunnyadoztak az újkori filozófia hajnalán *Giordano Bruno* és később *Descartes*, másfelől *Bacon* gondolkozásában. Mert az újkori filozófia egységes alapelve minden irányzatában az, hogy a világ és az emberi élet *hiánytalan* megértésünk forrása *kizárólag az emberi észben van*. Ez a szellem az, amely semmi egyénit, emberfelettit, az ész számára megfejthetlent el nem ismer. Maga a felvilágosodottság mozgalma a 17. század derekán Angliából indult ki *deizmus* neve alatt, innen hatolt át *Franciaországba*, ahol *materializmussá* lett, ugyanakkor *Németországban* a *Leibnitz—Wolff*-féle filozófiában alapot nyervén, tudományos világnézetté, a *tulajdonképeni racionalismussá* lett. Az angol deisták (*Shaftesbury, Tindal*) és a francia felvilágosultak (*Voltaire*, majd az *encyklopedisták*: *Diderot* etc.) a vallás lényegének igazán komoly megoldására nem is törekedtek, erre éppen tudományos világnézeti jellegénél fogva a *német racionalismus* gyakorolt döntő hatást a kor vezető szellemeinek: *Semler, Nicolai, Basedow, Herder, Lessing* etc. munkásságában. A német racionalismusba beletorkollott az újkori filozófiának az a *monistikus—rationalis* iránya,

amelyet Descartes—Spinoza—Leibnitz filozófiája képvisel, amíg a másik, *empirikus* irány az angol és francia racionalismusba olvadt bele. Ezen a helyen a német irány a tipikus és így a fontosabb. Mindenekelőtt el kell ismernünk azt, hogy a racionalismus a vallás lényegének tudományos megismerése felé alapvető fontosságú lépést tett akkor, amikor rámutatott arra, hogy a vallást is, mint minden *emberi* életjelenséget, az emberi szellemből kell megérteni, de viszont ki kell jelentenünk azt is, hogy maga a racionalis tendencia, természetéből kifolyólag, akaratlanul is a vallás specifikus tartalmának *megsemmisítésére* tört. Ez világossá válik a racionalismusnak abból az uralkodó felfogásából, amely szerint a tudomány és a vallás közös gyökere, alapja, sőt *lényege* gyanánt — az *emberi ész*t állította. Még ha a racionalismus a tudomány és a vallás területének és igényeinek függetlenítése mellett tört is lándzsát (és ez a tendencia tényleg vezette,) akkor is hallgatagon s talán akaratlanul is a *tudomány* egyedülvalóságát hirdette. Mert a racionalismus ugyanazt állította, amit a középkori skolasztika, hogy a vallás *észszerű*, de belsőleg ezt a tételt homlokegyenest ellentétesen értelmezte: t. i. míg ez a tétel a skolasztikában azt jelentette, hogy a vallás az egyedüli igazság, amelyet az ész csak igazolhat, addig itt éppen azt fejezi ki, hogy az észszerű ismeret, a tudomány az egyedüli igazság s mindaz, ami a vallásban ellene mond az észnek s a tudománynak, az hamis és valóttan. Az ész és a tudomány lett tehát a mérője a vallás igazságának, úgy, hogy azt egyszerűen alárendelték az *általánosító* észtevékenységnek. Mi a *vallás lényege*? kérdi a racionalismus. Az, ami benne észszerű. És ez mi? Az, ami *minden* vallásban *közösen* feltalálható, értelemszerű igazság. A vallás tehát bizonyos igazságok, *tételek* foglalatja, amelyek minden vallásos alakulat, esetleg elűtő formáiban is feltalálhatók. Ezek a közös tételek adják a vallás tiszta fogalmát, lényegét. Így talált ki ez az irányzat egy „*észvallást*“, amelyet „*kitisztázott*“ a vallástörténet zürzavarából. Ez a vallás abban áll, hogy *van* Isten, *van* lélek és *van* halhatatlanság, tehát *van* *erény* s így *jutalom* és *büntetés* is. Ezeket a „*tételeket*“ elfogadni s *ezek szerint rendezni be az életet*: ez a vallás, amely a *becsületesség* vallása, *erényes, hasznos, boldog* élet. Természetesen mindaz, ami ez egyes vallásalakulatokban egyéni, speciális, ami másoktól megkülönbözteti s ami által ezek az alakulatok *értékességi* rangsorba állíthatók, a racionalismus szerint egyszerűen tévedés, hamis, értéktelen, lényegtelen sallang. Előtte semmi különbség nincs Jézus vallása, vagy a buddhista, zsidó, mohamedán hite között, ha egyszer a fentebbi „*tételekben*“ megegyeznek. Előtte a ker. vallás mélységei: *ujjászületés, predestináció, váltság, kegyelem, unio mystica* stb. mind lényegtelen dolog, sőt káros is; Krisztus nem megváltó és idvezítő, hanem, „*az erény nagymestere*“, mert a legerényesebb, leghasznosabb, legboldogítóbb *földi morált*

hirdette: *hogyan boldogulhatunk a földön*, mások kára nélkül, minél több ember, minél nagyobb boldogulásán munkálva? A racionalismus így a vallás minden jellemző vonását lefosztogatta s azt sorvadásra ítélte az értelem zsarnoksága alatt. Ezzel a vallás pusztító nyavalyája, penésze lett, amely lerágja róla a húst: az eleven életet, csak egy puszta fogalmi csontvázat hagyva meg.

A racionalismus félreismerte az értelem szerepét és erejét a valóság megragadásában. Amit az értelem megragadhat a valásból, az nem maga a vallás, az élmény, hanem annak csak általánosítás útján megalkotott üres *fogalma*. A valóságban nem ez a fogalom él, hanem az ezáltal tökéletlen általánosságban jelzett egyéni, számtalan alakulásu élmény. A valóságban nem „gyümölcs” létezik, hanem alma, barack, szilva, szőlő; s a „gyümölcs” csak elvont fogalma ezeknek. A vallás igazi magva éppen az, amit a racionalismus, mint nem általánosíthatót, tételeiből kihullatott; az egyéni, irracionális vonások. De az értelemnek ez a tehetetlen zsarnoksága egészen visszataszítóvá lett az úgynevezett „vulgaris” racionalismusban, ahol gőgös és dőlyfős módon egyszerűen *azonosította* magát ez az észmorál a vallással és az egyházzal s azokat megsemmisítve, a helyükbe telepedett s vallásnak és egyháznak kiáltotta ki magát. Theológiává, igehirdetéssé, vallástanítássá proklamálta „tételeit” s letarolta a vallásos élet minden mezejét, egyes területeken sajnos, mai napig megtartván uralmát. Jelszava a *józan*ság a hitben és életben. Az élet célja a boldogság s mivel a legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát a józan, becsületes, mértékletes, méltányos életfelfogás biztosíthatja, ezt a szatócsmorált hirdetik a templomokban és iskolákban. Nem rossz, nem aljas az, amit hirdet, sőt tisztességes, becsületes dolog, de a tendenciája a legmerevebb utilismus s látóköre összeesik a földi élet határáival. Az élet mélységei és magasságai, a lélek küzdelmeinek egész birodalma, az örökkévalóság mindent átható szempontja eltűnnek, kiesnek a vallásból. Hogyan boldoguljunk? ez az egyetlen kérdés s ezt a fontolgató értelem dönti el. Természetesen, itt a vallás meg van ölve, a hétköznapi erkölcsiség örve alatt egyszerűen meg van tagadva s másodlagos, fiktív jelenségnek tűnik fel. A racionalismusban kétségtelenül az újkori filozófia első nagy etappe-ja zárul le, amelyben tulajdonképen az ó- és középkori filozófia evolúciója is természetesen összepontosult, s ez a végeredmény a vallásra nézve végzetes lett. Nemcsak megérteni és méltányolni nem tudta a vallást, de egyenesen a kiirtására törekedett. A fordulatot ebben az örök perben az emberi szellem természetének mélyebb és helyesebb megismerése hozta meg. Ez egyúttal az emberi szellem egyetemes történetének nagy fordulópontja is s a filozófiában *Kant* Immanuel nevéhez fűződik.

b) *Kant* (1724—1804) az egész addigi filozófiát egy ma-

gasabb egységbe foglalta. Filozófiáját *kriticizmus*-nak nevezik s lényege többé nem a valóság magyarázata, mint az eddigi filozófiáé, hanem az emberi *ismerőképeség bírálata*. Kant fedezi fel tehát a filozófia specialis tárgyát és alapítja meg az egyetemes tudományt az ismeretelméletben. Kant főkérdése az, hogy van-e az észnek ereje a valóság megismerésére? Képesek vagyunk-e végső elvek megoldására?

Főműve: „*Kritik der reinen Vernunft*“, kritikailag vizsgálja a tapasztalattól független (tiszt) ész ismerőerejét. Fejtegetéseinek eredménye az, hogy a *világból csak annyit ismerhetünk meg, amennyi tapasztalatunk körébe esik*. Azonban nála a tapasztalás nem empirizmus és nem sensualismus. Igaz, hogy az ismerés egyetlen forrása a tapasztalat, de ez sokkal több, mint egyszerű érzéklés. *Mi a tapasztalásba olyan elemeket viszünk bele, amelyek nincsenek benne*. A legexactabb tudománynak is szüksége van olyan adatokra, melyeket nem tapasztalásból vesz. A legbiztosabb ismeret, a matematika, nem tapasztalati. A tapasztalás több, mint empiria. A logika szabályait sem a tapasztalásból vesszük, sőt a tapasztalást ezek a szabályok teszik lehetővé. Vannak olyan meggyőződéseink, amelyek minden tapasztalásban benne vannak, anélkül, hogy abból erednének, pld.: az okviszony. Ez *apriori* tény. Ilyen bennünk az *erkölcsi törvény*, a kötelesség, ami nincs a tapasztalásban, a hol a „kell“ ismeretlen, csak a „van“ létezik. Így jut Kant oda, hogy *minden tapasztalatot apriori észelvek tesznek lehetővé*. Kant okfejtése a következő: vannak *apriori* és *aposteriori* ítéletek. Az *apriori* ítéletek megelőzik a tapasztalatot, (Minden test kiterjedt.) az utóbbiak a tapasztalásból jönnek. (Ez a lámpa ég). Az ítéletek lehetnek: *analytikusok*, ha az állítmány az alany egy kiemelt része (minden test kiterjedt), vagy *synthetikusok* ($7 + 5 = 12$).

Most az a kérdés, hogy mi teszi lehetővé az *apriori synthetikus* ítéletet, vagyis hogyan bővíthet az ismeret tapasztalás nélkül? (pld. a matematikai tételben: $7 + 5 = 12$). A 12 tulajdonképpen 7 és 5 pont összefoglalása. A pontokat *térben és időben szemlélem* s így alkotom meg a *synthesist*. Tehát *van apriori tér- és időszemlélet*, a tér és idő az emberi ész *apriori formái* (kategoriák) s ez teszi lehetővé a matematikai ismeretet. Ez *apriori* szemlélet nélkül nincs ismeret. Az a kérdés tehát, hogy például *érzékfeletti dolgokról* lehet-e *synthetikus* ítélet? Csak akkor, ha van *érzékfeletti szemlélet*. Ilyen nincs. Épezért a metafizikai ismeret fikció. *Istenről, lélekről* nincs szemlélet, ezek tehát üres fogalmak, *apriori synthetikus* ítéletek róluk nem léteznek: *a fogalmak szemlélet nélkül üresek, a szemlélet fogalom nélkül vak*. Az ismeret tehát $=$ *fogalom + szemlélet*.

Synthesis tehát csak szemlélet, ez pedig csak tér és idő által lehet. Ahol van tér és idő, ott lehet ismeret tapasztalás nélkül is (matematika), de a metafizikában nem, mert ott nincs tér és idő. Itt tehát Kant az empirizmust és a metafizikát *egyesíteni* kívánja.

Kant maradandó érdeme annak kimutatása, hogy a *tapasztalás nem az érzékeken, hanem észelveken nyugszik*. Az apriori észelvek szabnak törvényt a természetnek. A valóság alapja az *autonom ész*.

Ugyanezt a gondolatot vitte keresztül Kant az *etikában* is, amikor, az ő kora erkölcsi értékelését tekintve, a legnagyobbat cselekedte, kimutatván, hogy az erkölcsi értékelésben a *jó szabályai nem Isten eszméjéből származnak, hanem hogy az az isteni, ami jó*. Az erkölcsiség tehát az *autonom gyakorlati ész*en alapszik. Így lett Kant minden téren a *szellem autonómiájának* harcosa, s ez az ő tanának romolhatlan értéke.

Ez a tan a *vallásra nézve* is nagyjelentőségű. Kant megdöntötte a racionalismust, amikor kimutatta, hogy a racionalizmus szentháromsága: *Isten, lélek, halhatatlanság*, a tiszta ész által kötelezően be nem bizonyíthatók, pusztá, üres fogalmak, minden tartalom nélkül, mert nincs róluk szemlélet. Viszont nemlétük sem bizonyítható, mert a bizonyítás nem tagadáshoz, hanem ellenmondásokhoz (*antinomia*) vezet; igen és nem is a felelet.

Azonban amit a tiszta ész bebizonyítani nem tud, azt a *gyakorlati ész* megköveteli: *kell* lennie Istennek, léleknek, halhatatlanságnak. Az emberben az erkölcsi természet, mint föltétlen parancs, nyilatkozik (*kategorikus imperativus*), de csak ott, ahol az akarat autonómiája érvényesül. Az *akarat autonómiája*, szemben az akarat *heteronómiájával*, azt jelenti, hogy az akaratnak önálló, benső törvénye van, s magán kívül álló törvényt el nem ismer, az erkölcsi cselekvés tehát minden külső indoktól független, autonom módon, a *jót önmagáért kell cselekedni, a jó az isteni*. Ahol az erkölcsi cselekvést külső indok motiválja, ott nem lehet szó erkölcsiségről, (moralitásról) hanem csak *legalitásról* (jogosságról). Kant tehát, mint fentebb is láttuk, az erkölcsi *fenségét* hangsúlyozza, amely velünk született, természetünkhöz tartozik és kötelező természetű.

Itt azonban Kant egy következetlenséget csinál, mert megállapítja azt, hogy jóllehet az erkölcsiséget minden indok és kárpótlás nélkül kell cselekedni, a tapasztalás mégis azt mutatja, hogy az erkölcsiség eszméjével paralell támad a lélekben a *boldogság* eszméje, mint annak megfelelője. Boldognak *kell* lennem, ha erkölcsös vagyok! Miután pedig a tapasztalás az erkölcsiség és a boldogság között *ellenmondást* állapít meg, a kettő szükségképeni együtt haladását nem igazolja, a gyakorlati ész *postulálja* azt, hogy *kell* lennie valamely módnak arra, hogy ez az ellenmondás megszűnjék. Az, aki ezt megszünteti: *Isten*; a feltétele pedig az, hogy a *lélek* nem hal meg a földön, *tovább él*, halhatatlan s így az *örökkévalóságban* az ellenmondás megszüntethető a köteleesség és boldogság között. Az *Isten, lélek, halhatatlanság* tehát, bár a tiszta ész szerint üres fogalmak, a gyakorlati ész által, mint elutasíthatatlan *postulátumok*,

mint életünk felemelő és megnyugtató végpontjai, állanak előttünk.

Itt természetesen fennáll a következetlenség. Mert a gyakorlati ész *követeli* a jót akkor is, ha boldogtalanság jár vele; és épen e *feltétlensége* miatt nincs rászorúlva arra, hogy igazolja magát a fenti pöstulátumokkal. A vallás ilyen „szerephez juttatása” erőtelen s egyáltalán nem megtisztelő. Hiszen épen Kant hangsúlyozza, hogy „jutalom és büntetés” a moralitást legalitássá alacsonyítja; tehát a vallás megrontja az erkölcsiséget; mi szükség akkor reá? Semmi. A vallás nem tartozik itt szorosan az emberi természethez, csak az erkölcs. A vallás csak mellékes járulék, támasz. De tulajdonképpen ott a hiba, hogy *vallás és erkölcs között tartalmi különbség nincs*.

Ha valamely erkölcsi parancsot egyszerűen erkölcsi kötelességből teljesítek: ez az erkölcsiség; ha Isten akaratának engedelmeskedve: ez a vallás. Lényege mindkettőnek: *kötelesség-teljesítés*. De Kant szerint az erkölcsiség *magasabb* kötelesség-teljesítés, mint a vallás, mert önzetlen, s így a vallás nála bizonyos *pedagógiai* jelentőséget nyer; jó addig és azoknak, akik s amíg az önértékű erkölcsiség álláspontjára nem jutottak s a büntetés és jutalom ösztökéli őket a jóra. De ha egyszer eljutnak oda: a *vallás megszűnik*. Kant nem látta meg a vallás *specifikumát*, amelyben különbözik a vallás az erkölcsőtől.

Amint hogy Hegel a vallást, a filozófia által halálraitélte, mert a tudás egy átmeneti fokának tartotta, ép úgy Kant is a moralitás által, mert annak egy alacsonyabb fokává sülyesztette. Kantnak örök érdeme — különösen az ő kora hedonizmusában — az erkölcsiség fenségének hajthatatlan hangsúlyozása, s ő is egyike azoknak, akik a német nemzetet a kötelességérzet hőségé nevelték. Azonban a vallást nagyon egyoldaluan fogta fel. A Kant álláspontjával szemben épenazért egy igen fontos problema merül fel: az, hogy tulajdonképpen mi hát *a viszony a vallás és az erkölcs között?* Ezt a kérdést később fogjuk részletesen tárgyalni, itt csak rá mutatunk arra, hogy a vallás és erkölcs között, ha van is összefüggés, van specifikus különbség is. Amint nem egyszerűen az ész dolga a vallás, úgy nem is csak az akaraté. Az erkölcs sem pusztán az ész, vagy az akarat műve, sem nem csak a kettőé. Az emberi szellem ilyen skatulyázásában végzetes hiba van. A vallás nem lehet az erkölcsiség átmeneti formája, heteronom alakja az észmorálra, sajátossága önmagában van.

c) Kant álláspontjának egyoldalú végkövetkezményeit *Fichte* (1762—1814) fejtette ki. Szerinte az ismerő és cselekvő Énen kívül semmi nem létezik, amit rajta kívül gondolunk, az csak az én *önkorlátozása*. Ez az önkorlátozás a *világ*, amely a gondolkozó Én alanyi, bár nem önkényes szülötte, mert az önkorlátozásnak szükségképeni törvényei vannak. Az Én azonban, amely a lét lényege, nem az egyes egyéni én, hanem az *általános, tiszta Én*, vagyis az egyetemes törvények szerint működő álta-

lános gondolkozás, tehát *Világ-Én*. Ez a Világ-Én alkotja a cselekvés terén az *erkölcsi világrendet*. Az erkölcsi világrend dalába vetett hitben áll a *vallás*. Lényegében tehát a vallás: *tisztelet és szeretet, hódolat és odaadás az erkölcsi iránt*. Fichte szerint nincs szükség külön, személyes Istenre, isteni az erkölcsi törvény egyedül. Később bizonyos mystikus panteizmus felé hajolt Fichte, de lényegében az ő tana megmaradt tiszta moralizmusnak, amely, mint ilyen, ugyanazon megoldatlan nehézségbe ütközik, mint a Kanté.

d) A moralizmusnak a modern filozófiában legnagyobbjelentőségű képviselője, s ez irány betetőzője is *Comte* Agoston, francia filozófus, a *pozitivizmusnak* nevezett filozófiai rendszer és irány megalapítója. Filozófiájának alapja a *tapasztalás*. Szerinte az emberiség a nagy filozófiai rendszerek idealizmusában nem kapott megbízható, szilárd alapot a haladáshoz. Ő a tapasztalás alapján biztos életfilozófiát akart adni.

A vallás és a filozófiai spekuláció üres mesterkedéseiben megrendült hitet a *tudomány*, még pedig az exact, pozitív tudomány által akarta pótolni, mely szerinte egyedül lehet biztos vezetője az embernek a világ meghódításában. Evégből a pozitív tudományokat olyan rendszerbe óhajtotta állítani, amelyből az emberi társadalmat megérteni és fejleszteni lehessen. Mert csakis a pozitív tudomány alapján szervezett társadalom állhat meg a lét küzdelmében. Comte problémája tehát a tudományok fejlődésének törvényeit s a fejlődésben azok összefüggését kimutatni. Így alkotja meg a tudományok *hierarchiáját*, az u. n. „történeti törvény“ alapján. Szerinte minden tudomány, (általában az értelmi tevékenység) három *történeti* stádiumon halad át, ugymint: a *theologiai*, *metafizikai* és pozitív állásponton. Az értelem először theologiaiilag magyarázza a természeti jelenségeket, amelyekben isteni ténykedést lát, azután a jelenségek mögött bizonyos elvek, az anyag, az erő, a substantia lételet keresi, mint okot: ez a metafizikai álláspont; végre természeti törvényeket fedez fel a tüneményekben és ez a pozitív felfogás.

A tudománynak pozitív állásponton kell lennie, tehát nem az a feladata, hogy természetfeletti dolgokat kutasson, hogy a dolgok lényegét keresse, hanem hogy megállapítsa a lefolyás törvényszerűségét és ez által az emberi előrelátást a haladás érdekében kiművelje.

Eszerint a tudományok között rangkülönbség létezik. Az a legmagasabb tudomány, amelyik leghamarabb ment át a theologiai és metafizikai stádiumon a pozitívra, s minél később tette meg ezt a lépést, annál alárendeltebb helye van a hierarchiában. Így nyeri a következő sorozatot: matematika, astronomia (tkp. mechanika) fizika, kémia, biologia, sociologia. Mindenik feltételezi az előzőket és még valami új momentumot kapcsol hozzájuk, amely önállóságát biztosítja. (Pld. nála a matematika tárgya a mozgás; az astronomiáé a mozgás + anyag; a fizikáé

a mozgás + anyag + fény, hő, hang stb.; ehhez járulván a minőség, adja a kémiát; ehhez az egyediség a biológiát; ehhez a történelem, a sociológiát.)

A végcél tehát az emberi társadalom megértése, s ez alapon a világfelett való uralom.

Látható, hogy ebben a rendszerben a vallás meg van semmisítve. Comte 2 eszmét ismer, amely az ugynevezett vallásban lényeges: az Isten és a halhatatlanság eszméjét. (Lényegében a racionalismussal azonos.) Azonban e két eszmének pozitív valósága és haszna tulajdonképpen csak a „humanitás“ eszméjében van, amennyiben az isteneszme csak az emberi összességnek a képe, kollektív ideális megszemélyesítője, „az örök emberi“ jelképe; a halhatatlanság pedig csak dogmaszeű kifejezése a jó maradandóságába vetett emberi hitnek.

Isten és halhatatlanság tehát nem pozitív valóságok, hanem emberi tények összege s az emlékezeten alapuló következtetés az emberi javak maradandóságára. A dogmák és a kultusz sem valóságos tényekre vonatkoznak, hanem a képzeletnek szolgálnak segítőeszközkül, hogy az emberben lelkesedést keltsenek a „humanitás“ iránt.

Mi tehát a vallás? *Lelkesedés az ember iránt*, a humanitas szeretete, általános emberszeretet. Ez a vallás valóságos tartalma, pozitívuma.

A tudomány mellett azonban egészen alárendelt szerepet játszik, mivel a tudomány maga egyedül a valóság rendszere, s ami a vallásban pozitívum, azt a tudomány érti meg, hogy az embert uralomra segítse a világfelett s a vallásnak nincs más szerepe, minthogy a tudomány által igaznak és hasznosnak ítélt pozitívum elérésében, mint érzelmi tényező, segítse az embert célja felé. A vallás annak a Humanitásnak cultusa, amelyet a tudomány, mint egyedüli igazat és jót, felfedezett. Épenezért mindakettőt ugyanaz a törvény élteti: a tudomány törvénye. Ez a törvény, amint láttuk, abban áll, hogy a tudományos ismeret egy alaptudományból, a matematikából bomlik szét a valóság rendszerévé. Épenigy követi ezt a törvényt a vallás is, amely nem egyéb, mint *emberszeretet, moralitás*, s szintén egy alapérzelemből: a nemi vonzalomból bomlik szét és tágul ki a család, a faj, a nemzet, az emberiség szeretetévé.

Comte elmélete alapján megkísérelte felállítani a *pozitívista vallást* is. Lényege az, hogy benne a szeretet *jelképekbe* öltözik, megszemélyesíti a pozitív valóságot, hogy kíváncsiságot tegye azt. Sőt Comte egy pozitívista „szentháromságot“ is konstruált, amelynek tagjai a Nagy Lény (emberiség), a Nagy Fétis (a föld), a Nagy Környező (a tér.)

Élete második felében maga is elégedetlenné vált tanának ezzel a részletével, s egy mystikus álláspontra helyezkedett.

Filozófiája, a vallás szempontjából. végzetes hibában szenved. Meglátszik, hogy Comte a lélektant nem tartotta tudománynak.

nak, mert lélektanilag teljesen félreismerte a vallásos embert. Hiszen a vallásnak egyik döntő vonása éppen az, hogy benne az ember tiltakozik a pusztá emberi ellen, s arról tesz bizonyosságot, hogy az ember sohasem elégedhetik meg az emberrel. A vallás mindig, minden fokon egyenes tiltakozás az ember imádása ellen.

Sőt a vallásban éppen az emberi lét, a humanitás tökéletlenségének megrendítő átélése a fontos, amely kényszeríti az embert arra, hogy az emberinél magasabb életet keressen, és az isteni életet megragadja. Ez az isteni élet pedig más és több, mint az emberiség múltja, jelene, jövője együttvéve, mint az emberi tények összessége; a vallás imádatának tárgya nagyobb annál, amit a tudomány a valóságból megragadhat, és a vallásban a szeretet csak eredménye a hitnek, amely minden értelmet felülhalad.

e) A modern tudományban kétségtelenül előkelő szerepet játszik W.-Wundt, a nemrég elhalt német filozófus, aki a vallás problémájával is behatóan foglalkozott „*Völkerpsychologie*“ (II. Band. Mythos u. Religion. Lpz. 1911.) c. nagy művében. Teóriája szintén azokéhoz csatlakozik, a kik a vallásban egy elsődleges létérdek másodlagos s így voltaképen fiktív megnyilvánulását látják, és pedig szintén az erkölcsi létérdekét. Módszere azonban eltér az eddig tárgyaltakétól: néplélektani kutatásokon alapul és a kollektív fantázia erkölcsi célzatu alkotásának fogja fel a vallást.

Nagyon gazdag és érdekes művének a vallásra vonatkozó gondolatmenetét a következőkben ismertetjük.

Szerinte a vallás a mythosképző fantázia szüleménye. Minden vallásban lényeges az érzékfeletti világba vetett hit, amely világban az ember legfőbb törekvéseit hiszi elérhetőeknek. Ez érzék feletti világ ideája a mythosban jelenik meg, amely nem vallás, hanem primitív világnézet: vallás, erkölcsi nézetek és tudomány naiv egysége. A mythosban a néplélek egésze tükröződik primitív fokon. A mythos a fantázia alkotása s ezt W. élesen szembeszegzi az értelemmel, amelynek lényege az okkeresés, míg a fantázia lényege az indulatok átültetése a világba, megszemélyesítés, meglelkesítés. A mythosból ered a kultusz. A kultusz állandó cselekvési forma az átültetett s az embertől függetlenített indulatokkal szemben, amelyek a világot szellemekkel népesítik be. A mythosban alakul ki az Istenkép, a démon és a hős kombinált ideája. Isten lényege: az érzékfeletti-ség, halhatatlanság és erkölcsi jelleg. Az erkölcsi jelleg abban áll, hogy Istent emberi indulatok mozgatják s így befolyásolható is, erre valók a szertartások és áldozatok. Az Istenkép evolúciója a köv.: Isten egy az érzéki symbolummal (fétis, bálvány = maga Isten). Az érzéki kép magikus symboluma Istennek. Végre csak látható kifejezése a láthatatlannak a művészi symbolum. Legmagasabb symbolum az istenember, aki közvetíti

önmagán át Istent s a vallás incarnációja. A polytheismus tulajdonképpen az emberi társadalom érzékfelettibe átvitt képe. Benne lényeges a jó és a rossz küzdelme, a vég a jó diadala. Az isteneszme evolúciója az emberi szellem fejlődésének mérője, az erkölcsi fejlődés mértéke, mert az Isten életideál. Épene ezért a vallás tulajdonképpen az *erkölcsi ösztön kielégítésére tör*. A vallás fejlődése a szellemi felé halad, s legmagasabb foka a symbolumnélküli tiszta vallásos érzelem. Wundt műve a *vallástörténet psychológiájának* tekinthető. Vannak fogyatkozásai. Első az, hogy a *néplélektan* eszméje fikció, néplélek nincs. Második az, hogy pszichologiai alapon nem lehet *értékelni* a vallást. Téves is a symbolumapadás felvétele mérő gyanánt.

Harmadik az, hogy a fantázia nem *teremti* a vallást csak képszerű kifejezést ad az értelmileg megfoghatatlan élménynek; a realitas nem a fantáziában, hanem a hit által megragadott és a képzeleten átsugárzó irracionális valóságban van. Wundt megfosztotta a vallást realitásától s pusztá illuzióvá tette.

f) A teoriáknak ebbe a csoportjába kell sorolnunk a *társadalomtudományi* vallásmagyarázatok azon legszellemesebbikét, amelyet E. Durkheim alkotott meg: „*A vallásos élet elemi formái*“ c. művében.¹⁾ Feltevése az, hogy a vallás társadalmi, az emberek együttéléséből származó tünemény, s ő ezt a társadalmi tényt, az ember vallásos természetének titkait egy concrét adottságból: az *austráliai totemizmusból* akarja megfejteti és megmagyarázni. Kiindulási pontja nagyon helyes, amennyiben azt mondja, hogy minden vallás tüneményei, bármily furcsák és különösek legyenek is, valamilyen *realitást* fejeznek ki, szimbolumaik alatt valóság van, amely jelentőségüket megadja. Hamis vallás nincs, mindenik a maga módján az emberi élet tényleges szükségletének és adott feltételeinek felel meg. Azonban nem kell azt hinnünk, hogy e realitas *sui generis*. Durkheim szerint világosan nem az, mert a vallási képzetek *társadalmi képzetek, amelyek társadalmi realitásokat* fejeznek ki. *A társadalom a megismerhető legnagyobb értelmi és erkölcsi realitas*. A vallás maga nem oszthatatlan egység; szövődéke szertartásoknak, mythosoknak, dogmáknak, rítusoknak. Tüneményei 2 csoportra oszthatók: *hitbeli meggyőződés* és *ritusok*, tehát ismereti és cselekvési elemek. A ritust azonban minden más cselekvéstől megkülönbözteti a *tárgya*, amelyet a vallásos képzetektől nyer. E képzetekben lényeges a *szent és a profán* ellentéte. A világ e teljesen ellentétes két részre oszlik s a *vallás célja az*, hogy az embert a profánból a szentbe vigye át s ezzel újjá szülje (halál-újjászületés.) A *vallási képzetek* tehát a szentség (szent dolgok) természetét és összefüggését fejezik ki, a *ritusok* pedig e szentségekkel szembeni viselkedést előíró szabályok. A vallás mindig valamely kollektivitásnak *közügye*.

¹⁾ Paris. 1912. Magyarul ismertette: Nagy Dénes, a Huszadik Század XIII. évf. 26. kötet, 11—12. számában, 1912-ben. Ugyane folyóirat a már idézett helyen két részletet közölt le a munkából magyar fordításban. (Lásd előbb!)

Az *animizmus* és *naturizmus* pompás birálatában, amint utaltunk is rá, arra az eredményre jut, hogy *sem az ember, sem a természet önmagában szent nem lévén, az a realitas, amely a szentséget hordozza, mindkettőn túl van és belőle fakad a vallás értelme és jelentősége.* Megint egy magában igaz megállapítás, amely azonban helytelen eredményre vezetí őt. Az *ausztráliai totemizmusban*, amelyet Durkheim helytelen, de valószínűleg szándékos (mert apriori teoriáját támogatni látszó) egyoldalúsággal a vallás *typusának tart*, a főjellemvonás szerinte az, hogy a totemikus lények *képmásai* inkább szentségek, mint maguk. Az ember is, mint *totemtestvér*, szent jellegű. A totemizmusban tehát fő a képmás, vagy *jelkép*, mely egyrészt külső és érzéki formája az isteni személytelen erőnek, másrészt symboluma annak a társadalmi közösségnek (Klánnak), amely imádja. Ez arra vall, hogy a *totemizmus istene maga a társadalom*, (a Klán) állat, vagy növényfaj formájában symbolizálva, tárgyasítva. Mert, mondja Durkheim, „*egy társadalomban minden meg van, ami a lelkekben a rájuk gyakorolt hatás révén az istenség érzetét felkeltheti*“. A hívő nem téved, mikor *valamely erkölcsi hatalom* létében hisz, ez a hatalom meg van: a *társadalom*. A *tévedés* a jelképekben, a figurákban és metaforákban van, amelyek közt a társadalom realis hatalma lüktet, mint konkrét és élő valóság. A vallás azon, *önmagukban téves fogalmak* (képzetek) rendszere, melynek segítségével az egyén *elképzei* a társadalmat, amelynek része.

A vallásos élet legkülönbébb nyilvánulásainak ugyanaz az alapja és célja; az *embert önmaga felé emelni*, (helyes!) s vele magasabb életet élelni, mint aminőt élne, ha csupán egyéni hajlamainak engedelmeskednék. Ezt képzetekben fejezik ki a vall. meggyőződéses, szervezik és folyvást szabályozzák a ritu-sok. E magasabb élet nem álom, hanem realitás. A vallásos életet élő hívő érzi, hogy a vallás célja nem a megismerés, nem a tudás, hanem az *élni segítés*. A hívők ez egységes érzése nem lehet illúzió s tapasztalásuk értéke nem áll a tudományos tapasztalaté alatt. (Igen mély gondolat önmagában, eredetileg Iamestől való.) De ebből nem az következik Durkheim szerint, hogy a vallásos tapasztalatban megérezett realitás *objective* megfelel a hívők *vallásos képzeteinek*, hanem az, hogy e képzetek alatt a *társadalom realitása* lappang. Melyik társadalomé? Bármennyire is visszatükrözi minden vallás a *meglevő* és őt produkáló társadalom jó és rossz oldalát, ez a realitas mégis az *ideális társadalom*. A kollektív érzelneket és eszméket időről-időre az ideális társadalom eszméje erősíti meg a vallásban s azért a vallás *örök*, létező realitás, amelyet a tudomány meg nem tagadhat.

Alig van rendszer, amelyben a legigazabb s legmélyebb meglátások oly csodálatosan hamis eredményre vezetnének, mint Durkheimé. A vallásnak kétségtelenül mélyen igaz vonásait

látta meg: az emberen és a világon *túl utaló*, az ismereti formákat meghaladó, a *szent* felé irányuló természetét, azt a sajátosságát, hogy az embert *önmaga felé* akarja emelni. Sőt a vallás *közösségi* természetét is, melyből az *egyéni hit* táplálkozik; helyesen emelte ki.

Kettős hibája az, hogy a vallás realitását az *erkölcsi* realitásban, az erkölcsit pedig a *társadalomban* (annak egy idealis eszméjében) látja kimerülni. Épen az a döntő tétele téves, hogy (akármelyik) *társadalomban minden meg van, ami az isteni hatását teszi a lélekre*. Egyik társadalomban sincs meg ez *önmagában*, a társadalom épúgy rászorult, mint az egyén arra, hogy a *sui generis*, szuverén, ember- és világfeletti *szentség* átalhassa, megszentelje, maga fölé emelje. Apriori dogmája így rontja össze csodálatos érzékét a vallás specifikuma iránt.

A vallás nem lehet az erkölcsi létérdek másodlagos és így fiktív formája. Hogy az erkölcsiséggel szoros összefüggésben van, az tagadhatatlan, mert involvál maga után egy határozott erkölcsi életet. De mint az erkölcsiség *indoka*, a vallás mégis önálló és különböző realitás az erkölcsiséggel, mint független realitással szemben. Például Jézusnál a vallás *döntő alap* az erkölcsiségre s ez az erkölcsiség a legfenségesebb, ami elképzelhető, de mégis több, sőt más, mint az erkölcsiség. Az erkölcsiség a vallással kapcsolatban *gyümölcs, eredmény, folyomány*, és pedig csak az *egyike* a számos ilyeneknek, a melyek a hit-élmény specialitásából folynak. Ez a felfogás sem állhatja meg tehát a maga helyét a tudomány ítélőszéke előtt.

4. Negatív álláspontok.

Az eddig tárgyalt összes álláspontok, bár a vallást mind másodlagos jelenségnek minősítették, mégis bizonyos *pozitív* jelleget és értéket tulajdonítottak neki, s egyben-másban nélkülözhetetlen fontosságát is elismerték. A most következő teoriák és álláspontok a vallással szemben *negatív*ban vannak, és pedig vagy *kirekesztik* a vizsgálódás s általában az élet teréről, mint nélkülözhetőt, megismerhetetlent vagy feleslegest, avagy *égyenesen tagadják és elítélik* minden jelentőségét és becsét s valóssággal kiirtandónak vélik az életből. Lássuk ezeket:

a) A *kirekesztő álláspontot* a vallással szemben legjellegzetesebben az *angol empirista filozófia* képviseli. Az egész irányzat alapelve az, hogy az igazságot csak tapasztalati úton, az érzékek alá eső realis világból lehet megismerni.

Bacon (1561—1626) érdeme tulajdonképen az *induktív* tapasztalati módszer felállítása volt, amely szerinte egyedül alkalmas arra, hogy előítéleteinktől (az idoláktól) megszabadulva, a

részleges dolgokból kiindulva, fokozatos általánosítással eljuthassunk a világ törvényeinek megismeréséhez. Módszerét úgy jellemzi, hogy az nem a hangya rendszertelen gyűjtő empiriz-musa, nem is a pók magából hálót szövő speculációja, hanem a méh gyűjtő és feldolgozó munkája. Azonban ez a módszer természetesen vezetett oda, hogy Bacon a testi és szellemi tudományokat élesen szétválasztotta, s ezáltal a vallás tudományos megértését lehetetlennek nyilvánította. Szerinte a vallás-erkölcsi igazságok *kijelentett* igazságok, amelyeket ésszel fölfogni nem lehet, nem is szabad, hanem egyszerűen hinni kell, bármily abszurdumok is az ész előtt. Ez a hit azonban csak tekintély hit, elfogadása az egyház dogmáinak. Természetes tehát, hogy az ilyen dualizmus a szellem megtagadásához s ezáltal a vallás megsemmítéséhez vezet.

Ezt világosan keresztül vitte *Hobbes* (1588—1679), aki az újkori filozófiában a materializmus első következetes képviselője, s aki szerint összes ismereteink érzéki benyomásokból keletkeznek, amelyeket a külső tárgyak egész mechanikusan gyakorolnak az érzékszervekre és az agyra. A természetben minden anyag és az anyagot a személytelen szükségszerűség mozgatja; az embernél pedig egyetlen törvény az önfentartás; az erkölcsi-ség egyszerű megalkuvása az egyéneknek a köz önfentartása javára, lemondván arról a természeti jogról, hogy homo homini lupus. Ami a vallást illeti, az Hobbes szerint az érzéki ember félelmén és hiszékenységen alapul, obiectiv alapja és becse nincs, az állam azonban sikerrel használhatja fel a népszenvedély megfékezésére.

Ezt a gyarló materializmust *Locke* (1632—1704) tette bírálat tárgyává, főképen „*Az emberi értelemről*“ írott művében. Itt két eredményre jut: 1. Nincsenek velünk született eszmék. 2. semmi sincs az értelemben, ami előbb az érzékekben ne lett volna. Az ismeret alapja tehát a *tapasztalás*, de ez lehet *külső*: az érzéklet (sensation), és lehet *belső*: a gondolkozás által szerzett eszmék (reflexion.) *Az érzéklet ad anyagot a gondolkozásnak*, s ebből keletkezik a tér, idő, ok, öntudat substantia eszméje, a gondolkozásnak az érzékekre gyakorolt reflexiói folytán; de így jutunk az *erkölcsi* fogalmakhoz is, mert a gondolkozás a hasznos és a káros érzéklése alapján statual bizonyos viselkedési szabályokat; így jutunk *Isten* fogalmához is, mivel a világra alkalmazván az okságot, eljutunk az első okhoz, aki Isten.

Istenről, mivel nem érzékelhető, semmit nem tudunk. Istenről szerzett ismeretünk a *kijelentésből* származik, de mivel feltehető, hogy azt Isten az ember felfogó képességéhez mérte, ezért a kijelentésnek *ésszerűnek* kell lennie, — ilyen a ker. vallás is, — s ami benne nem ésszerű, az elvetendő. (Racionalismus).

Lockenak ez az egész racionalismusa, amely az első

ismeretelméleti kísérlet a filozófia megalapozására, különféle következményekre vezetett. Így 1. a szellem megtagadására, amelyet a francia materializmus vont le, 2. az érzéki világ megtagadására, amelyet Berkeley vitt végbe és 3. az ismeret lehetőségének kétségbe vonására, amelyet Hume hangoztatott.

Berkeley (1684—1753) kijelenti, hogy épen megfordítva érzékleteink csak *saját eszméinkről* tesznek bizonyosságot, amelyekből külső tárgyak lételére nem következtethetünk. Ilyenek nincsenek is, mert bizonyos valósága csak az önmagát és saját benyomásait észreévő alanynak van. Maga a természet sem egyéb, mint saját észrevételeink összesége. A mindenség tehát öntudat, szellem. Észrevételeink azonban nem önkényesek, hanem kényszerűek és egymással egységet alkotnak: ez pedig egy tökéletes szellem: *az Isten* lételére és egyedüli valóságára mutat. Ez a subiectivizmus jellemző módon fejeződik ki, az előbbi irányzattal kapcsolatosan Hume (1711—1776) filozófiájában. Ő ugyanis abból a Locke-féle alapból kiindulva, hogy az eszmét az érzéklet és a gondolkozás együtt adja, arra a következtetésre jut, hogy az eszmék obiectiv igazsága *bizonytalan*. Főleg megtámadta az *okozatosság* eszméjét. Szerinte a szigorú induktív módszer alapján csak annyit állíthatunk, hogy egyik dolog a másik *után* következik, de azt nem, hogy közöttük *szükségképeni* kapcsolat lenne.

Ezt a szükségképeniséget, ezt az okozatosságot a *megszokás* és az abból származó bizalom, *hit* alapján tulajdonítjuk a dolgoknak. Ép ily bizonytalan az én, mint substantia, vagyis a *lélek* létele, mert tüneményekből, következtetés útján jutunk el a közös alany, a lélek fogalmára, th. ez is az okozatosságon alapszik. Ép így az *akarat szabadsága*, mert itt az akarat, mint *első ok*, van feltételezve, viszont a *determinizmus* is mert ez mérő okozatosság. Így elesik az *erkölcsi felelősség és Isten lételének bizonyossága is*.

Igy feneklett meg az empirikus irány a skepsisben, nemcsak teljesen lehetetlenné tévén a vallást, de tudományos megértését is kizárva. Igaz, hogy viszont ez az irány mutatott rá az *ismerőképesség* bírálatának alapvető fontosságára s arra, hogy a vallást is az *emberi szellemben* (észben) kell megragadni s nem transcendens tényeiben. Ez alapon bomlott ki a racionalizmus ismertetett első tud. megértési kísérlete a vallással szemben.

A végső következményeket ez irányban a vallás magyarázatára nézve a modern filozófiában élénken tükrözi *Spencer Herbert* evolucionismusa. Ő a vallás problémáját a tudománynak és a vallásnak egymáshoz való viszonyában szemléli. Ez a két terület ott van egymás mellett az emberi szellemben s mindakettő az embernek a világhoz való viszonyából keletkezik. Az embernek a világhoz való viszonyát azonban megelőzi egy Megismerhetetlenhez való viszonya, amely minden tapasztalatot megelőzően ott van az észben, s amelyet sem meg nem foghatunk,

sém el nem mellőzhetünk. Ez a Megismerhetetlen ott van minden dolognak eredetében, lényegében és céljában. Maga a világ és az ember ettől a megismerhetetlentől függenek. A tudomány célja az, hogy a Megismerhetetlentől függő véges világot vizsgálja, a vallás pedig nem egyéb, mint a Megismerhetetlennek a lélekben önkényt születő érzelme, amely ezáltal benső támasztékot ad a tudománynak, noha ez csak sejtelem az örökkévalóról. A tudomány tehát azt a hatást vizsgálja, amely a megismerhetetlenből ered, de amelyet csak a vallás, a hit birtokol valamely ősi sejtelem érzés formájában. Azonban ez a teória kétségtelenül intellectualista. A vallás felvétele itt egyszerű *logikai* szükséglet, amelyről a pusztán logikai felvételen túl semmi nem állítható. Ez egy negatív intellectualismus a vallással szemben, agnosticizmus. Természetesen ebben van a döntő hibája is. Hiszen itt a vallás az abszolútum megismerhetetlensége miatt voltaképp *tárgyaltalan* marad, imádatának tárgyát meg nem ragadhatja. Már pedig azt állítani, hogy a vallás olyan tárgyra vonatkozik, amely nem lehet tárgyává, a valóságnak ellenemondó, hamis állítás. A valóság az, hogy a vallásos ember ismeri imádata tárgyát és ez ismerés által lesz vallásossá. Csakhogy ez az ismeret nem intellectualis, racionális ismeret, hanem a *hit* munkája, amelyet Spencer sem, de egyetlen intellectualista sem látott meg és tisztázott.

b) A *tagadó, illetve elítélő* álláspontot a vallással szemben képviseli mindenekelőtt a *pessimizmus*, az elaggott világkor szomorú életfilozófiája, amelynek prófétája Schopenhauer. Főművének címe: „*Die Welt, als Wille und Vorstellung*“. Magyarul is megjelent „*Az akarat szabadságáról*“ írt műve és kisebb értekezései a Filoz. Írók Tárában. Egész teóriája a lét rosszságának, az élet értéktelenségének és megsemmisülésre érdemes voltának hirdetése; van az ő okfejtésében logika, szellem, intuitio bőven; de van igen sok affectáltság, felületesség is s a komolyság hiánya nyilván meglátszik rajta mindenütt; ez a teória szellemes játék, de sehol sem árulja el egyetlen írása se azt, hogy ez az ő mély, komoly, rendületlen meggyőződése. Bámulatos, játszi könnyedséggel, mintegy mosolyogva szidja az életet s csufolkodik vele, de fejtegetéseit nem hatja át seholsem a lét rosszságának valóságos, megrendítő tapasztalásból származó komoly és fájdalmas meggyőződés. Ezért van az, hogy Schopenhauer *divatfilozófus* lett, mestere és tanítója henye és könnyelmű lelkeknek, akik egyéb teendő hijján, persze meggyőződés nélkül, szívesen érzelgnek és bölcselkednek a lét rosszsága felett, de egész lelkükkel csüggenek a „megvetett“ élet örömein. A pessimizmust Schopenhauer „*előkelő*“ dologgá tette, de — hála Istennek — hatalommá tenni nem tudta, erre ő maga nem volt elég nagy és komoly. Sch. szerint az emberi ismeret, amint Kant megállapította, teljesen *subiectiv* jellegű, a dolgok ránk nézve csak alanyi képek, képzetek. Ezeket a képzeteket

az értelem csinálja, az egyetlen és egyedül lényeges emberi tevékenység. Az értelem azonban nem szellemi tevékenység, hanem egész mereven értelmezett *materiális* származék: *agy-működés*. „Az agyvelő“ az ember lényege. Sch. th. egyrésztől merev racionalista, de ugyanakkor a legmerevebb materialista is; ebből a kettőből természetesen következik, hogy a „vallás“ az ő szemében semmi, a személyes Isten léte képtelenség, a hitnek nincs valóságos tárgya, mert a vallás nem is a képzetekben van, sem a földi, sem a földöntuli dolgok képeiben, ezek egyaránt fikciók. Mi hát az egyedüli valóság? Erre a kérdésre a racionalista és materialista bölcs *metafizikai* feleletet ad. A dolgok lényege igen is felismerhető. (Hogy hogyan? azt soha el nem árulja, mert hiszen önkényesen veszi fel). Ez a lényeg, a világ lényege, a valóság maga: az *akarat*. Itt azonban nem az emberi (egyéni) akaratot kell érteni, nem valamely pszichológiai tényezőt, hanem egy metafizikai valóságot, mely minden létező alapját s lényegét teszi. „Akarat“-nak nevezi, holott személytelen és öntudatlan, s ugyanakkor mégis szándékos és céltudatos: tervszerűen törekszik, bár szándéktalanul, a maga megvalósítására. Ez a sokszorosán ellentmondó valami lényegileg: *törekvés a létre, lenni akará*s. Honnan, hogyan, miért? nem tudni. Hogy lehet öntudatlan és szándéktalan, ha mégis szándékos, célzatos és tervszerű? — ez örök titok. Ez a személytelen és öntudatlan Akarat obiectiválódik a dolgokban, a szervetlen életen keresztül fel az emberig, de igazi tárgyiasulása az ember, sőt legspecialisabban az emberben is: az agy. (Fejetetejére állított hegeli gondolat!).

Az agy az az orgánus, amely által az *Akarat* (a világ) *képzetté* (öntudatosá) lesz s alanyra és tárgyra (ember és világ) oszlik ketté, a tárgyi világban pedig tér, idő, s okság és okozatosság kategóriaiban bomlik szét. Az akarat az agyban „gyertyát gyújt önmagának“, ösztönből megfontolássá, ingerekből indokokká, ez alapon elhatározássá, erkölccsé, jellemmé, erénnyé és bűnné válik. De ez az „erkölcsiség“ — mechanikus, gépies, anyagi jellegű (tehát nem is erkölcsiség), nem „szabad“, mert szabad akaratról szó sem lehet. (Különben Schopenhauer kápráztató játékot űz az akarat szabadságának kérdésével, úgy, hogy lehet is, nem is). Az akarat maga tehát metafizikai valami és nem anyagi, mert az *anyagot ő szüli* az agyban, másfelől mégis az anyag csak képzet, *látzat*, hiszen valósága csak az akaratnak van, amely az anyagot megelőzve s azt szülve létezik. Itt is megoldatlan ellenmondás van, merő játék a szavakkal.

De a legnagyobb ellenmondás mégcsak ezután következik. Ha az akarat a dolgok lényege, ha a lét nem egyéb, mint lenni akará>s, törekvés az életre, akkor az ember, mint az akarat tulajdonképeni, öntudatos megvalósulása, céljául nem tűzhet ki egyebet, mint minél intenzívebb kifejtését önmagában s önmaga által ennek a titokzatos akaratnak. Ez volna a logikus, de

Schopenhauer „csakazértis“ az ellenkezőt tanítja. Szerinte a cél — s ezzel együtt a boldogság — *az életre irányuló akarat megtagadása*. Hogy jut ő ide? Nagyon különösen. Itt ismét egy ellenmondás által vágja ki magát. Igaz, hogy az egyéni akarat nem szabad, de az Akarat, az egyéni létet megelőző akarat, a tulajdonképeni akarat mégis szabad, mert ki van véve az okság alól, amelyet maga teremt az értelem által. Ennek az eredeti szabad akaratnak korlátatlan egoista lényege: az élni akarás. De ez a korlátatlan törekvés a saját tárgyiasulása folytán térbe, időbe, okozatosságba bonyolódik, rabszolgává lesz s örökös, végtelen hiányát érzi a kielégülésnek: *épen ezért állandó kísértője a fájdalom*. A fájdalom pedig rossz, a fájdalom megsemmisítendő, de az élettől el nem választható. Így az akarat az emberben önmagával jut tragikus dilemmába: élni akar s mégis meg kell magát semmisítenie. A fájdalom rábírja az embert, hogy lemondjon a saját lényegéről, az akarásról. De Schopenhauer szerint az akarás nem a *halál* által szűnik meg, mert hiszen, az egyén halála nem érinti az akarat életét, az egyén csak egyik formája az akaratnak, a fájdalom pedig nem az egyén, hanem a *lét* fájdalma, amelyben maga az Akarat szenved, tehát a fájdalom megmarad az egyén nélkül is. Így pl. az *öngyilkosság hiábavaló*. (Itt a komolyság hiánya, itt látszik, hogy ez az egész csak elmejáték: élni mégis jobb, mint meghalni!) Az akarat megtagadásának egyetlen módja: az *elaltatás*. Meg kell gátolni az életösztönök érvényesülését, *le kell szoktatni* őket az érvényesülésről, elsősorban a fajfentartó nemi ösztön terén; azután a fájdalomhoz való szoktatás, az *aszkezis* által érzéketlenné kell válni a fájdalom iránt, önkénytes *szegénység* által kell leszokni az élet kívánásáról, mindaddig, amig nyugodt szemlélői maradunk az életnek, minden szenvedély nélkül. Schopenhauer csak az *aesthetikai* élvezetnek kegyelmez, mert ebben leginkább elaltatjuk az akaratot. Hirdeti, hogy *a lények között nincs különbség*, mert mind egyazon akarat formái, ezért is a mások fájdalmát mindig a magunkénak kell venni s az összes lények iránt szánnalommal kell viseltetni. Ez a szánnalom azonban, mely az egyetlen etikai vonás az emberben, egyuttal az akarat lehető legtökéletesebb megtagadása s így a legnagyobb boldogság is. Schopenhauer e gondolatai azonosak a buddhizmus tanításaival, amelyet ő, mint az egyetlen megváltó vallást, a *nihilizmus* vallását, dicsőít és értékeli.

Öszinteségét a kellő mértékre leszállítsa, ellenmodásait tudományosan mérlegelve és ítélve, Schopenhauer rendszerének tiszta lényege homlokegyenest ellenkezik a vallásos világmagyarázat lényegével. A vallásban ugyanaz a cél van kitűzve, mint amit Schopenhauer is kitűz, a megváltás, megszabadulás a végességtől, a tökéletlenségtől, a bűn és halál fájdalomától. De nem az akarat megölése által, hanem ellenkezőleg, az akarat egy olyan hősiecs lendülete által, amely az embert felülemeli

ezeket s éppen ezáltal szabadítja meg, hogy bekapcsolja a végtelen és tökéletes élet: Isten életébe. Ezt a hit képes megtenni egyedül, az ember belső, leghatalmasabb élettereje, amely az egész racionalis világot képes új, észfeletti világításba helyezni, Isten életével áthatni, megszentelni és megdicsőíteni. Schopenhauer az *értelemben* látja a világ lényegét kifejezve: de ezt az értelmet aztán minden baj okának s az ember ellenségének tekint, jóllehet nagyon szeret vele káprázatos játékokat rendeztetni a maga gyönyörűségére. Az értelem azonban nem fejezi ki a világ lényegét: csak érzéki, véges viszonylataiban. Az értelem ép ezért az emberi élet lényegét is csak a föld korlátai közt képes fölfogni. Az élet másik nagy hatalma: a *hit* az az erő, amely a világ lényegét s az ember örök sorsát a végtelenség, örökkévalóság és tökéletesség viszonylatában is képes kifejezni, az isteni élet belesugároztatása által a véges világba. Ennyit Schopenhauer filozófiájáról.

Egészen más szellem *Nietzsche*, a keresztyénségnek legnagyobb ellensége. Őt senki sem vádolhatja a komolyság és őszinteség hiányával. Ő valósággal egy azzal, amit hirdet. Csupa szenvedély, lázongás, tragikus hév az egész ember; — ha anyyira nem ellenkeznek a szó igazi, történeti jelentésével, *prófétának* kellene nevezni, el is nevezték „*káromkodó prófétának*”. S az is volt ő: istenkáromló próféta, akiben egészen természetellenes, fejetetejére állított módon nyilatkozott meg a lét legnagyobb igazsága, a teremtettség célja, „*az emberfeletti ember*”, az Übermensch. Eljárását maga jellemezte legtalálékosabban így: „*Umwertung aller Werte*”, az *értékek megfordítása*. Fejetetejére állította, megfordította az emberi értékelést; visszájára fordította az értéksort, a jót rosszá, a rosszat jóvá nyilvánította. Hirdeti az ösztönök uralmát, az állati indulatok nyers, bátor, felelősségnélküli érvényesülését, az élvezés és hatalom korlátlan jogát, az egyéni akarat egyedüliségét. *Isten meghalt!* hirdeti Zarathustra, az embernek kell istenné lennie, azáltal, hogy létrejöjjön egy új embertípus, aki legázolja, letiporja társait és csak önmagát imádja és csodálja. Ennek az új típusnak, az emberfeletti embernek az eszméje magának a létnek az értelme, benne csucsosodik ki a teremtettség; minden arravaló, akár élő, akár élettelen valóság, hogy ezt a „szőke bestiát” táplálja, aki mintegy felszívja magába a lét összes erőit és kiméletlen erővel uralkodik mindenben. Egy *felsőbbrendű emberi élet*: ez volt tehát a Nietzsche ideálja. Ezt a felsőbbrendű életet ő a világ lényege incarnatiójának fogja fel. Ez a lényeg pedig: a *hatalomra való törés*. (Wille zur Macht). Az emberfeletti ember egyetlen jellemzője, lényege tehát a hatalmas akarat önmaga egyedülvaló uralmáért. Nietzsche természetesen ezt az akaratot nagyon is materiális színezetűnek tartja, az ember lényegéből kizárólag az egoista, önző, érzéki ösztönök szálait választja ki, hogy természetét megállapítsa, s hallani sem akar erkölcsiségről, felelős-

ségről, szeretetről, szelidségről: ezek mind a „rabszolgaerkölcs” vonásai, az Übermensch ellenben maga adja magának az erkölcsiséget, az „uri moralt” ő maga cselekvésének egyedüli rugója és indoka, ő az Isten. Nietzsche a maga tanainak kifejtésében nem követett rendszeres eljárást; nem is lehet őt igazi filozófusnak, tudósnak tartani, vagy őt ezzel a mértékkel mérni. Egységes rendszert, teoriát, következetes okoskodást, sőt szilárd alapelveket sem lehet nála találni. Szelleme nem tűrte a tudomány békóit; sokkal inkább költői szárnyalású, csapongó, vatesi lélek volt. S mégis azt kell mondanunk, hogy Nietzschében az emberi szellem szokatlan mélységei és csúcsai tárultak fel, — ha szinte az *örjöngés* képében is, ha megfordított, fonák formákban is. A nagyot, a legnagyobbat, az élet értelmét és értékét látta meg ő — egy torztükörben; kifejezte az egész teremtettség örök és legnagyobb titkát a maga ellentétében.

Hiszen tanításaiban végtére is épen az az igazság lázong és tör ki elemi erővel, hogy az emberi élet magában elégtelen, torz, elvetendő, semmis. Az ember nem elégedhetik meg azzal, ami ő maga s az embernek magasabb élet kell, mint az átlag-emberi élet, ősi ösztönnel sóvárog az *emberfeletti élet* után, ami nem lehet egyéb, mint a mindentől szabad, végnélküli, teljes élet, királyi, örök, önmagáért való élet. És valami rendkívüli meglátása az, hogy kell lennie egy olyan életnek, amelynek egyedül lévén jogosult és érvényes, *minden más életet* s az egész világot magába kell fölszívnia s hogy minden iökéletlen életnek bele kell ömlenie, el kell vesznie — egyszersmind újjá kell lennie „az emberfeletti ember” életében. Mert tényleg *van* ilyen élet: t. i. az Isten élete, akinek a képe a *Krisztus*, az egyedüli és igazi „*emberfeletti ember*”. N. oly közel járt az igazsághoz, mint a fényhez az árnyéka, és épugy nem juthatott el az igazsághoz, mint ahogy az árnyék nem lehet fénné anélkül, hogy meg ne semmisülne. Mi volt ennek az oka? Az, hogy benne az emberi értelem *örjöngő* göggé vált, le akarta taposni és megakarta semmisíteni örök ellenfelét, de egyuttal egyedüli jótevőjét és testvérét: a *hitet*. Az eredmény pedig az lett, hogy az *örjöngő* értelem felemésztette önmagát és belezuhant a szellemi halál rettentő sötétségébe.

A *monizmus* egy köv. tagadó irányzat, abban a formájában érdekel bennünket, amint azt első sorban *Häckel* természettudományos világmagyarázattá tette. A monizmus a *Häckel* által kifejtett és propagált formájában a vallásnak nemcsak elnyelése, hanem egyenesen eltiprása is. Még sajnosabb azonban az a tény, hogy ez az eltiprás nélkülöz minden nemességet s módszerében oly durva és elfogult, hogy cseppet sem szabad csodálkoznunk azon a szomorú körülményen, hogy az ellentábor, a vallás védelmezői részéről is hasonló szenvedélyes hangokat váltott ki. Az oka kétségtelen. Häckel monizmusa, mint filozófiai világnézet, nélkülözi a komoly tudományos

megalapozottságot s nem a tudomány, hanem a szenvedély talaján áll. Kifejezetten Häckel nem a vallás, hanem a keresztyénség ellen hadakozik, de lényegében nála mégis a két világmagyarázat: a vallásos és a természettudományos, állanak egymással szemben és így a hit és értelem harca ez. Nem változtat ezen a tényen az sem, hogy Häckel elsősorban *erkölcsi* téren folytatja a küzdelmet a keresztyénség ellen: etikát szegez szembe etikával, mivel világos dolog az, hogy a keresztyén etika a *hit* világmagyarázatának kisugárzása az etikai síkba, a monista etika pedig a természettudományos világmagyarázatnak, illetve egy formájának lecsapódása ugyanott, tehát *értelmi* forrása van. Häckel álláspontjának legnagyobb tévedése abban van, hogy a természettudományra, az ismerés kritikája nélkül, filozófiát épít. A filozófia területe ugyanis Kant óta, s különösen Böhm Károly kutatásai folytán élesen elvált a természettudományétól, amennyiben a filozófia tudományos, önálló jellegét épen az adja meg, hogy mindenekelőtt az emberi *ismerés* lehetőségeinek, lényegének, módjainak és határainak vizsgálatát végzi el, vagyis az ismerő erő bírálatában dől el magyarázó ereje, s így azok a jelenségek, amelyekkel a természettudomány foglalkozik, a filozófiára nézve, csak mint *ismereti* tárgy, vagyis mint az öntudat *képe* léteznek; a filozófiai vizsgálatot nem magukban, hanem az ismerő alanyhoz való viszonyukban érdeklik. Abból tehát, hogy a jelenségek viszonya és összefüggése egymással milyen képet nyújt a valóságról a természettudósnak, a komoly filozófiai vizsgálat sohasem juthat el *normatív* következtetésekre, logikai, etikai és esztétikai megállapításokra, mert a ténylegességet az értékek világával épen az *ismerő emberi szellem* köti össze, amelynek vizsgálatával a természettudomány nem bír foglalkozni. Azt mondhatnók tehát, hogy a filozófia és a természettudomány egészen külön területen mozognak s összekeverésük mindig arra mutat, hogy vagy a természettudós igényel magának illetéktelen beavatkozást az idegen területre, vagy a filozófus s mindkét esetben bizonyos az, hogy az illető nincs tisztában a saját tudománya magyarázó erejével. Ezért kell Häckel és a monizmus alapelvét teljesen önkényes feltevésnek venni, amikor kimondja, hogy a valóság nemei között tisztán mennyiségi fokozat és különbség rejlik, mert a valóság nem egyéb, mint *anyagi* részecskék (atomok, molekulák) mechanikai és kémiai csoportosulása. Mert ez az alapelv, amikor az *emberre* alkalmaztatik, úgy hangzik, hogy az emberi lény nem egyéb, mint *anyagi* alkotó elemek *ideiglenes* mechanikai és kémiai csoportosulása s épen ezért az emberi élet összes kérdései, rejtelmei és problémái mechanikai és kémiai úton hiánytalanul megoldhatók. Ezen megoldást pedig kizárólag és teljesen az *értelem* végzi el, mert az értelem fedezi fel és tisztázza a mechanika és kémia törvényeit. Ezért Häckel diadalmasan hirdeti, hogy nincsenek többé világrejté-

lyek! Isten, lélek, szabadakarat, erkölcsiség mind pusztá illúzió, maga a vallás vagy naiv ábránd vagy ravasz hazugság. Mindössze két ösztön vezeti az életet: az önfenntartás és a társulás ösztöne, ezekre vezethető vissza minden erkölcsiség és minden kultúra. A tudomány, vagyis a világ értelmi megismerése feleslegessé teszi, összetöri és megsemmisíti a vallást, mert hiánytalan magyarázatát adja a létnek s az egész valóságnak. A szellemiségnek s benne az emberi méltóságnak akkora lebecsülése, mint Häckel monismusa, páratlan az emberi fejlődés történetében. Páratlan az a gőg és lekicsinylés, amelylyel Häckel elintézni véli az emberi élet ezer kérdéseinek, az egyéni lét mélyseges titkainak át sem tekinthető hálózataát. Páratlan az a cinikus önlebecsülés, amelyet tanításában az emberi értelem végrehajt magamagán, amikor nagy gaudiummal megállapítja önmagáról, hogy ő csak anyagi részecskék ideiglenes mechanikai és kémiai csoportosulása: A „nagy“ „gerinces állat“, amint önmagát vigyorogva gyalázza, a világ legnevetségesebb és legszomorubb látványa egyben.

Häckel gondolatai mindazonáltal óriási elterjedtségnek örvendenek „a gerincesek“ között. S ennek az oka nem a tudományossága, ami gerincsorvadásban szenved, hanem a nihilizmusa, amely a legalkalmasabb talajul szolgál egy minden ideáltól mentes erkölcsi léhaság felburjánzására s ebben elismerjük, a követők nagy táborá olyan messzemenő következtetéseket von le, amelyeket Häckel nem szándékozott szentesíteni és vállalni.

A monizmus mellett a *történelmi materializmus* talaján kihajtott modern sociologiai magyarázatok végeznek nagy étvágyra valló tevékenységet a vallás elnyelése körül.

Tudvalevő dolog, hogy *Marx* elmélete nem tekinthető igazi világmagyarázatnak, hanem inkább *módszernek*, az emberi társadalom gyakorlati megismeréséhez s ez alapon gyógyításához és újjászületéséhez. A történelmi materializmus, mihelyt világnézetté teszik, elfogadhatatlan, dogmatikus egyoldalúsággal hívja ki maga ellen a kritikát. Mint módszerei elv, a történelmi materializmus a társadalmi jelenségek magyarázatára szolgál s lényege az, hogy ezeket a jelenségeket a „gazdasági erők“-ből akarja megérteni, mellőzve az „eszmei rugók“ kutatását, mivel szerinte az „eszmei“ mindig csak a gazdasági erőkre épített „Überbau“, bátran mondhatjuk — illúzió; magát a történelmi fejlődést, alakulást azonban mindenkor a gazdasági, materialis erőviszonyok determinálják. A modern sociologiai elméletek lényegében mind ezen az elven épülnek fel s ebből akarják megérteni a társadalom életét, — sőt ezen alapon akarják azt újjáalkotni. Már eleve bizonyos az, hogy egy ilyen tudományos irányzat és felfogás keretében a vallásnak nem lehet létjoga és helye. Minden „Überbau“ között a vallás a legmeghaladottabb és a legtökéletlenebb, olyan materális erőviszonyok nyomása

alatt jöven létre, amelyek felett az ember értelmi erejével régen urrá lett.

Azonban el kell ismernünk azt, hogy a *sociológusok* mégis számolnak a vallással, mielőtt leszámolnának vele. Elismerik azt, hogy a vallás tény. Sőt azt is, hogy legfőképpen emberi, történeti, társadalmi tény, valóság. Tovább menve kijelentik, hogy mint ilyen tény, a vallás a tudományos kutatás tárgyát képezheti s kell is képeznie. A vallással szemben a tudomány teendője ugyanaz, ami minden más ténnyel szemben: a magyarázat.

Soha még könnyebben nem oldották meg a vallás és tudomány viszonyának kérdését, soha az értelem és a hit harcát olyan gyorsan el nem döntötték sehol, mint ezekben a sociológiai magyarázatokban: a vallás u. i. úgy viszonylik a tudományhoz, mint annak tárgya. A vallás a tudomány tárgya. A hit az értelem tárgya! Mindazonáltal a sociológusok, materializmusuk biztos álláspontjáról már eleve bizonyos kilátással kezdenek bele a vallás magyarázatába. Azzal az elfogulatlan meggyőződéssel veszik szemügyre, hogy ez a vizsgálat a vallást meg fogja dönteni. Soha még dogma nem volt olyan csatározhatatlan tekintély birtokosa, mint a sociológusoknak az a fanatikusan hirdetett dogmája, hogy a vallást a sociologia megsemmisíti, *mert megmagyarázza*. Vagyis szerintük, aki *megérti* a vallást, az meg is szűnik vallásos lenni.

Hogy ezen alapon miféle tudományos teoriákat állítanak fel a vallásról, azt már láttuk és meg is bíráltuk a vallásnak, mint primitív ember- és világismereti formának fölvételénél és tárgyalásánál.

Ezekben áttekintettük azokat az irányzatokat, amelyek a vallásnak, mint a szellemi élet másodlagos jelenségének magyarázatával foglalkoznak. Egyiket sem találtuk kielégítőnek.

Most áttérünk a vallás sui generitásának teóriáira.

b) A vallás, mint elsődleges (sui generis) reálitás.

1. Mint természetfeletti reálitás.

a) A vallás sui generitását legelsősorban természetfeletti-ségével akarták igazolni. Ezek között is legelső az az álláspont, hogy a vallás *természetfeletti isteni kinyilatkoztatás, de az emberi ész számára*. Ezt a felfogást látjuk a *gnosticismusban*, amely, mint neve is mutatja a vallást ismeretté (gnosis) akarja emelni. Különböző rendszereinek ismertetése természetesen a dogma és egyháztörténelembe tartozik, de mindvalamennyi ágazatának közös jellemzővonása az, hogy a vallásos igazságokat bizonyos „magasabb” ismeretté, spekulatív rendszerekben akarja feldolgozni. Pld. azt a vallásos szemléletet, hogy a világ Istentől

származik, a gnosticizmus *bölcsészeti*leg megakarja magyarázni azzal, hogy *miképpen* keletkezett a világ Istentől, így pld. emanáció, kisugárzás, vagy más eféle módon. Bármilyen mély és érdekes spekulációkkal dolgozik is azonban, a gnosticizmus nem tekinthető tud. magyarázatnak a vallás lényegéről, hanem bizonyos naiv és mysticus színezetű intellectualismusnak, amely egyoldalú és így tulzós is. Egy magasfoku gnosticizmusnak kell tekintenünk a középkori *skolasztikát*, amelynek legnagyobb képviselői *Erigena, Anselmus, Albertus Magnus, Aquinói Tamás és Duns Scotus* voltak (IX—XIII. sz.) A skolasztika törekvése határozottan az volt, hogy az isteni kinyilatkoztatáson alapuló keresség ésszerű voltát kimutassa. E célból a filozófiát „Ancilla theologiae”-vá tette. Maga a theologia pedig a ker. egyház hitrendszere volt. Itt tehát nem arról van szó, hogy a tudomány megértse és megmagyarázza a vallást, hanem hogy ésszerű kifejezője legyen a vallás transcendens igazságainak. Itt a vallás mindenestől elnyelte a tudományt. A skolasztikusok a tudomány akkori legmagasabb formáját a klasszikus görög filozófiai rendszereket eszköznek tekintették és használták fel arra, hogy kifejezési formát adjanak az egyedül fontos és egyedül létező igazságnak, a vallásnak, hogy rendszerbe szedjék a kinyilatkoztatott isteni igazságokat az értelem számára. Hangsúlyozzák, hogy a ker. vallás ésszerű, mert kifejezhető, igazolható, bizonyítható, racionalizálható az aristotelesi logika skémáival. Itt th. a tudomány elvesztette önállóságát és szó sem lehet arról, hogy a vallás filozófiai megértése sikerüljön. A vallást nem is kell magyarázni, csak rendszerezni, hiszen önmagában hordja abszolút igazságát. Azonban ez a felfogás magának a vallásnak is romlására tört. Megfosztotta azt minden kedélyi elemétől, és akarat mozzanatától, pusztá ismeretté, tanná merevítette s így képtelenné tette arra, hogy az egyén életének és a kultúrának megszentelő erejévé válhasson. A mystika és a reformáció szabadították fel a vallást és a tudományt ebből a rabságból, utat nyitva az újkori filozófiának.

b) A vallás természetfeletti realitásának gondolatát az újkori filozófia nagy indítójánál, Descartesnél is megtaláljuk. A vallás a *tökéletesség idea innatája*, th. olyan realitáson nyugszik, amely minden más meggyőződést megelőző, velünkszületett, evidens, — mert természetfeletti.

Descartes (1596—1650) az újkori fil. monizmusra törő irányának atyja, az ész nevében tagadja meg a tekintélyt, amely a középkor uralkodó elve volt.¹⁾ Szerinte mindennek az alapja a *gondolkozó én bizonyossága* (cogito, ergo sum). Miután a lét a gondolkozásban lesz bizonyossá, az ember lényege az ész; az érzés és akarat csak modi cogitandi. A gondolkozás pedig

¹⁾ Legfőbb művei: Discours de la Méthode, (1617) amely magyarul is megjelent a Filoz. Írók Tárában. Meditationes de prima philosophia (1641) és Principia philosophiae (1641.)

bizonyos igazságok *evidenciájára* támaszkodik, mint: én, aki gondolkodom, vagyok, azután, hogy van *Isten*, van *lélek*, van *test*. Descartes vallásfilozófiáját voltaképpen Isten lételének bizonyítása képezi.

Honnan erednek a mi képeink? kérdi. Vagy *velünk születnek* (idea innata), vagy *külső tárgyak okozzák* (ideae adventitiae), vagy *magunk készítjük* (ideae factitiae). Most már minél bővebb tartalmu a kép, annál tökéletesebb az okozója, és pedig értékesebb a kép, ha *tárgyat* (substantiat) jelent, mintha tulajdonságot. Pld. a fa képében több realitás van, mint a „zöld” képében.

Ha már most valamely képemben (ideámban) *oly nagy realitás* ábrázoltatik, amelyről bizonyos előttem, hogy bennem ekkora és ilyen realitás nincs, akkor én ezen idea okozója nem lehetek és biztos, hogy nem én vagyok a világon egyedül, hanem az is, ami ez ideát okozza. Van-e ilyen ideám? *Más ember képe* nem mulja felül erőmet, mert csak annyi van benne, mint bennem, tehát alkothatom. Sőt *angyal* képet is csinálhatok. Hátra van azonban az *Isten képe*. Kérdés, hogy mit jelent Isten képe, mit tartalmaz minden ember gondolkozásában? Elegendő-e az ember ereje arra, hogy megalkothassa? Ha nem, akkor Isten, mint e kép létesítője, *rajtam kívüli valóság*.

A bizonyító érv kényszerítő ereje abban fekszik, hogy az *Isten ideája nem is létezhetnék bennem, ha Isten nem léteznék, akinek ideáját birom*. Mert ha ezen ideát magam csinálnám, akkor Isten volnék, mivel a tökéletességet, amelyet képzelek, magamnak tulajdoníthatnám. De Isten ideája előbb van bennem, mint a magam fogalma. Mert azért kételkedem, kívánok, érzek hiányt, mivel él bennem a tökéletesség ideája, amelyet magammal összehasonlítok! Ha ez az idea nem volna, hasonlítási alap hiányában *nem tudnék semmit a magam tökéletlenségéről*. De a mi fölényünk az állatok felett épen és csakis abban van, *hogy képesek vagyunk megérteni és belátni a magunk tökéletlenségét*. Ebből származik a kételkedés ösztöne, a vágy és sóvárgás a jobb, a teljes után. *Ezért az élet alapja Istennek velünk született, általa belénk oltott ideája*. Mivel pedig a képben *épen annyi realitás van, mint a kép okozójában*, a tökéletesség summitásának ideája egyuttal bizonyítéka annak, hogy e kép oka, Isten, mint *önálló lény* létezik és ő igaz és tökéletes; mint képe, amely bennünk él.

Meg kell állapítanunk, hogy Descartes a vallás tudományos megértésének egy néhány jelentős alapszálát fejtette fel és világította meg. Így rámutatott arra, hogy a vallás mélyen az emberi természetben gyökerezik, nem emberi találmány, hanem „belénk oltott” „velünk született” dolog. Rámutatott arra, hogy az emberi lélekben ősi ösztöne (szerinte: ideája) él a tökéletességnek, s ezzel való összehasonlításában érzi a maga *tökéletlenségét* és ez a kínzó tudat az alapja sóvárgásának Istenhez,

vagyis a vallásnak. Hogy enélkül a tökéletlenségi belátás nélkül nincs vallás, hogy a vallás valami *emberfeletti* után való sóvárgásból táplálkozik, az ma már kétségtelen. Mindezek Descartes nagy érdemei a vallás megértésére irányuló munkában.

Vannak fogyatkozásai is, amelyek a kritikát nem állják ki. Először is tudjuk, hogy velünk született eszmék nincsenek s így a tökéletesség „eszméje“, képe sem születhetett velünk. Ez az „idea“ maga, mint kép, *emberi* alkotás, — az ösztönök és azok köttetése, az élmények és azok élettörvényei az örök velünk született dolgok, amelyekből ez a kép születik. Nem igaz az, hogy az ember nem képes magánál tökéletesebb lényt elképzelni. Sőt épen ez a képessége az élet alapja. Nem igaz az, hogy a képben ép akkora realitás van, mint okozójában, vagyis ez csak akkor igaz, ha a kép okának nem a tárgyát, amit ábrázol, hanem az embert aki képez, tekintjük. A tárgy képe nem bizonyítja a tárgy realitását. „Gondolom Istent, tehát van“, „gondolom a tökéletes lényt, tehát ő létezik, mert a létezés is a tökéletességhez tartozó tulajdonság“ ezek helytelen következtetések, amint *Kant* kimutatta az ontológiai Istenléti bizonyíték cáfolatában. És végre a tökéletesség ideájáról, mint okozatról Istenre, mint a kép okára való következtetés logikailag a nem biztos következtetések közé tartozik. Mindezek a hibák onnan származnak, hogy Descartes voltaképpen nem látta be azt, hogy filozófiailag nem *Isten létele*, nem Isten a tárgya a vizsgálatnak, hanem az az *élmény*, az az *emberi tapasztalás*, amelyben Istent az ember átéli. A vallás tényei önmagukban közvetlen bizonyosságra alapulnak s bizonyítani őket racionalisan lehetetlen és szükségtelen. A filozófia feladata az, hogy a vallás *emberi* szükségszerűségét, törvényeit, értelmét és értékét tisztázza. De amig ide eljutott a filozófia, addig nagy utat kellett még megtennie.

c) A vallásnak a természetfelettiben fészkelő és sajátosan megragadható realitását egy harmadik oldaláról a *mystika* hangsúlyozza, amely szerint a vallás *érzelmi elmerülés a természetfeletti*be.

Ez az irányzat történetileg rendszerint visszahatásként jelentkezik olyankor, amikor az értelem erejébe vetett egyoldalú bizakodás egyetemesen megrendül. A mikor a nagy filozófiai spekulációk az élet keserű tapasztalásai között elveszítik hitelüket, magában a filozófiában is fellép a *mysticizmus*. Így lépett fel a felbomlásnak indult ókori társadalom életében a görög filozófia nagy rendszerei után a *neoplatonizmus* mystikus irányzata.

A keresztyénség történetében a középkor vége felé, amikor a skolasztika intellectualizmusa a vallást egészen elsorvasztotta, visszahatásként így lép fel a szerzetesi *mystika*, amely azt hangsúlyozza, hogy Istent értelemmel soha felfogni és megközelíteni nem lehet, hanem csak az *érzelmi elmerülés* által. A vallásos *mystika* legnagyobb képviselője Clervauxi *Bernát*, majd *Kempis* Tamás („A Krisztus követéséről“), a filozófiában

Jakab Böhme. Egyik legjellemzőbb terméke a misztikának a „Theologia deutsch“ c. könyv. Az ujkori gondolkozásban Kant kriticismusával szemben fellép a *romanticizmus* a filozófiában és teológiában: *Jakobi*, *Fries*, *Schleiermacher* tanában; a racionalizmussal szemben a gyak. vallásos életben reactióként érvényesül a *pietizmus* (Franke).

A mysticizmus legjellemzőbb sajátása a *dualismus*. Szellem és anyag, Isten és világ éles kettéválasztása, úgy hogy egyikből a másikhoz nincsen út.

Plotinos meghatározása szerint a mysticizmus lényege abban áll, hogy az ember behunyt szemmel lát (múszanta hopsin), azaz lelki szemmel lát, mialatt a testi szeme zárva van. Hasonló értelemben mondja a „Theologia deutsch“ azt, hogy az embernek két szeme van, az egyik a véges világot, a másik az örökkévalóságot látja, de a kettővel egyszerre látni nem lehet. *Jakobi* szerint az ember eszével pogány, szívével keresztyén. Az ember, ha az örökkévalót megakarja ragadni, meg kell tagadnia értelmét és érzelmileg kell elmerülnie a szellemvilág odaadó szemléletébe. Épezért a mysticizmust jellemzi a fogalmak határozatlansága, a képzetek szétfolyó volta, a symbolizmusra való erős hajlam.

A mystikus szemlélettel mindig együtt jár az *extasis* (az Istennel való elragadtatott kapcsolat), a *katharsis* (a tisztulás által a lélek felszabadítása a testtől) és az *askezis* (a test megöldöklése). Mindezeknek a célja az, hogy az ember a maga egyéniségét megszüntetve beleolvadjon Istenbe, mint a lét, az élet lényegébe. Ennek az állapotnak a jellemző sajátása a mystikus *szeretet*, az Istennel való egyesülést követő az a boldog érzelem, amelyben az egyén Istent érzi magában és magát Istenben, elválaszthatatlanul és mégis elegyíthetetlenül. Ez a szeretet-élmény minden mysticismusnak sajátja, de belőle kétféle életfolytatás származhatik: egy *negatív*, amely ennek az élménynek puszta élvezésében, tétlen szemléletében áll, vagy egy *pozitív*, amely az Isten szeretetét nemcsak élvezi, de önmagán át a világra és embertársaira is kiárasztja. Ez utóbbi irány képviselői voltak a többi közt *Clairvauxi Bernát* és *Assisi Ferenc*, kiknek mysticismusa életteljes keresztyén szeretet-életben nyilvánkozott meg. Ez a pozitív mysticizmus különben minden egészséges vallásos életben érvényesül.

A negatív mysticizmust különösen a róm. kath. egyház u. n. *szemlélődő szerzetesrendjei* képviselik. Ezek a világot rossznak és kerülendőnek tartják, állandóan Isten szemléletébe merülnek el, s evégett minden eszközzel igyekeznek az értelmet megölni s a világot megtagadni. Végnélküli imadarálás és aszkézis által idézik elő az exaltációt, s így lesznek sejtelemszerű életükben víziók és hallucinációk csodaélményeinek birtokosaivá.

Kétségtelen dolog, hogy a vallási mysticizmus mindig első sorban arra a korra nézve jellemző, amelyben fellép. Az a kor

mindig „átmeneti“, meg nem szilárdult, komoly meggyőződés nélküli, forradalom előtt álló, adventi. Ezért tapasztalhattuk a közelmúltban mi is a mysticizmus sokirányú megnyilatkozását az új erőre ébredő katolicizmus megnövekedésében, a szekták rohamos terjedésében, az occultizmus, spiritizmus, theozofia és a filozófiai mysticizmus, valamint a „nyugatos“ irodalom nagy térhódításaiban. A mysticizmus föltétlenül mindig a szilárd, racionális bizonyosságok és az erkölcsi célok hiányára mutat.

Mindazonáltal a mysticizmus alapelve, hogy a vallás *érzelmi, kedélyi* dolog, tulzásaiban is egy komoly igazságot foglal magában. Tiltakozás az ellen, hogy a vallás lényegét tanokba, tudásba, vagy cselekvésbe, gyakorlatokba helyezték, mivel a vallás mindenekelőtt *állapot, lelkület*, s mint ilyen, gyökerében érzelmi, kedélyi élmény. Ennek az élménynek a reálitása azonban tudományosan bizonyítandó.

2. A vallás mint pszichológiai reálitás.

Mikor a vallás reálitását az emberi lélekben, s nem természetfelettségében keresik, a lélektani realitás problémája merül fel. Igaz, hogy egyelőre csak megsejtik ezt a problémát, mintsem kifejtik. Így mindenekelőtt Leibnitz az, aki a vallás lényegét egy specialis lelkületben látja.

a) *Leibnitz* G. Vilmos (1646—1716) a legművészebb filozófiai koncepció felállítója, akinek főművei: *Systeme nouveau de la nature, Theodicea, Monadologie* stb. A Substantia fogalmából indul ki, mint Spinoza is. A világ végtelen számu, individuális, öntevékeny részből áll. Két lény sohasem lehet egyforma, mert mindenik egyetlen a maga nemében, individuum, egy kis világ, amelyet *önmagából* kell s lehet megérteni. *Végtelen egyéni substantia* létezik s jellemzűjük: a cselekvő képesség. *Agere est character Substantiarum*. A Subst. tht. nem az, ami magától van, hanem a mi magától cselekszik: *öntevékeny*. A S. tht. erő. Nem lehetőség és nem is tevékenység, hanem a *lehetőség készenléte*, (felajzott ijj), amelynek csak az akadálytalanság kell, hogy működjék. Mivel öntevékenységek csak az önmagában való dologból jöhetnek, azért a S. *egyéni*, individuum, amelynek ereje a *különbözőségben, páratlanságában* áll. A Spinoza egy, végtelen, öntevékeny Substantiája tehát a valóságban egy monstruozus tévedés, mert öntevékeny, önmagában érthető és létező csak az individuum lehet, ezeknek száma pedig végtelen.

Ez az erő nem lehet *anyagi*, mert az anyagnak is feltétele és magyarázója, de *lelki* sem, mert annak is alkotó ereje. Ha az anyagot végtelenül oszthatónak tekintjük, végre egy olyan minimalis pontot kapunk, mely kettéosztva eltűnne. Ez a többé nem osztható, nem anyagi, nem kiterjedt valami: ez az *elemi substantia*: a *monas*. Ez az öntevékeny elemi alkotó, amelytől

minden származik. Leibnitz *substancialis atomoknak, metafizikai pontoknak* nevezi. De nem math. pont, hanem valóság, eredeti élő erő, *vis primitivae*, amely örökké van, nem ered, hanem mindennek eredője. Az összetett lények ezen elemi substantiak gyűjteményei, synthesisei. Ezen egyszerű *életszellemek* összeállításából van az egész világ. A *lélek* is ilyen monas, mely önmaga aktivitásából áll és él, eredeti eszméssel van felruházva s ezen eszméket lassanként önmagából fejti ki, tehát az ideák csakugyan *innatak*, velünk születtek, mert a monasoknak, mondja, *nincsenek ablakaik*, melyeken át valami ki vagy bemehetne, melyeken át hatni lehetne rájuk, hanem minden nyilvánulás belőlük jön.

Hogyha mármost ezek a monasok *egyének*, akkor minde-
 nik különbözik a másiktól, de ez a különbség csak *graduális*. U. i. mindenik egy kis világ önmagában és mintegy tükörben, az *egész világegyetemet* visszatükrözi magában, mármost a monasok e visszatükröző erő fokára nézve különböznek egymástól. Ezt az erőt ő *képzelő erőnek* nevezi, hogy szellemi és önálló természetét mutassa. A monas tevékenysége a *képalkotásban* van. E képek vagy *tiszták*, vagy *homályosak*. A szervetlen természetben ez az erő még szunyad, a növény, állat és embervilágban fokozatosan növekszik és erősödik, míg *öntudatos gondolkozássá* lesz a fejlett emberben. Mármost a monas képei *homályosak* akkor, ha még a körvonalakat sem mutatják, *tiszták*, ha a részeket pontosan mutatják. A *tiszta* képek is lehetnek kétfélék: *confusa*, vagy *distincta*. Pl. az aranyműves képe az aranyról *distincta*, a mienk *confusa*, bár mindakettő *tiszta*. A *confusa* ideában voltaképen számtalan kis kép van, amelyet nem tudtunk egymástól pontosan elválasztani, ilyen a legtöbb kép, *amelyben* minden perceptio magában foglalja *más perceptiók végtelenségét*. Pl. a tenger zugása nekünk egyszerű idea *confusa*, holott végtelen sok csepp zugásából áll. Az alvó egy koppanásra nem ébred fel, csak a 3—4-re, de a 4-ben benne van az előző három, s ha az elsőt nem halotta volna, nem ébredt volna fel a 4-re sem. Ezzel L. különösen a matematikában lett korszakalkotó, mert kimutatta, hogy a végtelen kicsiből summázódik minden változás, tehát minden végest a végtelenből lehet megérteni és minden dolog *összefügg*. (Principium cohaerentiae.) Azonban fontos itt az *idea confusa kozmikus jelentősége* a monas életében. A végtelen percepciók e sorozata a monasban a *külsőnek* képét okozza, és pedig ama *vonatkozások* képét, amelyekkel a monas a *végtelenséggel* lép viszonyba és a *végtelenséget* tükrözi. Mivel pedig e végtelen vonatkozások tömege nem *distincta*, hanem *confusa*, azaz át nem látható, keletkezik a monasban egy *zavaros képtömeg* benyomása és ez az *anyag*. Ez nincs a monason kívül, hanem belőle származik, egy benyomás és pedig *érzéki* benyomás. A zavart kép: az anyag ott van, ahol érzék van. Th. a világos, illetve *distincta* képek a *tiszta gondolkodás*, a zavarosak az *érzékeség* eredményei, az előbbiek a *szellem*, az utób-

biak az *anyag* képét okozzák. Ahol a tiszta képek distinctak, ahol a gondolkodás zavartalan, ott *öröm* van, ahol a képek confusák, ahol anyagot látunk, ott *szenvedés* van. Az *anyag képe okozza hát a szenvedést*, a szellem képe az örömet. De mivel a végtelenséghez való viszony a confusa ideákban tükröződik, *azért az ember a szenvedésben jut a végtelenség tudatára*. Ez egy metafizikai gondolat, amely azonban lélektanilag igazolható épen a vallásos élmény gyökerében.

Az anyagnak egy határolt formája: a *test*. A test a monasok egy olyan csoportja, amelyek egy központi monas körül, annak alárendelve, csoportosulnak. Az emberben ez a központi monas: a *lélek*, amely körül a test monas csoportja, neki alárendelve helyezkedik el. A legtökéletesebb, a salaknélküli, a mindennek központját alkotó monas: *az Isten*, aki a tökéletes képzelet teljes világosságával tükrözi vissza az egész mindenséget, tehát tiszta aktivitás, mindenható, mindent látó és tudó, minden felett uralkodó, mindenkinek jelentését és értékét megadó, helyét kiszabó, abszolút szenvedésnélküli lény, igazi világszemlélet. Lényege a tiszta *intellectus*, az ész, aki a világtervet előre ismerte és megállapította. Ő hangolta össze egymással a végtelen számu monásokat, amelyeket önmagából emanáció útján teremtetett, ő az abszolút *jóság*, mert a lehető legjobb világot alkotta meg.

E világról, amely önmagában, abszolút bölcsességből származva, jó, minden monas tehetsége szerint alkotja meg a maga képét, de ezek, a képek többé-kevésbé zavarosak, mert tiszta csak Isten világképe lehet. De azért minden monas ugyanazt a világot látja, de egyetlenegy sem látja ugyanolyannak. Annyi egyéni világkép van, ahány monas. Mint a város képe a látóhelytől függ, úgy függ a világ képe is a monas szempontjától. Hogy lehetséges akkor *világrend*? Ez Leibnitz legmélyebb gondolata. Igaz, hogy minden test, minden része az anyagnak végtelenszámu élőlény tömege s ezek tovább végtelenszámu monások csoportjai, de ez a végtelenség egymással elképzelhetetlen harmonikus viszonyban áll, úgy, hogy a relációk végtelensége egy *nagy harmoniát alkot*. Nem azért, mintha a monasok között kölcsönhatás lenne, mert amint láttuk, egyik a másikra nem hat, de a világ örök törvénye szerint a mikor az egyik monas változik, a többi is mind vele változik, *egy előre megállapított consensus* szerint, amelyet Leibnitz *praestabilita harmoniának* nevez. Ez Isten műve, aki úgy rendezte el a monások végtelenségét, hogy működésük kölcsönhatás nélkül is összevágjon. Csoportosítás tervszerűséggel úgy *hangolta* a monásokat, hogy amint egyikben valami változás áll elő, azt a monasok összessége megérzi és ahoz igazodik. Mikor én egy valóságra gondolok, a világharmonia szerkezete azt műveli, hogy a valóságnak megfelelő eleve rendelt monas abban a pillanatban már ott is van. Így van hangolva a *test és lélek is*, hogy ha a testben tör-

ténik valami, arra a lélek rezonál és viszont. Ez nem kölcsönhatás, hanem hasonló a két egymástól függetlenül beállított pontos óra működéséhez, amelyek teljesen függetlenek egymástól és mégis ugyanazt az időt mutatják és egyszerre ütnek. Az occasionalisták szerint a két órát egy ember tologatja, Descartes szerint mechanikus kapcsolatban vannak, de Leibnitz szerint előremegállapított összhangban vannak.

Ebben a nagy világharmoniában minden él és hat. És ami egyszer létezik, *az sohasem szűnhetik meg hatni. Halál, megsemmisülés nincs.* Amit mi halálnak nevezünk, az csak *az aktivitás hullámmzásának az a pontja, a melyben a centralis monas tevékenysége a minimumra szállott alá.* De ez a tevékenység nem szűnt meg és újra fellendül, mert a világban minden *sine intermissione* működik. Leibnitz világnézete tehát kizár minden esetlegességet és megszakítást. Egy determinált, praedestinált folyamat az egész. De mégsem a *kényszer* hazája. *Van szabadság.* És ez a szabadság éppen abban áll, hogy a lények a saját léttörvényeiket követik és ellenkezőre nem kényszeríthetők. Az az ember, aki elérte erkölcsi és értelmi fejlődésének bizonyos fokát, természeténél fogva *jó* lett és rossz nem lehet. Van-e hát *bűn*? A világrend szempontjából oly bűn, amelyért egyéni felelősséggel tartoznánk nincs, mert a bűn egyszerű *fogyatékosság*, a fejlődés egy alacsonyabb foka, tökéletlenségi átmeneti fok, amelyen áthaladva a lénynek el *kell* jutnia a maga teljességéhez.

A *bűn* th. az a *metafizikai rossz*, amely a monas természetében rejlik, az ő korlátozottsága, végessége, amelyről nem tehet. A *rossznak* egy másik faja a *fizikai rossz*, a *szenvedés*, amely, amint láttuk, a monas tökéletlen, zavaros világszemléletéből ered s az anyag képéhez van kötve. Van végre egy *moralis rossz* is, amely *másnak szándékos megsértésben* áll. Hogy ez honnan keletkezik, Leibnitz nem fejti meg s ez a pont mutatja, hogy ő az erkölcsiség természetét félreértette, amikor azt merev determináltság alá vetett fejlődési folyamatnak tekintette. A rosszra szerinte *szükség* van, mert a rossz határolja el és teszi megkülönböztethetővé a jót, hogy a monas fejlődése megfelelő fokán *választani* tudjon és öntudatos erkölcsi lény lehessen. Mert van *erkölcsi szabadság*, — igaz, hogy nem velünk született, de létezik, mint *eszmény*, a fejlődés csúcán és azt el is lehet érni. A szabadság tehát nem tény, adottság, hanem ideál.

Vége Leibnitz a világ *céljáról* is nyilatkozik s ez tetőzi be az ő világnézetét. Vannak *alárendelt* és uralkodó monások. Uralkodó monás a testben a *lélek*, a világban az *Isten*. Általában uralkodó monások a *szellemiek*, alárendeltek az *anyagiak*. A világ úgy van teremtvé, hogy az uralkodó szellemi monások legyőzzék az anyagiakat, a világot uralmuk alá hajtsák, *a világfejlődés a szellem diadala felé vezet*, a dolgok javulnak, az

ember boldogsága nőttön-nő, a világ a létező világok legjobbika. Ez az ő *idealista optimizmusa*, legszebb és legnagyobb-szerű a maga nemében. Ennek a rendszernek tisztán filozófiai szempontból való bírálata nem feladatunk. Önmagában jogosult világnézetnek tekintvén, kérdésünk az, hogy miféle szerepet játszik, miféle értéket képvisel, miféle magyarázatot nyer benne a vallás? A felelet nehéz. Leibnitz fejtegeti Isten lényegét, Istent, mint világmagyarázó elvet alkalmazza, a vallás legmagasabb eszményeivel operál a világkép magyarázatában, de a *vallás tényével*, annak tudományos magyarázatával nem foglalkozik. Tehát épúgy, mint Descartes, vagy Spinóza, vagy a középkori filozófia, a vallás által átélt valóságot az Istent teszi tárgyává vizsgálatainak és nem magát a vallást, az *emberi élményt*, amelyben Isten egyedül lehet valósággá a lélek számára. Tehát igazi vallásfilozófiai fejtegetéseket nála sem találhatunk. Azonban, és ez nagyon fontos, Descartes és Spinóza ellenében Leibnitznál mégis megtaláljuk a vallás eleven valóságát. A *vallás az a lelkelet*, amely Leibnitz egész filozófiáját mozgatja. Az ő rendszerében Isten nem logikai szükségletképpen kerül a világkép centrumába, mint ideáink okozója, vagy mint végső logikai elv az oklancolatban, nem az az egyetlen tudomásunk róla, hogy ő van, nem ennek bizonyításában merül ki filozófiájának ez a szempontja, hanem nála Isten a valóság életadó lelke, eleven valóság, centrális jelentés, akinek lényege az egész világképet áthatja és formálja. *Ez az egész világnézet csakis a lélek vallásos fellendüléséből származhatott.* Mert csakis a vallásos intuíció képes a világnak egy ilyen egyetemes magyarázatát megadni. Leibnitz világnézete *vallásos világnézet*. Ideálismusa és optimizmusa vallásos jellegűek. Bár különösen a bűn tanánál, nem bocsátkozik le a vallásos tapasztalás mélyére, azért mégis a vallás szívéből fakadnak csodálatos szemléletei a világ harmóniájáról, az élet jóságáról, az élet örökkévalóságáról, a szellem diadaláról. Ezek ugyanis egytől-egyig nem a ratio, az értelem, hanem a hit szemléletei, kifejezve, átsugározva a fantázia hidján a rac. világképbe. Leibnitz egész rendszere épenezért egy néma *apológiája a vallásnak*, amelyben a vallásos világ-szemlélet filozófiai mezben jelenik meg és örökkévaló jelentősége éppen ott van, a hol a vallásos intuíció nyilatkozik meg benne.

Rendszeréből kiolvasható a vallás lényegéről alkotott tud. meggyőződése. A vallás a lélek sajátos lendülete, amellyel az egyetemes harmóniát Isten élő valóságában megragadja, s a lények kölcsönhatását, egymás javára való közös törekvését megéli. Ez a lelkelet teszi képessé az embert közreműködni a világ harmóniában, ami az élet célja.

Ezt a meglátást már csak igazolni kellett az élmény tud. elemzésében. Ezt azonban csak a modern vallásfilozófia kezdte meg.

b) A vallás lélektani lényegének megismerésére a nemrég elhunyt W. James, hírneves amerikai psychologus tett igen nagy

jelentőségű lépést s nyomában egész iskola, melynek tagjai közül *Starbuck, Leuba, Flournoy* a legjelentősebbek. Ez az iskola a *pragmatikus-empirikus* lélektani iskola. James lélektani elmélete abban a nagy és kitűnő művében van megírva, melyet *Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* c. fordított németre (1907). James és társai kirekesztik a *vallás keletkezésének* kérdését a lélektanból, ez szerintük a spekuláció és a történelem dolga. A vallás-lélektan problémája a vallás *typusainak, lefolyásának* s ezalapon *hatásának* kérdései. James két vallásos típust állít fel rengeteg illusztráló anyag alapján: a *csendest*, (világost) és a *viharost* (sötétet). Az első az öröm vallásának is nevezhető, mert a megszabadulás érzése uralkodik benne, az öröm, hála, szelid türelem, a boldog optimista világszemlélet vallása. Menete folytonos csendes növekedés. A bűnbánat, fájdalom, félelem és kicsinység érzése hiányzik belőle. A lét ellenséges hatalmait nem is látják meg, Istenben élnek. Különösen fogékonyak a nagy optimista személyiségek nevelői hatása iránt. Eredeti, válságokból fellépő vall. tapasztalásokra képtelenek. A másik, a viharos, sötét típus pessimista. Az életet, a világot rossznak látja, magát feneketlenül romlottnak, kárhözott bűnösnek. A bűntudat fájdalma kozmikus szorongással és félelemmel tölti el, a megváltás vágya tragikussá teszi a sorsát. Ebből az állapotból a viharos, katasztrófális megtérés ragadja ki őket, melyben összeomlik régi valójuk s egészen új ember áll elő. Ez a típus tele van pathologikus esetekkel. Magát a vallás keletkezését James nem kutatja, de rámutat, hogy a vallás a *tudatalatti* mezőben fészkel. A tudatalatti élet az élet nagyobbik fele, ahol a lelki tartalom igazi tárháza rejlik. A tudatalatti-ban rejlenek az örökkévalóhoz, Istenhez fűző titokzatos kapcsolatok, ott vannak azok a szálak, ahol a lélek a láthatatlan felsőbb világgal való kapcsolatát megéli, s ahol ezek a hatások felhalmozódnak. Mármost ez a tudatalatti tartalom vagy állandó, csendes kisugárzással árad bele a tudatba, vagy egy tragikus feszültség pillanatában *betör* oda s összerontván mindent, új világot terem. Eszerint alakul ki a csendes, vagy viharos típus. James a vallás *hatására* nézve megállapítja, hogy a vallás a legünnepelesebb és legkomolyabb élethatalom. Magasabb erők átplántálása a világba, hősie, szent, tiszta, szeretetteljes életteremtő erő. A vallás a legnagyobb életfejlesztő hatalom. Ezért James, aki pragmatista, a vallás *értékét* abban látja, hogy gyümölcse igazolja azt. A vallás értékes, mert felemelő és hasznos hatása van az életre.

James és iskolája legfőbb érdeme a vallásos típusok felállítása s az illusztráló anyag nagy gazdagságának felhalmozása. Érdeme az is, hogy az egyoldalú — „félelem“ — elméletet megdöntötte. Két hibája van. Az egyik *filozófiai*, s ez a pragmatista utilizmus, amely azonban nem tartozik ide. A másik *lélektani*. Elmellőzi a vallás keletkezésének vizsgálatát, holott

enélkül lehetetlen a vallást megérteni. Ezáltal ahelyett, hogy a vallás specifikumát megoldaná, a tudatalattiba süllyeszti, ahol tilos a további kérdezősködés. A megoldást tehát megkerüli. Tkp. a tudat-alatti felvételével elismeri a vallás titkának *megfejt-hetetlenségét*. Örök rejtély, hogy honnan jött s mi volt azelőtt a vallás, mielőtt tudatossá lett volna? Reálitása szerint azon fordul meg, hogy a vallásban adva van egy létező, működő, nálunk több, de velünk rokon valóság kétségtelen érzése.

c) A vallásnak, mint sui generis *érzelmi* ténynek igen komoly és jelentős vizsgálatát és lélektani magyarázatát adta T. Ribot, kiváló francia psychologus, kinek erre vonatkozó munkája 1903-ban német fordításban „*Psychologie der Gefühle*“ c. jelent meg. *Das religiöse Gefühl* c. fejezetében van az ő valláslélektana kifejtve. Először kijelöli a valláslélektan vizsgálati körét és határait. Helyesen jegyzi meg, hogy a lélektan nem kutathatja a vallás *értékét*, mert erre nincs ereje. Szerepe a vall. érzelmek *tényének* vizsgálata és pedig *eredetét és fejlődését* tekintve. (Tört. lefolyását). Ribot a vallásban két elemet lát: intellectualis elem, amely a vallásos érzelmek tárgyában jelentkezik és érzelmek elem, amely a tárgyat kíséri s cselekvéssé teszi. Ez utóbbi a cél, ha ez nincs, akkor nincs vallás se. A fejlődésben így 3 stádium van: a konkrét *fantazia* periodusa, ahol a félelem és a haszon uralkodik; az *általánosítás* periodusa, ahol a moralis elemek alakulnak ki és a *magasabb fogalmasítás* periodusa, ahol a vallás érzelmek egyesül az intellectualis érzelmekkel, a log. és aesth. érzelmekkel. Az *első periodusban*, amikor a fantazia tulsúlyban van az egyszerű percepció felett, bizonyos *istenteremtés* történik azáltal, hogy a lélek átülteti a maga életét más, élő vagy élettelen tárgyakba s szellemekkel népesíti be a világot. Fetisizmus, polydemonizmus, animizmus. Az istenekhez való viszony a haszon és kár szempontja alatt igazodik. Ezen a fokon a vall. érzés elemei: félelem, gyöngye sympáthia, egoizmus, a socialis érzület kezdetleges formája a samanistikus rendben. A *második periódusban* az általánosítás történik intellectualis és érzelmek irányban. Intellectualis irányban ekkor jön létre a fizikai- és erkölcsi világrend s az isteni hatalomnak a számtalan sokféleségből az egységes felé való általánosítása. Az érzelmek irányban két skála cseng össze: *félelem* (irtózat, megijedés, félelem, tisztelet, becsülés) és *szeretet* (csudálkozás, bizalom, szeretet, eksztatikus lelkesedés). A II. periódusban az utóbbi legyüri az első s ezáltal lehetővé lesz a *moralis* érzelmek kapcsolódása, amelyek eredetileg nem tartoztak a vallásos érzelmekhez, amelyek egoistikus. A *harmadik periodusban* Ribot az egyszerű elem folytonos fejlődését és az intellectualis érzelmek közé való tagolódását látja, amelynek célja az Istent, mint végső okot és célt (világelvet és erk. ideált) statuálni. Ribot szerint ez a periodus az érzelmek elem gyöngyülésével jár s a socialis organizáció erősödésére tör, míg végre a szervezet egyedüli érté-

kének stádiumában kihal, hogy ellenhatásként a mysticismust szülje.

Ribot kimutatja a vallásos érzelem *sui generis*, *tiszta kedélymozgalom voltát* azzal a felfogással szemben, amely szerint a vallásos érzelem az intellectualis érzelmek elfajulása. Ribot szerint *tiszta, sui generis érzelem az, amellyel az organizmus megrendülése jár*, tehát *testi rezonancia* járul hozzájuk, mely által a cselekvési síkba lendülnek át. A vallás ilyen. Ezt bizonyítja a ritus vagy kultusz, mely a maga első fejlődési periódusában a vallásos érzelem spontán kifejezője s hiven tükrözi a népek szellemét (görög — derült cultus; mexicói vérszomjas). A második periódusban a kultus elveszti ezt a karakterét és általánosul, a képes, symbolikus felé halad.

Az igazi vallás mindig szindus és eleven ritusban nyilvánul, mert élő, organicus, a racionalis vallás csak félvallás, félig filozófia s ezért a ritusa szegényes és száraz, életereje csekély.

d) Ribot felfogásában már jelenkezik egy ujjmutatás a vallás *irraciónális* magva felé. A megrendítő hitactusnak igazi meglátása ugyan hiányzik benne, de az érzelem sajátos volta már föl van mutatva. A hitactus őseredeti *öntudati* tényére meggyőzően mutatott rá és bizonyította azt be a protestantizmus egyik legnagyobb szelleme: *Schleiermacher Frigyes*. (1768—1834). Élete és működése két korszakra oszlik, az első — ifjúkora, — romantikus, a második — férfikora, — higgadt, obiectív, tudományos. Az elsőt jellemzi „*Reden über die Religion*“ c. műve, a másodikat „*Der christliche Glaube*“ c. nagy hittana. Ez utóbbival egész részletesen a ker. hittanban fogunk foglalkozni, ahol korszakalkotó, itt az elsővel kell foglalkoznunk, mivel a vallás lényegére vonatkozó korszakalkotó gondolatai a romanticizmus dagályán ugyan, de mégis itt bontakoznak ki. A „Reden“-t Schl. Németország műveltjeinek írta, akik a vallást szivökből kivetették, Istent a világból száműzték. Őt isteni kényszer hajtja, hogy épen ezekhez szóljon, nem mint pap, hanem mint ember. Ő maga is korának már ekkor egyik legműveltebb embere volt, gyermekségétől kezdve, amióta csak gondolkodik, a vallásban él, ez volt léte legmagasabb rugója. S valóban igaz, mert Schl. egyike az egész emberiség legnagyobb vallásos személyiségeinek; ép ez az oka, hogy a vallás tud. megértésére is kiválóképpen elhivatott. A vallás megvetésének oka szerinte a vallás lényegének nem, vagy félreismerése. Ő épen a vallás lényegét keresi (2. beszéd). Két előítéletet kell mindenekelőtt legyőzni, azt, hogy a vallás tan, tudás és azt, hogy a vallás erk. cselekvés. Sem az egyik, sem a másik. A dogm. gondolkozás a vallásra nézve közönyös, Schl. szerint bármely Istenfogalom mellett, sőt anélkül is lehet valaki vallásos. Ugy, hogy a kritika kimutathatja az összes vall. tanítások valótlanosságát s a vallást mégsem érintheti. De a vallás nem is erkölcsi cselekvés, vagy életszabály, mert a kettő önálló mezőn, saját törvénye szerint él. *A vallás érze-*

lem: közvetlen öntudata egy általános létnek, belső szemlélet, amely a végest a végtelenben, a mulandót az örökkévalóban szemléli és közvetlenül tapasztalja. Ez nem filoz. világnézet, mert a kegyes lélek nem tudományosan ismeri, hanem éli Istent; a vallás élet a végtelenben, élet a mindenségben, isten mindenben és minden istenben! Az ismeret és a tudás is a végtelen nyilatkozásai a végesben, de a vallás több ennél, mert míg az ismeret a mindenséget külön sajátosságainak véges viszonyában szemléli, addig a vallás mindent a maga saját külön szempontja szerint, a végtelen alkatrésze és vonása gyanánt lát. Ez a közvetlen szemlélet érzés, különös képesség, amely az értelmet és akaratot megelőzően, mint a végtelennel való egység közvetlen tudata, az ált. lét összetalálkozása az egyéni léttel — él a lélekben. Az ember élete a végtelenben s a végtelen élete az emberben: a vallás. Maga az az érzés, amelyben a vallás jellegződik: függésérzet, a végesnek az abszolttól való feltétlen függése érzelme, amely egyúttal kiemeli őt a világból és kizárólag Isten kezébe adja. Ez a kegyes függés-érzelme az értelem reflexiója alatti képzetekké, igazsággá s akaratunkra való hatása útján erkölcsiséggé lesz, de őslényege a kedély titokzatos érzelmi meghatározottsága. Schl. ezen felfogásában egész sereg termékeny indítás rejlik a vallás megértésére, amelyeket később hittanában fel is dolgozott. Kifejezései, nyelve romantikus, költői, szelleme rajongó, pantheista hajlamu; mindez föltétlenül egyoldalúságra mutat, de azért ez volt a legtermékenyebb egyoldalúság a vallás lényegére irányuló egyoldalú felfogások között.

3. A vallás, mint dialektikai realitás.

Ha a vall. élménynek nem a lelki lefolyása és mozzanatai, hanem az élet, az emberi szellem életének egészében való jelentése, értelme, szerepe kerestetik, akkor a vallás filozófiai és pedig u. n. dialektikai, alapfilozófiai szempont alá helyeztetett. Mert azt a kérdést, hogy mi a szerepe a vallásnak az emberi életben, csak úgy lehet megoldani, ha azt az emberi szellem megvalósulásában, mint élettevékenységet, élettényezőt vizsgáljuk. E tényezők végső elemzése és összefüggésük tisztázása éppen a dialektika feladata. A vallás realitása e szempont alatt szerepének speciálításában keresendő. Ezen a téren a modern vallásfilozófia nagyjelentőségű munkát végez. A kutatók közül

a) elsősorban a vallásfilozófia mai legnagyobb szabásu munkását E. Troeltsch-öt kell megemlítenünk, akinek számos nagyjelentőségű tanulmánya közül itt lényeges a: „*Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*“ (Tübingen, 1905) c. tanulmánya és azok a fejtegetései, amelyeket „a vallásos Apriori“ kérdésében közölt.

Nagyon világosan látja azt a tényt, ami a dialektikai szempontból döntő, hogy a valóság sohasem lehet az öntudat előtt

teljesen racionálissá, s hogy főleg a vallásra nézve a tény az, hogy a vallás tulajdonképeni érverése a mysticus, irracionális élményben lüktet. Ennek az irracionális élménynek jelentkezését a lélekben a psychologia van hivatva leírni, azonban magát az élmény reálitását, amely Isten megjelenése és jelenléte a lélekben, a psychológia se tudja megragadni, mert az örökre irracionális marad; azonban ez az élmény, mint lelki tükröződés, psychikai processus, mégis feltárható és leírható. De azt Troeltsch igen helyesen látja, hogy a vallásos élmény psychológiai leírása még nem magyarázata a vallásnak, mert titka nincs benne megfejtve. Épen ezért a vallásos élmények psychológiailag tisztázott empirikus tartalmát szerinte *ismeretelméleti* vizsgálat alá kell vetni, amely az irracionális élmény *racionális érvényét* megállapítja. *A vallásban levő racionális érvény kimutatása adja T. szerint a vallás filozófiai magyarázatát.* Mivel a vallás apriori szükségességen nyugszik, apriori észtvörvények megnyilatkozása, azért épen azt az *észtvörvényt* kell kutatni, *amely a vallást teremti és formálja.* Ez a transcendentális vizsgálat adhat egyedül kielégítő magyarázatot.

Ezekben a fejtegetésekben Troeltsch kétségen kívül igen helyesen állítja fel a problémát, mert világos, hogy a vallásnak is, mint minden szell. jelenségnek, jelentését, értelmét egyedül magának az ismerő szellemnek törvényeiből lehet megállapítani, s így a vallást bele kell állítani az élet megvalósulásának törvényszerű folyamatába. Troeltsch azonban csak a probléma felállításáig jutott, mert a vallás racionális érvényének titkát, a vallásos apriorit csak felállítja, de nem oldja meg.

Kétségtelen dolog, hogy a vallás dialektikai magyarázatának egyetlen feladata csak az lehet, amit ő megállapít, mert hiszen a *vallás ismerő, világmagyarázó ereje csakis racionális érvényében* rejlik és nyilvánul ki, hiszen a vallás dialektikája azt keresi, hogy miféle befolyást, átalakító hatást gyakorol a vallás, a hit a racionális világképre, amelyben a szellem önmagát a valóságban kifejezi. A vallás törvényei az élet megvalósulásának törvényeiben rejlenek. Azonban az a döntő hiány van Troeltsch felfogásában, amely a megoldást lehetetleníti, hogy ő az *ismerés fogalmát szük és sekélyes* értelemben fogja fel, mikor azt a puszta racionalizálásban látja. *Az ismerés több, mint racionalitás, mert ismerés mindaz a tevékenység, amely jelentést tud kölcsönözni az én tartalmából a valóságnak.*

A vallás tartalma nem racionalizálható teljesen, de teljesen *megismerhető*, mert az értelmén kívül más ismerő tényezőink is vannak, amint látni fogjuk. Ha pedig a vallás egész tartalma megismerhető, ez azt jelenti, hogy a vallás egész tartalmában át tudja hatni a racionális világképet és az egész életet formálni és vezetni tudja. Ezt a továbbiakban fogjuk kifejteni.

b) A másik nagy vallásfilozófus, Eucken („*Der Wahrheitsgehalt der religion*“, 1905, „*Hauptprobleme der Rel. philosophie*

der Gegenwart“. 1907, „Az élet értelme és értéke“ 1915; stb. műveiben.) a vallásban éppen azt a *felismerést* látja, hogy az embertől, mint a természet és társadalom elemétől független szellemi világ, az *emberfeletti szellemiség* világa és élete bennünk jelenlevő, teremő hatalommá lett, a *világfeletti tökéletesség*, az élet teljessége belénk plántálódott és az embert a maga életének hordozójává, a világtól független, *kozmikus* tényezővé teszi. A testtel, a bűnnel, a végeesség korlátaival vívott harcban a végtelenségért folytatott küzdelem az, amely felemeli az embert önmagán át a természet és társadalom élete felé a szellemi élet valóságába, a valóság lelkébe.

Eucken gondolatában mély igazság van. A hit által felül emelkedünk a véges világon, az értelem alkotásán, a valóság éltető centrumába, lelkébe. Megragadjuk önlényegünk teljességét, szentséges tökéletességét Istenben. És ezzel győzi meg a hit a világot. Az embert függetlenné teszi a világ láncaitól.

De Eucken teóriájában sokkal inkább van hangsúlyozva a vallás ezen felszabadító jellege, semhogy racionális érvénye, világmagyarázó szerepe kárát ne vallaná. Mert a vallás, amennyiben felszabadít a világtól, annyiban új *viszonylatba* is hoz vele és az élet szempontjából ez a fontosabb.

c) Egy harmadik vallásfilozófus *Simmel*, éppen erre az oldalra igyekszik fényt vetni a vallásnak. Szerinte a vallás az a tényező, amely az embert *összekapcsolja* egyfelől a *sorssal*, másfelől a *természettel* és az *emberekkel*. („*Die Religion*“ 1905, „*Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion*“, 1902.) Így az ő felfogásában éppen a vallás világmagyarázó ereje, a dialektikai problema jut igen érdekes kifejezésre. Szerinte a vallás *világteremtő* hatalom, amely a valóságot, a létet egy specifikus formában, kategóriában alkotja és fejezi ki. Ez a vallásos világteremtés azonban *nem azonos tartalmu* azzal a világgal, amelyet az értelem alkot, hanem azzal szemben *önálló*. U. i. a valóságnak *különböző kategóriákban való kifejezései léteznek*, így egyik a tapasztalati világkép, egy másik a tudományos, egy harmadik a művészi, egy negyedik a vallásos. Ezek a kifejezések egymással koordináltak és együtt fejezik ki mindenoldról a teljes valóságot, de azért mind betetőzöttek és önállóak. Így a valóság *vallásos* kifejezése az a specifikus kategória, amelyben az embernek a világhoz való egyéni, páratlan, mintegy „végzetes“ viszonya nyer kifejezést, amelyben az ember, mint centrum, a végtelen és véges szálat egyesíti és kapcsolja össze önmagában, vagyis önmagának a végtelenséghez és a végeességhez való viszonyában jut öntudatára.

Kétségtelen, hogy a vallásban van „világteremtő erő“, mert belőle a világ új magyarázata áll elő; azonban nem áll az, hogy a vallásos hit magyarázó sugarába kerülő világ *tartalmilag* más lenne, mint az értelem, vagy a művészet világképe, a hit csak új *világításba* helyezi ugyanazt a világképet, felfedezvén a dol-

goknak az Istenhez fűződő vonatkozásait. Továbbá az sem áll, hogy a vallás a többiek *mellé* koordinált kategória, mert határozottan képes az egész, bármely módon megismert világképet áthatni és vezetni.

4. A vallás, mint értékreálítás.

A legmodernebb vallásteóriák a vallás sui generitását értékelő természetében és speciális értékvalóságában keresik. Ebben a föltevésben hol egy egészen külön értéket keresnek benne, hol pedig a többi értékkel tartalmilag azonos, de speciális modosulású reálitást. Legszembeesőbb volt mindenkor a vallásnak az *erkölcsi értékkel* való szoros viszonyulása. A kutatás innen is indult ki. Legelsősorban képviseli ezt az álláspontot

a) *Rietschl* és iskolája, aki szerint a vallás *etikai jellegű, de önálló értékreálítás*. A. *Rietschl* (1822-89) az ő nagy hittani művében „*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung*“ (3 kötet 1870—74) képviselője a vallás és tudomány *radikális dualizmusának*. A vallás független mindentől ami nem ő maga, a hitnek és nem a tudománynak tárgya lévén, csak hittel érthető meg. A logikai fogalomrendszerrel szemben benső élet, amely tartalmilag a Szentírásban tárgyasul és ismer magára. A merev és éles szétválasztás sokban jogosulatlan, de R. törekvése a vallás sui generitásának megvédése volt. Épen a vallás önállóságának kiemelése R. legfőbb érdeme, amelyet ő Kant és Schleiermacher alapozásaira fektet és fejt tovább. Szerinte a vallás egy *meghasonlás* eredménye, amelyet az ember természeti lényének önállótlanysága és önálló szellemi igényei között érez meg. A term. világ nyomása alatt ébred a *hit olyan fontos szellemi erőben*, amelyek pótlást adhatnak az ember saját erejének, hogy magát kiküzdje az önálló szell. személyiség életsferájába. A vallás *az erk. szellem felháborodása az anyagvilág ellen és a természeti törvény ellen*. Ez az aktus *értékitéleteken* nyugszik, abból él. Ezek az értékitéletek az embernek a világfeletti méltóságára, Istenben való üdvbizonyosságra vonatkoznak. A vallás célja egészen *gyakorlati* érvényesülés, *a vall. világuralom*, amelyet az ember a gondviselés hitében, alázatban, türelemben és imádságban s az erkölcsi cselekvésben gyakorol. A vallást az *erk. tökéletesség* értékeszméje vezeti, mely Istenben, ill. Krisztusban valóságos és beteljesült realitás.

Nézetét tovább fejtette tanítványa, J. *Kaftan*. (1848-) „*Dogmatik*“ (1909⁵) és „*Philosophie des Protestantismus*“ (Tübingen 1917.) c. műveiben. A vallás realitását szerinte az isteni valóság ható-mivolta igazolja; az isteni van, mert *hat* s a vallás reális, mert a hatásokból él és érvényesül. Isten az abszolút érték, aki reálisan hat a lélekre: ez a vallás speciálítása. A val-

lás valósítja meg a szell. élet *egységét*, mert ő az abszolútum sferája, amely nélkül egység nincs. A legfőbb valóságot és a legfőbb értéket Istenben megragadva, minden ismeretnek és életrendnek egységesítő centruma és eredetű gyökere a vallás. Mivel a *személyes szellemet* akarja bennünk felszabadítani és létrehozni, azért *etikai, gyakorlati* jellegű realitás.

W. Hermann (1846—1922) Ritschl másik nagy tanítványa műveiben annak ad kifejezést, hogy a vall. hit az erkölcsiségre épül, mert csak akinek erk. élete már fölébredt, vehet komolyan olyan értékreálítást, mint a világfeletti Isten. Az egészséges erkölcsiséget kísérik és betetőzik a vallásos értékitételek. A hitben épen a *legmagasabb erk. értékben való bizalom* lényeges. E szentséges értékben hinni azonban csak kitartó elszánással és az erk. közösség állhatatos szolgálatával lehet, ezek által lesz az reálitássá nekünk. Ez elszánás és szolgálatkészség küzdelmeiben, nehézségeiben, konfliktusaiban jó segítségünkre az, akiben a hit testet öltött, a *Jézus Krisztus*, akinek belső élete meghódít, felemel, határtalan bizalomra gyújt és így Istenhez vezet és Istent kijelenti nekünk.

b) Egy másik filozófus, J. Cohn, „*Religion und Kulturwerte*“ (1914.) c. művében továbbfejtí a vallás értékjellegének, axiológiai lényegének és jelentőségének problémáját. Az ő kérdése az, hogy van e a vallásnak a *kultura* többi értéke mellett *saját*, különálló értékterülete?

Kimutatja, hogy a logikai, etikai, és aesthetikai érték mindenike olyan természetű, hogy *önmagán tul utal*, s mindenik határolt értékterület *kiegészítésre* szorul. Ezt a kiegészítést adja meg a *vallás*, amely a többiek mellett nem külön, önálló érték, hanem a háromnak az a teleologikus találkozó- és kiteljesítő pontja, amely a *kulturéletet betetőzi*, s annak lendületet, erőt, szint ad. Ilyen értelemben a vallás valóban *élet*, az a terület és az az organum és egyuttal az a belső lélek, amely önálló ugyan, de tulajdonképen csakis az értékek világának áthatásában, azoknak kiegészítő és betetőző összeforrásában és érvényesítésében bírja önmagát és valósítja meg lényegét.

c) A vallásnak tiszta értékelméleti vizsgálatával találkozunk a nemrégiben elhunyt nagy német filozófusnak, Windelbandnak fejtegetéseiben, különösen a „*Präludien*“ c. művének „*Das Heilige*“ c. értekezésében (1903) és „*Einleitung in die Philosophie*“ c. munkájának 20. §.-ában (1914). Az ő fejtegetéseinek kimondott feladata a *vallási érték* vizsgálata. Ennek egész területét a „*szentséges*“ jelzővel nevezi meg, illetve az alá foglalja. A vallási értékek egészére nézve jellemző szerinte a *világfeletti*ség, amely nélkül a vallás csak karikatúrája lehet önmagának, mint pld. az általunk előbb ismertetett Comte-féle „humanitás vallásában“. A vallási érték, a szentséges pedig azáltal létesül, ha a logikai, ethikai és eszthetikai érték egy *világfeletti valósággal* kerül vonatkozásba; a vallási érték th. nem

egy külön érték, hanem a legfőbb értékek ezen specialis vonatkozása.

Maga, a szentségesnek *tapasztalása* tht. *realitása* a *lelkiismeret* által jön létre, a mely az Énben meghasonlást idéz elő s ezáltal szembeállítja az ítélő alanyt a megítélttel. A lelkiismeret = *értéktudat*, amely felette áll minden tapasztalás, tér és idő esetlegességeinek, úgy, hogy a lelkiismeret valóban az életnek az a mélységes, mondhatjuk irracionális alapja, amely egyenesen bizonyítja a világfeletti valóság lételetét. *Az Isten tehát annyiban és olyanképpen reálitás, mint a lelkiismeret.* Mivel az értékélet a lelkiismeretben gyökerezik, bátran nevezhető Istenben való életnek, tehát *vallásnak*.

Most a vallás, mint ilyen *lelkület*, azzal a sajátossággal bír, hogy felveszi magába, áthatja és új világításba helyezi, mintegy színezi a többi értékek egész területét, vagyis a *kulturértékek* egész birodalmát: a tudományt, az erkölcsiséget, a jog- és államéletet. Nem külön értékzóna th. hanem az egészet átható értékélet. Az értékfeletti valósággal való összefüggésünk a Schleiermacher által megállapított *kegyes függésérzetben* jelentkezik, de ez mindaddig tárgyaltalan s mindaddig hatástalan is az életre, míg *képzetté, képpé* nem lesz. Így lesz a cselekvés motivumává. Azonban Windelband szerint *ismerés* útján és *ismeret* jelleggel ez nem történhetik meg, mert ismerés csak a tapasztalás területén lehet, a vallás pedig a *tapasztalatfelettihez* való viszonyulás. Ezért a vallás képzetiesedése szerinte a mítoszban történhetik meg egyedül, mely nem tapasztalati, de gondolható. (Vagyis ez a képzelet szülte hasonlatszerű kifejezése az irracionálisnak, amint láttuk.) Az ilyen képzet racionális érvénye felől a tudomány nem dönthet; a tudomány csak arranézve nyilatkozhatik, hogy a vallásos tevékenységre miféle hatása van az értelmi belátásnak. Ez szerinte a *vallásos igazság* problémája, mely az „*érzékfeletti*” realitásban fészkel. Azonban W. szerint *érzékfeletti* alatt nem a testi és anyagi ellentétét, hanem a *tapasztalat felettit* kell itt érteni, vagyis az örökérvényű értékek világát, a „kell”-et, azzal szemben, ami „van”. Ilyen értelemben a tapasztalataiba tartozik a „lelki” is, a tapasztalatfelettiibe pedig a földön nem tapasztalható tökéletesség, a szentséges értéktelenség, Isten és a halhatatlanság. A vallás igazságának problémája annak a viszonynak a tisztázásában rejlik, hogy milyen viszony van a „van” és a „kell” között? az értékes fényes birodalma és az értékközönyös, az értéktelen és az értékellenes sötét hatalmai között? E dualismus tényleg megvan, mint a valóság végzetes és súlyos szakadéka, ezt kell áthidalnia az Isten és halhatatlanság hitének, amelyben ez a dualismus egyéni tapasztalásban feloldatik, de racionálisan soha. A vallásos igazság érvénye tehát mindig csak egyéni marad.

Windelband főérdeme a vallás *értékkarakterének* erőteljes kiemélése, a „szentséges” fogalmának helyes tisztázása (lásd

később!), a *tapasztalatfeletti reálításának* hangsúlyozása. Hibája azonban az, hogy az ismerést ő is szűk értelemben fogja fel, azt az érzéki tapasztaláshoz köti, th. ismerés alatt kizárólag a racionalis ismerést érti, holott ez az oka, hogy a vallás igazságainak, reálításának titkát meg nem ragadhatja, s Wundt-tal együtt megmarad „a mithosz” alapján.

Napjaink legteljesebb és legbefejezettebb vallásfilozófiai rendszere a *Dunkmanné.* („*Religionsphilosophie. Kritik der rel. Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie. Systematische Theologie. I.* 1917.) Központi problémája a *vallásos tudat* vizsgálata, és pedig ismeretelméleti módszer alapján. Ez alapon a vallásfilozófiának szerinte három problémája van: *istenismeret, istentudat, istenhit* problémája. És pedig az első kifejezi a *vallás önállóságának*, a második a *vallásos tapasztalásnak*, a harmadik a *kijelentésnek* problemakörét.

Az első problema körében a kérdés az, hogy az emberi szellem életében hol kell keresni az istenismeret (fogalom) helyét? Ez csakis az *öntudatban* lehetséges. Az öntudat pedig nála épugy mint Windelbandnál a lelkiismeret = *értéktudat*. Ez az érték, vagy norma-tudat három irányu: logikai, ethikai, esztetikai. Ezek azonban az öntudatos szellemnek csak részleges formái, azaz a szellem *egysége* egyikben sem jut kifejezésre és valósulhat meg. *A vallás épen az a ténye a szellemi életnek, amely a differenciált értéktudatot összekapcsolja s a szellemi élet egységét biztosítja.* (Windelband, Cohn.) Th. nincs külön, önálló vallási érték, hanem a vallási értéktudatban létezik az értékek egysége. A vallás, mint értéktudat az *istenfogalomban* tárgyasul. Az istenfogalomban fejezi ki és éli át a szellem a maga egységét. Az istenfogalom, a vallásos értéktudattal correlatív lévén, metalogikai, metaesztetikai és metaetikai fogalom, teljesen *irracionalis*, élmény, amelyet racionalizálni nem lehet. Csak annyi tény, hogy az istenfogalom abszolút norma gyanánt jelenik meg az öntudatban. Ezen túl a logikai vizsgálat nem lehet. Az istenfogalom pszichikai realizálódása hozza létre az *istentudatot*, amely az *istenfogalmat* vallásos tapasztalássá teszi. Ennek törvényszerű feltételeit kutatja a vall. tapasztalat tana. Kérdés, mi az *eredete* és mi a *tartalmi* kialakulása az istentudatnak? Az istentudat *kelátkezésének* két feltétele van: az érzéki tapasztalás és a személyes, benső meghatározottság. *E két-tőnek az értéktudatban fellépő disharmoniájának kiegyenlítése a vallás!* (Windelband problémájának szellemes megoldása!) Egyébként az istentudat *tartalma* a parciális értéktudatokból, a log., eth. és eszth. értéktudat vonásaiból alakul ki.

Az istenfogalomnak a történeti *kijelentésben* való kifejezése adja az *istenhitet*. Itt th. az istentudathoz (a vall. tapasztaláshoz) egy *külső és konkrét* tényező járul, amely azt teljessé teszi. Az istenfogalom, istentudat, istenhit evolúciója th. a kijelentésben csucsozódik ki, ezáltal lesz aktualissá, pozitív élethatalommá, vallássá.

Dunkmann teoriájának főérdeme nem ismeretelméleti, hanem axiológiai jellegében áll. Ebben a tekintetben az ő tana Windelband tanításának igen szerencsés és figyelemreméltó kiegészítése.

Meg kell még említenünk a nagy magyar filozófusnak Bőhm Károlynak a vallásra vonatkozó megállapításait is, aki ugyan exthesi a vallással nem foglalkozott, de igen nagy jelentőségű indításokat szolgáltat a vallásfilozófia kiépítéséhez. (Itt figyelembe jövő munkái: „Az értékelés fenomenológiája a XV. századig” (1912); „Az idea és ideál értékelméleti fontossága” Magyar Filoz. Társ. Közl. XV; „Az ember és világa” IV. kötet 21. §. (1913.)).

Bőhm szerint kétségen felül áll a vallás érték-karaktere, mert a vallásban az egész ember számára a legértékesebb van célul és céljainak csillapítójául kitűzve. Lényege szerint tehát a vallás az értékelést feltételezi. A vallás minősége az értékelési álláspont fejlettségétől függ; amilyen az értékelő olyan a vallása is. Ez főleg az Istenképben, mint a vallás centrális pontjában tűnik ki, mert az Istenkép a végtelen szellem képe, erről pedig olyan képet alkot magának az ember, amilyen tömörségi fokon van ő maga. Ez az Istenkép ideál, mely a vallásos életet mozgatja.

Bőhm egész világosan látja a vallás lélektani strukturáját. Rámutat arra, hogy vallás csak a lélek *megindultságából*, megrendüléséből származhatik, amelyet a megaláztatás, elnyomottság, megtörtség érzete idézhet elő; e megrendülésből fakad fel a szabadulás vágya, amely a vallás gyökere. A vallásos érzés szerinte nem függésérzet, félelem, nem is vonzódás, szeretet: mindezek későbbi momentumok a vallásban, hanem a vallásos érzés a tehetetlenségnek és a szabadulás reményének sajátos keveredése. Ez az érzés, vágygyá fokozódva, az ént fájdalma megszüntetésére alkalmas pótlék, Istenkép proiiciálására bírja, amelyben az én hiánya pótlást találva, megnyugszik. Az istenkép az én vágyainak s ez alapon értékeinek is szummitása. (Ezeket a megállapításokat igyekezzünk később értékesíteni, kellő kritika és correctio alapján a vallás lélektani lényegének tisztázásánál.)

A vallásos élmény életsorára, menetére nézve Bőhm megállapítja, hogy a vallásban egy sorozat áll előttünk, amelynek tagjai: *vallásos érzés, hit, egyház, theológia*. A vallásos érzés a lényeges, ennek képpé formálása a hit, ennek vallásából támad az egyház, s az egyház érdekei szülik a dogmát, theológiát, amely szerinte a *fantázia* által a vallásos érzésre adott köntös, constructio.

Ez a megállapítás nem állja ki a kritikát. A vallásos érzésből, a tehetetlenség érzéséből és a megváltás utáni vágyból még hit soha nem lehet pusztán és kizárólag, mert ha így lenne, akkor az Istenkép pusztán alanyi fikció lenne. Amint látni fogjuk, itt egy *obiectiv* tényező működik, amelynek megragadásában

nyilvánul a hit lényege. Az a valóság pedig *irracionális* és épen abban van a hit lényege, hogy ezt megragadja, átéli s most már a *fantázia* az, amely ezt a felfoghatatlant képpé alakítja, hogy az értelem azt megközelíthesse s így az élmény világmagyarázó és életformáló ereje kibontakozhassék. Ezen a ponton Böhm tana teljes correctióra szorul. Az sem igaz, hogy a theológia az egyház érdekeinek fantasztikus eredetű védelmi constructiója, s mint ilyen azonos a positiv vallásformával. Természetesen így logikai jellege és értéke nincs. A positiv vallásforma nem a fantázia műve, hanem a *hit vetülete* a logikai, etikai és esztetikai síkban. Igazsága a hit által megragadott jelentésben s nem a fantázia által e jelentésekre adott szemléletekben rejlik. A theológia pedig nem azonos a positiv vallásformával, mert a theológia *tudományos reflexió* a vallás felett. A vallás tehát minden formában *tárgya* a theológiának és nem egy vele.

A vallásban egyébként, Böhm szerint, a legmagasabb érték van célba véve. Ez a „szentséges“. A szentséges nem egyéb, mint az ens perfectissimus jelzője, amely ontológiailag és axiólogiailag egyaránt az élet summitását jelenti. Tehát az igaz, jó, szép egyfelől, — a végtelen lét másfelől egyesülnek benne. Nem külön értéket, hanem az összes értékek elképzelhető legmagasabb egységét jelenti. *E szentséges iránti hódolat a vallás*. Ha ez igaz, akkor mondja Böhm, „a szentségest nem *külön érzéssel* kell megragadnunk, *csak azon képesség* kell hozzá, hogy az értéknek fogalmát teljes határozott summitásban elképzeljük. Mivel pedig ez minden becslésnél tényleg megvan, a *vallás mindenben benne rejlik*, még pedig nem mint külön érzék, hanem mint *praeformált pszichológiai processus és mechanismus*. Tartalmát nem *extásissal*, hanem *egyszerű logikai munkával* kell megállapítani. A szentséges elképzeléséhez nincs más mód, mint az *intellektuális munka*.“

Látni fogjuk, hogy Böhm igen mélyrehatóan elemezte a Szentséges fogalmát — de teljesen félreismerte a Szentséghez való viszonyt, a *vallásnak* természetét. A szentséges nem a tökéletes egyszerű *képzelése*, logikai következtetéssel, intellektuális munkával való fogalmi meghatározottsága. Istenfogalomból — imádat soha nem lesz. A szentséges jelzője az *emberfeletti szellemiségnek*, ezt pedig soha „egyszerű logikai munkával“ intellektuális, racionális módon megragadni, megélni nem lehet. A *kifejezése, az elképzelése* a fantázia és az értelem eszközeivel: ez igenis intellektuális munka, de a szentséges *valósága* nem egy az ő *kifejezésével*. A Szentséges Szellemet, az Istent sohasem az értelem, vagy a képzelet — egyedül és kizárólag csakis a hit képes megélni, megragadni. Bizony igenis *külön érzék* kell hozzá, a *hit*. Nem extázis, vagyis nem feltétlenül extázis, de igenis a hit, amelyben mi az ismerés egyik, intenzív irányának alapját ismerjük fel. Böhm épugy, mint Troeltsch, ismerés alatt csak a racionális munkát érti, holott épen az ő

rendkívül mély meglátása szerint látnia kellett volna mindazt, amiben jelentésadás folyik, amiben a szellem öntudatra jut — tehát a *hitben* is.

Ha nem lett volna mereven intellectualista, ha saját legmélyebb gondolatának érvényesülését megengedte volna: nem lehetett volna a vallásról csak olyan véleményen, ami cseppet sem különb a Comte-énál. Böhmmel szemben hangsúlyozni kell az ismerés tágabb és mélyebb jelentését, az irracionális ismerés létét és lehetőségét, a vallás önálló világmagyarázó és életformáló jelentőségét — mindezt a vallás obiectivitása érdekében. Böhm érdeme a vallás pszichológiai alapjainak és lefolyásának tisztázásában s a vallás nemes értékkarakterének, egyetemes szellemi becsének hangsúlyozásában azonban így is maradandó.

Ezzel a vallás lényegére vonatkozó kutatások áttekintését befejezván, a következőkben igyekezni fogunk az innen származó tanulságok érvényesítésével a vallás lényegének és értékének tisztázását elvégezni.



II. A vallás lényege.

1. A probléma.

1. Mit kell értenünk a vallás *realitása* alatt? ez a kérdés a vallás *lényegének* kérdése. Régebben a vallás realitásának problémája az *Isten lételének* problémája volt. Kiknek a részéről merülhetett fel ilyen problema? Nyilván nem azok részéről *akik hittek Istenben*, mert azoknak a számára ez a problema egyszerűen nem létezett. Eltekintve az egyes emberek egyéni életétől, az Istenben való hit, az Isten reálitása az emberiség egészének, illetve csoportjainak életében állandóan hullámzó jelleget mutat. Bizonyos korokban az emberiségnek, illetve egyes társadalmaknak lelkét valósággal eltöltötte és belepte az Isten reálitásának bizonyossága, Isten reálisabb valóság volt a természetnél és annak dolgainál; az ilyen korok lelki élete az áradásban levő tengerhez hasonlatos. De más korokban megint valósággal visszahúzódott, elapadt az Isten reálitása a lelkekből, mint az apályban levő tenger s ilyenkor kételkedés, bizonytalanság, tagadás uralkodott a világ felett. Ez utóbbi, gyakran visszatérő periódusokban vetődik fel Isten lételének problémája, azaz lesz az Isten problémává a bizonyos valóságból s lesz a realitás kérdése kérdéssé a vallással szemben. De kétségtelen, hogy ekkor sem a *hitetlenek* problémája. Ha vannak e világon abszolút hitetlen lelkek, korok vagy társadalmak, akkor azoknak Isten létele, a vallás reálitása nem okoz fejtörést, fel sem merül, hiszen nem kérdés rájuk nézve az. Az Isten lételének problémája, mint a vallás reálitásának forgó pontja, a hinni akaró, hitében megszegényedett, kételkedő de mégis hívő kishitűeknek a problémája volt és lesz mindenkor, akik hitük gyöngeségét támogatandó az értelem eszközeihez nyulnak, hogy saját hitüknek tegyék hihetőbbé, illetve bizonyossággá Isten lételét. Az ilyen esetekben voltaképpen mindig a vallás *jogosultságának* kérdése áll az értelem ítélőszéke előtt. Jogosult a vallás, — így gondolják ekkor, — ha a *tárgya reális*, valósággal létező és megismerhető.¹⁾ Hogy van-e, azt *be kell bizonyítani*, racionálisan kétségtelenné kell tenni. Erre szolgálnak a különböző, ismeretes Isten-

¹⁾ A vallás tárgya pedig az *Isten*. Tehát jogosult a vallás, ha van Isten és megismerhető.

léti bizonyítékok, mint a cosmologiai, ontologiai, historiai, erkölcsi stb.

Ezeknek a bizonyítékoknak az a természete, hogy *nincs kényszerítő logikai erejük és értékük* az ellenmondó értelem előtt, de támogatják és erősítik a *hinni hajlandó*, bár kételkedő elmét.

És ez újra azt bizonyítja, hogy a vallás realitásának ilyen fölfogása sohasem a hitetlenek, hanem mindig az ingadozó hívők sajátsága, akik még akkor is, ha kifejezetten a hitetlenekkel szemben alkalmazzák bizonyítékaikat, öntudatlan fikcióval élnek, mivel csupán a saját hitüket akarják alátámasztani s esetében feltartani velük.

Mivel azonban a leghívőbb hívőben is van értelmi vonás s mivel az értelem a leghívőbb hívőben is kételkedésre hajló a saját természetéből kifolyólag s mivel végre a leghitелlenebb hitetlen is nem csupa értelmi lény, én nem vagyok hajlandó az embereket az abszolút hívők és abszolút hitetlenek két merev táborára szakítani, hanem azt hiszem, hogy minden ember *hinni akaró* értelmi lény s az ellentétes erők hullámozásának mértéke szerint az Isten lételének ez a problémája állandóan felmerül és visszahúzódik az emberi lélekben, anélkül azonban, hogy valaha is megoldhatóvá lenne racionális kényszerűséggel, akár positive, akár negative.

Az az erő ugyanis, amely ebben a kérdésben dönt, sohasem az értelem, hanem mindig a hit. A hit áradása és apálya hozza meg időszakai fázisait a bizonyosságnak, illetve a kételkedésnek ebben a kérdésben. Pusztán az értelem mindig Istentagadó lenne, nem mert gonosz, hanem mert nem foghatja fel Istent; a kérdés csak az, hogy mennyiben kerül az értelem a hit hatalmas suggestiója alá s meddig marad alatta? Olyan mértékben veszít ugyanis a tiszta racionalitás a maga tagadó erejéből és viszont, anélkül azonban, hogy véglegesen behódolna egyik a másiknak, legalább általánosságban szólva.

2. Az tagadhatatlan, hogy bizonyos korok és társadalmak — eltekintve itt is az egyének nagy változatosságu életétől — kiválóan a hit suggestiója alatt állanak, pld. a középkori kereszténység a maga virágkorában, viszont mások kiválólag az értelem uralma alatt élnek, pld. a felvilágosodottság kora; más-kor heves ellentétben helyezkedik el a két véglet ugyanazon korban. Akkor, amikor a hit suggestiója uralkodóvá válik, Istenlételének problémája megszűnik problema lenni, mivel Isten *tömegreálítássá* lett, reálítása uralkodó érzülete és eszménye a kornak és társadalomnak. Ugyanígy megszűnne a problema egy abszolút racionalitású korban és társadalomban, mivel Isten megszűnne az emberre nézve létező lenni. De ilyen végletek egyetemessé sohase válnak, nemcsak a társadalmak, de az egyének életében sem, mert az ember örökké hívő és értő is és sohase lehet kizárólag az egyik, mert akkor megszűnne ember lenni.

A dolog tehát úgy áll, hogy abszolút hívőknek és abszolút hitetleneknek a számára Isten lételének és reálításának proble-

mája, mint *gyakorlati* problema, gyakorlati szükséglet híján nem létezik. Hívőknek nem szükséges bizonyítani, hogy van Isten, mert ők azt úgyis jobban tudják és hitetleneknek nem lehetséges, mert úgy sem képesek és nem is akarják felfogni. Ellenben a valóságban létező embernek, aki se nem abszolút hívő, se nem abszolút hitetlen, hanem hinni akaró hitetlen és kételkedéssel küzködő hívő, szüksége van a saját hitének öntudatosítására, értelmi megismétlésére és így élményének gyarapítására *s ezt hinni akarásának mértéke szerint* egyébként bármilyen gyarló bizonyítékaiban is megtalálja.

Azonban egy kétségtelen. Isten létele és reálitása *tudományos* probléma, öncélú tudományos kérdés, amelynek semmi köze a gyakorlati érdekhez, soha nem lehet. És reánk nézve a kérdés itt kezd fontossá válni. Mert amíg a hinni törekvő, küzködő, Istenért viaskodó lélek, tudományos igények és a racionális kényszerítés kísérlete nélkül beszámol a maga bizonyítékairól és bizonyosságairól, jogában van: saját maga és mások kétegyeit oszthatja és hitét növelheti vele — a hit világán belül. Nincs is az a hit, amely visszhangot ne adna az ilyen beszámolókra. De csak a hit ad reá visszhangot. Mihelyt azonban valaki tudományos igénnyel próbálkozna a vallás realitását Isten lételének racionális bizonyításával igazolni, azonnal illetéktelennek nyilvánítanók, mert tudományosan oly tárgyak realitásáról beszélni, amelyek nem esnek érzéklés alá s így nem racionalizálhatók, lehetetlen. Ily tárgyak tudományos reálitásáról beszélni egyszerűen képtelenség, mert ilyen tárgyak tudományos szempontból nincsenek. Isten realitás volt és lesz örökre a hit számára, de Isten tudományos szempontból nem létezik.

Ha tehát a vallás realitását a tudomány széke előtt Isten realitásának bizonyítékaival akarná igazolni, része csupán a legmerevebb elutasítás lehet. Viszont azonban — és ez ép olyan fontos — a leghatározottabban vissza kell utasítani azt a tudományos álláspontot is, amelyik a vallás létjogosultságát olyan értelmű reálitásától tenné függővé, amely Isten realitásának tudományos igazolhatóságával azonos. A vallás létjogosultsága tudományos szempontból nem Isten lételén fordul meg, hanem a vallás tudományos értelemben igazolható reálitásán. Van-e ilyen? épen ez a kérdés.

3. Lehet-e *tudományos* értelemben a vallás realitásáról beszélni? Mi teszi lehetővé, hogy a vallás realitásának kérdése *tudományos* problémává legyen? Röviden ez a három: 1. a *theológia* új fogalma, 2. a *vallás* új fogalma és 3. a *realitás* új fogalma.

Hogy itt „új” fogalmakról beszélünk, az nem azt jelenti, mintha most ujjongan akarnók konstruálni ezeket, hanem az „új” itt azt az evolúciót jelenti, amelyen a theológiának, a vallásnak és a realitásnak a fogalma *tényleg* átment és egy bizonyos *hagyományos*, ezért mondhatjuk, *régi* felfogással szemben való-

sággal kialakult. Hogy tényleg „új” fogalmakról van szó, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy az emberek nagy többsége számára még mindig ismeretlen és elsajátítatlan, bár a modern vallástudomány és az igazi vallásos lelkek körében elég régen természetes és világos megállapításokról lesz szó. Szembe kell helyeznünk tehát a theológia, a vallás és a realitás *hagyományos* fogalmát ezeknek valódi, *modern*, a valóságnak megfelelő és tudományos érvényű fogalmával.

A *theológia* hagyományos fogalma szerint olyan tudomány, vagy szellemi disciplina, amely Istenről s az isteni (szent) dolgokról tanít, tehát Isten lényegét, tulajdonságait, kijelentéseit és csodáit, valamint az Istennel való érintkezés intézményeit és módjait tárja fel. Olyan tudomány tehát, amelynek transcendens, irracionális, érzékfeletti tárgya van. Az ilyen theológia mintája a skolasztikus theológia, amely ezt a felfogást ki is fejezte és igényelte is. De hogy ilyen, nyilván valamely vallásos közösség hitbeli meggyőződéseit logikai rendszerességgel előadó disciplina tudománynak tekintessék és hitelében szilárdon állhasson, ahoz annak szándékos elszigetelése kell a szellemi élet minden más területétől, továbbá egy olyan tömeghitben kell gyökereznie, amelynek esze ágában sincs kételkedni s végre valamely uralkodó és vezető társadalmi hatalomnak, pld. az egyháznak tekintélyére kell támaszkodnia, amely tulajdonképpen maga bírja és garantálja, mint az isteni szentség letéteményese, tanainak föllebbezhetetlen igazságát.

Ezek a föltételek azonban a tudományos szellem ujkori kibontakozása rendjén mind elestek, illetve megszűntek a tudomány ismérvei lehetni s ellenkezőleg, a modern tudomány az egyetemes összefüggések, a kételkedő vizsgálódás és a tekintélymentes igazság jegyében alakult ki. A theológia, ebben a régi formájában megszűnt tudomány lenni. Régi tanainak s módszerének semminemű tudományos hitele és becse nincs többé. De kérdés, nem lehetséges-e a theológiának új fogalma is, nem térhetett-e más utakra s nincs e olyan tárgya, amely kétségtelenül megmenti és igazolja tudományos jellegét?

A modern kor természettudományos gondolkozása, amely lassanként a „tudomány” fogalmát és jellegét mintegy monopolizálta a természettudományok számára, háttérbe szorította a szellemi tudományokat általában, s a theológiát különösen is. Ez azonban nem akadályozhatta meg a theológiát abban, hogy a többi szellemi tudományokkal együtt, a részvétlenség és közöny sötétjében is tovább fejlődjék és a szellemi élet haladó kíváncsiságaihoz alkalmazkodják. Mivel ez a fejlődés a közfigyelem sugarából kiesve, a sötétben formálódott, a közvélemény nem is vette észre azt s előtte a theologia ma is csak a régi, hagyományos értelemben áll, s mint ilyen, hitelét veszített és felesleges maradványként szerepel, — holott a theologia történetében ép olyan óriási és csodálatos megfordulás zajlott le, mint

az egész szellemi élet más területein is s a zajos természettudomány háta mögött a theológia csöndesen átalakult = *vallástudománnyá*. Ez a tudomány módszerében a történeti, lélektani és filozófiai tudományok eszközeivel dolgozik, *tárgya* azonban speciális és ez a tárgy többé nem Isten és az isteni dolgok, hanem a *vallás ténye* maga, az emberi szellem vallásos élete. Többé nem az a fontos, hogy *mit* tanít a vallás, többé nem lehet *elszigetelni* a theológia területét a keresztyén vallás egyik vagy másik történeti alakulatának „egyedül idvezítő” dogmáira, a cél többé nem is az, hogy akármiféle dogmát *igazoljunk*, hanem a vallás egész jelenség világa, s ebben tanai is illusztrációivá lettek egy mögöttük álló *realitásnak*, amelyből kihajtottak, s amely a *vallás maga*. Mihelyt a theologia tárgyában ez a gyökeres eltolódás létrejött s Isten transcendens valósága helyett, amely tudományosan megismerhetetlen, a vallás teljesen tapasztalati s így megismerhető ténye lett a vizsgálat tárgyává, erről az oldalról megnyílt a lehetősége annak, hogy a *vallás* (és nem Isten) *realitásáról tudományosan beszélni lehessen*, mivel a vallás realitása többé nem Isten lételének problémáján sarkallik s így a kérdés valami egészen más területre tolódik át.

De, hogy a theológia ilyen új fogalmazása létrejöhessen, ahhoz magának a *vallásnak* új fogalmára volt szükség. A hagyományos theológia álláspontján u. i. föl volt tételezve, hogy a vallás azonos a maga *tanaival*, s hogy ezek a tanok kimerítik a vallás lényegét, amely tehát bizonyos igazságok értelmi rendszere, tételek, dogmák etc. foglalata és azok igaznak tartása. Részben az a gyakorlati tény, hogy egyesek s utánuk egész tömegek újra átértékelték a vallás tartalmát, amely az egyház dogmái mögött rejtőzött, részben a modern kor óriásilag kiterjedt tapasztalatai és ismeretei a földkerekség letűnt és élő vallásos jelenségvilágában arra utalták a vallástudományt, hogy újra fogalmazza és átértékelje mindazt, amit a vallásról addig tudott, vagy tudni vélt. Egy valóban hatalmas anyaghalmazt szolgáltatott a történeti kutatás és a mindennapi tapasztalás ahhoz, hogy a vallásban egy végtelenséggel többet lássunk, mint néhány ok nélküli és szeszélyesnek látszó tantételt és hitvallást; a vallás, mint az emberiség egyetemes és folyton fejlődő *élménye*, bontakozott ki előttünk multban és jelenben, mint szövevényes és hatalmas tényezője az egyéni, társadalmi és cultur-életnek, amelynek reálitását többé nem lehet elintézni egy kézlegyintéssel és megtagadni azon a cimen, hogy a vallásnak nincs tudományosan megismerhető tárgya. *Maga a vallás* lett, mint egyetemes emberi élmény, hatalmas *reálitássá* a tudomány előtt.

De természetesen a *reálitás* alatt is valami más, új dolgot kellett már érteni. Ha a reálitás az Istenről a vallásra tolódott át, a tudomány előtt, ez azt jelenti, hogy a vallás realitása alatt most már nem transcendens és isteni, hanem tapasztalati, emberi realitást kell érteni, olyan tény és tényezőt, amely

valósággal belenyul és érvényesül az ember életében, reális energiája a szellem életének s alakító hatalom ebben a világban.

4. A vallás tehát az ember szellemi életének s innen egész életterületének egy, magát számtalan jelben és jelenségben kifejező s így tapasztalható és megismerhető tényezője lett a tudomány előtt. Mint szellemi jelenségnek, a reálításáról ép oly joggal lehet beszélni, mint bármely szellemi jelenségéről, vagy akár a természeti tüneményekéről.

A kérdés tehát az: *mi a kriteriuma, valamely jelenség realitásának tudományos értelemben az emberi szellem határain és életterületén belül?* A felelet röviden ez: az emberi szellem egységén belül valamely szellemi jelenség realitását a *sui generis volta* bizonyítja. Ha valamely szellemi jelenség a többiekkel való összefüggésében nézve, önmagában is, az egész szellemi életre nézve is *sajátosnak bizonyul* és pedig úgy eredetét, mint lényegét (tehát szerepét és értékét) s végre célját illetőleg, ha minden felvethető szempontból önállónak, eredetinek és öncélúnak bizonyul úgy, hogy specialitása a szellemi egység megbontása nélkül, sőt annak pótolhatatlan vonásaként érvényesül a szellem életében, akkor az a jelenség *reális, realitása* minden kétséget kizáró és megdönthetetlen.

Ámde az a kérdés, mi adja meg valamely szell. jelenségnek ezt a speciális reálitást? Semmi más, minthogy az illető jelenség eredetében, lényegében és céljában egy olyan sajátos *valóság*hoz viszonyul, amely semmi más valósággal össze nem téveszthető és semmi más vonatkozásból meg nem magyarázható. Ezért, ha a vallás realitását igazolni akarjuk, már eleve tudnunk kell, hogy a vallás nem lehet sem világmagyarázati, sem erkölcsi, sem esztétikai, sem társadalmi vonatkozású jelenség a maga lényegében, azaz az a valóság, amelyre **vonatkozik**, s amelytől realitását kapja, nem lehet sem a természet, sem az ember, sem a művészi valóság, sem a társadalom, hanem mindezeneken túl, kívül valami egyéb. Mert ha ezek, vagy ezek egyike lenne a vallás mögött rejlő realitás, akkor a vallás természetesen fikció lenne, tudományos, erkölcsi, esztétikai, vagy szociális fikció s így realitásáról szó sem lehetne. Ugy tetszik, mintha újra visszakerültünk volna a régi teológia hinárvába, mért újra egy transcendens, isteni valóság tudományos igénnyel való felvételéből óhajtanók a vallást magyarázni.

De nézzük csak: olyan egyszerű-e ez a kérdés? Hány szempontból lehetséges tudományos értelemben a vallás reálításáról beszélni? Nyilván annyi szempontból, ahányból a vallás a tudomány előtt *tény* gyanánt jelentkezik, amelyet letagadni lehetetlen. Mindenekelőtt a vallás *történeti* tény és történeti életének számtalan jele és emléke áll a tudomány előtt s ezen emlékek kimeríthetése még a messzi jövőben is kétséges. Egyre gazdagodik és tagolódik az a jelenség világ, amely a vallás éle-

tének óriási jelentőségét az emberiség életében fényesen igazolja s önmagában is döntő cáfolata annak a feltevésnek, hogy az a hatalmas tényező, amely ezernyi ezer szállal szötte át a történelmet, valami gyermekes és mulandó fikció, holmi irreális fantazmagoria lehetne. A vallásnak tehát mindenekelőtt a *történeti realitása* keresendő, vagyis a vallás realitása *történeti szempontból*.

De a vallás nemcsak történeti jelenség, hanem élő és működő hatalom a jelen emberének lelkében is. Sőt a történelemben mutatkozó jegyei csupán holt és érthetetlen külső jegyek maradnának, ha megérthetőségük forrása nem buzogna magából a *lelki élményből*, amely a jegyeket valaha létrehozta s ma is teremti és magyarázza. A vallás tehát *lélektani tény* is, így másodsorban annak *lélektani realitása* vizsgálendő, vagyis a vallás realitása *lélektani szempontból*.

De lehetséges ezenfelül még más szempont is, s ez akkor vezethető fel, amikor az emberi élet jelenségeit nem csupán történeti jegyek alapján, nem is a pszichológiai tünetmények elemzéséből, hanem ezen korlátok felett, mint az *egyetemes emberi szellem tényeit*, e szellem egyetemes életében való jelentésük és értékük szempontjából vesszük vizsgálat alá. Ez a *filozófiai* szempont, a legmagasabbrendű és legegyetemesebb magyarázat szempontja, amely a vallásra vonatkoztatva, annak nem a történeti és lélektani realitását, hanem ezek alapján s ezek felett *egyetemes szellemi realitását* van hivatva eldönteni.

A történeti, lélektani és filozófiai szempont keresztülvitele a problemán tudományosan *teljes* és kimerítő vizsgálatát adja a vallás realitásának, míg külön-külön csak csonka és megbízhatatlan részlettel szolgálnának ezek a szempontok.

Már most próbáljuk meg felállítani e három szempontból a vallás realitásának tudományos *feltételeit*.

Mikor és mily értelemben realitás és mikor nem az a vallás a tudomány előtt?

a) *Történetileg* realitás a vallás akkor, ha a történeti fejlődésben határozottan kimutatható *sajátos és öncélú létérdeket képvisel* s ha ezen létérdek megvalósításában történetileg igazolható *sajátos és speciális módon működik és jár el*. Ellenben nem realitás akkor, ha nincs meg ez az öncélúsága és sajátossága egy speciális létérdekben s annak megvalósítási módjában, *ha tehát valamely, később más átalakult formában ismeretes létérdek szolgálatának kezdetleges, vagy átmeneti, vagy általában fiktív formája és módszereként jelenik meg a vizsgálat előtt*.

b) *Lélektanilag* realitás a vallás akkor, ha a pszichológiai vizsgálat előtt, mint *sui generis lelki élmény* jelenik meg, lélektani eredetét, alkatát, célzatát tekintve; nem realitás azonban, *ha más, ismeretes pszichológiai élmények latens fájának, vagy származékának bizonyul*.

c) *Filozófiailag* realitás a vallás akkor, ha az *emberi szellem* egyetemes életmegvalósulásában kétségtelenül kimutatható *sajátos, páratlan és pótolhatatlan jelentése és értéke van*, ellenben irreális, ha a jelentés és érték más jelentések és értékek *fiktív* megnyilvánulásainak bizonyul.

Az ilyen módon felvetett és megoldott kérdések minden szempontból megfogják világítani a *vallás lényegét és értékét*. És épen ez a minden lehetséges szempontból való vizsgálat fog megmenteni attól, hogy egyoldaluan, szűken, s így meghamisítva lássuk a vallás szerepét és igényeit az emberi életben. Ha realitása minden oldalról megvilágosodik, ezzel lényege és értéke is kiderül. Ezért mondtuk, hogy a vallás *lényege* az *ő realitásában* van; realitásának problémája azonos lényegének problémájával történeti, lélektani és filozófiai (dialektikai és axiológiai) szempontból.

Mint már említettük, a vallás *történeti tényének* vizsgálata itt kikapcsoltatik és előfeltételezve van, s csak mint illusztráció jön tekintetbe.

Itt a vallást, mint *élményt* (lélektani szempont), mint *jelentőényt* (dialektikai szempont) és mint *értékelőényt* (axiológiai szempont) vesszük vizsgálat alá, hogy lényegét alkotó realitását megvilágítsuk s azután e realításban rejlő értéket magát s annak a többi értékekkel való kapcsolatát megállapítsuk.

2. A vallás, mint élmény.

A vallás, mint élmény, *lelki, lélektani* tény, amelyet pszichológiai módszerrel kell vizsgálni. Ez a vizsgálat, a pszichológia lényegénél fogva kizárólag a vallás *tapasztalati* tartalmával foglalkozhatik, amelyet az introspectiv analysis, az ez alapon végzett extrospectio s az ezekhez járuló történeti dokumentumok illusztrációinak segítségével tisztázhatunk. — Kétségtelen tehát, hogy a lélektani magyarázat a vallásnak nem *teljes* magyarázata s így mindazok a már ismertetett kísérletek, amelyek lélektani uton kimeríthetni vélték a vallás problémáját, vagy épen egyes lelki functiókkal való azonosítás útján gondolták elintézhetni, egyoldalúságukban tévesek voltak. A lélektani vizsgálat a vallás tapasztalati tényének tisztázásában áll. Mint ilyen, a vallás pszichológiai feltételeit, keletkezését, lefolyását, alkotását, állandó jelenségeit és ezekben lélektani törvényszerűségeit van hivatva megvilágítani, amelyekből aztán a vallás lélektani értelemben vett *realitása* válik világossá. Azonban a vallásnak e tapasztalati tényétől független, egyetemes szellemi lényegét a lélektani eljárás nem tisztázhatja, mert az már filozófiai probléma. Az egyetemes jelentés és érték e problémája dialektikai és értékelméleti módszert kíván, amelyeknek segítségével a lélektanilag már tisztázott és történelmileg is ellenőrzött vallásos tapasztalás valódi, örök lényege és értéke az emberi szellem

életében magyarázatot nyer. Ezzel a korlátozással és ezen előfeltételek mellett fordulnak most a vallásnak, mint élménynek lélektani problémája felé.

1. Első kérdésünk természetszerűleg az, hogy mi az *élmény*? Mindenesetre egy olyan név ez, amellyel sokféle értelemben éltek és visszaéltek a gyakorlati életben és a tudományban egyaránt. E fogalomnak csak a tudomány határain belül is egész kis fejlődéstörténete van. De itt eltekintünk a mások véleményeitől és leszögezzük az élménynek azt a meghatározását, amelyet mi értünk alatta. *Az élmény egy befejezett lelki tapasztalat.* Minden ilyen tapasztalat élmény. Hangsúlyozzuk, hogy az élmény ilyen értelemben a *lelki élet legelemibb alapténye*, amelyben a lelkiség *egysége* nyer kifejezést. Legelemibb és mégis teljes lelki egység, amelyben a lélek valamennyi funkciója megnyilvánul és részt vesz. *Egy élmény a lelki élet folyamában csak egy mozzanat, de ezen mozzanatok soha nem szűnő s szinte pillanatonként megújuló, ismétlődő és kapcsolódó sorozata adja a lelki életet, mint folyamatot.* A lélek élete ennél fogva nem egyéb, mint elemi élmények sorozata, amelyek természetesen nemcsak egymásután peregnek le, hanem egymással bonyolult kapcsolatokat is létesítenek. Azonban az élményt, izolálva a lelki folyamatban és kibontva a kapcsolatok tömegéből, mindenesetre a lelki élet *alaptypusának* kell tekintenünk, amelyben az egész, egységes és organikus lelkiség benne foglaltatik. Ugy, hogy a lelki élet egésze csak kombinált, de lényegében az elemi élménnyel azonos összetett élmény. Az élmények összeségében is ugyanaz a folyamat, ugyanazon tényezők által megy végbe, amint egy elemi élményben. Most már megállapíthatjuk azt, hogy *mi megy végbe, mi történik* az élményben? Az élményben az emberi lélek valamely támadás (inger) okozta hiányérzete pótlást talál s így megszűnik és ezáltal a pótlás által az emberi lélek öntudatosan meggyarapodik. Az élmény tehát azt a lelki processust zárja magába, amely a hiányérzettől a kielégülésig tart. Ilyen értelemben véve minden tapasztalat élmény. Ha még közelebbről vizsgáljuk a dolgot, néhány alapvető fontosságú vonást fogunk megállapítani a lelki élet természetére nézve. Minden hiányérzetet valamely *ismeretlen* valóság ingerlése, támadása vált ki, amely az öntudat azonosságát, nyugalma bontja meg. A hiányérzet tehát mindig a megtámadott öntudat fájdalma, amely zavarba, gátlásba jutott és tájékozatlan a támadással szemben. Az öntudatot ez a kin arra ösztönzi, hogy a támadásra visszahasson. Ez ösztönzés tetőfokán az öntudat az ismeretlen támadást kiveti magából és szembeszegzi magával, úgy, hogy képpé alkotja. A kép a lélek reakciója az ingerre, az inger pszichikai átalakítása, szembesítve az öntudattal. Természetesen az öntudat csakis a saját közvetlenül ismert funkcióiából merítheti e kép vonásait s a magával való azonosítás módján és mértéke szerint érti meg, de e megértésben az idegen inger

ismeretté válva, pótlásul szolgál a hiányérzetnek s így azt megszünteti, egyszersmind az öntudatot az új ismerettel gyarapítja. Mivel pedig az ismereti vonások az ismerő szellem funkcióiból valók, azért az élményben a lélek önmaga nemtudatos tartalmával gazdagodik meg, azaz az élmények sorozatában új és új ismeretekben maga a lélek bontakozik ki, fejlődik szét, teljeseedik meg, egyszóval él.

Az élménynek, mint az öntudatos lelki élet alapvető és elemi mozzanatának mindig törvényszerű, azaz állandó rendje van, amelynek menete és tagjai a fentebbiek szerint a következők: 1. az inger (hatás, támadás) folytán kiváltott *hiányérzet* (fájdalom), 2. az öntudat *reakciója* (vágy a pótlás után), 3. a *pótlás* (projectió és megértés), 4. a *kielégülés* (öntudatos gyarapodás). Az egész folyamat eredménye egy *ismeret*, amellyel az öntudat meggazdagodott, s így minden olyan ismeretet, amelyet ezután és így szerzünk meg, élménynek kell neveznünk. (De természetesen csak a valóban *sajátunkat* képező ismeretek teszik élményeink s ezáltal lelki életünk igazi tartalmát.)

Hogy az élmény valódi, azt bizonyítja az a tény, hogy belőle *cselekvés* születik, azaz a létérdek szempontjából való állás foglalás, a támadó valósággal szemben. Mindazonáltal tisztában kell lennünk azzal, hogy amint az *ingerlő valóság*, maga a támadó ok kívül esik az élményen s csak saját lelki szerkezetünk módján lesz sajátunkká az élményben, amelyet megelőz s amely őt, mint obiectiv indítóját előfeltételezi, épűgy a *cselekvés is*, azaz az ingerlő valósággal szemben végrehajtott állásfoglalás is kívül esik az élményen s annak már *következménye* a gyakorlati életben. Ezt a nevezetes körülményt az *élmény ideálitása* névvel fejezzük ki és hangsúlyozzuk.

Hogy az élménynek ez az idealitása miben áll, azt megértjük, ha meggondoljuk, hogy a lelki élet voltaképen a léleknek a külvilághoz való viszonyulásban és e viszonyulatnak számtalan élmény-mozzanatban való öntudatosításában merül ki. A lelkiség ennél fogva az *ismerésben* obiectiválódik, jut öntudatosságának mind teljesebb fokára, realizálja önmagát. A külvilág tehát a lélekre nézve a saját *képe*, amelynek jelentést ő maga ad, a valóság képei pedig csak ábrázolják, jelentik az öntudatnak a valóságot, de e képek és a nekik megfelelő tárgyak nem azonosak, természetüket tekintve, amennyiben a tárgyak a *valóság részei*, a képek pedig a valóság lelki megjelenítései, *képmásai*. A külvilág kiterjedtsége a lélekben nem kiterjedt, csak képe a kiterjedtségnek, különben az egész világnak bele kellene férnie a lélekbe; a színek, hangok, tapintási és hőérzetek etc. csak jelentik a tárgyak bizonyos, pld. rezgő állapotát. Épen ezért a valóság reálításával szemben a lelki élmény mindig *képszerű*, *ideális* (idea = kép), a valóság ideális képmását teszi az öntudat birtokává, a maga funkcióinak vonásaival azonosítva az ismeretlent. Ebből fakad az élmény s általában a lelkiség min-

den többi jellemvonása is, így bensősége és öntudatossága, öntevékenysége, közvetlensége, egyéniessége és csak időben (nem pedig térben is) lefolyó volta.

Épenezért magában az élményben az ingerkozta hiányérzet pótlása mindig és kizárólag csakis *ideális*, a pótló-képben van adva, amely az inger megértésével a hiányérzetet *ideáliter* pótolta és megszüntette; *a kielégedést az öntudatnak a megértés, az ismeret adja meg*. Az ilyen, sajátunkból kinőtt ismeret azonban, amely, újra hangsúlyozzuk, egyedül érdemi meg az élmény nevét, azzal a speciális realitással bír, hogy *ideállá, eszménnyé* válik, amely megtöltve az öntudatot, azt a cselekvés irányába annyira megduzzasztja és a maga eszközévé teszi, hogy az öntudat *csupa akarat* lesz, az eszmény „keze-lábává“ válik és a megfelelő tettet szüli. Ez a tett azonban az élménynek már következménye, az ideálitás realizálása a cselekvés sikjában, de többé már nem tartozik a lelki élményhez magához. Viszont a sui generis, valódi élmény természetéhez eltéphetetlenül tartozik hozzá az, hogy tettbe csattanjon ki, különben álélményekkel, az élmény üres fantomjaival van dolgunk, amelynek okozója az, hogy bennük csupán álpótlékok, surrogatumok foglaltatnak s egész mivoltuk fikció. A lelki életnek ez az élményszerű felfogása azonban egyedül alkalmas arra, hogy annak egységét biztosítsa s ne engedje a lelkiségnek különféle, skematikus „tehetésekre“, képességekre való feldarabolását, ami a régi lélektan alaphibája volt. Az élmény e felfogás mellett magába foglalja mindazt, amit a lelki életben, mint megkülönböztethető funkciót találhatunk: az *érzéklést*, amely a fizikai ingert fiziológiai ingerré és azután pszichikai érzetté teszi, a *fantáziát* és *értelmet*, amely a pótlóképet alkotja és átérti, az érzelmet a hiány és a vágy *stádiumában*, az akaratot a pótlóképnak eszménnyé duzzasztásában és tetté érésében. Természetesen a lelki élet egész folyamatában e funkcióknak *magasabb és összetettebb* formái érvényesülnek, de alapjukban minden elemi élményben benne foglaltatnak.

2. Hogyha az élményben munkáló funkciókat vesszük vizsgálat alá, azt tapasztaljuk, hogy ott a következő tevékenységeknek kell egymás mellé sorakozniuk és egymással összeműködniük: 1. azon funkciónak, amely az ingert *fölfogja*, (átalakítja fizikaiból fiziológiaivá s ebből pszichikaivá) tehát *éreztté teszi*. 2. azon funkciónak, amely azt az okozó *tárgyra*, valóságra *vonatkoztatja* (proiciálja és szegzi), 3. azon funkciónak, amely az így létrejött *szemléletnek jelentést* ad, azaz megérti s ezzel az öntudatot megnyugtatja, 4. amely az így létrejött *ismeretet értékeli*, kíváncsi vagy kerülendő mivoltában mérlegeli, megvalósítandónak, vagy megsemmisítendőnek minősíti s az akarat tartalmává növeszti, (eszményt produkál).

A *külvilágból* származó élményeinknél az első két tevékenység az *érzéklésben* van adva, a második kettő pedig az

értelmiségben, amelyhez a fantáziát és a voltaképeni értelmet számítjuk. Ezeket az élményeket szoktuk *racionális* (észszerű) *élményeknek* nevezni. Jellemzi valamennyit az, hogy olyan *ismereteket* nyújtanak, amelyek 1. az *érzéklésen* alapulnak és 2. *általánosíthatók*, (általánosan emberiek, megérthetők, közölhetők, elsajátíthatók). Ezeket az élményeket egymástól csupán az különbözteti meg, hogy melyik részösztönünk támadtatik meg és reagál bennünk a támadásra. Mind valamennyi azonban a külső világban, mintegy *extensive* segíti megvalósulni az egyén életét azaz ezeknek az élményeknek sorozatában a lélek *kifelé hatol* a valóságba és így bontakozik ki és valósítja meg magát az *érzéki világkép megértésén* sarkalló cselekvésekben.

Általánosságban azt gondolják, hogy másfajta élményeink nincsenek is. Kérdés most már azonban, hogy vajjon a *vallást*, mint élményt, mint tapasztalati tényét a lélek életének meg lehet-e érteni a *racionális* élmények természetéből s biztosítható-e köztük a vallásos élmény sui generitása s ebben *psychologiai* realitása? Vajjon, ha látszólagos ellentétek merülnek fel itt, nem lesz-e igazuk azoknak, akik a *vallást* fiktív, származék, álélménynek tekintik, amely valamelyik *racionális* élmény vagy élménycsoport irreális származékának vagy éppen beteges elfajulásának bizonyul a tüzetes vizsgálódás előtt?

3. Hogyha a *vallást*, mint élményt, ismerni óhajtjuk, a következő kérdésekre kell megfelnünk: 1. Van-e *vallásos hiányérzet* s mi annak a specialitása? 2. Hogyan *reagál* a lélek erre a hiányérzetre? 3. Miféle *pótlást* kap a lélek a *vallásban*? 4. Milyen természetű a *vallásos kielégülés*? Mert a *vallásos* élmény lélektani titka csakis ezekben rejlik: *vallásos* hiányérzet, *vallásos* reakció, *vallásos* pótlás, *vallásos* kielégülés. Ebben van benne a *vallásos* élmény sui generis, reális, önálló lélektani lényege.

Láttuk, hogy minden *racionális* élményben a *hiányérzetet* valamely specialis *rész-ösztönünk* szabad érvényesülésének gátlása, köttetése idézi elő. A külső idegen valóság támadása ösztöneink ellen önfentartásukat veszélyezteti s erre a veszélyben forgó ösztön fájdalom az öntudatban, mint éhség, szomjuság, fázás, betegség, nemi hiányérzet, tudatlanság etc. jelenik meg. Miután a *racionális* élményekben mindig *egyes* ösztönök kielégülése van gátolva, szorítva, veszélyeztetve és pedig mindig a *külső* való relációi által, természetes, hogy a hiányérzetek az *érzéklés* és az *értelmiség* functiói által pótoltnak. *Racionális megértésük* nyugtatja meg az öntudatot és teszi lehetővé a célszerű cselekvést. Ezen élmények összességéből tehát csakis a *racionalis világkép* és a *racionalisan* megértett világban való *extensiv életmegvalósulás* következhetik. *A vallásnak tehát nincs helye a racionalis élmények között*, mivel a *vallás* sohasem a külső világban és az extensivitásban való tájékoztatás és érvényesítés céljait szolgálja. Ha nincs az egyes specialis ösztön-

köttetések, hiányérzetek sféráján *tul* valami *más* megtámadtatásból származó *más, új, speciális hiányérzetünk*, amely nem éhség, nem betegség, nem sexualis gyötrelem és nem racionalis tudatlanságunk kinja, hanem valami egészen elütő ezektől, akkor a vallás csakugyan fikció és önámítás. Azonban a tapasztalás igenis bizonyítja, hogy *van* olyan hiányérzetünk, amely az összes *részhiányérzeteiken tul van*, azokat *megelőzi*, azoktól *független*, sokkal *ősibb, gyökeresebb* és egészen *speciális* természetű. Ez a hiányérzet nem egyik vagy másik ösztönünk megtámadtatásának reflexe az öntudatban, hanem *életünk egészének, magának az életnek, létünk gyökerének és egységének* alapján való megrendüléséből származó *egyetemes fájdalom*. Ez a hiányérzet magának *egyéniiségünknek, egyéni létünk lehetőségének* veszedelmes halálos szorongattatásából keletkezik, existenciánk azon vonásainak köttetéséből, amelyek a mi *páratlan*, senki másal nem közös, *egyéni lelkületünket* teszik. *Mikor egyéni létünk ütközik a valóság egészének megrendítő akadályába*, mikor egyéni életünk *semmisége* gyötri és kinozza öntudatunkat: akkor lehet szó egy *speciális élmény* keletkezéséről, amelyet *valásnak* nevezünk.

A vallásos élmény annyira nem egyike a racionalis élményeknek és annyira nem származéka azoknak, hogy egyenesen a racionalitással való *ellentétessége* jellemzi. Az ugyanis, ami a vallásos hiányérzetet kiváltja a lélekből, semmi más nem lehet, csupán a racionalis élményekben lecsapódott *értelmi világ* maga.

Az érzékléssel és az általánosító értelmi functiókkal felfogott és elsajátított extensiv világkép ugyanis ránehezedik, ráfekszik az *egyén* életére és zsarnokává lesz. Értelmi ismereteink kihullatják, elnyomják és megtagadják *egyéniiségünk* igényeit. Az egyén az értelmi ismeretekben a *világ részének* tűnik fel, s osztozik a világ sorsában: *véges, mulandó, változékony*, mint az értelmi tapasztalás szerint minden, ami e világban van. Ez a racionalis tapasztalat azonban beleütközik az *egyéniiség egy ősi és kiirthatatlan ösztönébe*, amely minden más, részösztönüknél mélyebb és egyetemesebb: a *szabadság ösztönébe*, amelynél fogva az *egyéniiség a maga akadálytalan önfentartását korlátlanul, tehát végtelenül és örökké igényli*. Az ember legősibb létigénye a maga *egyéni életének végtelensége és teljessége*, mely a fejlődés során előbb érzéki, később mind szellemibb igényné válik, de lényegében mindig egyformán érvényesül. Minél jobban ismerjük meg racionalis élményeinkben az extensivitás irányában a tapasztalati világot, annál élesebb lesz az ellentét a világ és az egyéniség e létigénye között. Amikor a racionalis világkép a maga törvényszerűségében bontakozik ki a lélek előtt s biztosítja e világban való életének mind tágabb lehetőségeit: ugyanakkor mind élesebb tagadójává válik az egyéniség örökévalóságának, e világ felett való végtelen igényeinek, az egyéni, lelki irányban való tökéletességre törekvésének. Beleláncolja az

egyént a világba, amelyet megismert és lemondásra akarja kényszeríteni az ő sajátos, páratlan igényei felől. Arra akarja birni, hogy elégedjék meg, teljék be a világgal, a világban való érvényesülésével és mondjon le az egyéni léte örökkévalóságának és végtelen, világfeletti tökéletességének igényeiről, amelyekről a racionális tapasztalás mit sem tud s ezért meg is tagadja azokat. A világ élvezit, hasznos viszonylatait, a boldogságot kínálja fel az értelem az embernek, azzal a világos megállapítással, hogy mindezek ideigvalók, mert az egyén halandó, akinek csak e földi évei állanak rendelkezésére a világ birását illetőleg. Mivel azonban egyéb nincs, csak e földi lét: élni kell vele minél szélesebben.

Szerencsére azonban a világ birása még azokat sem elégíti ki, akik elég szerencsés körülmények között élnek arra, hogy sokat kapjanak belőle; annál kevésbé azokat, akiknek e világi életük nyomoruságos, szegényes, külső sorsuk szerencsétlen, fájdalmas, tragikus. Az életnek mindenesetre mindenki számára vannak olyan időszakai, amikor az egyéniség nem hajlandó elnémitani engedni ősi ösztönét s amikor csak az örökkévalóság és teljesség reménye képes a lelket felemelni és megtartani. Amikor tehát az egyéniség ellentétbe jut a világgal, amikor a végesség és tökéletlenség nyomása kétségbeejti, *amikor áthidalhatatlan ellentét merül fel értelmi ismeretei és egyénisége között*, amikor az ellenséges hatalmak megsemmisítéssel fenyegetik épen egyéni létét, amikor nem az a baj, hogy éhes, hanem hogy hiábavaló, bűnös, pusztulandó, értéktelen az élete e világban, amikor a földi élet értelmé és értéke felőli hite rendül meg a lelkében s *örök sorsa* felől hányja az örvény: ebben a *kozmosz* megtámadtatásban fakad fel benne az a hiányérzet, amely minden mástól ép ebben az egyéni és egységes természetében különbözik és speciális: az élet végtelenségének és tökéletességének hiányérzete.

És ez a *vallásos hiányérzet*, az egyéniség megtörtségének, fehetetlenségének, örökkévaló igényeiben gátoltságának keserves kinja.

A vallásos hiányérzet tehát egy *meghasonlásnak* az eredménye, amely a racionális világismeret, az érzéki tapasztalás, szóval: a *világ* és az *egyéniesség öröklét igénye között* áll be. Az egyéniség beleütközése a világba és e beleütközésben a maga lényegének veszedelmes megtámadottsága és krízise idézi elő a lélekben a vallásos hiányérzetet.

Azonban, ha a vallásos élmény gyökerébe mélyedünk s különösen ha a nagy vallásos személyiségek élményét tanulmányozzuk, azt tapasztaljuk, hogy a vall. hiányérzetet szülő meghasonlás igazán megrendítő mértéke csakis a *büntudatban* tükröződik valódi alakjában. A vallásos hiányérzetben egyéni életünk végtelenségének és tökéletességének lehetőségét érezzük megtámadva, de ez a fájdalomérzés csak akkor valóban vallá-

sos természetű, ha mint a *jóra való tehetetlenség*, a *bűn súlya alatt való megtörtség*, az örökkévaló igényekkel szembeni *teljes méltatlanság*, a *lelkiismeret kinja és szenvedése* jelentkezik. A vallásos élményben rejlő hiányérzet kétségtelenül a *halálfélelem*, a pusztulástól való kétségbeesett remegés, de határozottan tiltakozunk az ellen, hogy az igazi vallásos élményben ez a félelmes állapot a *testi életért* való remegés s a *világban* való érvényesülésünkért reszkető ijedelem lenne. Míg az ember nem ismerte fel kellő öntudatossággal a maga igényeit, lehetséges, hogy ebben a látszatban jelentkezett a szóbanforgó állapot, azonban itt is nemtudatos kényszerűséggel az örök *egyéni lélek* sorsa forog szóban. *A lelkiiség pusztulása az*, amittől a szorongatott lélek remeg akkor, amikor vallásos élménye csirázik. A testnél és a világi életnél drágább és nagyobb javait félti az enyészettől s csakis akkor lehet vallásról beszélni, amikor a lélek *egyéniiségének* örökkévalósága és tökéletességre juthatása felől bizonyosodott meg. Tehát nem ezt a *világban való életét* félti s nem a *világ elvesztéséért* aggódik, hanem épen a világtól félti s a világ hatalma alól akarná *megszabadítani* örökkévaló egyéniiségét, melyet ez a világ tagad és meg akar semmisíteni. Természetes most már, hogy a végtelen és tökéletes lelkiiség hiányát valóban csak akkor érezheti meg, mikor azt már *igazán megtámadottnak, sértettnek, veszélyeztetettnek* érzi, mikor azt tapasztalja magában, hogy az ő örök lényegében *romlás* állott be, hogy a világ *eredményesen* vivja és bontja egyénisége bevehetetlennek hitt várát. Ez a tapasztalás pedig abban a különös *megoszlásban* ütközik ki, mikor a lélek *önmagában* érzi a meghasonlást, a kettéhasadást, s azt veszi észre, hogy *saját maga* akarata és igénye oszlott meg a világ és egyénisége között. Saját magában veszi észre az *árulót*, aki egyénisége örök igényei ellenére és rontására szövetkezett benne a világgal, amely lelki egyéniségét el akarja pusztítani.

A lélek e tragikus dilemmájának, amely minden eredeti vallásos élmény gyökerében ott van, természetes oka az, hogy a *világ* a *mi* világunk, hogy a világnak *saját* érzéklő és magyarázó tevékenységeink alkotása, s ezért azt mi a *mienknek* ismerjük, *szeretjük* és *ragaszkodunk* hozzá; viszont *egyéniiségünk* is a mienk, a sajátunk, igényei a legbensőbb lényegünkben sarjadnak s így a világ és egyéniségünk ez ellentéte, küzdelme. *Saját ellentétes igényeink* küzdelme, amelyek egyik része a szélességben, a világban, az érzéki síkban való kifejlésre és érvényesülésre ösztönöz és vonz, másika pedig a világfelé emelkedni és önmagunkban elmélyedni és megmaradni indít és kényszerít.

Az, amit *világnak* mondunk, voltaképp lényünk *egyik fele*, azon funkcióink összege, amelyek *kifelé* hatolnak és *érzékítésre* vágnak; az, amit *egyéniiségünknek* nevezünk, lényünk *másik fele*, bensőbb *énünk*, amely önmagába mélyedve s maradva változatlanul akarja birni magát. Ebből érthető a vallásra oly jel-

lemző *énszakadás* tüneménye, amikor az ember két ént érez magában küzködni, s úgy tapasztalja, hogy az egyik ellensége a másiknak, hogy van egy *jobb* és egy *rosszabb* énje s hogy az ő *jobb énjéhez* hűtelenné válva, rosszabbik énjének rabja lett és tehetetlenné vált arra, hogy lelkiiségének igazi lényegét megtartsa és urrá tegye a világba törő és a világban érvényesülni akaró énje felett. Ez az állapot aztán természetyszerűleg mint büntudat jelenkezik, *amelyben élénken érezzük a világhoz való ragaszkodásban örök egyéniségünk elárulását*, de viszont azt a vágyat is, hogy e megtámadott egyéniségünk megmentésével *meneküljünk* a világtól. Lényünk e megosztottsága a világ szeretete és egyéniségünk örök igényei között *tehetetlenné* tesz a határozott állásfoglalásra, lelki depressiót, csüggedést, bánatot, kétségbeesést eredményez, s ebben a megtörtségben érezzük égető és kinzó hiányosságát a veszélyeztetett lelki örökkévalóságnak és tökéletességnek, melyet a *magunk erejéből* elérni *képtelenek* vagyunk. Ennek a tapasztalásnak magyarázata azonban a továbbiakat tekintve messze belenyulik a dialektikai és értékelméleti problémába, úgy, hogy itt egyelőre meg kell elégednünk annak a leszögzésével, hogy a vallásos hiányérzet *saját igényeinek* ütközéséből származik, amikor megérezzük, hogy a világban való életünk igényei egyéniségünk benső, lelki igényeit, melyek az örökkévaló és tökéletes életre törnek, *önmagunkban* veszélyeztetik és megsemmisítéssel fenyegetik. Teljesen át vagyunk hatva ez örökkévaló igények akaratától, de tehetetlennek érezzük magunkat lényünk azon felével szemben, amely a világhoz ragaszkodik s el akar tépni másik énünktől, amelyet *jobbik* énünknek ismerünk. *Vádoljuk* magunkat e tehetetlenségért, de *nem birunk* feléje kerekedni, vergődünk a világ szeretete: „a szemek kívánsága, a test kívánsága, az élet kérdése” sulya alatt. Ennek a kinos lelki depressiónak csaknem a végső kétségbeesésig fokozódó példáit mutatják a vallástörténet u. n. „sötét” típusu egyéniségei, akiknél a két igény feszülése katasztrofális méreteket ölt és a viharos megoldásban csattan ki.

Hogy ez mennyire speciális, semmi mással össze nem téveszthető és semmi másból nem származható hiányérzet, azt a *reakciója* bizonyítja. Az egyéni élet teljességének ezt az örök igényét, amely a vall. hiányérzetben végtelenné fokozódik, nem lehet más hiányérzetek pótlásaival kielégíteni egyszerűen azért, mert a lélek visszahatása itt egy olyan *vágyban* jelentkezik, amelynek tárgya nem étel, ital, testi egészség, szerelem, tudás, földi hatalom, dicsőőség és semmi olyan, amire más megszorított ösztönünk reagál. Ha tehát eféle pótlékokkal akarnók megszüntetni, az elámitott lélek fellázadna ellene s még nagyobb és kinosabb hiányát érezné annak, amire vágyik. *A világ* minden pótléka csak fokozhatja a vallásos hiányérzetet, ha az egyszer megjelent a lélekben, mert minden ilyen pótlási kísérletben csak újabb támadást és veszélyt érezne a lélek. Az evangéliumi

gazdagra, aki halhatatlan lelkét étellel és itallal kínálta, méltán mondatott, hogy *bolond*.

A vallásos hiányérzetre a szorongatott lélek a maga egyéniségének kétségbeesett reakciójával felel, abban a *vágyban*, amely a *világtól való megszabadulás és függetlenség* s ebben *önmaga* zavartalan birásának vágya. A lélek e vágyban szabadtót, *Megváltót* keres a maga tehetetlenségének láncában, olyan hatalmat, amely több és nagyobb, mint ő, *emberfeletti* s a mely az ő szorongatott jobb énjének, örökkévaló lelki egyéniségének segítségére siet. Épen ezért a vallásos reakciót, a *megváltás utáni vágnak* nevezzük. A vágy a léleknek sajátos feszültsége a pótlás felé; a megváltás vágyában már adva van a léleknek az a meggyőződése, hogy ez a pótlás csakis a világon kívüli, azzal ellentétes, afelett hatalommal bíró realitástól remélhető s így a vallásos vágy már emeli az embert *önmaga* és a világ felé, s előkészíti a lelket a pótlék megragadására. E vágy feszültségének tetőpontján a léleknek egy *új funkciója* nyílik meg és pattan ki, amelyik a pótlást megragadja, s azt, mint a végtelen és tökéletes egyéni élet forrását, birtokosát és biztosítóját, a lélek előtt szegzi és képpé formálja a fantázia segítségével. A lélek magát a megtámadott ősi igényt: a végtelen és tökéletes életet vetíti ki a vágy tüzeiben maga elé s formálja képpé, *de az az erő*, amely e képhez hozzátapad, mögötte egy örök valóságot megragad, arra rábizza magát s e magarábizásban *átéli* e kép realitását s benne a maga igényének biztosítékát, új jelenség az élményben s különbözik az érzékléstől, amely a racionalis élményekben játsza e szerepet. *Bennső lelki érzéklésnek* nevezhetjük, amely az emberfeletti és világfeletti realitást fogja föl s neve: *hit*. A hit az a funkció, amely a vágy tárgyának: a végtelen és tökéletes életnek személyi képében: az *Istenképben* a végtelen és tökéletes élet realitását megragadja és átéli. Az istenkép az az *ideális pótlék*, amely a vallásos hiányérzetet megszünteti. Ez a *kép* maga a *fantázia alkotása*, mint szemlélet, mert lényegében a saját csonka és tökéletlen életünk örök, teljes szent mása, mintegy hasonlítás útján *megérthetővé* tett, *emberivé* formált symbolum. Azonban a fantáziakép valóságos *pótlóerejét*, amellyel az életünket meggyarapítja, nem a fantázia, hanem a *hit* adja meg, amely e kép, mint közvetítő symbolum mögött rejlő *valóságot* ragadja meg és éli át s szünteti meg vele a hiányérzetet, oldja fel a depressiót, szabadítja fel a lelket a végesség és büntudat nyomása alól. A pótlóerő, a *megváltó* erő tehát a *hitben* van.

Ennélfogva bizonyos az, hogy a hit *előbb* ragadja meg a hiányérzet pótlására való realitást, mint ahogy annak *képe* kialakul a lélek előtt. E képben való szegzése és megkötése a pótlásnak *másodlagos* jelenség és arra való, hogy a hit által megragadott realitásnak az *értelem számára* is megközelíthető, az öntudatban megrogzithető s a racionalis ismeréssel is kap-

csolható alakot adjon, aminek fontosságát a dialektikai részben látni fogjuk.

Bizonyos az, hogy a vallásos hányérzet a hitben megszűnik, azaz a hit által az egyéni lélek szorongatott örök igényei biztosítékot, védelmet és új önállító erőt nyernek. És így a hitből egyenesen következik a vallásos *kielégülés is*, amely abban van, hogy a hívő Istenben örökre biztosítva érzi élete végtelenségét és tökéletességre juthatását, felül emelkedik a véges világon, újjá lesz s magát Istenben, Istenre nézve létezőnek ismeri fel. A felszabadulásnak és a bizonyosságnak ezt az állapotát vallásos nyelven *üdv*-nek nevezzük.

A vallás tehát lélektanilag az az élmény, amelyben a maga örök igényeiben megtámadolt egyéniség élete végtelenségének és tökéletességre hivatottságának öntudatával gyarapodik meg.

Ez élmény folyamata ebben a szembeállított sorrendben szemlélhető:

é l m é n y	<i>hiányérzet</i> (megtámadottság reflexe, fájdalom az öntudatban)	==	<i>a szabadság</i> ösztönének köttetése (végeesség, tehetetlenség, büntudat).	v a l l á s o s é l m é n y
	<i>reakció</i> (vágy a pótlás után)	==	<i>megváltás utáni vágy</i> (vágy a hiányzó végetlen és tökéletes élet után).	
	<i>pótlás</i> (proiectio és azonosulás)	==	<i>hit</i> (a végetlen és tökéletes életvalóság megragadása és képpé formálása, váltság).	
	<i>kielégülés</i> (az öntudat gyarapodása)	==	<i>üdv</i> (gyarapodás a végtelen és tökéletes élet bizonyosságának öntudatával).	

4. A vallásos élmény, amelyet a fentebbiekben körvonalaztunk, épügy, mint minden más élmény, teljesen *ideális*. Ez azt jelenti, hogy a vallásos hiányérzet az élményben ideáliter nyer pótlást s hogy az Istenkép átélésében az élmény maga teljesen kész és befejezett. Vallásos öntudatunk az isteni élet ideális birásában megnyugszik és meggyarapodik. A hitben birjuk azt, amire vágytunk és így a cél eléretett. A vallás, mint élmény vagyis mint öntudatos meggyarapodásunk speciális formája, kizárólag öntudatunkban zajlik le, egészen lelki mozgalom

s így a lélekben be is fejeztetik. Az öntudat benső válsága, s e válság egészen benső, lelki feloldása megy végbe itt is. A kiinduló pont az öntudat meghasonlása volt a benne küzdő ellentétes igények ütközése folytán, amely mint a világ s az egyéniség (lélek) összezsugorodása tükröződött benne s amely ütközésben *saját lényét* alkotó ellentétes igényeinek azt a válságos situációját érezte meg, amelyben a világhoz húzó igények megsemmisítéssel fenyegetik örök lelki egyéniségét s azt a világ tehetetlen rabjává alázzák és az élmény beteljesedése az öntudat egyéni, örök magvának győzedelmes felülkerekedésében áll a véges világtudat s a világhoz tapadó ösztönök felett. Az egyén megbizonyosodott a maga lényének isteni mivoltáról, azonosult Istennel a *hitben* s ezzel célját elérte. Voltaképpen ebben a válásnak, mint élménynek egész tartalma benne foglaltatik, anélkül, hogy az idealitás, a tiszta lelkiség kereteiből kilépett volna.

De természetesen, ha a vallás ebben az ideális, zárt egységben maradna, *megismerhetetlen* is maradna és az életre nézve gyümölcstelen és jelentőség nélkül való.

Hogy a vallás *valódi*, sui generis és specifikus élmény, azt itt is az bizonyítja, hogy a pótlás által megduzzadt, erővel telített öntudat egész energiájával kifejeződésre, szétvetődésre, realizálódásra törekszik a valóságban, mert az az „ismeret“, amely őt kielégítette és uralma alá hajtotta, csupa akarattá teszi, *eszményévé* lesz és *életparancs* gyanánt helyezkedik bele élete központjába. A hit, amely öntudatunkban kiemel a világból és összeköt Istennel, egyúttal az életmegvalósítás új pályájába lendít bele s ez az új élet a *hit élete* lesz, *szétvetődése* a világban. Ezt a szétvetődést szokták mármórt *vallásnak* nevezni. A hívő öntudat nem elégszik meg tétlen és boldog élvezésével a maga megtalált nyugalmanak, hanem mint örökkévalóságunk és tökéletességre hivatottságunk mélységes bizonyossága, *át sugárzik az emberi funktiók egész rendszerén*. Az élet teljességének az az ősi igénye, amely a *hitben* öntudatos meggyőződéssé lesz, ezzel valójában *urrá* lesz a lélek racionális lénye felett s a meghasonlást megszünteti azzal, hogy a lélek suverenitását a világ s a test felett *öntudatossá* emeli a tökéletes lelkiség *képében*, Istenben. Ebben a képben szembesíti magával igényét és birtokolja annak reális, győzedelmes valóságát. Mert a hit élményében, amint látni fogjuk, a döntő tapasztalás az, hogy lelkünk ősi igénye és az Istenkép között *azonosság*, lényegegység található, ebben az azonosságban és egységben nyugszik meg a lélek s válik bizonyossá örök sorsa felől. Így a hit mindenekelőtt az Istenképpel áll elválaszthatatlan összefüggésben, mint *tárgyával*, amelyben ő maga testesül meg. Ehez a képhez való viszonyulásában az öntudat vallásos *érzelme*kre gyul: az Istentől való teljes függés, a világtól való teljes szabadság, az Istenben való békesség s az iránta érzett imádat és áhítat érzelmei töltik el. Ezen érzelmek tüzeiben az Istenkép a

legmagasabb szentség és szuverenitás trónjára száll fel és mindent magyarázó központi *jelentésévé lesz a világgépnek*, amelyben a racionális valóságot minden vonatkozásában új fénybe állítja. Az Istenképpel összekapcsolt racionális világgép *vallásos világnézetté* lesz. Ezt a világnézetet színezi a vallás érzelmek egész skálája, amelyek a vallásos kedélyt, a „kegyességet” alkotják a melyeknek légkörében az Istenkép nemcsak a valóság éltető és magyarázó jelentése, hanem *életideál* is lesz, amely indulatokat gyújt, megtelíti az akaratot s szüli a *vallásos életfolytatást* a cselekvés sikjában. Így vezethető vissza a vallás egész megnyilvánulási köre a *hit élményére*, amelyből kibomlik. Ezért a hitet *sűrített vallásnak* kell tekinteni, a vallás éltető csirájának és centrumának. Természetesen a hit csirájából nem bomlik ki minden konkrét esetben az egész vallásos élet. A hit maga is lehet fogyatékos, vagy az egyén azon functioi, melyeken át a hit kivetődik, lehetne részben vagy egészben tökéletlenek. Ezért gyakran találhatók *ellenmondások* a hit élménye, a gondolkozás és a cselekvés között. Azonban a teljes, az igazi vallás, amelyben harmonikusan kialakult világgép és tevékeny, hősi életfolytatás nyilvánul meg, mindig a hitélmény teljes kibontakozásának és vetületének tekinthető. *A vallás a hit vetülete a kedélyi élet, gondolkozás és világmagyarázat s a cselekvés sikjában.*

Mindazáltal ez a tény még mindig nem meríti ki a vallásos élmény egész tartalmát. A vallás más is és több is, mint a legharmonikusabb világnézet s a leghősiesebb erkölcsiség. Az, amit a vallásból láthatunk és megismerhetünk, mint *világmagyarázó és életformáló* tényezőt, csupán a vallásnak egyik arculata, amely a racionális felé néz s benső ideális élményének a külső valóságra való rávitelében áll. Ez a vallás a *világban*. De a vallás a *lélekben* több ennél. Kell, hogy ez a kifeléhatoló érvényesülése végbemenjen, mert ez egyik oldalról *ráfelel* és *igazolja* magának az egyénnek számára élménye realitását, de a vallás végtére is nem e világban s nem e világon való életben akar tájékoztatni és fenntartani. Az evangélium mélységes ígéje szerint „mindezek *ráadásul* adatnak” a léleknek, amely az „Isten országát és annak igazságát” keresi. A vallásos világnézetben és életfolytatásban való realizálódása a hit élményének voltaképpen természetes, sőt *kényszerű* folyamán, mert a *Heidelbergi Káté* szavai szerint „lehetetlen, hogy azok, akik igaz hit által Krisztusba oltattak, *háládatosság gyümölcsét* ne teremjék” (64. Kérdés). A megszabaditottság és megmentettség élményének *hála-reflexe* az, amit a vallás e világban cselekszik. De azzal, hogy a világot Isten életéből magyarázza s szemléli s hogy Isten élete szerinti cselekvésben folytatja földi életét: egyetlen igazi vallásos ember sem látja kimerültnek a maga élményét. És ennek hangsúlyozása felettébb fontos azokkal szemben, akik a vallást a *világismerés*, vagy az *erkölcsiség*,

vagy akár mindakettő *egyik módjának* tekintik s ebben teljesen bennefoglaltak állítják. Ez esetben a vallás láthatára összeesne a földi lét láthatásával s végeredményében egész területe az *extensivitásra* lenne szorítva, mint a racionális élményeké. Élete a *tér és idő* kategóriába láncoltatnék. De a vallás nem *a világban való emberi létünk* egyik kategóriája, hanem *örökkévalóságunk és lelki tökéletességünk* életsférája. Bár valódiságának esetében szükségszerűen nyul bele és hatja át a világi életünket is, valójában öntudatunknak egy olyan kitágítása akar lenni, amelyben ez a világ és ez az élet csak mozzanata az örökéletnek s a végtelen valóságnak. Ezt a tényt a vallásos öntudat, amely Istennel gyarapodott meg, azzal nyilvánítja ki, hogy élményének tartalmát az *örök jövőendőbe*, mint beteljesedését csak mintegy *ígéretben* birtoklót helyezi ki és szegzi maga elé *Isten országa, az örökélet és az üdvösség tárgyi képeiben. Lélektanilag* ezek a képek egyéni *alkotói* lelkületének képei és tükrözői s nem az élmény reális tartalmára, hanem alkotójukra nézve jellemzők, önmagukban véve rendkívül különböznek is tisztultság és nemesség szempontjából, de mégis a vallás természetének *nélkülözhetetlen* magyarázói, mert bennük tükröződik a vallásos élmény azon vonása, *hogy soha magát a világban és e földi életben beteljesültnek és befejezettnek nem érezheti és állíthatja*. Tartalma csak *belső élmények intenzív sorozatában* valósulhat meg, amelynek menetében folyton visszahat a racionális életre is, de a tér és idő élete sohasem lehet alkalmas és elégséges arra, hogy benne realizálja és kiélje magát. Sőt inkább csak külső jelzője annak, hogy a lélek e benső élete miféle új és új fordulóhoz jutott. A test halálát, amely ránknézve a racionális világ végét is jelenti, a vallás a lélek fölszabadulásának, szárnyrakelésének, új életsférákba való emelkedésének tekinti, amelyekben éppen beteljesedik és valóság lesz ránézve az, amelynek e földi életben átélt hitélményei mintegy az *előízét* kóstoltatták meg vele s „*jegyei, zálogai és pecsétjei*“ gyanánt szolgáltak: az ő örökkévaló és büntelenségében szent és tökéletes isteni élete.

5. Mielőtt tovább mehetnénk a vallásos élmény elemzésében, előbb tisztába kell jönnünk annak egy sajátos és nagy nehézségeket okozó vonásával. Meg kell állapítanunk, hogy a vallásos élmény mint *eredeti*, sui generis pszichológiai tény, a valóságos tapasztalásban egyike a *legritkább* tünetmennyeknek. A dolog úgy áll, hogy a vallásos élmény döntő mozzanata, a *hit actio*, a pótlás megragadása, szemlélése s a vele való megteljesedés a mindennapi életben többnyire *közvetett*, bizonyos másodlagosságot mutat és intuitív közvetlenséggel és elevenességgel csak a legnagyobb vallásos személyiségek élményeiben jelenik meg. Vagyis, hogy egészen világosan fejezzük ki magunkat, a pótlást *közvetlenül Istennek lényegéből* csak nagyon kevésen, csak a legnagyobbak merítik (és ebben van személyiségük em-

berfeletti titokzatossága), míg a köznapi emberek nagy serege ezt a pótlást épen eme nagy vallásos lelkek élményeiből, mintegy *másodkézből* kapják. Jézus képes volt a mennyei Átyát magát karolni át hitével és élni, mint önlényegét, mi Istent Jézusban, a Krisztusban ragadjuk meg és birjuk. Kevésbé valóságos élmény ez a mindennapi vallásos élmény, mint a nagyoké? ez a kérdés. E problémát legvilágosabban látta W. James, a vallásos élmény legkiválóbb empirikus ismerője. Ő a maga részéről ezt a másodlagos, a nagy tömegek vallásosságát jellemző tüneményt habozás nélkül ép oly valóságosnak és sui generisnek jelenti ki, mint a kiválasztottak közvetlen és mystikus élményeit. A különbség szerinte csak abban van, hogy míg az elsődleges élményeket a hitactus *látóereje* jellemzi, tehát a közvetlen tapasztalás, a *látás vallása* az ővék, addig a másodlagos élményeket a hinni *akará*s (The Will to believe) jellemzi, azaz a *törekvés* a látásra, minélfogva itt az *akarat vallása* áll előttünk, melyre nézve az előbbi minta és eszmény. Magában ebben a *hinni akarásban* válik azután az élmény lassan-lassan és különböző fokban s méretekben hasonlónak az elsődleges tapasztaláshoz. Az akarat hősiessége és elszánt kitartása teszi azt a pótlást, amely a vallásos hiányérzetet megszünteti s amely a kiváltságosoknál közvetlenül ragadtatik meg, a mindennapi lélekre nézve is valóságos, reális, tényleges pótlássá és egy egészen új és termékeny élet csirázó s fejlesztő magvává. Igaz, hogy a vallásos lelkek nagy tömegére nézve a hinni akará s csak mintegy az élet ünnepi csucsain, ritka szent pillanataiban válik látássá, az elsődleges élmény közvetlen intuiciójához hasonlónak, de ilyen pillanata annál több lesz a léleknek, minél elszántabban igyekszik áldozatot hozni és életét alájavetni az Isten akaratának, amelyet ismer a nagyok közvetítéséből, kijelentéseiből. De a vallásos élményben való tényleges meggazdagodása a léleknek a maga örökkévalóságának és isteni hivatásának öntudatával, tehát az élmény reális java egy lélek elől sincs elzárva, aki engedelmes és elszánt akarással a magáévá akarja tenni azt. Minden léleknek módjában áll tehát vallásos sejtelmeit, homályos és tökéletlen élménytöredékeit, a gyümölcsöző realitás bizonyosságára emelni, mindinkább igazi élménnyé tenni s ezzel belenővekedni az isteni élet szférájába.

Jamesnek ezek s az ezekhez hasonló gondolatai bizonyos praktikus és apologetikus szempontból világítják meg azt a kétségtelen pszichológiai igazságot, hogy a *kiváltságos és az átlagos vallásos élmények között csupán intenzitásbeli különbségek vannak, de nem realitásbeliek*. Az egyének predisponáltsága, körülményei és sajátos alkata szerint vannak élénkebb, közvetlenebb, uralkodóbb erejű és áthatóbb vallásos élmények s viszont halványabb, másodlagosabb, kevésbé erős és hatályos tapasztalások. De ez a különbség, nagy általánosságban, mindenfajta élményünkénél tapasztalható.

Az isteninek átélése a vallásban kétségtelenül sokféle körülmény által van befolyásolva. Néha ezek a körülmények az egyén különös predisponáltságánál fogva tragikus feszültségbe hozzák a lelket, az élmény gyökerében rejlő büntudatos, depressziós állapotot óriásivá fokozhatják s ilyenkor a pótlás megragadása mintegy katasztrófális kicsattanásban s az én egészének rögtöni megváltoztatásában lesz nyilvánvalóvá. Másoknál mintegy folytonos, csendes átömléssel hatalmasodik el a pótlás az egész élet felett s az átalakulás is lassubb, folyamatosabb, derültebb és megnyugtatóbb lefolyású, mint az előzőnél. Így jöhetnek létre a *viharos* és *csendes*, a *sötét* és *világos* vallásos típusok, amelyeknek különbsége azonban nem az élmény valóságosságában, vagy annak mértékében, hanem az illető egyéniségek alkatában az őket befolyásoló külső és belső körülményekben rejlik. Mindkét esetben s összes kombinációikban teljes a pszichológiai sui generitas és realitás. És így van ez általában az elsődleges és másodlagos vallásos élményeknél is. Az kétségtelen, hogy minden emberi egyéniség élete viszonyul valamiképpen az örökkévalóhoz és tökéleteshez s ennyiben az élmény összes alkatrészeinek legalább a csirája, a csenevész hajtásai minden lélekben meg is vannak. Az örökkévalónak és tökéletesnek a hitben való megragadása és átélése s a vele való meggazdagodás természetesen egyénenként és típusonként változik színezetben és intenzitásban s ennél fogva hatékonyságban is. Már magának a depressziós állapotnak (a büntudatban fellépő végeség és tökéletlenség-érzésnek) fellépése, élénksége, ösztönző ereje különböző foku az egyes egyének és azok körülményei szerint, ennél fogva a megszüntetésének vágya, azután a pótló-akció s a kielégedés is más és más foku lesz. De akár az élmény törmelékeivel, akár lobogó kivirágzásaival, akár elsődleges, divinativ látásokkal, akár másodlagos, törekvő akarattényekkel állunk is szemközt, az élmény összes tagjainak pszichológiai realitása felől semmi okunk kételkedni nincsen.

Az a tény, ami kétségtelenné teszi a pszichológiai élmény általános azonosságát az, hogy a vallásos fogékonyság és a hit, mint pótlóerő ép olyan *fejlődésnek alávetett, fejlődésre képes és fejleszthető* emberi tevékenység, mint bármely más funkciónk. A hitnek tehát épenugy megvan a maga pályája, mint az értelemnek, vagy a fantáziának. Amint az értelem a gügyögő gyermektől a lángelméjű tudósokig, vagy a fantázia a primitív félvadaktól a művészet mestereiig szinte beláthatatlan fejlődési iven át haladva hódítja meg a valóságot s valósítja meg az életet, úgy a hit is a primitív fétisimádóktól kezdve a látnokok, próféták, apostolok, vall. hősök világán át Jézusig époly áttekinthetetlenül hosszú pályán hódítja meg számunkra az örökkévaló életet. Hit és hit között, bár nem a valódiság, de a fejlettség szempontjából nagy különbségek lehetségesek. Más funkciók és a lélek centrális vágyainak kibomlása és emelkedő

vonala szerint tisztul, erősödik, lendül fel a hit előbb rebegő, homályos s csak lassan felgyuló és kiteljesedő funktiója is. Hozzá kell venni azt is, hogy a hitfunktio együttfejlődése a többi tevékenységekkel a valóságban nem együttthaladó, harmonikus és egyszerre kiteljesedő, vagy nem szükségképen az. Messze elmaradhat, vagy messzire megelőzheti azokat s így a vall. egyének nem mindig adják töretlenül tiszta példáit a hit élménynek. Fejlett racionális élmények' csökevényes hitélmény felett, vagy megfordítva igen gyakoriak s ez könnyen megtéveszti a felületes szemlélőt. De nemcsak a gyümölcsöt, a csirát is valódinak kell tartani! Ha nem is mindenki verít mély gyökeret a hit által az irracionális világban, de hivatottsága és több kevesebb megindulása erre minden léleknek van. Lényeges itt az, hogy ha a hit *fejlődő*, akkor *fejleszthető*, *nevelhető* is. Ha van fejlettebb és fejlettebb hit, akkor ez a kettő közösségre is léphet, összekapcsolódhatik a fejlettebb utánalkotása céljából. És a gyöngye hit természetszerűleg is fordul az erősebbhez, hogy mintát, erőt, lendületet kapjon tőle. Kell ugyanis a hit által való életmegvalósulásra törnie, mivel az elutasíthatatlan életszükséglet, de ehhez olyan erő szükséges, amely a közönséges lélekben mindig csak töredékes, folytonosan elborítva, gyengítve, lenyűgözve és lefokozva a véges relációk szövedéke, az érzékiség, a tökéletlenség és bűn visinertiaje által. Ezt a nevelő, támogató, felfokozó, erősebb hitet hordozzák a köznapi emberre nézve a *vallásos geniusok*, akik a maguk hatalmas reálitásu élményeik által a hitben célbavett életmegvalósulás *garanciái* lesznek, mintegy *inkarnálódván* bennük a vallásos vágy tárgya. Emberi lényük a *hit symbolumává*, az *isteni hordozójává*, *közvetítőjévé* válik s a legnagyobbak, a *vallásalapítók* köré fonódó hitélményekben szükségszerűen születik meg a *pozitív vallásforma*. E vallásformák közt természetesen az lesz a legmagasabbbrangú, amelyik az önmagában legnemesebb életideált hordozó genius körül alakul. Ezért a hit örök incarnációja *Jézus* és a vallás csúcspontja a *keresztység*.

Kétségtelen, hogy a vallásos élménynek ez a fejlődő, nevelhető, nevelői eszmény körül csoportosuló természete lélektani szempontból is egy egészen új, bonyolult és nagy jelentőségű jelenségcsoportot hoz létre, a *kollektív*, *szociális* vallásos jelenségeket, az *egyházat*, a vallásos *társadalmat* s az ebből születő közösségi, szociális vonások és jelenségek egész seregét.

Mindez azonban a maga zárt, egyéni mivoltában megvizsgáló *concrét individuális élmény* szétfejlődésének és kollektívizálódásának tekintendő s megértésének gyökere is csak abban keresendő. Egészen helytelen uton járnak azok, akik a vallásos élet tényeit és lényegét a kollektív — szociális jelenségekből akarják megfejteni, esetleg a néplélek produktumaként elemezve, mivel a tapasztalati tény az, hogy ilyen collectív psyche önmagában, mint reális valóság, nem létezik, ellenben az egyéni lélek

maga az az egyetlen igaz valóság, amelyben a vallás tényleg élményé lesz. A kollektív élmény csak vetület, az egyéni élmény az egyetlen lehetséges és valóságos tény, amely azt is magyarázhatja. Természetesen itt, ahol az alapvonalak felfejtéséről van szó, meg kell elégednünk az egyéni élmény taglalásával, mint minden további kombináció magyarázó alapjának feltárásával; azonban ezzel semmiképpen sem tagadjuk azt a tényt, hogy a vallás ezen egyéni élmények közösségében és kollektív összefonódásában éli a maga életét e világban, s hogy ebben a közösségben új és teljesebb, a világra kiható és a kultúrára nagy befolyással bíró vonásai bontakoznak ki. Sőt tudjuk és hangsúlyozzuk azt, hogy a vallás csakis a *hitközösségben* képes táplálkozni, növekedni, szélesebb és tartósabb életprogrammá válni s mint ilyen, éreződik bele az emberi kultúra és történelem hatalmas folyamába. De valójában ennek a vizsgálata már az ált. vallásfilozófia keretein túllép s főleg a *gyakorlati theológiának*, mint az *egyház élettanának* problemakörébe terjeszkedik át — a pszichológiai oldalát tekintve; míg más, filozófiai (dialektikai és axiológiai) szempontból a *keresztyén vallásfilozófia* (hit és erkölcsstan) épületében nyer elhelyezkedést és megfejtést. Ezzel a vall. élmény lélektani elemzésének legáltalánosabb feladatát megoldva, meg kell kísérelnünk rámutatni azokra a vonásokra és tényekre, amelyekben, *pszichológiai* szempontból, a vallásos élmény *realitásának* jegyei és biztosítékai rejlenek s amelyek épen ennek az élménynek lélektani *sui generitását*, lényeges mivoltát teszik előttünk, minden ellenkező magyarázat dacára, világossá és kétségtelenné.

6. A vallásos élmény pszichológiai realitásának titka mindenek előtt és legfőképpen abban a *pótlásban* rejlik, amely a vall. hiányérzetet kielégíti; vizsgálható azután a vallásos élményben jellegzetes *megrendülés* érzelmi tényében; a vall. élmény azon sajátosságában, hogy a tapasztaláson belül egy *objektív* tényező áll szembe benne egy *subjektívvel*; továbbá magában az élményben nyilatkozó *létérdekben*; az élmény magvában érvényesülő *váltság* tényében; végre az élmény *érzelmi* és *maga-tartásbeli* lecsapódásaiban.

a) Ha a *pótlás* szempontjából nézzük a vallásos élményt, egy különös jellegzetességére bukkanunk. A racionális élményeknél a hiányérzetet szülő *inger* magában rejti a pótlás természetét és realitását is, mert az inger mögött álló valóság (mely ránknézve épen az ingerben valósul) az öntudatos utánképzés által maga válik pótlékká az ismeretben. A vallásos élménynél ilyen inger kimutatása lehetetlen s mégis kell lennie, mert különben a vallásos kielégedés lehetetlenné válna. A racionális élmények analógiájára ugyanis a hiányérzetet szülő ingernek kellene a pótlást, mint utánképzendőt, rejtenie. De az itt kimulatható inger, azaz az öntudatot megtámadó realitás a külső való és annak viszonyatai, mondjuk a világ, a lét, mint

rajtunk kívüli realitások összesége és egysége s így a pótlásnak magából a világból és a megtámadott lélekből, annak utánképző munkájából kellene kialakulnia. De nem így van. Bármily nagy nehézség, sőt elismerem, egyenesen aggasztó és szinte gyanakvásra készítő analogiátlanúság is ez, de valóságos tapasztalás, hogy a vallásos hiányérzetet kiváltó „értelmi világ“, az extensivitás e reánsúlyosodó képe, az az igény, amit az érzéki-tődés tendenciája képvisel s mindaz, amit erről a kozmikus támadásról fennebb elmondottunk, csak *előkészítője*, mintegy a *kedvező hangolásba* hozója s állítója a léleknek a vallásos élmény kifakadására az egyéniség ama mélységes megtörtségében, amelyet előidéz, de *magából*, ebből a *léttámadásból*, ebből az ingerlésből és az innen fakadó fájdalomból, hangsúlyozom, kizárólag *ebből* soha vallásos élmény nem lehet, pótlás nem származhatik. A vallásos pótlékot nem a *támadó világ rejt* s az a *világban soha fel nem található*. Sőt ellenkezőleg, ha ez a hiány valamilyen más és új tényező által meg nem szűnik, vagy a lélek teljes pusztulása következik be, vagy épen a világ által felkinált *vallás elleres*, érzéki és racionális pótlékok elfogadása, ami egyuttal a vallás tagadásával és a vall. élmény elől való teljes elzárkózással egyértelmű. A maga végtelen és tökéletes mivoltának hiányát érző lélek, vagy elpusztulna a világ nyomása alatt, vagy megalkudva a világgal, lemondana örökkévaló igényeiről, de a világból vallásos pótlást soha nem találhatna.

A világgal szemben tehát a vallásos pótlás *ellentétes*, más s *új* és épen ebben *realis*, *sui generis*.

Felvethető tehát az a kérdés, hogy ez a pótlás, ha nem a támadó világ utánképzéséből származik, mint a rac. élményeknél, nem a *megtámadott emberből* keletkezik-e, nem egy subiectív és fiktív reakciója-e magának a léleknek? Azaz, ha elfogadjuk, hogy a világ nem adhat az embernek Istent, *nem alkothat-e maga az ember magának Istent önmagából*, amivel, persze fiktíve, kielégítse vágyakozását? Ezesetben a vallás fikció, pszologailag irreális *álélmény* lenne.

Ami minden vallásban megtalálható s ami nélkül szó sem lehet vallásról, az egy *kapcsolat*, *viszony*, amelyben az ember Istenével áll. Ez a kapcsolat sohase külsőleges, hanem lelki, benső, amely két életnek *azonos* mivoltában rejlik. Tehát az Isten és az ember élete valamiben egy, közös, azonos, ez a feltétele a tényleges kapcsolatnak, a közösségnek. Ha a vallásban az isteni élet emberivé s az emberi istenivé lesz, akkor a vallás olyan sajátos, eredeti életalakulat, amely az Istennel való közösségből áll elő s lényege is az. A vallás tehát csakis ott létezik, ahol az a közösség, mint lelki élmény, megvan; ahol az ember Istent magában, mint életet, tapasztalhatja, s a maga életét mindenben ettől az élettől meghatározottnak, függőnek érzi s tudja. De egyedül az emberből ilyen élmény nem állhat elő, mert a vallásban épen a viszony, a kapcsolat a lényeges.

Ha *csak ember* létezne, vallás nem lehetne még akkor sem, ha az ember *kigondolná* magának az Istent. Mert az a kigondolt Isten, az ember fiktív vonása *életközösségbe*, viszonyba velünk nem kerülhetne, bár képzele létezhetne is. Pld. a művész a maga alkotásával, képpel, szoborral, regény hőisével életviszonyba nem kerülhet. Ha képzel *efélét*, az csak önámítás vagy beteges rajongás, de valóságos, reális élmény nem lehet s ki kell belőle ábrándulnia, vagy bele kell pusztulnia ebbe az *álélménybe*. Ez az álélmény u. i. *álpótlékot* adna s így *valóságos kielégedést* soha. Az álpótlék pedig föltétlenül kiábránduláshoz vezet, mert a hiányérzet meg nem nyughatik benne tartósan. Ha a vallásban ilyen álpótlék, ilyen autosuggestív fikció, lényegében *önistenítés* folyna, a vallásnak régen meg kellett volna szünnie. *Vallástörténetileg* is bizonyos, hogy az *emberistenítés* soha a vallás lényegét nem alkothatta. Az emberistenítés, az önimádás egyszerűen lehetetlen azért, mert amint láttuk, a vallás a magunkkal, az *emberrel való elégedetlenségből, a bűntudatból, az emberfeletti* után való sóvárgásból támad, tehát gyökerében ellenemond e fölvételnek. *Feuerbach* ismertetett teóriája tehát a vallás teljes nem ismeréséből származott. Tehát azt az új mozzanatot, amely a vallásos pótlást adja, sem a *világban*, sem az *emberben* nem találjuk, az *világ és emberfeletti* s a racionális élményekkel szemben egy specifikus realitás munkájára és velünk való kapcsolódására utal. Természetesen, épügy puszta fikciónak és spekulációnak kell vennünk azt a felvételt is, amely a vallást, egy megfordítással, *egyedül Isten* létéből magyarázná s az emberi létet látszólagosnak tekintené. Ez esetben a vallásban nem az ember, hanem az *Isten imádná önmagát* abban a (ránézve) fiktív viszonyban, amelybe saját magával került. Ilyen képtelen spekulációk a *mystikusok*, vagy a *hégeliánusok* gondolkodásából sarjadhatnak ugyan, de a *reális tapasztalat*, amely itt egyedül fontos, kétségtelenül adott realitásként bírja Istent is, az embert is abban az eleven kapcsolatban, amely a vallás lényege.

b) Tovább jutunk a realitás pszichológiai tényéhez akkor, ha szemügyre vesszük a vallásos élményt annyira jellemző *megrendülés* jelenségét. Ebben gyökerezik voltaképpen a vallásos élményben, a hívőre nézve letagadhatatlan *realitásérzés*. A vallásos élményben egy letagadhatatlan, közvetlen, egész lelkünket megrázó, érzelmi jellegű állapotot tapasztalunk, amelyben valami rendkívüli, meglepetésszerű, félelmes, döbbenetes, idegen hatalom eleven megjelenése, lelkünket szétfeszítő, lesújtó, addigi énünket leromboló és porbasújtó belépése a jellemző, azonban ugyanakkor valami rokonság, egység, azonosság felemelő megérzése is, amely a magában véve félelmesen szent idegenhez fűz. Az esztétikai fenséges-érzéssel rokon „*borzalmas gyönyörködés*“, féltő és csodáló rajongás, lesújtó és felemelő hatású érzés tölti be a vallásos lelket az élmény pillanatában. *James*

ezt a vallásos *megrendülést*, amely pszichológiai jegye az élmény realitásának, valóságosságának, azzal magyarázza, hogy itt egy nyomasztó érzéstől úgy szabadulunk meg, hogy *azonosítjuk magunkat* valami nálunk jobbal, mely míg egyrészt énünk alkotórészévé válik, másrészt azt végtelenül felülhaladja. Idézi *Réjéjac* klasszikus mondását: „... egy olyan *valóság* érzése tölti be az öntudatot, mely az én fölött álló és egyuttal azonos vele (*excessiv és identikus egyben*); elég hatalmas arra, hogy Isten lehessen és elég bensőséges, hogy az én legyen. Objektívítása tehát *excessivitásában* (felettük való, idegen) áll.“ Tény az, hogy a vallásban valóságosan, mert megrendítő hatással, egész lényünket kiforgató és lendületbe hozó erővel éljük át egy fölünk elűtő, idegen, valóságosan más és mégis a mienkkel rokon, egy lényegű és sokban azonos étellel való titokzatos összekapcsolódásunkat. Nincs egyetlen vallásos lélek sem, ha igazán vallásos élménye volt, s nem szomorú öncsalás áldozata, aki ne érezte volna *lelke mélyéig megrendülve azt*, hogy az az élet, amellyel viszonyba lépett, más, az övénél végtelenül nagyobb, tökéletesebb élet, hogy fenségében teljesen *idegen*, sőt *félelmesen, leverően* idegen az emberi étellel szemben s hogy éppen ebben és ezért fenségesen *reális, létező, obiectiv* valami; de ugyanakkor lényegében azonos velünk s éppen ez teszi lehetővé, hogy vele életközösségbe lépünk. A vallásban tehát megrendülve tapasztaljuk és éljük át az *emberfeletti realitás* valóságát. Más tehát valóságos; rokon, tehát átélhető; idegen, mert félelmesen fenséges, nagy és szent; a mienk, mert lényünk ősi vágyát tölti be: ime ezen ellentétek csodás találkozásának meglepetésében, az itt tapasztalt valóság ellentétes *kettősségének* egy minden logikát megcsufoló egységében van annak a megrendítő élménynek realitása, amelyet letagadni lehetetlen. Az összes vallásos lelkek egyöntetű bizonyossága szól mellette.

c) Ha tehát a vallást tapasztalóinak egyöntetű bizonyosságtévesztésében nézzük — és lélektanilag nincs jogunk máshol nézni, — akkor teljesen egybehangzó megállapítását kapjuk annak, hogy a vallás alapja egy ténylegesen megtapasztalt *isteni hatás*, amelynek megérzése nem függ emberi akarattól, amely az emberit felülmúló és szuverén hatalom megjelenéséből fakad s megrendítő felléptében közvetlenül isteninek, azaz világ és észfelettinek (irracionalisnak) bizonyítja magát a lélekben. A depresszió állapotából, amelyben az értelmi világ keretében nyögünk, csak az az életközösség emelhet ki, amelynek a világban kinos hiányát érezzük, de a világtól és emberektől meg nem nyerhetjük; amely csak maga létesülhet számunkra hatásaiban, amelyek szuverének s amelyeket mi csak elsajátítunk, fölfogunk, de nem teremtünk és kényszeríthetünk. Tehát a vallásban van egy subiective átélt *obiectiv* mozzanat, az isteninek az ember számára való megnyilatkozása, *kijelentése*, amelyre minden vallás alapítja a maga igazságát. Bár ez a mozzanat csak a vallás subiectiv moz-

zanata, az átélés által lesz valósággá, de határozottan megkülönböztethető attól s az utóbbival szemben sui generis. Az isteni hatás és annak elsajátítása lényegesen összetartozó, de két külön lépése a vallásnak. A kijelentésnek természetesen megfelelő fölfogó képességre, *érzékre* van szüksége, amelyet *hitnek* nevezünk. A hit azonban nem teremtheti, csak elsajátíthatja azt a valóságot, amely a vall. élményben, mint reális javunk, életünkbe kapcsolódik.

d) De a vallás pszichológiai realitását leginkább a benne rejlő *létérdek* specialitása bizonyítja. Ha a vallás a világismerés, a művészi szemlélet, az erkölcsiség, vagy egyes tudatalatti ösztönök érdekében valósulna, realitásáról szó sem lehetne. De a vallásban nem ezek az érdekek vezetnek. Sőt ezek az érdekek határozottan eltávolítanak a vallástól. A vallásban levő létérdek az ember *felülemelkedése* önmagán és a világon, Dacára önmagának és a világnak, érvényesül benne az emberi élet önmagát felülmulni és a világon felül kerekedni akarása. Ez csak akkor lehetséges, ha az embernél s a világnál hatalmasabb, felettes hatalom életébe kapcsolódhatik bele a lélek. A vallásban az emberi lélek *emberfeletti feszülése* speciális, amellyel a maga véges és korlátolt lényében felfogni akarja a végtelen és tökéletes életet s ahhoz fellendülni óhajtozik. Ehhez az szükséges, hogy az az élet, amelyet a vallás isteninek nevez, eléggé fontos legyen ahhoz, hogy bekapcsolódás által önmagunk és a világ felé kerekedhessünk, hogy bírja önmagában a tökéletesség életét, másrészt mégis eléggé emberi legyen ahhoz, hogy tapasztalható, emberileg átélhető legyen. Az isteni *transcendes* és *realis* legyen egyben: ez a kettős létérdek szorongatja a vallást s ennek hullámozása jelöli a vallás fejlődést. A pogányság az isteni realitása érdekében mindent megtett, hogy azt magához közel hozza és érzékitse, a zsidóság a transcendentia érdekében mindenre képes volt, csak hogy az isteninek szentségét biztosíthassa, de mindakettő tulzásba menvén, a vallás csődjére vezetett, mert az istenivel való tényleges vallásos életközösséget létrehozni nem tudta. Isten vagy a világban vagy a világ felett veszett el számára. A keresztyénség eredeti élményében e két törekvés egészséges, harmonikus feszülése biztosította az ember számára Jézus Krisztusban, az istenemberben a valóságos isteni életlehetőséget, az emberi élet átistenülését, amelyben önmagát és a világot legyőzve, egy minőségében örökkévaló és tökéletes élet birtokába jutott a hit által. Épen ebben a körülményben látjuk a vallásos élmény *realitásának* döntő bizonyítékát. A pogány aetheticizmus és intellektualizmus, a zsidó ethicizmus egyaránt csődöt mondtak, mert *más* érdek az, ami a vallást hajtja, a jézusi élmény azonban, amely tényleg vallásos létérdek: *üdvbizonyosság* által mozgattatik, a maga sui generis mivoltában realisan teljesedik ki és valósul meg.

e) Egészen elkülöníti a vallásos élményt a maga sui gene-

ritásában minden más élménytől a centrumában levő tény: a *váltság*. A racionális élményeknél a pótlás lehetősége, tehát az élmény megvalósulásának feltétele az emberi szellemben van adva, amely képes az ingerlő valóság utánképzésére és megértésére. A vallásos élmény alapján égő hiányérzetet azonban az emberi szellem *ön maga erejéből* pótolni nem képes, tehát emberfeletti segítségre szorult, *megváltásra* van szüksége. Az isteni élet, mint megszabadító, megváltó erő lesz realitássá a lélek élményében s eredményezi a kielégülésnek azt a sajátos fajtát, amelyből a vallásos élet, mint a megváltásért való háládatosság gyümölcse, mint boldog áldozat, kihajt.

Különbözik minden racionális kielégüléstől és ebből fakadó minden fajta erkölcsi cselekvéstől. Kétségtelen ugyan, hogy a váltság ezen ténye a vallásos emberiség fejlődéstörténetében sokszor csak *kerestetik*, de nem találta meg, hogy ezen az uton nagyon érdekes fejlődés tapasztalható, (a váltság negatív és pozitív, fiktív és valódi, érzéki, jogi és szellemi fajtái a pogányság, zsidóság, buddhizmus, keresztyénség történetében!) de az igazi vallásban ez a tény nagyon is centralis és épen az a tény, hogy az embert Isten megváltja, megszabadítja önmagától s a világtól, hogy maga Isten emeli fel őt és oltja bele a maga örök és tökéletes életébe, s hogy erre határozott és mindig irracionális (magikus, vagy hitbeli) módot jelent ki, választja el örökre és teszi lélektanilag realissá a vall. élményt szemben a racionális élményekkel.

f) Végre igazolódik ez a realitás a vall. élmény *lecsapódásaiban*, következményeiben. A vallásos pótlás emberfelettsége, megrendítő kettőssége, subjective átélt objectiveitása, a benne lüktető két ellentétes érdek feszülése, a váltság ténye természet-szerűleg olyan *érzelmi és magatartásbeli* lecsapódásokkal járnak, amelyek egyetlen más élménynél sem találhatók s beszédes jegyei a realitásnak.

Az a *kedélyi légkör*, amelyben a vallásos élmény kigyul, s a melyet *áhitatnak* nevezünk és az az *értékelő magatartás*, amely a vallásos élményben jellegzetes, s amely *imádatnak* mondatik, semmi más pótlás és semmi racionális valóság által ki nem váltható, csakis az *isteni*, a *szenséges* által. Az áhitat és az imádat olyan valóság jelenlétének átélését mutatják s olyan valóság életébe való elmerülést és felszárnyalást kísérik, amely valóság végtelenül felette áll a racionális valóságnak s mindannak, ami racionalisan, képzelettel és értelemmel felfogható: a pusztán emberinek. Pusztán emberi iránt tisztelettel viseltethetünk, de áhitatos imádatnal nem. Itt tehát a lélek olyan valamit érez meg és él át, ami ember és világfeletti, isteni, szentséges. A legtökéletesebb és a legmagasabb érték egyben.

És ezt tükrözi a sajátos vall. *magatartás* is, a *kultusz*. Akár a *negatív* (magikus) kultusz, amely a félelmes, idegen istenivel szemben érvényesül, akár a *pozitív* (szellemerkölcsi)

kultusz, amely a szentségében kívánatos és boldogító isteninek való önátadásba csucsosodik ki, egyképen egyedüli, sui generis velejárója, kizárólagos lecsapódása a vallásnak. Mert kultusszal a pusztán e világbelit, emberit, racionalist nem veheti körül a lélek, anélkül, hogy beteges és fiktív né lenne ez a magatartása. A kultusz pszichológiai dokumentuma, épugy, mint az áhitat és imádat, amelyet kifejez, az élmény realitásának, azaz annak, hogy a vallásban egy teljesen speciális létérdekünk talál teljesen speciális és reális kielégítetést.

Egészen vázlatosan utaltunk ezekben, csak megjelölve a tényeket, amelyeknek kifejtése külön tanulmányozás tárgya, — a vallás realitásának pszichológiai jegyeire. S ezzel a vallásnak, mint élménynek tárgyalását befejezve áttérünk a vallásnak, mint *jelentő ténynek*, dialektikai vizsgálatára.

3. A vallás, mint jelentő tény.

Ázzal, hogy a vallás lelki tényét, mint élményt megismerjük, korántsem meritettük ki a vallás magyarázatát. Mert a vallás is az emberi szellem életének csak *egyik* ténye lévén, *értelem*ét magától a szellemtől nyer s a szellem életének *egészében*, attól meghatározva s azt szolgálva, — ha egyszer sui generis — bizonyos, specialis és sajátos *jelentéssel, értelemmel* kell birnia, valamelyes *szerepet* kell abban betöltenie, amelyet semmi más ténye a szellemnek be nem tölthet. E jelentés és szerep feltárása van hivatva a vallás *lényeges* realitását az emberi szellem életén belül igazolni. Ezt pedig lélektanilag megoldani lehetetlen. Itt a szellem életének benső törvényeiből kell *magyarázni* a tényt. Az emberi szellem megvalósulásának törvényeivel, a benne működő tényezők természetével, a megvalósulás elveivel és módjaival, a tényezők szerepével és kapcsolataival a *dialektika* (alapfilozófia) foglalkozik. Mikor tehát a vallást, mint az emberi szellem élete megvalósulásának egyik tényezőjét, a szellem természetéből akarjuk megérteni s azt a jelentést, szerepet kutatjuk, amelyet e megvalósulásban betölt, akkor a vallást *dialektikai szempont* alá helyeztük.

Dialektikailag az élet a *szellem megvalósulása*. Az emberi szellem azáltal valósul meg, hogy *magamagából* kibontakozik. Ez a kibontakozás pedig a szellemtől független, vele szemben álló valóságba való *beleterjeszkedés* által megy végbe, amelyben a szellem a *saját tevékenységeivel* sajátjává teszi a valóságot, abban elhelyezkedik és él. Sajátjává a szellem a valóságot az ismerés által teszi, azaz a megértés útján. A valóság megismerése a szellemre nézve a saját maga *öntudatosítása, önbirtoklás, megvalósulás*. *Dialektikailag* tehát az élet *egyenlő* az ismeréssel. Az ismerés eredményét *világképnek* nevezzük, amely a megértett valóság rendezett egésze. Mivel ez mindig az *alkotó szellem tükre*, érvénye alanyi, egyéni s ezért hívjuk *világmagya-*

rázatnak, amely a világkép egyik, egyéni alakja, *törekvés* a világkép, mint abszolút valóság felé. A valóságban sohasem beszélhetünk világképről, hanem csak világmagyarázatról. A dialektika tehát a *világmagyarázat elmélete* s így a vallás dialektikája a vallást, mint *világmagyarázó tényezőt* veszi vizsgálat alá.

1. A vallás dialektikai lényegének problémája gyökerében az ismerés lényegének problémájába megy vissza. Az ismerés lényege a *jelentésadás*, azaz *ismerés van mindenütt, ahol a szellem a valóságnak a saját tartalmából jelentést tud adni* s ezzel a valóságot átérti és önmagát megéli.

Mindazok a functiók, tevékenységek, amelyekkel a szellem jelentést tud adni a reá ható valóságnak, *jelentő functiók, jelentő tényezők és tények* a szellem életében. Hány ilyen functiót tud a filozófia megállapítani: ez a dialektikának a döntő problémája. Ez szabja meg az ismerés *irányának* (tárgyára való visszahatásának s így tárgya egységének vagy többségének is) meghatározását.

Az ismerésben természetesen megkülönböztetjük az *ismerő alanyt* és az *ismereti tárgyat*, a szellemet és a tárgyas valóságot. Már most aszerint, amint az ismereti tárgyat egyfélének, egytermészetűnek vesszük, vagy nem; fogjuk az ismerő szellem visszahatását, a jelentésadást is *egy vagy többirányúnak* megismerni.

Világos ugyan, hogy a világmagyarázó, jelentő tényező tkp. maga a szellem, mint összes tevékenységeinek egysége. De e munkában különböző tényezői által vesz részt. Általános az a felfogás, hogy a voltaképeni jelentő tényező, a világmagyarázó tevékenység az *értelem*, s így az ismerés igazi (s talán egyedüli) iránya a *racionalitás*. Megismerni és racionalizálni eszerint egy és ugyanaz lenne. Mi az értelem? Az a megragadó erő, amely bizonyos lélektani processuson át (a figyelem, képkapcsolás, emlékezés, felujítás, jelentésadás) a szellem saját közvetlenül ismeretes tevékenységeit az ismeretlennel *azonosítva*, annak önmagából jelentést ad s magára nézve azt jelentővé teszi. Jellemzője az ok és *célszerűség*, a jelenségeket e viszonyba rendezve bizonyos systemába helyezi el s így teszi alkalmassá az állásfoglalásra. Ez a *tiszta* racionalitás. Az értelem azonban nem képes az *egész* valóságot megragadni. *Korlátolt* erő és e korlátozottsága abban van, hogy jellege a folytonos *általánosítás*, minélfogva csak a minden létezőre vonatkozó vonásokat képes a valóságból fölfogni. Így mindig *fogalmakat* alkot, amelyek általános értelmi képei egyes ténycsoportoknak, *törvényeket* von el, melyben tovább általánosítva, a fogalmak állandó és összetartozó vonásait sűríti, végre olyan *észelveket* alkot, amelyek a valóság egészének legáltalánosabb *okcéli* magyarázatát akarják adni. Mindent kihullat azonban, amire nincs általánosítási alap, ami páratlan, analógianélküli, *egyéni*. Így az egyéni egyuttal *irracionalis* is. Az értelem e korlátoztságát részben segíti a

vele rokon *képzelet*, mint jelentő tényező, amely részint megelőzi, részint tulszárnyalja az értelmet a világmagyarázatban. Részben *indítója*, részben *irányítója* az értelemnek. Lényege épen az, hogy a jelentést *megsejti, felfedezi az értelem számára*. Előkészíti a fogalomalkotást azzal, hogy a jelentést a maga érzéki burkán átsugároztatja. Teszi ezt azért, hogy az ismeretlent egy már értelmileg ismeretes fogalommal *összehasonlíttja s hasonlatszerűen* teszi megközelíthetővé. (*Olyan mint, olyan mintha* ez meg ez lenne.) Jelentősége a racionális ismerés egész területén óriási, mivel mindenütt az értelmet lendíti fel a dolgok jelentésének elrejtett magvához, azt sajátos érzéki formán tükröztetve. Primitív fokon, mint megszemélyesítő erő, később mint szemléletalkotó, legmagasabb fokon a tudományban, mint hipotézisalkotó, a művészetben mint a legmagasabb jelentések szemléleti formáinak teremtetője, az erkölcsiségben mint célkitűző erő működik. Azonban a világméretet *tartalmilag* a fantázia sem bővíti, mert ő is csak azt képes fölfogni, ami *általánosítható* s végre *racionálizálható*. Kétségtelen, hogy az értelem és a fantázia szorosán összetartozó jelentő ismerő tevékenységek, amelyeknek közös gyökere és lehetségesítő feltétele az *érzéklés*. Amint láttuk is, munkájuk csakis a *racionális élményekben* merül ki, amelyeknek tartalma e két feltétel által határozott: 1. *érzékelhető*, 2. *általánosan emberi*. *E kettős functio szerepe a szellem életében az érzékileg adott és felfogható valóság általános érvényű jelentővételében van*. Mivel pedig az érzékileg adott valóság *kivülünk* terül el s világnak neveztetik, azért az ismerés ezen iránya, a *racionális ismerés kifejlesztészkedő, extensív*; általa a szellem élete a *szélességben, a világban valósul meg*.

Ha azonban a *racionális világmagyarázat* egyetlen ismerési mód egyetlen eredménye, akkor, amint azt már lélektanilag is láttuk, a vallásnak a szellem megvalósulásában *sui generis* szerepe s így realitása nincs, nem lehet; a vallás fikció.

2. Ha azonban igaz az, hogy az ismerés szélesebb jelentésű, mint a racionalizálás s ha ismerés alatt mindazt értjük, amiben a szellem jelentésadást végez, s önmagát így megéli, akkor kétségtelen, hogy van *irracionális ismerés is*, azaz olyan *jelentésadás*, amely nem az értelem és képzelet munkája s amelyben a szellem olyan tartalma éli ki magát, amely e világban nem is találhat kielégülést. A kérdés tehát az, hogy vannak e olyan *életigények*, amelyek a szellem tényleges, tapasztalt igényei s amelyeket a racionalis ismerés ki nem elégíthet s hogy csakugyan hagy e fenn ez az ismerés *életiányokat*, amelyeknek kielégítése el nem utasítható érdekünk?

Ezen életiányok illetve igények létezése letagadhatatlan valóság. A racionalis életmegvalósulás u. i. kihullatja, elmellőzi, megfejthetetlenül hagyja és megtagadja az élet *egyéni* jelentését, titkát, az *egyén sorsának problémáját* s mindazokat az igényeket kielégítetlenségre kárhoztatja, amelyek az ember külön,

egyéni lelkületének mivoltából fakadnak. Enélkül azonban maga az életmegvalósulás illuzorius, csonka és elégtelen. Ha az egyén a maga örök sorsa felől bizonyosságra nem juthat, tehetetlen rabja lesz a világnak, amelyet maga tett értelmé és képzelete által saját maga fojtogató zsarnokává. Mert a racionalitás nemcsak hogy biztosítani nem tudja, de egész határozottan megtagadja az *egyéni lét ősi igényét*: az *egyéni örökkévalóságot és tökéletességet*. Mivel azonban az élet, a szellem a valóságban mint egyének élete áll előttünk, az egyéniség tagadásában magának a szellemiségnek tagadása rejlik s így a racionalitás végtére megölné az életet. Kell tehát lennie *olyan ismerési tevékenységnek és irányynak*, amely az élet *egyéni* tartalmát valósítja meg, nem az értelem kategóriáiban, az okcéli viszonylatban, nem az érzékelés síkjában, a tér és idő szélességében, hanem a maga saját kategóriájában és síkjában.

Az élet megvalósulásának területe e szerint részben racionális, részben *irracionális*. De ez a két terület nem egymás *felett*, lépcsőzetesen s mintegy áthidalhatatlan dualizmusban létezik, hanem az élet megvalósulásának *folytonosan* összefonódó két *irányát* jelenti: a szellem *kifelé* hatol a *szélességbe* az érzéki világba az általánosító funktiók által és ekkor *racionálisan* ismer (*extensiv ismerés*); és ugyancsak a szellem, ugyanakkor *befelé* hatol a *mélységbe*, az érzékfeletti világba az egyéni funktió által és ekkor *irracionálisan* ismer (*intenziv ismerés*). Így valósul meg a szellem extensive és intenzive, az értelmi világképben és az irracionális életforrás megragadásában. Ennélfogva az élet csak akkor teljes, ha mindkét irányban bírhatja magát, azaz ha az értelmi világkép emberileg elérhető tökéletességében épügy urává lett a valóságnak, mint amilyen tökéletes meggyőződésre jutott e világ felett uralkodó élet egyéni lényegéről is, ha úgy általános, mint egyéni tartalmát öntudatos birtokává tehetette. Van tehát egy olyan ismerés is, ahol nem az a kérdés, hogy „mi a világ? hanem az, hogy „*ki vagyok én?*“ Honnan jöttem, mi a lényegem, hová megyek? Örök sorsunk e problémája felé mindnyájan *egyéni* mivoltunkkal fordulunk, egyénileg, egyedül állunk szemben a lét ősforrásával, amelyből származtunk s amely örökkévalóságunk titkát rejti. Mikor e forrásra visszahajlunk: akkor egy *intenziv* életmegvalósulás, egy *irracionális* jelentőténykedés terére léptünk s ezt nevezzük *vallásnak*.

3. Felhivom az érdeklődők figyelmét ebben a pontban mindenütt érvényesülő eltolódásokra és lényeges változásokra „A hit problémája I. A hit világmagyarázó ereje“ (Kolozsvár 1916.) c. munkámban kifejtett korábbi álláspontommal szemben. Kérdés, hogyan szerezhethetünk meggyőződést saját egyéni létünk örökkévalóságáról és tökéletességének lehetőségéről? Hogyan tehetjük a magunk számára *jelentővé* (ismeretté) lényünk ezen vonásait, életünk ezen igényeit? Értelemmel és fantáziával nem, mert ezek a vonások és igények *nem érzékelhetők*, érzékelés útján nem

tapasztalhatók s a világ ezekről hallgat és tagadja őket. Ezek a vonások és igények szorosan *egyéniségünkhöz* tartoznak, az pedig kiesik az érzékileg adott általánosság köréből. Van-e olyan funkciónk, amely rokon, illetve azonos jellegű az *érzékléssel*, de általa nem a külvilág, vagy belső életünk érzékléssel megközelíthető adatait, hanem éppen ezen nem érzékelhető, irracionális vonásokat ragadjuk meg? Van-e olyan benső érzéklésünk, amely éppen erre való?

Van, és pedig a hit. Mikor azonban hitről beszélünk, határozottan meg kell különböztetnünk a hétköznapi értelemben vett hitet a speciális (vallásos) hittől. Az a hit, amely az irracionális intenzív ismerés alapját képezi, nem értelmi elfogadása, elhívése mások állításainak vagy véleményének, nem is az értelem megnyugvása mások tekintélyében és parancsaiban, nem is a képzelet sejtelme vagy hypothesis, szóval nem racionális tevékenység. Ez *vakhit* lenne, amelynek éppen az a baja, hogy nincs *szeme* s éppen ezért másokra bizza magát, hogy a legtöbbször vak vezesse a világtalant. A *sui generis* hit sajátos *egyéni látóerő*, *benső meggyőződésre* támaszkodó s *rendületlen bizalomban* megnyilvánuló életaktus.

A hit tehát sajátos, reális funkciója a szellemnek, egy *belső érzék*, amely által bizonyosságot szerzünk saját egyéni életünk örökkévalóságáról és tökéletességének lehetőségéről. És pedig úgy, hogy a hit, mint *intenzív érzéklés* által ténylegesen megragadunk egy olyan *valóságot*, amely más, mint az érzéki világ és amelyben már megvalósulva érezzük azt, amire vágyunk: az örökkévalóságot és tökéletességet. Hogy ez az actió mennyire ellenpárja és megfelelője a racionális ismerésnek, azt bizonyítja az, hogy valamint a külső érzéklés által fölfogott világgal értelmünk és képzeletünk *azonosít* bennünket, épúgy a hit által fölfogott valósággal is *azonosnak* ismerjük meg magunkat, annak részesesül tudjuk a magunk egyéniségét és éppen ez az *azonosulás* adja meg a *bizonyosságát* egyéniségünk örökkévalóságának és tökéletességének, vall. nyelven az üdvösségnek. Az érzéklés által magunkat a világ részeseinek, a hit által Isten élete részeseinek ismerjük fel. Amaz beléhelyez a világba s annak törvényei alá köt, emez belekapcsol Isten életébe s annak törvényeibe iktat.

A hit ennél fogva az érzékléssel párhuzamos, azzal egy jelentőségű, de szerepében azzal *ellentett* tevékenység. Az érzéklés *anyagot szolgáltat* a világmagyarázó tényezőknek: az értelemnek és fantáziának. Az érzéklés *magában* sohase ismerés, hanem csak az ismerés *egyik* irányának: az extensív, szélességi, kifeléhatoló irányának *alapja*, mely a racionális ismerés *anyagát* szolgáltatja. Ezt az anyagot a fantázia és az értelen a maga módján ragadja meg, dolgozza fel, s alkotja meg belőle a *racionális világképet*. Ép így a *hit* is *magában véve* *sohasem ismerés*, épúgy nem jelentő, ismerő-tényező önmagában, mint

az érzéklés, de épugy *alapját* képezi az ismerés *másik* irányának, mint amaz. Csakhogy nem a racionális, hanem az *intenzív*, mélységi, befeléhatoló irányának, nem a *világismerésnek*, hanem az *Istenben való önismerésnek*.

Mint ilyen alaptényező, a hit is *anyagot* szolgáltat a volta-képeni ismerő tényezőknek, a fantáziának és az értelemnek, melyet azok a maguk módján feldolgoznak; de mivel a hit által adott anyag *más*, mint az érzéklés által adott, a hit élményéből a fantázia és az értelem nem a racionális, hanem a *vallásos világképet alkotja meg*. Mivel az érzéklés is és a hit is a fantázia és értelem által teszik anyagukat jelentővé; tehát ugyanazon funktiók által ugyanazon szellemre nézve: előre is látható, *hogy a racionalis és vallásos világképnek meg kell egyeznie és össze kell illeszkednie az élet teljessége érdekében*.

A hit épúgy, mint az érzéklés, a világmagyarázó munkát, illetve a képzeletet és értelmet *megelőző* tevékenység, amely azoknak sajátos anyagot szolgáltat. *Jelentést* tehát a hit élménye épúgy a fantáziától és értelemtől kap, mint az érzéki élmény. Amint a racionális élmény *realitása* az érzéklési anyagban és az érzéklésben van, *úgy van biztosítva a vallásos élmény realitása is* a hit által tapasztalt, megragadott, felfogott *valóságban és magában a hitben*. A hit realitását először *a fantázia* alakítja képpé: *Isten képévé*, (ahol a képet a fantázia konstruálja, de a valóságot a hit ragadja meg) s ezzel a képpel teszi aztán mintegy hasonlatszerűen felfoghatóvá *azt az értelem és az értelem világa* számára. A hitben a fentebbiek folytán lényeges az *engedelmes önátadás, hozzátapadás, szeretet* az isteni hatással szemben, a *belső bizalom és meggyőződés* ereje, továbbá az a *hősies kockázat*, mellyel az egyén életét *ráépíti* erre az isteni realitásra. Magában a fantázia által konstruált Istenképben volta-képen *maga a hit tárgyasul*, azaz nyer racionálisan megközelíthető formát, hogy a hit *világmagyarázó és életformáló erejét fölfokozza*. De nem a kép a lényeges, hanem a hitnek irracionális tárgyával való *azonosulása*, az istenélmény maga.

Ha mármost ennek a szellemi ténynek az *értelmét* keressük magának a szellemnek életében, azt fogjuk találni, hogy a hit engedelmes odaadása, az életnek ez a hősies lendülettel való ráépítésre az isteni hatásra *egy közvetlen és mélységes öntudaton* alapszik, amelyben Schleiermacher is kereste a vallás lényegét. Ezt az öntudatot, amely az emberi szellemnek *őseredeti* tulajdona, a *szuverénitás öntudatának* nevezhetjük, lényege abban áll, hogy az ember természeténél fogva másnak és többnek tudja magát a véges világnál s a földi létnél, mert az ember, egyre több öntudatossággal *az istenivel egynek, azonosnak* tudja magát lényegében. A hitben, kibontakozása csúcspontján az *Istenivel való lényegazonosság* s az ebben való *üdvbizonyosság* királyi öntudata áll előttünk. Ezt az öntudatot az ember nem racionálisan, nem értelmi módon birtokolja, hanem egyéni léte

irracionális irányában éli át s teszi egész világa és élete magyarázó alapjává és formáló erejévé. *A hit egyesülés az Istennel egy lelki élményben* s így a vallás csúcspontja és lényege. Mert az, amit vallásnak nevezünk, a *hit szétvetődése* az összes emberi functiók rendszerén át a valóságba, vagyis a hit élete, melyben a vallásos kedély, a vall. világnézet és a vallásos életfolytatás ugyanazon csira kibontakozásai a szellem életének aesthetikai, logikai és ethikai sikjaiban, de egy *sajátos* módon, a racionálissal ellentett, bár azt átható és formáló ismerésben.

4. Most itt áll előttünk éppen az a problema, hogy a hit élménye hogyan és miképen kapcsolódhatik össze a racionális élményekkel; miféle viszony van a hit és a racionalitás között, *miben áll a vallás világmagyarázata és annak érvénye?* Kétségtelen, hogy a vallásban van világteremtő hatalom olyan értelemben, hogy a vallás centrumából, a hitből a valóság új magyarázata származik, a hit sugarába kerülő világkép ujjá lesz, átalakul. De viszont bizonyos az is, hogy a racionális világkép a hittől csak új *megvilágítást*, de nem új *tartalmat* kap. Mivel a világ és az Isten reánk nézve a valóság azon két fele, melyben a mi életünk tartalma az extensiv és intenziv ismerés által megvalósul, a vallásban Isten, mint életünk *centrális jelentése*, egyéniségünkön át belehelyezkedik a világról alkotott képünkbe is. A dolgok Istenhez viszonyulva, új relációkat nyernek, de nem új dolgok jelennek meg a hit által. A hit megvilágítja a valóság elemeinek az Isten felé forduló és Istenhez viszonyuló vonásait. Az értelem korlátolt és véges világképét az örökkévalóság távlatába állítja s megvilágítja azokat a szellemi szálatokat, amelyek a valóságot visszavezetik és odakötik Istenhez, az *egyénen* keresztül. Az egyén Istenképe az, amely a racionális világképet az *egyénre nézve* átformálja úgy, hogy a végest a végtelenbe, a mulandót az örökkévalóba iktatja bele s az egyén számára a valóságot az Isten életének szinterévé teszi. Végeredményében tehát a hit az emberi élet *örökkévaló* jelentését világítja meg a valóság tükrében, míg az értelem csak a véges, földi idői jelentését világíthatta meg abban. Tehát a hit *annak* ad végtelen és örök jelentőséget, amit az értelem alkotott. Megdicsőíti és megszenteli az értelem világát. Az ember a maga örök sorsát Istenben megértve, a maga sorsához mint úrhoz, kapcsolja a világot s ezzel uralkodik felette. Isten ura a világnak, az egyén Isten által ura a végességnek: ez a szuverén tiltakozás és állítás a hit sajátosága a racionalitással szemben. Az a nagy, fölszabadító élmény, amelyet e szempontból a hit actusa jelent, az élet boldog csodájának mondható.

Ott fekszik a valóság bezárva, beeláncsolva az értelem korlátai közé, mint valami változhatatlan, megmerevedett holttest, melyet zsarnok törvények örökre megmerevítettek, mint néma, lelketlen, céltalan jelenségek kusza szövedéke, amely magát az embert is belefonja érthetetlen rabnyügeibe, ott fekszik, vas

uralma alatt az értelem által kovácsolt természeti törvényeknek, amelyek az embert is a világ elemévé alázzák. Honnan jött elő ez a valóság? Miért létezik? Mi a célja? Van-e célja egyáltalán? Élet-e, vagy halál az, ami benne uralkodik? — minderre nincs felelet. Zárt ajtók ezek, melyeken az értelem hiába zörget. Sűrű sötétség van körülötte. És ez ajtók közé odazárva, mint pusztuló eleme a pusztuló világnak, vergődik az ember. Mi a sorsa? Miért született? Mi a célja? Élet-e, vagy halál? — minderre nincs felelet. Sötétség van köröskörül. És ekkor a hit fölszakítja a bezárt kapukat és beözönlik ebbe a csinált világba, ebbe a véges rabláncolatba, ebbe a börtönbe az *igazi* valóság napfénye, a végtelenség perspektívája köröskörül kitárul és ebben a perspektívában feldereng a dolgok és jelenségek igazi lelke, az, ami bennük örökkévaló, szellemi, isteni. Minden jelenség, mintegy eddig láthatatlan fonalon át beleiktatódik Isten életébe, mélységes jelentést nyer az ember előtt, minden az örökkévalóságot hirdeti és Istent tükrözi. Egy porszem, egy vízcsepp, amiről a vallásos ember énekel, ezelőtt is birt jelentéssel az értelem előtt, de most nem természeti törvényekről, hanem Isten bölcsességéről és dicsőségéről beszél. Egy magasabb bizonyosság, egy „jobb“ igazság villan fel az ember lelkében, amit Jézus örök időkbe zengő szavakkal így fejezett ki: „*Tudom honnét jöttem és hová megyek*“¹⁾ És ez a bizonyosság, amely meggyőzi a világot. Mi a világ a hit előtt? Örökkévalóság — az időben, végtelenség a térben, tökéletesség — a tökéletlenben, teljesség — a töredékességben. És mi az élet iránya a hit előtt? Istenből — a világon át — Istenbe. Mert az ember a hit által Istenben egyszerre ragadja meg eredetének és céljának bizonyosságát. Ha Istennel összekapcsolódtam, tudom, honnét jöttem és hová megyek. A hitben egy ősi, soha el nem nyomható, minden értelmet megelőző és felül is múló öntudat tör fel a lélek mélyéről és ez az öntudat a valóság hálózatában tökéletlenül vergődő ember öntudata, talán csak homályos sejtelme, látomásszerű gondolata, föl-fölvillanó bizonyossága valami ősi tökéletes állapotnak, a melyből jöttünk és egy elérendő tökéletességnek, a mely felé megyünk.

Az aranykor, a paradicsomkert, a platoni visszaemlékezés az ideák honára és hasonló mélyértelmű gondolatok, mind azt akarják kifejezni, hogy a „látható“ a láthatatlanból állott elő, a véges a végtelenből, a tökéletlen a tökéletesből. És az emberi reménykedés ezer és ezer nyilatkozata mind azt akarja mondani, hogy e „megromlott“, „eredendő“ tökéletlenségnek újra vissza kell térnie, eggyé kell válnia a tökéletessé, a végtelennel. A hitben ez a kettős öntudat, visszaemlékezés és reménység, múlt és jövő, eredet és cél, sohasem racionális (természetéből kifolyólag), hanem csak képzeleti, sejtelmes formában, de annál nagyobb kedélyi bizonyossággal, minden értelmet megelőzően és

¹⁾ Ján. ev. 8. r. 14. v.

fölülmulva nyilatkozik meg, minél erősebb a hit, annál inkább. Jézus Krisztusnál ez az ősi, kedélyi bizonyosság a *tudás* tisztaságára emelkedett. „*Tudom* honnét jöttem és hová megyek.“ Most már a hitnek ebben a specifikus természetében rejlik az, hogy az eredet és a cél közé kerül benne az, ami van, az élet és a világ, a valóság. Az egyén sorsának megoldása a hitben, ezért a világ sorsának megoldása is lesz. A világ nem lehet független Isten életétől, az élet eredetétől és céljától. Isten önmagában tökéletes élete e világban valósítja meg, fejti ki tartalmának egész gazdagságát, alkotásaiban, teremtményeiben, harcaiban, munkáiban, a világ Isten munkamezője, melyben terveit megvalósítja emberek szívéen keresztül, hogy aztán az ő dicsőségének, lénye teljességének hiánytalan tükrévé legyen a valóság.

A hit világmagyarázatának *értéke* itt dől el. A hit azáltal magyarázza a világot, hogy beleiktatja az Örök Szellem, az Isten életébe az egyéneken keresztül. A valóságot az értékek világának megvalósulási terévé teszi, az Életideál megvalósulási terévé. Nemcsak metafizikai spekuláció az, amit a keresztyénység hittartalmának kifejezőjéül tett s amit később Hegel logikai hálózatban rögzített meg, hogy t. i. az abszolút, isteni élet megvalósulásában három mozzanat van, hegei kifejezéssel: az idea önmagában, az idea a világban, kilépve önmagából és az idea visszatérve önmagába. Ebben a gondolatban több van, mint spekuláció, önkényes felvétel. Ebben az *élet törvénye* van kifejezve, amelyet azonban nem az értelem, hanem csak a *hit* képes bizonyossággá emelni. Az értelem előtt a plátóni, philói, hegei gondolat mindig csak önkényes felvétel és spekuláció lesz, de ennek az értelmi síkban csakugyan tökéletlen és erőteljes gondolatnak mégis megvan a maga rendkívüli hit-bizonyossága. A hit világmagyarázatának éppen ez a lényege. A hit megragad egy tökéletességet, egy abszolút valóságot, amelyben egyúttal önlényegét ragadja meg, de ugyanakkor kell látnia, hogy önlényege tökéletlen, csonka mása, része csak a tökéletesnek. Belőle eredt, de hogy olyan legyen, mint ő, az csak vágyakozásának lehet tárgya. Nos, a hit éppen azért válik vallássá, hogy ezt az *ideálisan* megragadott tökéletességet az ember *realizálja* az életben, a valóságban és azért a világ az egyénekbe szétsugárzó isteni szellem életének küzdőtere lesz, melyben az abszolút szellem, Isten életének egész gazdagságát megéli, megvalósítja, hogy aztán az egész szétbomlott és megvalósult tartalom újra visszatérjen Istenbe és ő legyen minden, mindenekben. *Isten a világban magáévá teszi azt, ami ő maga*, a világ Isten magamegismerésének, tehát életének megvalósulási sikja. Természetes, hogy mihelyt ezt a hittartalmat így racionálisan akarjuk kifejezni, megszegényedik és az, ami a hívő lelkében közvetlen ősi bizonyosság és élmény, az értelem előtt hideg fogalmak erőteljes vázává lesz, de hiszen éppen ez bizonyítja, hogy a hit tartalma nem racionális, nem fejezhető ki az értelem, skémáival,

Csak arra akartunk rámutatni, hogy amennyire az értelem megközelíteni engedi a hit tartalmát, abban csakugyan nem láthatunk egyebet, mint azt, hogy benne az egyén önmagában átéli az örökkévalóságot, a véges világot egyénileg összeköti ősi eredetével és örök céljával, a valóságot „honnán és hová” világításába helyezi és ezzel az örökkévaló élet megvalósulási mozzanatává teszi. Tudom, hogy minden Istenből született és mindenben ő él és minden ő belé fog visszatérni, hogy ő az egyedüli valóság és én is az ő örökkévaló megvalósulásának részese vagyok. Ez a hit tartalma, amelyet egyénileg, képzeleti formában ragad meg és ezért végtelen változatossággal is. A *hit* világmagyarázatának *értvénye* ezért részben *általános*, részben *egyéni* lesz. Általános annyiban, hogy az emberi szellem természetében gyökerező, egyetemes szükségesség az alapja. Az élet teljességének az igénye az élet természetében rejlik és ennek az igénynek a valóságba való ütközése az értelmi tevékenység egyetemes természetéből következik. Hogy vágyunk a tökéletességre és az örökkévalóságra, az kiirathatatlan, ősi ösztönünk, magának az önállításnak kényszere. Hogy ezen igényünk kielégedést találjon, annak megint egyetemes törvénye az, hogy a világgal, az értelem alkotásával összeütközzünk mert ebből az összeecsapásból, küzdelemből fakadhat csak fel a tökéletesség vágya. Hogy ennek a vágyódásnak a végtelen élet személyi képében adjunk tárgyat és pótlékot, az megint az emberi szellem egyetemes szerkezetéből következik, hogy ez a kép szükségképpen ideál, életparancs, értékek szumitása lesz, azt magával hozza az, hogy egy megvalósítandó, elérendő, igénylett és óhajtott állapot vágyából keletkezik, hogy ez az érték-szummitás az értelmi világképet uralma alá hajtja, átformálja, önállításának eszközévé teszi, az egyetlen lehetséges és egyetemesen kötelező módja annak, hogy az élet akadálytalanul megvalósulhasson. Az egész folyamat alanyi tetszéstől független, kényszerű és egyetemes voltában bizonyossá válik a *hit egyetemes és kényszerű volta*. Törvényeiben és folyamatában *általános érvényű* tehát a hit világmagyarázata is, mert az élet megvalósulásának egyetemesen kötelező lépését jelenti. És a hit épen ezért sohasem lehet *önkényes*, mert a szellem legbensőbb lényegének megragadása. Lényünk egyetemes és mindenütt azonos tartalma lépik fel benne cél és ideál gyanánt az Istenképben és akármilyen egyéni legyen is ezen Istenkép formája, semmiképpen nem ellenkezhetik a szellem lényegével. Az Isten sohasem lehet az élet ellensége, a létérdek fonákja, az Isten nem lehet rossz, hazug, rút, sohasem ellenkezhetik az igazsággal, a jósággal, a szépséggel. Olyan Istenképet, amelyik a bűnnek teljességét jelentené, természetéből kifolyólag *nem alkothat* az ember, hiszen ezzel az élet meggyilkolná önmagát, ahelyett, hogy megvalósítaná. A hit világmagyarázatának érvénye ezért feltétlenül egyetemes alapokon nyugszik. Azonban mégis teljesen *egyéni* érvé-

nyü marad a centrumát alkotó Istenkép *objektív valóságának* megragadásában, mert ezt az objektív valóságot csakis egyénileg lehet megragadni és ezért általános, egyetemesen kötelező, racionalis bizonyító ereje a hit valóságának sohasem lehet. A racionalis érvény tisztán csak a hit-tevékenység *szükségképpeniségének* megállapításában nyilvánul, azonban, hogy miféle tényleges valóság felel meg az Istenképnek, azt nem bizonyíthatja meg. Sőt a tisztán racionalis szempont alatt, ami csak az általánosra vonatkozik, a hit tartalma szükségképen az emberi lélek alkotásának, postulátumának, esetleg csalódásának fog feltűnni, mivel az irracionális vonás kihull belőle. A racionalis ismeret mindig csak arra fog fényt vetni, hogy miképen jut el az ember Istenhez, miképen teremti meg Istenképét és mi következik ebből az életben; a hit pedig mindig épen azt az ellenkező ismeretet, megvilágosodást, magyarázatot adja meg, hogy Isten miképen teremti az embert és a világot élete megvalósulásának eszközeivé. Ezt pedig csak egyéni, szubjektív, közvetlen és irracionális tapasztalás, élmény foghatja fel. Itt vagyunk a végső pontnál, ami felfogásunk alapgondolatát igazolja: *a hitben, illetve a vallásban az élet a maga tartalmának irracionális részét ragadja meg*, ugyanaz az élet, amely az értelmi ismerésben a maga tartalmának általános egyetemes vonásait megragadta. *A hit, illetve a vallás az ismerés másik, egyéni iránya*, szemben az értelmi munkával, a mely az ismerés általános, kifelé terjeszkedő iránya. A kettő együtt a teljes ismerés, az élet megvalósulása maga. Csakhogy a hit világmagyarázó érvénye átfogóbb és erősebb, mint az értelemé, habár mindig egyéni is. Mert amíg a racionalis sohasem vonatkozhatik és terjedhet ki az irracionálisra, addig az irracionális ismerésnek van ereje arra, hogy magába foglalja, átszőjje és betetőzze a racionalis ismerés hálózatát. Mert az a jelentés, amit a hit megragad, az életnek legmélyebb örökkévaló jelentése és így az *egész* életmegvalósulásra kiható, döntő jelentő ereje van. A hitnek mérhetetlenül nagyobb az *életformáló* ereje, mint az értelemnek.

5. Ezek után a vallás *dialektikai realitása* világos. Semmi képen össze nem téveszthető a racionalis ismeréssel és abból nem származtatható. A *létérdek*, amely vezeti az élet tartalma azon részének megvalósítása, amelyhez a racionalitásnak nincs útja s így az a mód is, amellyel ez a megvalósulás végbemegy, *sui generis*. A vallásnak az emberi szellem életében realis és *sui generis* szerepe van, melyet a hit által csakis ő végezhet el s ez az, hogy benne az élet a maga *irracionális tartalmával* gazdagodik meg s ezzel képes magábfoglalni, átszőni és betetőzni a racionalis életet is, midőn a világképet egyéni irányban betetőzi s megvilágítja a valóság elemeinek az örökkévaló szellemhez viszonyuló kapcsolatait. A hit Istenben az egyéni élet örökkévaló értelmét, másfelől a racionalis világ végtelen jelentőségét öntudatosítja.

4. A vallás, mint értékelés.

A vallásban van egy olyan mozzanat is, amelyet sem lélektanilag, sem dialektikailag megmagyarázni nem lehet. Ez a vonás az élet minden más nyilvánulásában is felfedezhető s abban áll, hogy az ember nemcsak egyszerűen ismeri a reá ható külső világot, nem is csak adottságában megértve, megvalósítja benne, vagyis öntudatosan birtokolja saját lényegét, hanem a valóságra való egyéni *viszahatásában* méri, itéli, *értékeli* is a valóságot, mégpedig mindenkor a *létérdek szempontjából*. Hogy mi ez a léteérdek, azt mindig az egyén *fejlettségi foka* (minősége, disponáltsága) szabja meg. A léteérdek számtalan formájú és tartalmu lehet, de alapjában véve három fő léteérdek van: az *élv*, a *haszon* és a *saját szellemiségünk önmaga*. Ez a három léteérdek összefonódva jelentkezik a valóságban, de egyszer egyik, máskor másik a fő léteérdek, amelynek a többi alárendeltetik. A főlteérdek az egyénre nézve egyszersmindenkor a *legfőbb érték*. Az emberi fejlődésnek abban van a mérője, hogy mi az a legfőbb érték, amely irányítja az életet? Az érték problémájával s az értékelés fajaival és rangsorával az *értékelmélet* (axiologia) foglalkozik. Az embernek az a tevékenysége, hogy ő értékeli a valóságot, döntő befolyással van a világmagyarázatra, mivel pedig a világmagyarázatban életmegvalósulás történik: magára az életre. A értékelésben u. i. az ember a valóság megismert adatait (kevésbé vagy többé öntudatosan) a léteérdek parancsára, *rangsorba* helyezi, újra rendezi, mintegy teremti. Épen attól függ a világmagyarázat fejlettsége, hogy benne az *öntudatosság* (a szellemiség) milyen fokon jelentkezik? Ez természetesen arra is rámutat, hogy maga az *élet* milyen fejlettségű? Az élet milyen rangfokán áll a világmagyarázó ember? Az értékelmélet három fő stadiumot mutat ki az életfejlődésben: az első, a legalacsonyabb fok az, ahol az *élv* az irányadó, itt a világmagyarázat homlokterében az élvezetet okozó, illetve a fájdalmat okozó vonások állanak, minden dolog eszerint nyer benne jelentőséget eszerint van berendezve a világ. A második fokon a *haszon* szempontja a fő, tekintet nélkül élvértékére, a dolgok aszerint becsültetnek, a világ aszerint rendeződik, hogy mennyiben segíti vagy akasztja az önfentartást? Végre a harmadik fokon, az öntudatosság tiszta fokán egyetlen érték a *szellem* lesz, mint az ember tulajdonképeni lényege, a szellemiség tiszta érvényesülése a léteérdek, tekintet nélkül élvre és haszonra s itt a világmagyarázat csúcspontjait a jó, igaz és szép eszméi alkotják, a dolgok eszerint becsültetnek s a világ, mint a nemes, tiszta, szabad szellem tükre, áll az ember előtt. E három fokot az értékelméletben *hedonizmusnak*, *utilizmusnak* és *idealizmusnak* nevezik.

Mármost az *ismerés* és az *értékelés* együttesen haladnak, egymástól soha el nem választhatók, együtt magyarázzák a való-

ságot, együtt valósítják meg az életet, a kettőben együtt bomlik ki az élet lényege. Azonban az értékelést az ismeréstől az különbözteti meg, az az értékelés *önálló* vonása, hogy nem elég-szik meg a tényleges valósággal, azzal, ami *van*, amit az ismerésben, mint tényt birtokol, hanem keresi a valóságban azokat a vonásokat, amilyennek ő *szeretné* lenni a valóságot, keresi tehát a „van“-ban egy „*kellő*“ valóság vonásait s eszerint igyekszik a világot újjáteremteni. Hogy az, ami „*kell*“ — „*van*“-ná legyen: ez a nagy és örök léttörekvés az emberben. Az a „*kell*“ természetesen változik, a fejlettségi fok szerint, amint láttuk, mert ez a „*kell*“ a hedonizmus fokán egy olyan világot jelent, melyben az élvezet folytonos és akadálytalanul növekedő, az utilizmusnál egy olyan világot, amelyben az önfentartás végnélkül biztosítható, az idealizmusnál pedig egy olyant, amelyben az igaz, a jó, a szép, — a szellemiség tökéletesen és egyedül érvényesül, amelyben a szellem *szabad* és az egyetlen törvény: a *szeretet*. Az élvezetek, a haszon, a szabadság és szeretet világa: ime ezek a különböző „*kellő*“ valóságok a fejlődés különböző fokain. Egyikből a másikba a tapasztalás szükségszerűen hajtja át az embert, míg megtalálja a maga igazi világát. De mindenik a maga idejében *ideál*, az elérendő és óhajtott állapot képe, az egyén legfőbb létérdekéből fakadó érték hordozója. A szellemi élet minden nyilvánulásában s így a *vallásban* is lényeges és főfontosságú tény ez az értékelés, ez az ideálalkotás. Ezáltal válik a vallás az *élet lendítő, formáló erejévé*. Ezáltal lesz a *vallásos világnézet* — *vallásos életfolytatássá*. Tehát a vallás lényegét addig még nem ismerjük teljesen, amig azt csak lélektani és dialektikai szempontból tisztáztuk: ezek után még értékelméletileg is vizsgálunk és tisztáznunk kell azt.

2. A vallás lényege, *értékelméleti* szempontból: *ideálalkotás*, a vallás *ideálalkotó* tevékenység. Mint ilyennek, törvényei azonosak az ideálalkotás általános törvényeivel, vagyis a vallásban, mint értékelésben, épugy felfedezhető az *értékelés három főtádiuma* (tisztán, v. keverve), mint minden más tevékenységben, amelyben értéklést végez a szellem, tehát főleg az ismerés másik ágában: a *racióális* ismerésben. A vallásnak tehát az emberre nézve *lehet élő, -haszon- és önértéke*, ami azt jelenti, hogy a vallásos ember, vallásilag *lehet hedonista, utilista és ideálista*. Ezt az igazságot lélektanilag a *vallás pszichologia*, történetileg a *vallástörténet* is illusztrálja, felmutatván a típusokat konkrét formákban és példákban.

A *vallásos hedonizmus* nyilatkozik meg ott, ahol a vallásban az *érzéki élet* pótléka kerestetik a végtelenség és tökéletesség vágyában. Itt a pótlék — a hit által megragadott Istenkép, az ezáltal átformált világnézet — *végtelen és závartalan érzéki gyönyörűségben* áll, amelyet az e világban nem tapasztalható lélek *kárpótlásként* kap a *tulvilágon*, ha Isten parancsainak engedelmeskedik. Term. ezen a fokon Isten képe is *érzéki*,

alacsony, tökéletlen, emberi s így akarata is: 'szeszély, amelyet hizelgéssel, kéréssel, néha fenyegetéssel, erőszakkal, csellel is kell az ember érdekéhez formálni. Az érzéki gyönyör végtelenségének ellentéte itt az *örök pokol és kinszenvedés érzéki végtelensége*, amelyet az Isten iránt engedetlennek, v. az Isten által elvetettek kapnak. Tört. példák ez álláspontra a legtöbb primitív vallás, sőt a pozitív vallásrendszerek közt is pld. az iszlám; lélektanilag pedig minden vallásos élménynek ez a kezdő foka, mintegy gyermekkor; többnyire össze esik a gyermekkorral, de néha meg marad benne mindvégig.

A *vallásos utilizmusban* magasabb fejlődési fok áll előttünk. Ez kísérlet a vallásos pótlék *állandósítására*, szeszélyes és véletlen jellegétől való megfosztására, föltétlen biztosítására az ember számára. Itt épen ebből látszik, az emberi szellem már kiábrándult az *élvezetből*, tudja már, hogy az mulékony, szeszélyes és életellenes; itt legfőbb érték már maga a *létezés* term. fizikai értelemben. Változás áll be az Istenképben; Isten akarata itt már *állandósul*, szeszélyessége, emberiessége megszűnik: szentté, változhatatlanná lesz, akarata örök törvények és parancsok rendszerében nyilvánul, amelyek betartása *föltétlenül* az üdvösségre, *áthágása* (többé-kevésbé) a kárhozatra vezet. Isten akaratának látható, intézményes kezelése és biztosítója a *papság* és az *egyház*, aki az egyháznak hű gyermeke, Istennek is hű fia és üdvözü. Tört. ez a *törvényvallásban* nyilvánul, *lélektanilag*, mint a vall. élmény második fázisa, többnyire minden vall. élményben, ha nem is tisztán. Ez azért átmeneti fok: a hedonizmussal és az idealizmussal könnyen keveredik.

A *vallásos idealizmusban* a vall. pótlék tisztán *szellemi*, az örökkévalóság és tökéletesség szellemileg és erkölcsileg értetik; Isten a végtelen és tökéletes szellem, a jó, igaz, szép szentséges teljessége, lényege a szabad, önkénytelen, de változhatatlan szeretet. Az üdvösség az Istennel való elszakíthatatlan lelki közösség. Tört. ez a vallás legmagasabb foka *Jézus* vallásában áll előttünk, *lélektanilag* a tiszta, önzetlen vallásos élményekben, mint a vallás legmagasabb megvalósulása; noha nem mindig állandó, inkább ünnepi csúcsa ez a vall. életnek. A három típus keveredhetik, de alapvonásaiban mindig felismerhető.

3. A vallásos értékelésnek, bármely fokán, *két irányú* nyilatkozása van, magának, az élet természetének megfelelően. Egyik nyilatkozása az értékelésnek az értelem és a képzelet, vagyis a *világmagyarázó* tényezőkkel való kapcsolatában áll, s a világgépnek az értékelő átformálásában jelentkezik, másik nyilatkozása az akarattal, vagyis az *életformáló* tényezővel való kapcsolatában, amelyből a vall. életfolytatás keletkezik. A kettőnek a találkozó gócpontja a vallásos *ideál*: Isten; a kiben egyrészt a vall. világmagyarázat kicsúcsosodik, másrészt, mint ideál, uralkodó eszmény, megtelítvén az akaratot s azt a maga kezeltévé téve, „csupa akarattá“ duzzasztva a szellemet, az élet

belelendül a cselekvés síkjába s életfolytatásban realizálja az ideált. Az *ideál* az életnek az a gócpontja tehát, amelyben a vallásos világmagyarázat számai mint éltető jelentésben összefutnak, s amelyből, önállító erejénél fogva, az akarat vallásos elszánása és lendülete kizúdul, tehát maga a vallásos élet táplálkozik. Az Istenkép ennél fogva, mint ideál, döntő fontosságú a vallás *erkölcsi* síkban való megvalósulására nézve. A vallásos ember erkölcsi mivolta, erkölcsi élete, életének *jósága*, tulajdonképpen való *értéke* vallásos világnézetének belső igazságától és fenségétől függ; tehát a vallásban a hit logikai és esztetikai tárgyasulása dönti el etikai megvalósulásának minőségét és értékfokát. Maga az Istenkép mindhárom érték teljessége, de etikai ereje logikai és esztetikai strukturájától függ, ez utóbbi determinálja a vallásos életfolytatást.

4. Ha mármost az keressük, hogy értékelméleti szempontból van-e a vallásban sui generis létérdek és specifikus megvalósítási mód, ami realitását ebből a szempontból igazolná, egy megdönthetetlen tényt találunk. Mindazok az ideál alkotások, amelyek az ember érzéki s így racionális lényéből folynak a legmagasabb fokon is *emberi*, e *világban* érvényesülő s ebben *befejezett* életideálokat állítanak eléje, melyek akaratát e világban való megvalósulásra telítik és hajtják. Meghajlásra, tiszteltetre, követésre készítetik a *humanum*, az *emberi* különböző értékfokozatai előtt, de csakis az előtt.

A vallást valami más érdek hajtja s valami más módon is jár el. *Felülemelni* az embert önmagán, *emberfeletti* ideált adni s *emberfeletti feszüléssel* telíteni az akaratot egy világfeletti, tértől, időtől, világtól független értékelet valószínűsítésére. Persze ez az ideál nem is táplálkozik e világból s az emberből ill. a racionális élmények anyagából, hanem a *hit irracionális* tapasztalásából, az isteni valóságból, mint az abszolútbecsü értékelet birtokosából és közlőjéből.

A hit illetve a vallás nemcsak egy specialis világmagyarázó tényező és irány, hanem egy sajátos *életformáló* tényező is, amely *az emberi szellemnek az Istenben való abszolút értékét és ezáltal a világfeletti örök diadalát fejezi ki és juttatja érvényre, még pedig az egyéniség szempontjából*. A világ és emberfeletti értékben helyezi el és biztosítja az emberi egyéniség maradandó értékét és távolról sem arra törekszik, hogy a világban tájékoztassa és juttassa érvényre azt, ami az emberben, mint emberben rejlik, hanem ellenkezőleg, hogy a világfelett segítse kibontakozni és érvényesülni azt, ami az emberben *több*, mint pusztán emberi, azt, ami isteni. A vallásos életideál végtelenül felülmul minden pusztán emberi eszményt, minden racionális értékcélt, s ennél fogva ennek az ideálnak feszítő, életalakító ereje is ha igazi élményből támad, elseper és legázol, felülmul és magábaolvaszt minden relatív akaratirányítást és célkitűzést. Ebben a megvilágításban eltörpülnek, sőt bornirttá

válnak azok a magyarázati kísérletek, amelyek a vallást racionálisan megismerhető létérdekek és értékek másodlagos, fiktív kiütközésének tekintik, mert pusztán az érzéki élv, a fizikai önfentartás, vagy humanitás „eszményei“ magukban azt az emberfeletti feszülést, azt a fenséges ideál-erőt és lendületet, soha nem eredményezhetnék, amit az igazi vallás produkál. Mint a hogy lélektani és dialektikai szempontból a *hit* speciális természete garantálja a vallásnak, akár, mint élménynek, akár mint ismerő tényezőnek realitását, épúgy örök és magában bizonyos garanciája a *hivő értékelés* is, axiológiai szempontból annak, hogy a vallásban sui generis és pedig a legmagasabb létérdek, az örökkévaló érték jelenik meg és a maga specialis életformáló erejében minden más ideálalkotó tevékenységet felülmúló s azzal szemben önálló létmódja az emberi szellem életének.

Ezzel a vallás lényegét és realitását minden lehetséges oldaláról megismertük és igazoltuk.



III. A vallás értéke.

1. A Szentséges.

1. Az eddigiek már meggyőztek minket arról, hogy egy olyan reális szellemi tény, mint a vallás, az emberi szellem életében határozott, sajátos pszichológiai szerkezettel és dialektikai jelentéssel bír. Láttuk azt is, hogy egész lényege föltételezi és fölmutatja az értékelő, ideálalkotó magatartást is. Mindezek után világos, hogy ha a vallás *sui generis* lelki tény és az ember életében határozott, speciális szerepe van, akkor az életmegvalósulás egészében kell lennie sajátos, pótolhatatlan *értékének* is. *Mit ér a vallás az embernek?* ez tehát a kérdés. Ezt pedig mindenekelőtt magának a vallásnak centrumában levő *ideál, értékvalóság* természetének vizsgálata döntheti el. Nem tagadható, hogy az a realitás, amelyet a vallásban az ember megél, reá nézve *értékes* is; sőt egészen bizonyos, hogy legfőbb és legóhajtottabb értékeinek foglalatja. Mikor a vallás egész természete föltételezi és követeli az értékelést, ez egyuttal rámutat arra is, hogy önmaga is értéket képvisel az emberi szellemre nézve, sajátos értéket, ami minden mással szemben önálló. *A vallási érték* vizsgálatára nézve, mint láttuk, Windelband és Böhm irányadó kutatásokat végeztek. Ezek a kutatások ránknézve azért is birnak rendkívüli fontossággal, mert akörül a döntő kérdés körül forognak, hogy vajon a vallásban valamely *egészen külön*, eredeti és csakis itt megragadható érték jelenik e meg, amely kivüle és felette áll az emberileg ismeretes értéksornak (élv, — haszon, — szellemi önérték), vagy pedig ugyanazon értékvalóságoknak csupán *módjában sajátos* megragadásáról van benne szó? A nevezett kutatók megállapítják, hogy a vallásban nem egy külön, minőségét és tartalmát illetőleg supranaturalis érték van célbavéve és megragadva, hanem az emberileg elérhető legmagasabb értékek: az igaz, jó és szép (a szellemiség önértéke) van a *teljesség* fokán szemlélve és birtokolva az Istenképben. Isten, mint az igazság, jóság, szépség teljessége, hordozza a *tökéletesség* életideálját reánk nézve, ő az *értékek summitása*, azaz a bennünk csak csonkán jelentkező és elérendő értékek megvalósult és teljes foglalatja, az elképzelhető legmagasabb fokon.

Isten a tökéletes élet foglalatja (forrása, birtokosa, adója) a tökéletesség pedig *ugyanannak* teljessége (totalitása) ami

bennünk csonkán él, tehát a vallási érték nem jelent külön, önálló értéket az emberi értékkel szemben, *hanem a szellemiség legfelső fokának értékjelzője*. Teljes, hiánytalan, végtelen, örök, tökéletes szellemiség; ez Isten, mint a vallási érték realizálása. Az élet teljessége, amire vágyunk. Ezt az életet kétféleképpen lehet felfogni; ontologialilag és axiologialilag.

Az ontologiai tökéletesség = a befejezett létet, a lét teljességét jelenti; az axiologiai tökéletesség pedig az értékesség teljességét, Istenben *mind a kettőt* birjuk és képzeljük, mint *ens perfectissimumban*, mert az ő léte tökéletesen befejezett egész és ő az összes értékek teljességében tündöklök. Élete végtelen és tökéletes, ont. és ax. értelemben. Ennek az életnek fenségét, hódolatra, imádatra, szeretetre egyedül méltó voltát *egy értékjelzővel* fejezzük ki: „Szentséges”. („Das Heilige”). A „szentséges” a vallásos érték jelző. Maga az az érték, amit jelez, tehát nem külön, specifikus valóság axiol. értelemben, hanem a log., eth. és aesth. érték *summitása*, tökéletességük elképzelhető legmagasabb foka, melynek tartalma éppen az igazság, a jóság, a szépség = a végtelenség és tökéletesség elképzelhető legmagasabb fokán. Isten tehát az ideálok és értékek örök Királya, szentséges foglalatja, forrása, birtokosa és biztosítója az örök értékeknek, a tökéletes életnek.

Ha a vallásos értéket a „szentséges” ilyen értelmében fogjuk fel, akkor világos, hogy a vallás *egyetemessége* tudományosan igazolva van, mert akkor a vallás ott és akkor áll elő, ahol ez ember képes az értékek summitását az Isten képében megragadni. Erre pedig minden fejlettségi fokon term. többkevesebb erővel, mindig képes az ember, sőt kénytelen is, mivel a „szentséges” élet (végtelen és tökéletes) nélkülözhetetlen pótléka a véges életnek minden fokon. Így tehát bármely Istenfogalomban, bármely vallásformában a fejlődés különféle fokaihoz képest *ugyanazt az ősi igényt* látjuk megnyilatkozni: a vágyat a tökéletes és végetlen után „a szentséges” után, ép ezért minden vallásban és Istenképben benne van a „szentséges” vonás = az *értéksummitás*. A mindenkori legfőbb értékek legmagasabb teljessége. Mert ez a szentséges és ezáltal *szent* minden vallás. Ha a „szentséges” az ontológiai síkban a *végeetlen* (akadálytalan, teljes), az axiologiai síkban a *tökéletes* (teljes értékességű) formájában nyilvánlik, akkor mindenütt, ahol a *végeetlen és tökéletes élet* a törekvés tárgya, jelen van a „szentséges” = tehát a vallás minden formájában. Másfelől, ha a „szentséges”-ben nem egy külön érték szerepel a log., eth. és aesth. érték mellett sem tartalmilag, sem minőségileg, akkor a vallás egyetlenegy formája sem ellenkezik *az igazsággal, a jósággal és a szépséggel*. A vallás minden formájában éppen ezeknek a legfőbb értékeknek, az élet koronájának biztosítása van célbavéve. És ez a *megállapítás adja a mérővesszőt a vallás kritikájához*.

Mert a vallástörténet épen azt bizonyítja, hogy a szentséges *fejlődésnek* van alávetve az emberi szellem életében. Az igazat, a jót, a szépet megragadni, biztosítani egy végtelen és tökéletes életben — ez minden vallás célja s ezt minden vallás Istenben éri el, de természetesen nem egyszerre s nem mindjárt, hanem egy megragadó és megrázó küzdelmen át, egy izzó és tragikus harcban, amelyet az emberi szellem *Isten megtalálásáért* folytat, hogy aztán a megtalált Istennel az életet átalakítsa, ujjíateremtse a földön. A „szentséges“ előbb az érzéki élvezet és a fizikai haszon salakjával borítva jelenik meg s csak lassanként küzdi fel magát a tiszta szellemiségre. De már a legalacsonyabb fokon is az igaz, a jó és a szép, mint az élet maradandó lényege, *csirájában* ott rejlik benne s ezernyi tévedéseken át fejlődött ki diadalmas tisztaságában. A vallás egyetemes jelentősége egyfelől, a vallás tört. alakulásainak rangsora másfelől abban és az által mutatható ki, hogy mennyiben képes a vallás a „szentséges“ legtisztább magaslatát megragadni s az élet formáló és vezető tartalmává tenni.

A vallás értékessége (jogosultsága, szükségessége, jelentősége, fontossága etc.) abban van, hogy az igazat, a jót, a szépet, tehát a tiszta szellemiséget, a nemes és szabad szellemiséget teszi az élet céljává és lényegévé, mégpedig az *örökkévalóság* és *tökéletesség* szempontja alatt. Ennélfogva annál értékesebb a vallás, minél inkább eléri ezt a célt s az a legértékesebb és az egyedül értékes vallás, a melyben a „szentséges“ élet ezen a meggyőződésen sarkallik: Az „Isten: Szellem; és akik őt imádják, szükséges, hogy a lélekben és igazságban imádják.“ (Ján. ev.) Ezen a fokon éri el s valósítja meg a vallás a maga praeformált, igazi lényegét, történetileg ezt *Jézus vallásában* szemléljük.

2. Ez alapon rájövünk arra, hogy a vallásos értékelés, amely az értékelésnek „szentséges“ formája, azaz magunknak és a világnak az absolutumhoz való mérése, — igazi lényegében, kivirulása tetőfokán lényegileg *a tiszta szellemiség imádata*. De vigyáznunk kell arra, hogy ezt a „szentséges értékelést“, amelyet *imádatnak* nevezünk, nehogy összetévezzük az *emberi szellem* tiszteletével és cultusával, amint azt *Comte* tette a Humanitás vallásában. A vallásban épen az a lényeges, hogy az emberi élet tökéletlensége és elégtelensége kényszerít az *emberfeletti* megragadására; a vallásban az emberi, *véges* szellem magát, mint tökéletlent, élesen megkülönbözteti és szembeszegzi a végtelen és tökéletes szellemmel. Vágyának „szentséges“ tárgya az *emberfeletti szellemiség*, a tiszta, akadálytalan, teljes, az igaz, jó és szép tökéletességében ragyogó szellemiség, az abszolút szellem. A vallásos értékelés épen ezért *„imádat“* — mert végtelenül több annál, amit a szellem emberi nyilatkozásai iránt érzünk, mint rokonszenvet, szeretetet, tetszést etc. Az *imádat az elismerésnek és szeretetnek az a foka, ahol a jóság, igazság*

és szépség abszolút, ember és világfeletti, örökkévaló, teremő és éltető teljessége előtt borulunk le, mint saját tökéletlen életünk áhitott célja és koronája előtt. Ezért is kíséri az imádatot a vallásos „áhitat“, a léleknek az a megrendülése, amely a legmagasabb érték jelenlétét jelzi. Áhitatot csak Isten, csak az emberfeletti Szellemiség iránt érezhetünk. Ebben az áhitatos imádatban az emberi értékelés csúcsa áll előttünk. Mikor u. i. az ember az igazságot, a jót, a szépet tartja egyedüli értéknek s élete irányító hatalmainak, akkor emberileg a legmagasabb értékelést műveli, mert mindent a saját önértéke szerint ítél meg s mindenben ezeket keresi; de ezt a legmagasabb emberi értékelést még meghatványozza akkor, amikor a dolgokban és emberekben jelentkező igaz, jó és szép fölé emelkedve, magát az örökkévaló szellemet, minden véges igazság, emberi jószág és földi szépség abszolút, ember és világfeletti alapját s lényegét ragadja meg s teszi imádata tárgyává *Istenben*. Tudjuk, hogy itt az értékelésnek egy olyan formájával állunk szemben, amely túlnő a racionalitás határain, amelyben mindig egyénileg, a lélek irracionális erejével fordulnak az élet központja felé. *Itt t. i. a hit értékelése áll előttünk*. Ennek a lényege az, hogy az összes relatív értékűket hozzákapcsolja az örökkévaló központi jelentéshez, Isten életéhez, s Istenből érti meg és méltányolja a véges viszonylatok összes mozzanatait. *A hitben örökkévaló értéket nyer a világ és az élet*, mint az abszolút szellem lükre és önállítása. A vallásos értékelés tárgya tehát *tartalmilag* ugyanaz, mint az *idealizmusé*, t. i. a szellemiség és annak nyilvánulásai, de a döntő különbség abban van, hogy a vallás a szellemiséget nem elvontan, nem is egyes jelentkezéseiben, nem személytelen fogalmi formájában értékeli, hanem a vallás a szellemiséget, mint a *Szellemet*, mint végtelen és tökéletes *Személyiséget*, mint az örök személyes *Ideált* karolja át imádatával, s így a vallás nem egyéb, mint a *Szellemnek személyes életideálban való imádata*.

3. A vallás lehetősége, jogosultsága és szükségessége az eddig kifejtettekből igazolódik.

Lehetősége természetesen adva van és egyetemes kényszerűséggel bomlik ki magának az emberi szellemnek természetéből, amely úgy van teremve és konstruálva, hogy fejlődésének bizonyos pontján szükségszerűen rendül meg tökéletlensége, végessége és bűnössége kinzó tudatában s elutasíthatatlanul támad fel benne a vágy a végtelen és tökéletes élet után, szükségszerűen ragadja meg a vallásban fölkinálkozó segítséget a szabadulásra.

Ez a szükségszerűsége magával hozza és bizonyítja a vallás *szükségességét* is; mert egyetemesen szükségszerű az a folyamat, amely az embert Istenhez hajtja. Egyetemes a hiány és egyetemes a pótlás, amely a vallásban egymást kiegészíti. Magának az életnek legfőbb érdeke az, hogy a saját végtelenségé-

nek és tökéletességének lehetőségét Istenben megtalálja. *Jogosultsága* pedig abban van, hogy a vallás életformáló hatalom: és pedig olyan, amely az életet a legnemesebb értékek kötelező hatalmával formálja és vezérli. A vallás jogosultsága abban van, hogy az életet nemessé, igazzá, jóvá, széppé teszi, hogy megszabadítja minden alacsonyságtól, önzéstől, s nemcsak egyénileg válik új, diadalmas élethatalommá, hanem lendítő erejévé lesz a nemes kulturának, a világ megszentelésének és megdi-csősítésének. Mindenik vallás? Mindenik, többé-kevésbé. Minél inkább lesz a vallás egyéni és kulturtekintetben fejlesztő és tisztító élethatalommá, annál *értékesebb* az emberre nézve. Az a vallás tehát a legértékesebb, amelyiknek legnagyobb a nemes életformáló ereje úgy egyéni tekintetben, mint az emberi kultúra szempontjából. Ez a vallás a *keresztyénség*, *Jézus vallása*, az igazi, az abszolút és tökéletes vallás.

4. Természetesen itt a keresztyénség nem egyik vagy másik tört. alakulatáról beszélünk, hanem arról a legtisztább eszmei és történeti megjelenéséről, ahogy a *Jézus vallásában* áll előttünk s amelynek többé-kevésbé sikeres megvalósítási törekvései állanak szemünk előtt a ker. felekezetekben. Jézus vallása „ideál“, a vallás örökkévaló normája, amelyhez mérve lesz minden vallásos élmény értékessé, vagy értéktelenné.

Mindenekelőtt, ha a keresztyénség abszolút értékét bizonyítani akarjuk, mint a vallás minden alakulatánál, itt is a legjellemzőbb mértékül maga a keresztyén vagy jézusi *Istenkép* kínálkozik, ez a döntő tényező.

A keresztyén Istenkép azért a legmagasabb és a legtökéletesebb, mert a „szentséges“ benne találja meg mindenirányú és legtökéletesebb formáját. A ker. Istenképben a *tökéletesség* ontológiai és axiológiai értelemben egyaránt a summitas tetőfokán áll. *Ontológiai* oldaláról az Isten végtelensége, abszolutsága itt teljes. Attól való függés feltétlen, mert léte teljességében úgy áll az emberrel szemben, mint a hiánytalan élet maga, amelynek nincs semmi csonkasága s amelyre visszahatás lehetetlen. Isten mindeneket betöltő örökkévaló (idő) végtelen (tér) élet. *Axiológiai* szempontból Isten a legfőbb értékek tökéletes summitása, azaz az igazság, a jóság és a szépség szentséges teljessége, Isten, amint Jézus evangéliumában megjelenik előttünk, a végső értékek tökéletes összhangjaként tűnik fel. Két véglete békül ki benne az értékvilágnak: az *igazság* és a *jóság*, s mert a kétőnek egyesülése harmonikus, lesz a *szépség* teljessége is. Isten igaz, mert megvesztegethetetlen ítélőbíró, aki szent tisztaságában félelmes fenséggel trónol a világ s az élet felett. Akarata mint örök rend a természetben és az erkölcsi világban, részrehajlatlan igazsággal érvényesül és ellene büntetlenül lázadni lehetetlen. Jézus mindig rendkívüli erővel hirdette Istennek ezt a birói, igazságos, ítélő fenségét. Nagyon élesen hirdeti Jézus, hogy Istentől *félni* kell, mert mind a testet, mind a lelket elve-

szítheti a gyehennában, míg az emberek csak a testet ölhetik meg. Állandó remegéssel kell készülni az ítéletre, mert az váratlanul jön el, mint a villám és a tolvaj. Maga Jézus Krisztus is, a saját életében szent félelemmel, mély alázattal s a gyermek szorongó tiszteletével hajlik meg Isten előtt. Az összes újtestamentumi iratokban mindenütt látjuk Istennek ezt az igazságos fenségét, szent tisztaságát, amely épen azért igazságos, mert nem a zsarnoki szeszély, hanem az örök és változhatatlan törvényszerű akarat a lényege. Kétségtelen, hogy minden vallásban valamelyest hangsúlyozva van Isten igazságossága, de még ott is, ahol a legtökéletesebb a keresztyénségen kívül, a zsidóságban ez az igazság a *jog* formájában nyer kifejezést: egy szerződéshez való tántoríthatatlan hűség és a szövetség megtartásának követelésében nyilatkozó hajthatatlanság. A keresztyénségben Isten azért az igazság teljessége, mert *örökre és változhatatlanul hű a saját lényegéhez*. Önmagát akarja megvalósítani a világban és a maga lényegén kívül nem tűr meg semmit. Szuverén fensége épen ebben a kizárólagosságban áll, ebben a hajthatatlan és változhatatlan örök hűségben önmagához. Ezért válik ítélő bíróvá az emberrel szemben, akinek akaratát befolyásolni vagy változtatni lehetetlen. Itt tehát a keresztyénségben a lehető legmagasabb fokra emelkedik a vallás egyik érdeke, amelyet a *transcendencia* érdekének neveztünk. Isten emberfeletti és világfeletti fensége a keresztyénségben éri el azt a fokot, amelyen felül már nem haladhat, tehát a keresztyénség ez irányban *abszolút* vallás. Isten fenségéből kihull a szeszély, a zsarnokság, a változékonyság, gyarlóság etc. minden vonása s megmarad a tiszta igazságosság, amely önmagán kívül mindent kizár a maga változhatatlan tökéletességében. Isten itt minden földi igazság abszolút mértékévé válik: minden annyiban igaz, amennyiben *isteni*.

Azonban a keresztyén Istenfogalom nem egyoldalú, mert akkor nem lehetne tökéletes. Benne épen az értékek legmagasabb harmoniája van. Az igazság Istennél a *jóságban* nyilatkozik s azzal tökéletes harmoniában áll. Ez a jóság Istenben a *szeretet tökéletességében* áll. Isten szent jóság, igazságossága a jóságos szentségben van. Mikor önmagáért való igazsága érvényesül: egyuttal az *egyedüli jó* érvényesül benne. Mikor *önmagát* akarja, ránknézve az *egyetlen és legfőbb* jót akarja s épenezért az igazság, az ítélet nála és benne az abszolút *szeretet* megnyilatkozása velünk szemben. Csak az a jó, ami isteni. Ez az isteni jóság a *gondviselésben* nyilvánul, amely a világot és az embereket átható, hatalmába ejtő, a maga képére formáló szeretet munkája. Kiterjed a természeti világra is, mezők fűvei és égi madarak gondját is felkarolja, de ezerszeres mértékben az embert veszi körül, akinek még hajaszálait is számontartja. Istennek ezt az abszolút jóságát fejezi ki az ő legszebb, legkövetlenebb, legélettellesebb neve Jézus ajkán: *Atya*. Menyei Atya.

Az abszolút igazság tehát egyuttal a legteljesebb, szerető jóság is, az atyai indulat teljessége s ezért az igaz előtti szent félelem érzésével Jézusnál és hiveinél tökéletes harmoniában egyesül a határtalan *gyermeki bizodalom és szeretet*. Ennek az érzelemnek a következménye az, hogy az abszolút igazságos Isten *hosszutűrő, irgalmas, megbocsátó* Atyává lesz, aki türelmes szeretettel vár, míg hozzáfordulunk, sohasem zárja el előlünk az utat magához, az utolsó órákban sem, s végtelen szent örömezővel fogadja megtérésünket. Természetesen és épen ez a nagy és jelentős, Isten ez Atyai kegyelme nem korlátlan és nem határozatlanul áradozó: erős és visszautasíthatatlan feltétele az ember részéről ugyanannak a szeretetnek ugyanolyan csirája, a megbocsátó szeretetre való tiszta készség. Épen ebben jut harmoniába Isten lényegében az igaz és a jó, igazsága nem lehet jóságának gátja, de jósága nem törölheti el igazságát: szóval önlényege a maga igaz mivoltában nyilatkozhatik egyedül. Istennek azonban ez az életteljes, közvetlen, atyai képe s annak megragadása a keresztyénségben a vallás másik nagy érdekének, a *realitásnak* legtökéletesebb megvalósítása, úgy hogy ez irányban is a keresztyénség képes egyedül teljes mértékben kielégíteni a lélek szomjuságát és éhségét. A két érdek egyaránt kielégítve s egymás által tökéletes egyensúlyban tartva jelentkezik az Istenkép keresztyén alakjában s ép ez a teljesség és harmonikus egyensúly adja meg az Istennek azt a vonását, amelyet emberfeletti, abszolút *szépségnek* nevezhetünk, a tökéletes rend és egyensúly *személyes* formájának jellegzője gyanánt.

A keresztyén Istenfogalom tehát a „szentséges“ igazi megvalósulása; a legfőbb ontológiai és axiológiai tökéletesség summitása, akiben tökéletes egyensúlyban, egyforma legmagasabb érvénnyel egyesülnek az emberi élet legősibb és legemberibb vágyai, a ki a végtelen és tökéletes életnek hiánytalan teljessége; épe ezért úgy fensége, mint közelvalósága, úgy transzcendens szentsége, mint reális jósága egyaránt tökéletes, egyformán kielégíti a tökéletesség után szomjazó vallásos léleknek mind a két irányu érdekét: sem fenségesebb, emberfelettibb, abszolútabb, igazabb, ítélteesebb és szentebb, sem közelvalóbb, emberibb, realisabb, jobb, kegyelmesebb már nem lehet. Az Istenfogalom szempontjából ebben van a keresztyénség abszolutsága, ezért a vallás axiológiai csúcspontja.

Az Istenkép minden vallásos élményben világmagyarázó jelentőséggel bír, mert az egyén világnézetének központi jelentésévé válik. Az egyes vallások ezáltal lesznek *világnézetekké*. Így lehet beszélni pld. buddhista, mohamedán, keresztyén világnézetről. Ezek a világnézetek érték szempontjából annyiban különböznek egymástól, mint Istenfogalmaik, mert ez utóbbiak döntenek a világnézet jellege felől s ezek kölcsönzik annak az értéket. Ha a keresztyén Istenfogalom minden Istenkép között a legértékesebb, sőt az abszolútbecsü, akkor a *legértékesebb* és

absolutbecsü vallás világnézet a keresztyén világnézet. Természetesen itt sem egyik vagy másik tört. felekezeti nyilvánulás, hanem a *jézusi világszemlélet*. Ennek igazolása azonnal kész, ha a jézusi világszemlélet karakterisztikumait szemügyre vesszük. Általában a világnézetről tudni kell azt, hogy az sohasem öncél, hanem az ismereteknek a *létérdek* szempontjából való egysége. Ezért az a világnézet a legértékesebb, amelyik a legnemesebb és legtisztább emberi létérdeket a legjobban szolgálja, vagyis az életet a leghatalmasabban lendíti a maga örök céljai felé. Etekintetben a jézusi világnézet „*a diadalmas világnézet*“. Alapja az élet jóságában vetett bizalom. Ez a világ a mennyei Atya hajléka, amely telestelevan az ő szeretett gyermekei számára felhalmozott kincsekkel. A világ Isten *munkamezeje*, amelyen a saját életét megdicsőíti s az emberek eszközei és munkatársai, akikben és akik által Isten élete dicsőséggel betölti a világot. A világ „szent“ mert Isten életének nyilvánulási tere. A világ „igaz“, mert megbízható azoknak, akik Istent szeretik, úgy van berendezve, hogy az ember benne elérhesse a végetlen és tökéletes élet sféráját. A világ „jó“, mert benne még a rossz is javára van az Istent szeretőknek. A világ „szép“, mert mulandó vonásai mögött az örökkévalóság dicsősége ragyog fel azok előtt, akik nem a láthatókra, hanem a láthatatlanokra néznek. A világ egyszóval a végetlen és tökéletes, a „szentséges“ Isten életének kibontakozása. A világban a keresztyénség „Isten országa“ talaját látja, olyan birodalmat, amely arra van hivatva, hogy egyetlen királya és ura legyen: Isten és az ő szent akarata. Ezért a keresztyénségtől elválaszthatatlan bizonyos *optimizmus* a világnézetben. Az élet nehézségeit, akadályait, terheit szent derűltséggel hordozza, sőt a földi dolgok felelő aggódást bizonyos hitetlenségnek bélyegzi. (Hegyi beszéd). „*Mindenekelőtt* Isten országa és annak igazsága“ és „minden egyebek megadatnak“ *azután*, mert hiszen így és ezért van alkotva a világ. Kétségtelen, hogy ennél lendítőbb erejű, diadalmasabb, mindenben a szellemiséget értékelő világnézet nem létezhetik. Ha összehasonlítjuk akár a buddhizmus pesszimista, elsorvasztó világszemléletével, akár a zsidóság remegő, bizonytalankodó, elborult világképével, akár az atheista „vak véletlen“ chaosával, egyedüli fenséggel és diadallal emelkedik felül mindezeken, mint az igazi *emberhez méltó világnézet*. Ebből a szempontból is a legértékesebb, az absolutbecsü a keresztyénség.

De épenugy azzá teszi *erköcsi eszményének* hasonlíthatatlan fensége. A keresztyénség hadizenet az érzéki élvezet és a fizikai haszonérték egyedüli becse ellen. Míg minden más vallásban az élv és haszon salakjával borítva tör fel a szellemiség önértéke, a keresztyénségben a *jó önértéke* nyer kifejezést, az erkölcsiség egyedüli, önmagában való fensége ragyog fel, a *jó, az isteni magaslaton*. A keresztyénség ezért az erköcsi *hősiesség* vallása. Eszményét Jézus ebben tüzte ki: *legyetek töké-*

letesek, mint a ti mennyei Atyátok! Az egyetlen vallás, amely az erkölcsiség terén nem elégszik meg kisebb eszménnyel, mint maga az Isten a maga tökéletes jóságában, szeretetében. Ebből az eszményből fakad az önzetlenségnek, önmegtagadásnak és önfeláldozásnak egy olyan hősie élete, mely az emberiség legnagyobb hőseit formálta. Erkölcsi tekintetben a keresztyénség a legbecsesebb vallás, az abszolút vallás. Tulajdonképeni lényegét abban fejezhetjük ki, hogy a keresztyénység az „*Istenfiuság vallása*“. Lényegét az a hitbeli, mélységes meggyőződés alkotja, hogy *az ember Istennel azonos lényegű szellem*. Méltósága a legnagyobb e világon, mert Isten képére teremtetett, a világ lelkét, célját, teremtő és fentartó erejét hordozza; *rendeltetése* a legfenségesebb, ami csak lehet, mert abban áll, hogy Isten képét önmagán tudatos hősiességgel kialakítsa: hogy a Szellem igaz, jó és szép életének tükré legyen. *Élete* Istenben gyökerezik és benne teljeseedik be, ezért végetlen és örökkévaló, amelyet még a halál sem szakíthat el, csak tökéletesebbé tehet. Ez a vallás nemcsak, hogy a legértékesebb vallás, az abszolút vallás, hanem egyáltalán az élet legdrágább értéke, koronája s legnagyobb életformáló hatalma és tényezője, amely jogosultságát önmaga belső értékében bírja s amelyet gyümölcse: *a keresztyén élet igazol*. Mert a keresztyénség nem tan, nem ábránd, hanem *élet*, valóságos, személyi élet, diadalmas és győzhetetlen személyes tapasztalás. A keresztyénségnek ebből a szempontból van egy olyan mértéke és igazolója, amely az abszolutságra való igényét kétségtelenné teszi s ez az, hogy *történetileg* megvalósult, *emberi életben* örök érvényűen kijelentetett a *Jézus Krisztusban*. Jézus Krisztus magának a vallásnak *abszolút incarnatioja*, ezáltal *ítélőmértéke* is. Ő az *Istenember*: titokzatos összefonódása Istennek és az embernek, az abszolút Szellemnek és a véges szellemnek. Benne az isteni szellem emberivé, realitássá és az emberi szellem istenivé, transcendentális fenségüvé lett. Benne találkoztak örök vágyaink és igényeink és kibékülve megvalósultak egy fenséges harmóniában. A keresztyénség ezért nem teoria és ábránd, hanem olyan valóság, amely épen azért mindig *átélhető* és *igazolható*, mert Jézus Krisztusban ilyenné lett számunkra. Jézus Krisztus reánk nézve a garanciája az *Isten realitásának*, mert Istent benne ragadjuk meg, benne lesz előttünk „világossággá“ és átélhetővé az Isten élete; másfelől garanciája a *vallás lehetőségének*, mert olyan erőforrás a számunkra, aki „ut“ nekünk az Atyához, aki által Istennel egyesülhetünk. Ő tehát a *közvetítő*, aki *megvált* végességünk és tökéletlenségünk kinjából és önmagában Istennel kibékítvén, egyesítvén, *üdvözít* minket. Ő az „Isten fia“: Istennel szemben az *ember képviselője*; a fiu és a testvér; velünk szemben az *Isten képviselője*; az Úr és a király. Ő tehát a *mi életünk isteni mértéke*. A keresztyénség tehát a maga valóságos mérővesszőjét, mérlegét a Krisztusban és az ő keresztyének törvényében bírva,

meg van mentve attól, hogy hiu ábrándokba, vagy meddő elméletekbe vesszen bele: életté lehet, amely mindig önmaga igazolja önmagát gyümölcseiben.

Ezekben a vallás értékének inkább az *egyéni* oldalát érintettük, mintegy az egyéni élményt tárgyaltuk, eltekintve annak más emberi tevékenységekkel való összekapcsolódásától és mintegy az emberi élet organizált formájában: *társadalmi vagy kultur-életben* való szerepétől. Mindaddig azonban a vallás értékét nem láthatjuk meg a maga egészében, amíg azt, mint *kulturtényezőt, a kultura eleven hatóerejét*, annak egész területén meg nem tekintettük. Ezt tesszük a következőkben.

2. A vallás és a kulturértékek.

1. A kultura fogalma.

Kultura alatt értjük az *emberi szellemnek* alkotásokban való mindenirányu *realizálódását*. Ez a meghatározás tágabb értelmű és nagyobb jelentésű, mint a *kultura hétköznapi* fogalma, amely szerint kultura alatt rendszerint a *technikai, anyagi* művek összeségét és fejlődését értik. „Kultur“-állapotnak, helynek, embernek rendszerint az olyat nevezik, a mely, vagy aki életét a modern technikai vívmányok teljes apparatusával végzi. Ezért nevezik „kulturának“ a köznapi értelemben a vasút, táviró, automobil, villanyvilágítás, vízvezeték, fürdő, központifűtés, aszfalt, azután közintézmények, színház, kávéház, könyvtár, sétatér etc. etc. összeségét. Azonban e felfogás felületessége hamar belátható, ha meggondoljuk, hogy az anyagi, technikai kultura egyetlen szellemi organizmusnak: a *tudománynak* eredménye, illetve alkalmazása, sőt közelebbről épen a természettudománynak. A tudomány azonban egy emberi, szellemi tevékenységnek: az *értelemnek* műve, megvalósulása, s nemcsak a természetismeretére, hanem más irányokra is kiterjed, amint a tud. organizmusánál láthatjuk. Ezért a kultura hétköznapi fogalma először is kiszélesítendő általában az „*értelmi kultura*“ fogalmává. Azonban tovább menve, azt tapasztaljuk, hogy az emberi szellemnek nem csak ez az egy, értelmi tevékenysége hoz létre alkotásokat, realizálódik kulturában, hanem más tevékenységei is, így pld. a *képzelet*, amelyből a *művészetek* táplálkoznak. A művészetek rányomják a maguk bélyegét az értelmi kultura egész birodalmára s azonkívül önállóan is produkálják a kultura egyik irányát, amelyet „*művészi kulturának*“ nevezhetünk. Azután a kulturának az értelem és a képzelet alkotásai lényegileg inkább a kereteit, formáit adják meg, a kulturában ezeken kívül bizonyos tartalmi elemet látunk, amelyet az emberi szellem vágyai, törekvései, *akarata* adnak bele s tulajdoképen ezek valósulnak meg benne. Az akarat értékét az ő *erkölcsisége* adja meg. Az

erkölcsiség formálja, szinezi, meghatározza az értelmi és képzeleti kulturát s másrészt önmaga is produkálja a kultura legfőbb irányát, az emberi szellem legfontosabb alkotását: az *erkölcsi jellemet*, az *erkölcsiséget*, az „*erkölcsi kulturát*“. A kultura fogalmában ezért a *tudomány*, *művészet* és *erkölcsiség* egyesülnek, mint az önértékű emberi szellem minden irányu *realizálódása* az igaz, a jó, a szép irányában. Mindaz, amit kultura alatt érthetünk, ennek a háromnak: igazság, jóság, szépség (tudomány, erkölcsiség, művészet) megvalósulása a világban és pedig *történeti fejlődés rendjén és annak eredményeképen*.

A kultura összes mozzanatai, nyilvánulásai, jegyei mind e három alapértékre és tevékenységre vezethetők vissza s ezeken keresztül magára az önmagát realizáló emberi szellemre. Ez az értelme tehát a kulturáról alkotott fentebbi fogalmunknak.

A *vallásnak* létjogosultságát, szükségességét és jelentőségét — önmagában kimutatott becse mellett — csakis az igazolhatja, hogy mennyiben képes a vallás *kulturtényező*, *kulturfejlesztő* hatalom lenni; mennyiben képes a kultura fejlődésével *összhangban* fejlődni s ezáltal mennyiben emeli, tisztítja, nemesíti magát az emberi életet? A vallás „*kulturjellege*“ — i. e. az emberi szellem természetének való megfelelését — bizonyítja s ennek foka szerint bírja tulajdonképeni igazolását az életben.

Ha a vallás a kultura egész területén úgy tud megjelenni, mint azt minden vonatkozásában emelő és fejlesztő erő és hatalom, akkor *életformáló jelentőségét* megdönthetetlenül beigazolta s érdemesnek mutatkozott a legteljesebb megbecsülésre és ápolásra az emberi élet magán- és közösségi területén, minden formában. A vallásnak, ha vannak olyan formái, amelyek a kultura bármely ágára nézve (tudomány, művészet, erkölcsiség) visszafejlesztő, elnyomó hatással vannak, ezzel még nem a vallás abszolút értéktelensége, csak *azon* formájának fejletlensége s esetleg kiirtandó volta bizonyult be, amelyben ez jelentkezett. Viszont *annak a formájának* ilyenvolta kétségtelenül bebizonyult. A történelem arról tesz bizonyosságot, hogy a vallásos forradalmakat, reformációkat épen ez az érdek hozta létre. A kultura tullépte a vallást, magasabb fokra jutott s ezért a vallás káros, veszedelmes teherré lett, amelyet le kellett rázni; nem úgy, hogy kiirtották, hanem úgy, hogy lényegének megfelelőbben, tisztábban fogták fel. Épenezért általában kimondható, hogy a kultura fejlődése mindig *ellenőrzője* a vallás tisztaságának s viszont a vallás mindig biztosítója a kultura nemességének. A *kettő teljes összhangja* biztosítja az emberi szellem életének értékeségét. A vallás előtt tehát ott áll az a követelmény, hogy a kultura egész területével összhangban álljon. A kultura előtt pedig az a feladat áll, hogy a vallásban megragadott legfőbb értékekhez hű legyen és azok mértékéhez alkalmazkodjék.

Ha mármost a vallásnak a kulturához való viszonyát rész-

letesen megakarjuk ismerni, a kultura fogalmához híven három szempontból kell azt megvizsgálnunk, a három *alaptevékenység*, illetve annak vezető *értékei* és az azok irányítása alatt létrejövő *megvalósulási sikok* szerint.

Ezek szerint az *első* alaptevékenysége a szellemnek: az *értelmi* tevékenység, vezető értéke, célja: az *igazság*; megvalósulási formája, eredménye legmagasabb fokon: a *tudomány*.

Második alaptevékenység: a *képzelet*; vezető értéke: a *szép*; megvalósulása: a *művészet*.

Harmadik alaptevékenység: az *akarat*; vezető értéke: a *jóság*; megvalósulása: az *erkölcsiség*.

Igy a vallás és kultura viszonya e három szempontból lesz kimerítőleg tárgyalva: 1., *a vallás és a tudomány*; 2., *a vallás és a művészet*; 3., *a vallás és az erkölcsiség viszonya*. Mivel azonban már fentebb jeleztük, hogy a vallás lényegének meg nem felelő formái is lehetségesek, amelyek aztán épen a kultúrához való viszonyukban bizonyulnak ilyeneknek, meg kell vizsgálnunk a vallás *kultura ellenes* megnyilatkozásait is. A legfőbbek ezek között: 1., *a babona*; 2., *a szekta*, melyeket előre is a vallásos élet *nem igazi*, korcs, téves nyilatkozásainak kell tekintenünk.

Irodalom: A kérdés egyes ágaira és egészére nézve ajánlunk néhány további és részletesebb kutatásra ösztönző és irányító munkát. Ezek között a leghasználhatóbbak: *J. Cohn*: Religion und kulturwerte. (i. m.) *G. Simmel*: Die Religion (i. m.) *J. Kaftan*: Philosophie d. Protestantismus (1917) *Tavaszy Sándor*: Schleiermacher filozófiája. (Kvár. 1918.) *Flournoy*: W. James filozófiája. (1917.) *E. Boutroux*: Tudomány és vallás a jelenkori filozófiában (Bp. Akadémia 1914) *R. Eucken*: Az élet értelme és értéke. (Kultura és tudomány. Bp. 1915.) *Vass Vince*: A vallási ismeretelmélet (1915.) *Makkai Sándor*: A hit problémája (i. m.) *W. Wundt*: Völker psychologie. (i. m.) *Vass Vince*: Vallás és erkölcs (Pápa 1917.); *Imre Lajos*: Az erk. nevelés viszonya a valláshoz. (Hódmezővásárhely 1913.) *Lic. Rácz Kálmán*: Miért is vagyok én keresztyén? (Pápa 1917.) *E. Hoppe*: Gluben und Wissen. (Gütersloh 1915.) *Kuyper*: A kálvinizmus lényege. (4 és 5 felolvasás) (Bp. Kókai. 1914.) *Makkai S.*: A szekták keletkezésének okai (Bp. Kálvin szöv. 1917.) *Szelényi Ödön*: Vallásos élmény és művészi ihlettség. (Theol. szaklap és könyv ujság. 1918. évf. 4. sz.)

2. A vallás és tudomány.

Az előbbieken azt az alapkövetelményt állapítottuk meg, hogy a vallásnak a kultura egészével teljes összhangban kell fejlődnie. Így első sorban a *tudomány*-nyal kell ilyen harmóniában lennie. A vallás sohasem lehet tudomány ellenes, viszont

a tudománynak sem szabad vallásellenesnek lennie. A vallásnak kell állandóan biztosítania a tudomány számára a legmagasabb célokat, hogy a tudomány ne lehessen az élet önző céljainak eszközévé, viszont a tudománynak kell a vallás számára nyújtania az egyre tökéletesebb természet- világ- és emberismeretet, hogy a vallás mind tisztábban és teljesebben fejthesse ki a maga életformáló erejét a valóságban. Ha azonban az emberi szellem történetén végig tekintünk, azt fogjuk találni, hogy ez a harmonikus együttfejlődés a vallás és tudomány között nem tekintetett magától értetődő dolognak s hogy a két tényező között évszázados küzdelem folyt le és pedig mindenik a másikkal szemben akarta érvényesíteni néha csak jogait, de néha kizárólagos egyeduralmát. Ugy áll a dolog, hogy ez a harc ma sincs eldöntve s hogy a harmonia tudomány és vallás között ma is *követelmény, ideál*, amely megvalósulva és általánosan elismerve ma sincsen és valószínűleg nem is lesz soha, az emberek különböző szellemi alkata és felfogása miatt.

Kétségtelen dolog, hogy úgy a vallásban, mint a tudományban van valami sajátos és kizárólagos igény, amely az összeműködést nehezíti. Ez az igény határozottan *a világuralom, az élet vezető hatalma*. Vallás is, tudomány is ezt igényli magának s ez a királyi igényük ütközik össze újra és újra egymással. Ha a kettő küzdelmét a történelemben megfigyeljük, azt tapasztaljuk, hogy bizonyos *szükségszerű fázisok* alakultak ki benne, amelyek feltárják előttünk a vallás és a tudomány viszonyának összes, lehetséges formáit. Ezek a következők:

1. *A tudomány elvész a vallásban.* Ez az eset bekövetkezik rendszerint minden kezdetleges fejlődési fokán az emberi szellemnek, amikor a világban való eligazodásra az értelem még nem elég erős, viszont az egyén sorsának megnyugtató magyarázatára a hit még tulságosan primitív s így a kettő együttesen a képzelet — alkotta *mythosban* egyesül, amely naiv világszemlélet, tudomány és vallás együtt, de épen képzeleti jellegénél fogva tulsúlyban van benne a vallás, elnyomva és kezdetleges formában a tudomány. Ezen a fokon azért minden tudás „szentnek” minősítetik, és emberfeletti jelleggel bír. Ez a *papi* tudomány kora, amint Egyiptomban, vagy a zsidóknál látjuk. Ez az állapot azonban csak addig tarthat, amíg a megizmosodó értelem mindinkább elnem hatalmasodik s önerejében megmámorosodva, szembe nem fordul a vallással. De bekövetkezik ez az eset a tudomány viszonylag magasfoku fejlettsége mellett is akkor, ha a tudomány nem az ő sajátlagos területén, a *természet*, az érzékelhető világ megismerésében a legerősebb, hanem gyöngye természetismeret mellett a szellemi tudományok, kül. a *filozófiai* speculáció terén tulfejlődött. Ez az eset áll előttünk a *középkori skolasztikában*, amikor a tudomány akkori legmagasabb formája, a filozófia = ancilla theologiae. A skolasztikusok, amint láttuk, a görög filozófiát, kül. Platon és Aristoteles rend-

szeretett arra használták fel, hogy kifejezési formája legyen a ker. vallásnak, a kijelentett isteni igazságok ésszerű voltának igazolására. A tudományt a vallás szolgájává alázták, de ezzel a vallást is tanná tették s kiölték belőle az életet.

2. *A tudomány elnyeli a vallást.* Ez az előbbi állapot visszahatása. Ezt láthatjuk a *racionálismusról*, mely szerint a világ és az élet hiánytalanul megérthető az ész által. A vallás lényege is ésszerű, bizonyos tételekben áll, amelyeket az összes tört. vallásokban fel lehet találni, illetve ki lehet vonni: van Isten, lélek, halhatatlanság. Így a vallás lényegét és tartalmát a józan észből akarta levezetni, a vallást teljesen értelmivé akarta tenni. A modern filozófiában Comte, ennek az álláspontnak képviselője, aki szerint, amint azt részletesen kifejtettük, egyedül a tudománynak van valósága, a vallás csak érzelmi lendítőereje a tudománynak az emberszeretetre, de valóságos tartalma és tárgya nincs. Ujabban Häeckel, a monizmus megalapítója és főképvisezője hadakozik a tudomány egyedülvalóságáért, aki szerint a tudomány elégséges a világ összes rejtélyeinek megoldására és az ember boldogítására, a vallás kiirtandó hazugság. A modern sociológiai áramlatok felfogásában a vallás ugy szerepel, mint a primitív elme védekezése a külső természet érthetetlen ellenséges támadásaival szemben s ennél fogva azt hirdetik, hogy a haladó tudományos kultúra a vallást kifogja pusztítani, mert urrá teszi az embert a természet felett, megszünteti a természettől való félelmet.

3. *A tudomány és a vallás elkülönödnek egymástól*, hogy a maguk külön létét és létiogát biztosítsák. Ezt hajtották végre az angol erkölcsfilozófusok, Rousseau és Schleiermacher, akik a vallás sajátos, érzelmi szentélyét, külön, a tudománynak hozzáférhetetlen területét biztosították a lélekben.

4. *A tudomány éles ellentétbe kerül a vallással.* Ez bekövetkezik a vallás, vagy a tudomány érdekében, hogy az egyik, vagy a másik fölényét biztosítsa, illetve a másikra való rászorultságát megcáfolja. A vallás érdekében ennek a felfogásnak a képviselője Ritschl Albert, akinek vallásfilozófiai és hittani felfogását a Ker. Hittanban tárgyaljuk. Szerinte a vallás és a tud. egymást kizáró ellentétek; az előbbi az isteni kijelentésben gyökerezik és tárgya egy belső isteni világ, amelyet a tud. soha meg nem ismerhet, míg az utóbbi a külső világra vonatkozik, amelyhez a vallásnak semmi köze. Lényeges az, hogy Ritschl szerint a vallás nincs rászorulva a tud.-ra, szuverén hatalom.

5. *A tudomány és a vallás áthatják egymást és megőrzik önállóságukat.* Ez a kibékítő álláspont, amelyet Herber Spencer és a pragmatisták, főleg W. James hirdetnek. Herbert Spencer szerint a vallás és a tudomány egyaránt az emberi elme munkái, melyek a valóságban tényleg fenn állanak egymás mellett. Mindakettőt megelőzi a lélekben a „Megismerhetetlen” fogalma, amelyhez viszonyulnak. A vallásban éppen a megismerhetetlen

absolutumra való támaszkodás a lényeges, amely benső támasztékot ad a tudománynak is, amely az absolutumtól függő adott világra vonatkozik. A pragmatizmus és főleg James szerint pedig a vallás és a tudomány egyaránt az élet eszközei a megvalósulásban. Mindakettőt az élet maga igazolja. A tud. és a vallás igazolása az, hogy az életet fejlesztik. A tud. az *értelmi*, a vallás az *akarat*i tevékenység megvalósulása, a tud. az anyagi világ meghódításának *eszköze*, a vallás pedig e hódító munka *belső célkitűzője*, eszmények felállítása által az élet hódító útjába lendítője.

Ezeknek a különböző lehetséges álláspontoknak a részletesebb ismertetését és bírálatát már előbb megadtuk, itt csupán az egyes lehető fázisok jelzésére szorítkoztunk. Látható u. i. ebből, hogy a vallás és a tudomány viszonyának nem sikerült teljesen megnyugtató elvi alapozást adni, holott addig nem lehetséges a kettő között egészséges kölcsönhatást biztosítani.

A főhiba mindenesetre abban van, hogy tudomány és vallás, mint *tanok*, állottak egymással szemben. Itt pedig a kettő között logikai összemérhetetlenség áll fenn, mivel a tudomány egész lényege benne van tanításaiban, de a vallás nem merül ki a vallásos képzetek, tanok, igazságok rendszerében, mivel ezek csak származékai a hitnek, amint a vallás dialektikai lényegének vizsgálatánál láttuk. A vallást nem lehet teljes egészében racionalizálni, hogy így összemérhessük a tudományos ismeretekkel, mert magvában irracionális. Az ilyen összemérés tehát mindig elfogult lesz a tudomány javára, mert annak teljes egészével a vallásnak egy csonka részletét helyezi szembe. Hogy a tudomány és a vallás helyes viszonyát láthassuk, látnunk kell azt, hogy *mi a tudomány és mi a vallás?* Miben *egyeznek* meg és miben *térnek* el egymástól? Végre miképen *fonódnak* össze az életben?

Mindezeknek a kérdéseknek a részletes vizsgálata a vallás dialektikájába tartozik, itt csupán a főbb eredményeket foglaljuk össze.

A *tudomány lényege* az ismeretek bizonyos körének, vagy egészének a tapasztalás esetlegességeitől módszeresen megtisztított összefüggő fogalmi rendszere. Alapja mindenesetre a tapasztalati *ismeret* és az egyes ilyen ismeretekből kialakuló tapasztalati (hétköznapi) *tudás*, amely azonban még nincs megtisztítva az esetlegességektől s nincs rendszerbe foglalva. Ez a megtisztítás és rendszerezés teszi a tudást *tudománnyá* minden téren. A megtisztítás elsősorban a tapasztalati ismeret, illetve tudás legelemibb alkotó részeire a *fogalmakra* terjed ki. A hétköznapi ismeret és tudás is fogalmi dolog, de még relativbecsű és nem tiszta. A tudomány első lépése e fogalmaknak *tudományossá tétele* azáltal, hogy egy jelenségnek, tárgynak, dolognak vagy ezek csoportjának *lényegét* a legáltalánosabb formában fejezi ki. Pl. a *fa* hétköznapi fogalma a tapasztalatilag ismert

összes fák értelmi képe. De ez rendszerint vagy csak külső, vagy csak egyoldalú fogalom aszerint, hogy kié, pl. egy gyermek, egy favágó, egy művész, egy asztalos, egy fakereskedő alkotja meg. Ezek eltérő fogalmak lesznek teljesség és alaposág szempontjából. A fa *tudományos fogalma* a fa külsejének, alkatának, kémiai elemeinek, fizikai tulajdonságainak, élettanának etc. *legáltalánosabb* összessége, megtisztítva minden esetleges elemtől. Az ilyen tud. fogalmak összekapcsolásából jön létre a tudomány igazi lelke: a *törvény*, amely megállapítja a fogalmak egy körének legáltalánosabb s ezért állandó, törvényszerű összefüggéseit. E törvények összekapcsolásából jön létre a *rendszer*, az egynemű ismeretek szerves egésszé való rendezése, amely az egynemű ismeretek rendezéséből a szaktudományt, az összes ismeretek végelvéiből az általános tudományt (filozófia) alkotja.

Az ismeret, a tudás és tudomány közös lényege az *általánosítás*, a különbség közöttük az *általánosítás fokában* és *tisztaságában* (következetességében) rejlik; a legkövetkezetesebb, legtisztább és legteljesebb általánosítás teszi mindenütt a *tudományt*. Ha azonban az ismeret, a tudás és tudomány között a különbség ez, akkor ezek *ugyanannak a tevékenységnek* fokozatai és formái. Az általánosító tevékenységnek, vagyis az *értelemnek*, amelynek jellemzője az, hogy a jelenségeket az ok- és cél viszonyában fogja fel s ami ebbe a viszonyba nem illeszthető, nem általánosítható, az az *értelmi ismerésből kihull*.

Igy a tudományt visszavezettük, mint *eredtető* tevékenységre, az *értelemre*. A *tudomány az értelmi ismerés legfejlettebb formája* s ebben van adva igénye és korlátai a valóság magyarázatában.

Azt már a *vallás* dialektikai lényegének vizsgálatánál láttuk, hogy a *vallás* is így visszavezethető egy *eredtető tevékenységre*, amely a *hit*. A vallás a hit szétvetődése, megvalósulása. (L. ott).

Igy a tudomány és a vallás tulajdonképpen két eredtető tevékenység megvalósulásai s ezért összefüggésük problémája csakis az *értelem és a hit viszonyának* kérdése lehet. Ezáltal kizárjuk azokat a felfogásokat, amelyek a történelem folyamán a tud. és a vallás viszonyát a *tudomány és az erkölcs* (Comte, Wundt) a *tudomány és vallás tanai*, (Häeckel) az *értelem és az érzelem*, (Schleiermacher) az *értelem és az akarat* (James) viszonyában akarták vizsgálni. Ezek helytelen felállításai voltak a problémának. *Csakis az értelem és a hit összemérhető tényezők a tud. és a vallás viszonyában.*

A két tényező összemérése mostmár közelebbről arról győző meg, hogy bizonyos tekintetben a kettő *megegyezik, egységben van egymással* és ez kirekeszti a kettő között felállított *radikális dualizmust* (Ritschl). Egységük a *szellem egységében* rejlik; a szellem *értő és hívő* is egyuttal. Egy a *céljuk* is: a

szellem életének teljes megvalósulása. Ezt a célt *ismerés és cselekvés* által éri el a szellem. Az értelem és a hit az ismerés tényezői, míg a cselekvés tényezője az akarat. *Igy az értelem és a hit egysége az ismerésben van.* Ismerés alatt nem szabad merev értelmi tevékenységet látni, mert az ismerés mindaz a tevékenység, amellyel a szellem jelentővé teszi a valóságot önmagából, hogy így a valóságban magamagát megélje. Az értelmi ismerés az ismerésnek csak egyik iránya, a hitbeli a másik, a kettő együtt a teljes ismerés = a teljes élet, a szellem hiánytalan magamegismerése a valóság tükrében. Az ismerés = *önkifejlés* s ezért az értelem és a hit lényege közös abban, hogy mindakettő *élettevékenység, létmód*, melyek a szellem egységében ugyanarra a célra törnek.

Azonban mégis van ezen az *egységen belül*, a kettő között *különbség, specificus* vonás, mely külön lényegüket megadja s egymással soha fel nem cserélhetővé és soha egymással nem pótolhatóvá teszi őket. Ezért kizárjuk azt a felfogást, hogy egyik a másikat *elnyelhetné* (skolasztika, racionalizmus). A specifikus különbség értelem és hit között abban a *szerepben* rejlik, amelyet az élet ismereti megvalósulásában betöltenek. Értelem és hit ismerőtényezők (természetesen a maga helyén kifejtett értelemben), mindkettőnél a voltaképeni célja a szellemnek *önmaga* teljes birtokolása, de más és más irányban.

Az *értelmi tevékenység* kizárólag az *érzékileg* adott tapasztalati világ általánosítható tartalmára vonatkozik és szorítkozik. *Érzékileg adott és általánosítható:* ez a két jellemvonása van. A mi nem érzékelhető, vagy ami az okhálózatba nem illeszthető, az értelmileg meg nem ismerhető. Az értelmi ismerés az *általánosán emberire* vonatkozik; az ismerés egyik, *kifeléhatoló* (extensív) iránya, amely által a szellem élete a *szélességben* (extensivitás) fejlik ki mindaddig, amíg az érzékileg felfogható valóvilág engedi. Ebben a szélességi fejlődésben a szellem hajtóereje a legmagasabb fokon, a *tudomány*, főleg a *természet-tudomány*.

Ezzel szemben az, ami *egyéni*, ami az *egyén* örökkévaló eredetét, lényegét, célját, tehát *örök sorsát* s az egyénen át a *világ* örök sorsát illeti, az értelmileg szélességben fel nem fogható, ezt az ismerés intenzív, *befelé ható* iránya ragadja meg, mely által a szellem élete a mélységben (intenzivitás) fejlik ki, mindaddig, amíg végleges bizonyosságra nem jutott örök sorsa és rendeltetése felől. Ebben a fejlődésben a lendítő erő a *hit*, teljes megvalósulásában a *vallás*.

A szellem tehát azáltal fejlik ki, hogy kifelé hatol a *világba* és befelé hatol az *Istenbe*. Világ és Isten: a valóság két fele. Racionális és irracionális, szélességi és mélységi oldala, általános és egyéni létmódja. Az elsőbe az értelem, a másodikba a hit lendíti a szellemet, hogy a kettő által a kettőben *együtt* birja *önmagát*. Ebben az értelem és a hit, a tudomány és a vallás *egysége és különbözősége* egyaránt megvilágosodott előttünk.

Ezek után a kettő *kölcsönhatása, összefonódása* abban áll, hogy a *tudomány által* megismert véges világot a *hit* (vallás) összekapcsolja Istennel s *ezáltal az embernek és a világnak végtelen és örökkévaló értelmet és értéket ad*. Figyeljük meg, hogy egészen más dolog az, ha a hit hajtja végre ezt a kapcsolást, mintha az értelem hajtja végre. Az *értelem* Istent nem foghatja fel, mert Istent csak egyénileg, hit által lehet megragadni. Az értelem Istent legfennebb *postulálhatja* a képzelet segítségével, mint végső okot vagy mint substanciát, vagy mint végső célt. De már az Istenléti bizonyítékoknál láttuk, hogy az ilyen eljárás logikailag csak a valószínűség, a *hypothesis* fokáig emelkedhetik; nincs kényszerítő ereje és nincs életformáló hatalma. Azt mondhatjuk tehát, hogy a *hit tartalma az értelem szemével nézve hitelében és értékében megszegényedik*, ezzel azonban az élet magamagát szegényíti meg.

Másképpen áll a dolog a *hit* szempontjából. A hit Istent nem fogalmilag ragadja meg, hanem irracionális valóságának egész élettámasztó, boldogító, megszentelő, üdvözítő teljességében. Ezt az irracionális élményt a hit, a fantázia segítségével *szemléleti képben*, mintegy *hasonlatban, symbolumban* képes megfoghatóvá tenni az értelem előtt, pld. az által, hogy Isten lényegét az *Atya* képében teszi értelmileg felfoghatóvá. Így irracionális tartalmát összekapcsolva a racionális tevékenységgel, képes *belesugározni* azt az értelmi világkép centrumába, s onnan szétsugározni az egész világképbe. Vagyis a hit képes Istent az ért. világ központi jelentésévé és legfőbb értékévé tenni s ezáltal a világnak új magyarázatát, örökkévaló értelmét és megbecsülését megadni. Ezért azt mondhatjuk, hogy a hitnek, bár mindig egyénileg, *kényszerítő ereje* van a világmagyarázatban s ezáltal óriási *életformáló ereje*. A *hit szemén át nézve az értelmi világkép hitele, értéke, jelentősége végtelenné fokozódik*. Ebben rejlik a hit magasabb *dignitása*. Ő a korona, ő a betetőző az élet művén, glória az ért. világ körül, melynek sugarain keresztül a végtelenség és tökéletesség árad bele a világba.

Ebből most már megérthetjük azt, hogy a *vallás sohase lehet tudományellenes*, ha igazi lényegének megfelel, ellenkezőleg a vallás a tudomány minden vívmányát megbecsülő; a tudomány elé örökkévaló célokat tűző nemes *kulturhatalom* a maga tiszta lényegében. Ugyanis a hit, a vallás, amikor a maga tartalmával átformálja az egyén világképét, sohase kell, *hogy az okhálózatot megbontsa*, a tud. által megállapított *törvényrendszert felborítsa*. Ellenkezőleg a tudomány összes eredményeit tudomásul véve az így megértett világban és emberi életben *Isten örök törvényeit* látja, amelyeket a tudomány mind jobban és tisztábban fog fel, amint fejlődik.

Ha a tudomány új törvényeket fedez fel, vagy régieket megcorrigál, ujjakkal helyettesít: a vallás ebben mindig Isten

örök világrendjének *tökéletesebb* felfogását és kibontakozását üdvözli. Az igazi hit az igazi tudományt mindig *isteni kijelentésnek* tartja, a maga relativ, fejlődő formájában. Ránézve csak az a fontos, hogy az egyén a tudomány vivmányait mindig *örökkévaló* szempontok s ne muló élv- és haszonérték szempontjából becsülje és értékesítse és sohase a maga, hanem mindig az *Isten dicsőségére*. Kétségtelen, hogy a hívő a maga üdvösségének bizonyosságát a tudomány nélkül birja s nincs rászorulva, de nem is fél a tudománynak „akármiféle szelétől“, de a haladó értelmi kulturában isteni ajándékot lát, amely arra való, hogy az élet örökkévaló értékeit mind inkább segítsen megvalósítani. A vallás ezért föltétlenül *barátja a tudománynak* s minden erejével rajta van, hogy az értelem világossága terjedjen, a rejtelmek oszoljanak, a valóság minél jobban kitáruljon az ész előtt. Tudja és vallja, hogy az értelem minden fejlődő lépésével az Isten dicsősége növekszik, mert Istent mind méltóbb tükörben s így mind teljesebben mutatja fel. (Régen a tudomány a földet egy lapos korongnak, a világűr centrumának, az égi testeket világitó állatoknak tartotta, az eget zárt korlátolt helyiségnek. E felfogás mellett Isten egy kis korong felett, egy kis mennyországból uralkodott. Mióta azonban az értelem előtt a tudomány kitárta a naprendszerek végtelenségét, Isten végtelen világok szellemi ura lett).

A vallás igazi kulturjellege és szerepe azonban nemcsak *negatív*, nemcsak abban áll, hogy nem lehet tudomány ellenes, nem állhat utjában a tudománynak, hanem *pozitív* éppen abban, hogy a *vallásnak kell a tudomány önértékűségét* és az *életre való nemes hatását mindig ellenőriznie és szabályoznia*, tiltakoznia az olyan tudomány ellen, amelyik alacsony haszon és élvértékből dolgozik s célja csak a test hizlalása, a hatalmasok támogatása, a kicsinyek elnyomása stb. és támogatnia, lelkesítenie, vezetnie azt a tudományt, amelyik az *igazságért* küzd, amelyik az embert akarja urrá tenni a test, a bűn, a szolgaság etc. felett. A vallásnak kell örködnie az *örök eszmények* tüze felett s vigyáznia arra, hogy a tudomány ezek felé lendítse az embert és ne ezek ellen.

Nyugodtan kimondhatjuk, hogy az olyan vallás, amely az igazságért küzdő önértékű tudománynak, a szabadságot és testvériséget előmozdító értelmi kulturának ellenszegül, az *nem igazi vallás*, az nincs tisztában a saját lényegével.

Azonban másfelől azt is követelnünk kell, hogy a *valódi tudomány* ne legyen vallás ellenes és ne igyekezzék a vallást eltiporni, mert ezzel *tudománytalanná* válik. Félreismeri u. i. a saját határait a valóság magyarázatában. A tudománynak a lényegéhez tartozik, hogy tudományosan ismerje a maga határait és korlátait, amíg szerepe terjed. Ha ezeket tullépi, zsarnokká, tudományellenessé, dogmatikussá vált. Harcolhat a babona ellen, de meg kell becsülnie a vallás életformáló, kultura fejlesztő,

eszményi jelentőségét és alázatosan kell megállnia ott, ahol képtelen a haladásra: az irracionális előtt. A tudománynak *egyéneiben*, a tudósokban *hívőnek* kell lennie, mert az a tudós, aki a szélességben úgy jár biztos léptekkel, hogy a mélységekben sem botlik el, az, akinek világotátható tekintete egyesül az Isten mélységeibe hatoló hívő szemmel: a *hívő tudós* és a *tudós hívő* az igazi ember, a *kulturember*, az Istenképére teremtett ember. Igazolója a vallás kulturhatalmának.

3. A vallás és a művészet.

(Errenézve a felsoroltakon kívül még l.: *Ribot: Die Schöpferkraft der Phantasie* (ném.: Mecklenburg. Bonn 1902.); *Böhm: Tap. lélektan* i. m. 22. §. *Ravasz L.: A gyül. igehirdetés elmélete* (Pápa 1915. Ref. Egyh. Kvtár XI.) „Az épülés“ c. fejezetét (20. §. 253. l.) és *Makkai S.: Magyar prot. szépirodalom* (Prot. Szemle 1916. I. füzet) c. műveket).

A vallás kulturjellegének és jelentőségének megértéséhez a második lépést a művészettel való viszonyának tisztázása adja meg. A kérdés nem egyszerű s nem könnyen megoldható. Ezt bizonyítja az is, hogy a közönséges felfogásban egymást kizáró két ellentét érvényesül. Némelyek szerint a vallás annyira rokon a művészettel, hogy csaknem *egy* vele, s lényegében alig választható el tőle. Ennek a felfogásnak megint különböző árnyalatai lehetnek. Egyik szerint a vallás és a művészet közös lényege a *képzeleti jelleg*, egyik sem vonatkozik valóságra, mindakettő „*szép hazugság*“, narkotikum az élet bajai ellen, melyek épen arra valók, hogy feledtessék a *valóságot* a maguk álomvilágával. A második szerint szintén közös a kettő lényege, de abban az értelemben, hogy a tulajdonképi létérdeket a *vallás* hordozza s a művészet történeti eredetét és jellegét tekintve — csak mintegy kifejezője, köntöse a vallásos élménynek. Ezek be is bizonyítják, hogy minden művészet eredetileg a vallás s főleg a kultusz szolgálatában állott, vallásos élmény kifejezője volt. (Pl. a drámai költészet, tánc, szobrászat etc.).

Ennek a felfogásnak egy sajátos, szinte már átvitt értelmű alakja az, amely a kettő közötti összefüggést úgy fejezi ki, hogy *a vallás az élet művészete; illetve a művészet az élet vallása*. Szóval ez a felfogás a művészetben ill. a vallásban keresi a közös *mystikumot*, amelyből mindakettő fakad, azzal a céllal, hogy *eljátsszodja* és elviselhetővé tegye az élet nyomorúságát és bajait.

De van homlokegyenest ellenkező nézet is, amely szerint a vallás *ellensége* a művészetnek. Ezt különösen a *kálvinizmusra* mondják. Lehet ugyan, hogy az előbbi nézet hívei itt azzal védenék álláspontjukat, hogy a kálvinizmus nem igazi vallás, mert ime a katolicizmus mennyire igényli a művészetet; de azokra

nézve, akik elfogadják azt, hogy a kálvinizmus vallás, fennáll az előbbi következtetés, amelyet a kálv. puritánságára, egyszerűségére, disztelenségére építenek. Igaz ugyan, hogy ha teljesen hűen akarnának a történeti fejleményekhez alkalmazkodni, Kálvin szellemében sokkal inkább azt kellene hangoztatniok, hogy a *művészet* ellensége a vallásnak, mert Kálvin és társai a művészetnek a vallásra nézve veszedelmes és káros hatásai ellen küzdöttek. Nem azért vetették el a képeket és szobrokat, mert lelkük vadságában haragudtak arra, ami szép, hanem azért, hogy az emberek nehogy Isten helyett *imádják* azokat, nehogy azokban lássák Istent, szóval *bálványimádók* legyenek.

Azt látjuk itt is, amit a vallás és a tudomány viszonyánál megfigyelhettünk. Ott is, hol egynek vették a kettőt, hol csak az egyiket tartották valóságnak, hol élesen szembehelyezték őket egymással.

Az igazság itt is az egyoldalúságok *felett* rejlik. A *vallás és a művészet között föltétlenül kell lennie valamely belső megegyezésnek, közösségnek és egységnek, viszont kell lennie mindkettőben olyan specifikumnak, amely őket egymástól elválasztja s egymással össze nem cserélhetővé és egymással nem pótolhatóvá teszi, de összefonódásukat mégis biztosítja.*

Vizsgálódásunkban tehát itt is azt az utat fogjuk követni, amit a vallás és a tudomány összefüggésének felderítésénél használtunk. Először megvizsgáljuk azt, hogy mi a *művészet*? s mi a *vallás* lényege? Azután azt, hogy miben *egyeznek meg* és miben *térnek el* egymástól? Végre azt, hogy miképen *fonódnak* össze az életben?

Arra a kérdésre, hogy mi a *művészet lényege*, itt nem adhatunk teljes és kimerítő feleletet abban az értelemben, hogy az összes aesth. felfogások ismertetése alapján vonjuk el a végső subiectiv eredményt. Aki az aesth. történetében járatos, az tudja, hogy mennyi és milyen eltérő felfogás harcáról lehet itt szó. Itt csak megállapítjuk azt, hogy a művészetben a lényeges dolog épen úgy, mint a tudományban a *világmagyarázat*, az *ismerés*. A művészetet az *ismerés* egy formájának kell tekintenünk és pedig az ismerés fentebb ismertetett két iránya, az extensív és intenzív irány közül a művészet az ismerés *extensív, szélességi* irányához tartozik épenúgy, mint a tudomány. A művészet is az *érzékileg adott tapasztalati világra* vonatkozik, az *általánosan emberi* vonások megragadására, mint a tudomány. A kettő között azonban van különbség. Az ismerés lényege, amint láttuk, a *jelentésadás*, vagy a valóságnak *jelentővé tétele számunkra*, az *általános* emberi functiók alapján a szélességben, az *egyéni* functió alapján az intenzitásban. A tudomány és a művészet is a valóság jelentővététele és pedig mindakettő a szélességben, az extenzivitásban. Azonban a tudomány, amely az *értelmi* tevékenység legteljesebb foka, ezt a jelentővétételel fogalmak, törvények és rendszerezés útján végzi el, tehát mindig általánosít és

egyetemesít; a *művészet* ezzel szemben kétségtelenül ugyanazt a tartalmat, kétségtelenül ugyanazzal az általános és egyetemes érvénnyel, de *concrétizálva, egyénítve* teszi jelentővé. Az értelmi, tudományos ismerés törekvése mindig a concrét szemléletek minél tisztább *fogalmivá tétele*, a művészeté ellenben a minél általánosabb fogalmak minél concrétébb *szemléletivé tétele*. A *művészet lényege tehát az általános emberi jelentésnek egy concrét, érzéki szemléleti síkban való tükröztetése*. A művészet célja épen ez a „tükröztetés“, ez a „játék“, önmagáért. A művészet tehát a szellemi jelentést érzéki formában teszi megragadhatóvá, a jelentés maga mindig általánosan, egyetemesen emberi, de a forma, érzéki lévén, mindig concrét, egyéni. *Minél egyetemesebb erejű jelentés sugárzik át minél concrétébb érzéki formán, annál művészibb az alkotás*, mert a művészetnek a tulajdonképeni varázsát, megragadó, hatékony, felemelő, elbájoló vonását épen az egyetemesnek és a concretnak, egyéninek ez a meglepő összeolvadása adja meg. Egyetemes, ált. emberi indulatok, érzelmek, gondolatok, törekvések jelennek meg benne a concrét, érzéki ábrázolás formájában s ezáltal különös erővel éljük át bennük a saját lelkünk tartalmát, magunk belső lényegét.

Színek, vonalak, formák a képzőművészetben, hangok, melodiák a zenében, mozdulatok a táncban, szavak és beszéd a költészetben etc. ime ezek a szellemi jelentés *érzéki* tükröztetői. Ami már most a művészetet a tudománytól megkülönbözteti, az az *értelmi tevékenység* és a *képzelet* között levő spec. különbség, amit már a vallás dial. lényegének tárgyalásánál láttunk. A művészet u. i. épenúgy visszavezethető egy eredtető tevékenységre, mint a tudomány. A tudomány eredtető tevékenysége az *értelem*, a művészeté a *képzelet*. A képzeletnek a sajátága ugyanis az, hogy a jelentést megsejti, felfedezi a maga érzéki burkában és azon intenzíve átsugároztatja. A jelentés tükrözése az érzéki burkon: a jelentés *szemléltetése* tehát a képzelet sajátága s mivel ez a művészet veleje is, azért a *művészet a képzelet legteljesebb megvalósulási formájának* nevezhető. Legteljesebb, legtisztább, de *nem egyedüli* formájának! Ez nagyon fontos. Mert a képzelet, mint világmagyarázó tényező, nemcsak a művészetben hatékony, hanem, amint láttuk, ált. az élet egész területén. A tudományra nézve is, az erkölcsiségre nézve is, a vallásra nézve is egyaránt óriási jelentőséggel bír. Azáltal, hogy mindig előtte szárnyal az értelemnek, megelőzi és betetőzi, lendíti azt, a tudományban hypothesiseket, az erk. életben ideálokat alkot, a vallásban pedig, amint láttuk, az irracionális jelentésnek szemléleti formát ad az értelem számára, a hitet összeköti az értelemmel. A művészetben a képzeletnek *döntő* jelentősége van, vagyis a képzelet legsajátosabb és legmagasabb formája a *művészi fantázia*, amely az ált. szellemi jelentéseknek tökéletes, azaz a lehető legszemléletesebb s ezért legmegragadóbb szemléleti egységeket alkotja meg.

Ami most már a *vallás* lényegét illeti, láttuk, hogy abban miféle szerepe van a *képzeletnek*. Némelyek, pl. W. Wundt (i. m.) hajlandók a vallást egyenesen a *képzelet alkotásának* tekinteni, s ezzel a hit valóságát, a vall. élmény realitását önmagában megdönteni. A vallás lényegéről folytatott vizsgálataink meggyőzhettek arról, hogy a fantázia nem teremti a vallást, hanem csak képszerű kifejezést ad az értelmi skémákba nem szorítható vall. élménynek, hogy azt a racionális ismeréssel összekapcsolhassa, azonban a valóság, a jelentés nem a képzelet szemléleti képében, hanem a hit által megragadott s a szemléleti képen átsugárzó irracionális jelentés obiectív valóságában van.

A művészet és a vallás között tehát annyiban van *egység, közösség, megegyezés*, hogy mindakettő a szellem egységében levő tevékenységek alkotása, s mindakettő közös célra: az élet megvalósítására irányul a tudománnyal együtt. Értelmem és képzelet az érzékléshez és a hithez való viszonyulásukban világmagyarázó tényezők, alkotásaik, eredményeik: a tudomány, a művészet, a vallás az élet megvalósulásának formái s egymással viszonyban állanak a *kapcsolódó eredtető tevékenységek* folytán. Itt közelebbről az egység, a művészet és vallás között a *képzelet is a hit kapcsolódásában áll*. Művészet és vallás között annyiban van egyezőség, amennyiben a kettőben közös a *képzelet tevékenysége*.

De mármost könnyen megállapítható, hogy a kettő között nagyon is *specifikus különbség rejlik*. A vallás nincs rászorulva a művészetre, csak a képzeletre és a művészet nincs rászorulva a vallásra, csak a képzeletre. A vallásnak okvetetlenül szüksége van arra, hogy a képzelet szemléleti képein át sugározthassa a maga élményét, mert a hit a képzeleten át hat az értelemre, a képzelet sugározta át a maga szemléleti képein a hit irracionális jelentését a valóság értelmi hálózatába, a világképbe. Az isteni élet, a szentséges valóság értelem által fel nem fogható jelentését symbolumokban, bár az értelmet megelőző, de értelmileg megragadható formákban fejezi ki s így lehetségessé teszi azt, hogy az egyéni mintegy hasonlat útján általánosan emberivé lehessen. Enélkül nem lehetne a hit *vallássá, életté*.

Azonban a képzelet ezen symbolumai *nem szükségképpen művésziek*. A hit jelentését a képzelet akkor is közvetíti az értelemmel, ha nem emelkedett is még megvalósulásának *művészi fokára*. Különben csak a művészeknek lehetne vallásos világképük, mert csak nekik volnának művészi symbolumaik. Ez pedig képtelenség. A *vallás tehát a képzeletre szükségképpen támaszkodik, de a művészetre csak esetlegesen*. Viszont a művészet is így áll a vallással szemben. A képzelet kétségtelenül jelentős szerepe az, hogy a hit jelentését közvetíti symbolumaiban az értelemmel, de nem ez a képzelet *egyedüli* szerepe az életben, hanem általában a jelentés specifikus megragadása minden téren a *szélességben is*.

A művészet kétségkívül és kizárólag a fantázián alapszik, mert a jelentéseket érzékileg szemlélteti, azonban a fantázia egy olyan specifikus formája épen a művészi szemlélet, amelyben az érzéki képnek a szell. jelentéssel való különleges meglepő megegyezése a lényeges, ezáltal lesz művészi a képzelet; bármire irányuljon is. De *tárgya* a művészi fantáziának ép annyi lehet mint a képzeletnek általában, tehát *nem kizárólag* a hitben megragadott irracionális valóság, hanem a racionalizálható valóság bármely vonása is. Ha a fantázia csak a hitre nézve birna szereppel, akkor a művészi képzelet is csak Istenre irányulhatna s akkor a művészet egyetlen tárgya a vallás lenne; vagyis csak vallásos ember lehetne művész. De a művészetnek a vallás csak egyik tárgya, önállósága a vallással szemben épen abban nyilatkozik meg, hogy a *művészet a képzeletre szükségképpen épül reá és támaszkodik, a vallásra ellenben csak esetlegesen. A vallás és művészet viszonya tehát világos. Vallás és művészet egymástól teljesen függetlenek, összekapcsolódásuk egyáltalában nem szükségképeni, hanem csak esetleges.*

Ebből azonban nem következik az, hogy ez az összefonódás ne volna *kíváncos és jelentőségteljes.*

Mindenekelőtt állapítsuk meg azt, hogy az igazi vallás *nem állhat ellentétben* az igazi művészettel és az igazi művészet sem az igazi vallással. Ennek magyarázata az, hogy az igazi vallás és az igazi művészet egyaránt a legmagasabb emberi értékek: az igaz, a jó, a szép, a nemes szellemiség megvalósulásáért küzdenek. Hogy az igazi vallásban miképpen van az élet céljául a legmagasabb és legértékesebb szellemiség kitűzve, azt már láttuk. De nincs ez másképpen az igazi művészetnél sem. A művészet célja az esztétikai értéknek: a tiszta szépnek megvalósítása. Ez kétségtelenül mindentől független önérték. Azonban tartalmilag nem különbözik a logikai és etikai értéktől: az igaztól és a jótól, mert a tartalom mind a háromnál a *szellem* maga, amely magát gondolkodás, cselekvés és alkotás hármasságában valósítja meg; az eltérés, a specifikum a megvalósulás módjában rejlik. Az *értékesség* kriteriuma azonban mindenütt ugyanaz: a szellemiség. Csak az lehet értékes a művészi síkban, ami a gondolati és erkölcsi síkban is értékes. Csak nagy igaz gondolatok és nemes erkölcsiség lehetnek a művészi teremtésben *széppé* s az igazi művésznak igaz és jó embernek kell lennie. A gondolat igazsága s az erkölcsi érzület tisztasága teszi a művészi ábrázolást széppé, lehetetlen dolog tehát, még a forma megvesztegető eleveensége dacára is, szépnek, művészinak nevezni a hazugságot és aljasságot. Nemcsak az a lényeges tehát a művészetben, hogy a megjelenítési forma milyen meglepően tükröztet egy jelentést, hanem az is, hogy a jelentés mennyire értékes logikai és esztétikai szempontból: mennyi az igazság és a jóság benne. Ezért az emberi gondolkozással meg nem közelíthető, azzal ellentétben álló, vagy az

erkölcsiségbe ütköző, azt meggyalázó jelentés művészi széppé soha nem lehet, bármilyen hű és meglepő legyen is az ábrázolása. A lélek természetszerűleg visszaborzad tőle. Épen a művészetnek ez az igazsága és jósága teszi azt az igazi vallással olyan mélyen egybehangzóvá. Érték és lelkület rokonság — és közösség van a kettő között.

Különösen szemlélhető ez a művészeti alkotás legmagasabb fokánál, ahol a művészi szép, mint „fenséges” jelenik meg. A „fenséges” a vallási értékkel: a „szentséges”-sel mély rokonságot és összhangot mutat. A „fenséges” és a „szentséges” hatása lélektanilag annyira azonos, hogy csupán a jelentés különbözősége, a *tárgy* választhatja el őket, de *hatásuk* teljesen ugyanaz. „A szentséges” szemlélete a „fenséges” hatását kelti és megfordítva.

Épene ezért jellemző az, ha a művészet a vallás ellen fordul, a művészet romlottságára. Ilyenkor mindig arról van szó, hogy erkölcsileg alacsony életeményt akarnak a művészet bitorolt köntösében propagálni, amire nagyon jó példa napjainak szépirodalma és szinműirodalma és a pornografikus képzőművészet. Igazi művészet törekvése sohasem ütközhetik össze, függetlensége dacára sem, az igazi vallás törekvéseivel.

Tovább menve azonban, a kettő tudatos és tervszerű *összefonódásának* jelentőségét kell értékelnünk. Tagadhatatlan, hogy ez a jelentőség elsősorban és főképen a *vallásra nézve* nagy és becses. Azt már láttuk, hogy a vallás a művészet nélkül is megélhet, azonban az kétségtelen, hogy a művészet a vallásnak hatalmas *lendítő erejévé* válhatik. Minél művészibbek u. i. a képzetet azon symbolumai, amelyek a végtelen és tökéletes isteni életet számunkra felfoghatóvá teszik, annál megragadóbbak és annál fokozottabb erővel képesek a lelket Istenhez emelni, az isteni életbe bele lendíteni. Ha tehát a fantázia a szemléletek művészi magaslatán sugározza át a hitet az értelem világába, akkor a hit életformáló ereje megsokszorozódik s így az élet diadalát segíti elő. A művészet tehát hatalmas segítő erő, eszköz a hit számára tartalma symbolikus kifejezésében és megragadásában. Innen érthető, hogy *vallásos* lelkeket, a nagy művészek vallásos tárgyú képei, szobrai, templomai, költeményei, zeneművei csodálatos erővel segítenek vallásos élményük fokozott, lobogó erejű átélésére és megvalósítására az életben. Ezért kell minden erővel követelnünk, hogy igehirdetésünk, istentiszteletünk (tér és időbeli, érzéki és szellemi vonásaiban) művészivé váljanak, mert ezáltal felfokozott erővel bomlik ki a vallásban rejlő reális építő, életformáló, kulturateremtő erő. Kétségtelen, hogy a *művészetre nézve* a vallás jelentősége sohasem olyan egyetemes, mint megfordítva. Sokan szeretnék úgy feltüntetni a dolgot, hogy a művészetnek tulajdonképeni legfőbb inspirálója mindenha a vallás volt. Ezt a nézetüket támogatják azzal, hogy a művészet legnagyobb mesterei vallásos tárgy al-

kotásokat teremtettek, (a renaissance művészei etc.) Ez a vélekedés felületes. A művész *problemája* mindenkor a jelentés meglepő *tükröztetése*, a *játék*, a szellemnek az érzékiben való varázsos felragyogtatása s ez a probléma fontosabb magánál a tárgynál a művészetre nézve.

A Krisztus kinszenvedéseit festő Rubensnek fontosabb a szenvedés kifejezése az izmok fájdalmas játékában, mint a megváltás isteni ténye ebben a szenvedésben; azért, ha *vallásos* ember mélyed el alkotásában, megrázóan éli át Isten szeretetét a bűnös világgal szemben; de a *művész* mégis elsősorban az érzéket csodálatos játékában gyönyörködik. A vallás a művészetre nézve az *egyik tárgy* a sok közül. Még azt sem lehet mondani, hogy a művészet a vallás ábrázolásában éri el tetőfokát, mert éppen olyan csodálatos tökélyt érhet el a szerelem ábrázolásában, vagy pld. egyszerűen egy birka lefestésében. A vallásra nézve azonban kétségtelen marad az igazi tiszta művészet óriási jelentősége. Viszont azt mégis elismerjük és követeljük is, hogy a vallás is lehet a művészet inspirálója és hogy kétségtelenül a vallás adhatja a művészet elé a legfenségesebb tárgyakat és feladatokat. S ha igazi művész fog hozzá a vallás ábrázolásához bármiféle műfajban, úgy, hogy az a művész igazi hívő lélek is, kétségtelen, hogy feltétlenül a legmagasabbat fogja alkotni, amit a művészet egyáltalában alkothat. És ezzel az eszményt is kitűztük. A vallásnak arra kell törekednie, hogy tartalmát minél művészebben fejezze ki az egyház életének minden tevékenységében, a művészet minden eszközével; a művészetnek pedig arra kell törekednie, hogy erejét azokon a legfenségesebb jelentéseken próbálja meg, melyeket a vallás ad az életnek. Mert a vallás és a művészet erőteljes kölcsönhatásából az emberi élet nemes tartalmának csodálatos kivirágzása, az élet diadala származik. A vallás nemhogy ellensége lenne a művészi kulturának, hanem ellenkezőleg követelője, támogatója és inspirálója, viszont a művészi kultúra a vallás megbecsülője és lendítő ereje kell, hogy legyen.

4. A vallás és erkölcsiség.

V. ö. a felsoroltakon kívül: Bartók György: Az erk. érték filozófiája. (Kvár. 1911.) A vallás lényegének egyoldalú felfogásait tárgyalva, annak helyén és idején foglalkoztunk a *moralizmussal*, amely a vallás lényegét az erkölcsiségben találja meg. A moralizmusnak különböző formái közül különösen a *Kant* felfogását láttuk részletesen. Utóbb is találkoztunk olyan felfogásokkal, amelyek ide csucsusodnak ki, pld. *Comte* és *Wundt* felfogása a vallásról. Kant bírálata kapcsán megállapítottuk azt, hogy egyfelől a vallás és az erkölcsiség között *szoros összefüggés* van és pedig nem olyan esetleges, mint a vallás és a művészet

között, hanem *szükségképeni*; ezáltal kizártnak ítéltük az *erkölcs-telen vallást* (az olasz bandita esete), másfelől a *vallástalan erkölcsöt* (független moral.) *Vallás erkölcs nélkül, erkölcs vallás nélkül nem létezhetik.* Azonban azt is megállapítottuk, hogy vallás és erkölcsiség között van *specifikus különbség* is, a kettő nem cserélhető fel és nem pótolható egymással. Ezáltal kizártuk *Kant* egyoldalú moralizmusát, valamint a *Comte—Wundt*-féle elméletet, amelyek a vallást felszívják és megsemmisítik az erkölcsiségben.

Az a kérdés, hogy sikerül-e az erkölcsiséget visszavezetnünk valamely *eredtető tevékenységre*, úgy, mint a vallást visszavezettük a *hitre*, a tudományt az *értelemre* és a művészetet a *képzeletre*? Ettől függ u. i. az erkölcsiség *önállósága* a vallással, tudománnyal, művészettel szemben, másfelől *kapcsolódása* ezekkel, s köztük a vallással.

Az erkölcsiség *cselekvésben* nyilvánul, helyesebben a cselekvés *minőségében*, abban a *lelkületben*, amely a cselekvést áthatja és irányítja. Az erkölcsiség forrása, lényege tehát nem maga a cselekvés, hanem a lelkület meghatározottsága, azonban nyilvánulni cselekvésben nyilvánul, mert addig láthatatlan. „*Gyümölcséről* ismertetik meg a fa“. Az embert cselekvéséből ítéljük meg erkölcsileg. Az erkölcsiség elválaszthatatlan a cselekvéstől. Az erk. cselekvés nem egyéb, mint az *erk. érték realizálása* a cselekvési sikban, az életben. Az erk. érték a *jóság* vagy a *jó*. A jó tehát mindig a cselekvésben lesz mérhetővé, bár a lelkület, a *szellem* értékjelzője. A jó ugyanaz a cselekvési sikban, mint ami az *igaz* a gondolati, a *szép* pedig a szemlélési sikban. Ezért a cselekvést röviden *ethikai siknak* is nevezhetjük.

Már most a fentebbiekben megállapítottuk, hogy az életnek két megvalósulási iránya van: *az ismerés és a cselekvés*. A kettőben együtt valósítja meg a szellem önmagát. Az *ismerésben az értelem és képzelet* kétirányú: az érzéklésen és a hiten alapuló, összefonódó munkáját ismertük fel extenzív és intenzív irányban. Kérdés, hogy a *cselekvésben* is ezeknek a munkája folyik-e, vagyis hogy megérthető-e a cselekvés minden további nélkül az ismerő tevékenységekből? Nem; mivel azt tapasztaljuk, hogy az értelem és a képzelet az érzéklés és a hit jelentővételében, vagy annak eredményeiben a tudományban, művészetben és vallásban önmagukban cselekvés nélkül léteznek, illetve a valóságot *ideális* sikban *ismeretileg* fogják fel, az életet *idealiter* valósítják meg. Önmaguktól nem lehetnek cselekvéssé, azzá, amit szorosabb értelemben *életnek* nevezhetnénk. (Mert valójában az ismerés is élet, az élet egyik sikja.) A *világmagyarázatból* tehát *életfolytatás* csak akkor lehet, ha a *világmagyarázó tényezők* (értelem, képzelet) összefonódnak az *életformáló tényezővel*, azzal a tevékenységgel, amely a világmagyarázatot cselekvésbe, életfolytatásba ömleszti át. Ez az élet-

formáló tényező: az *akarat*. Az akarat tehát a cselekvés indoka, az életfolytatás forrása, vagyis az *erkölcsiség alapja*. *Erkölc-ség alatt az akaratnak a cselekvésre nézve döntő meghatáro-zottságát értjük a jó irányában*. Az akarat az erkölcsiség *ered-tető tevékenysége*. Azonban az akarat „minősége” determinált-sága (erk. értelemben) bizonyos. Az akarat magában véve „vak”, amíg nincs törekvésének *célja*. A célt pedig nem maga adja magának, hanem a világmagyarázó tényezők munkája teremti számára. Azt már a vallás értékelméleti vizsgálatánál láttuk, hogy a világmagyarázatban az ismerés és értékelés paralell haladó munkája *ideálban, eszményben* csucsosodik ki, a „kellő” világ képévé lesz, az *élet eszményévé*. Az ideal az a titokzatos góc-pont, amelybe összefutnak, mint célba, az ismerés és értékelés összes szálai, s amelyben mintegy felduzzad az önállitás ereje, hogy az akaratra rázudulva azt a cselekvésre megindítsa. Az *akaratot tehát az ideál mozgatja*. Ha az ideálban nincs elég erő erre, vagy nem elég egységes, határozott, döntőjellegű, ak-kor terméketlen marad az életre nézve, nem képes az akaratot megindítani. De mihelyt egy ideál döntőjellegűvé lesz, azonnal képes az akaratot tétlenségéből, vagy habozó ingadozásából ki-lendíteni a maga megvalósítása érdekében. Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy az erkölcsi érték „a jó” a világmagyará-zat csucspontja, az ismerés azon végső célja, amelybe minden szál összefut és életeszményé lesz, hogy aztán cselekvéssé vál-hassék az akarat útján. Arról van szó tehát, hogy az „igaz” és a „szép” az életideálban „jóvá” lesznek, hogy életté lehessen-nek. Az *erk. eszmény* tehát a világmagyarázat, az ismerés vég-pontja s ebben válik az életfolytatásra döntővé; tehát egész ál-talánosságban az eredmény az, hogy az *erkölcsiséget az isme-rés határozza meg*, azonban csak annyiban, amennyiben képes az *akaratot* megmozgató *ideállá csucsusodni ki*. Ebben van adva az akarat *önállóságának*, speciálításának lényege az életben. Nélküle még sem lehet erkölcsiség, csak erkölcsi predikáció, de nem erkölcsi cselekvés, élet. Viszont az akarat önmagában se nem erkölcsös, se nem erkölcstelen, ilyenné az őt megin-dító „motivum”, az ideal (annak ethikai értéke) teszi.

A vallás és az erkölcsiség viszonyára ezekben megkaptuk a döntő szempontot. A vallásos világképben a centrum az Is-tenkép, amely egyrészt az élet és világ végső és központi *je-lentése*, másrészt az *értékek* summitása, a „szentséges”. Tehát ideál, életeszmény. A hitben ez az ideál idealiter van birtokolva, ideális biztosítéka a végtelen és tökéletes életnek, de tkp. még csak *lehetőség*, amelynek realizálódnia kell a vallásos *életfoly-tatásban*. Az Istenkép evégből, mint magában az igazság és szép-ség teljessége, a *jó* teljessége is lesz, tulajdonképen való élet-értékké, ideállá válik, a ki a „kellő” életet hordozza, életparancs reánk nézve. Így az Istenképnek mindinkább az *ethikai* vonása domborodik ki, az abszolút jóság, hogy az akaratot megindítsa a

maga megvalósítására az életben. Azt már *Wundt* kimutatta (i. m.) hogy az Istenkép, az emberi szellem *erkölcsi fejlődésének* mérője, mert a mindenkori legfőbb erkölcsi életeszmeny hordozója, aki nemcsak hogy nem állhat ellentétben az erkölcsi jóval (tehát nem lehet pld. a rossz, a bűn, az erkölcsstelenség képe) hanem egyenesen az elképzelhető legteljesebb erk. jóság szentesítő tökéletessége. (Term. az erk. jó fejlődő értékfogalom, de az Istenkép mindig az akkori legmagasabb erk. norma.) Azért nyugodtan ki lehet mondani, hogy a *mindenkori legmagasabb erkölcsi eszmény az Isten*, mint erkölcsi tökéletesség. Az Istenkép tehát az, amely az életformáló tényezőt, az akaratot megragadja és megindítja, hogy életfolytatásban realizálja a benne megismert erkölcsi jót. Ezért van az, hogy a vallás igazi parancsa ez: Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok. Miután, amint láttuk, az Istenkép a szellem fejlődési foka szerint más és más fejlettségi formákban jelentkezett, ezért a vallás etikai megvalósulása, az életfolytatás is más és más etikai értékű lett a történet folyamán. Jézus Krisztus vallásában azonban Isten a maga tökéletes szellemiségében fogatván fel, a tiszta erkölcsi jóság teljessége is s ezért a keresztyén erkölcsiség az erkölcsiség igazi lényegének tökéletes megvalósítása, term. a maga tiszta lényegében Jézus Kr. életében, töredékesen pedig hivei életében. A keresztyénség a vallás tökéletes formája s épen ezért *az erkölcsiség tökéletes megvalósulása*.

Magunk részéről tehát az *erkölcsiséget a vallás szükségzerű folyományának*, egyik megvalósulási irányának tekintjük. *Nem egyéb, mint a hit vetülete az ismerő tényezőkön át a cselekvés síkjában*. Igazi, önértékű erkölcsiség csak az isteni jóság hittel való megragadásából, átéléséből, az ezáltal megindított akarat hősiess elszánásából keletkezhethet. *A vallás és az erkölcsiség viszonya föltétlenül szükségképeni*, abban az értelemben, hogy az erkölcsiség a vallás egyik irányu megvalósulása. A viszony a *hit és az akarat* kapcsolatán nyugszik. A hit dönt, a hit határozza meg az akaratot, *teszi erkölcsivé, jóvá* az akaratot. Ezért mondja az apostol, hogy ami *nem hitből van, az bűn* (nem csak nem erkölcsi, erkölcstelen, hanem értékellenes.) Az igazi erkölcsiség tehát kétségtelenül emberfeletti, irracionális, isteni jellegű, semmi más cselekvés az erkölcsiség szent nevét nem érdemli meg. *Vallás nélkül nincs erkölcsiség* és ezért az emberi kultúra csakis a hiten épülhet fel, a vallás az erkölcsi életben bontja ki s valósítja meg igazi döntő jelentőségű kulturhatalmát. Egyéni, családi, társadalmi, nemzeti életünknek értékét csakis az isteni jóságba vetett rendületlen hit biztosítja, mert hiszen csak ez alapon lehet szó *az emberi élet végtelen értékéről és jelentőségéről*, amely meggyőződés az erkölcsiség igazi lényege és örök fundamentuma. Az erkölcsiség az *Istenfiuság* öntudatából táplálkozik, benne az emberi élet isteni méltósága és rendeltetése jut kifejezésre s lesz életté a cselekvésben. Más forrásból

igazi erkölcsiség nem fakadhat. Most már le kell szögeznünk azt a tényt, hogy ha az erkölcsiség a hitből táplálkozik, akkor teljesen hibás az a felfogás, amit a moralizmus hirdet, hogy t. i. *az erkölcsiség a vallás alapja*, hogy az erkölcsiségen épül fel a vallás. Ez a felfogás illúzióvá teszi a vallást, de kirántja az alapot az erkölcsiség alul is. A kettő közötti *szükségképeniség* abban nyilvánul meg, hogy amint lehetetlen erkölcsiség vallás nélkül, úgy lehetetlen vallás is erkölcsiség nélkül.

Az olyan vallás, amelylyel nem jár erkölcsi életfolytatás, amelyből nem fakad a jóság termékeny élete, sőt amelyik egyenesen erkölcs ellenes, az olyan vallás hamis vallás, kiirtandó. Természetesen jól meg kell fontolni azt, hogy az isteni ideál megvalósítása rettentő harcok árán megy végbe s a bűnnel folytatott é küzdelemben a bukások és kudarcok egész sorozata nem bizonyíthatja a vallás hamisságát, csak az ember gyarlóságát mindaddig, amíg a vallás életeszmenye nemes marad, amíg az ember „Istent szereti“ és a bűnt gyűlöli. Csak ott kell reformálni, ahol az Istenideál képe maga rontatott meg s vált ellenségévé a jónak, lendítőjévé a bűnnek. Másfelől nem szabad szemel hunynunk azelőtt sem, hogy az emberek egy nagy serege milyen hévvel küzd az *erkölcsiség függetlenítéséért* a vallástól. Meg kell vizsgálnunk a dolgot: lehetséges-e? Az u. n. független moral egy esetéről már emlékeztünk, amikor az erkölcsiség mögött öntudatlan vallásosság él, amely a képzelet sajátos hiánya, vagy az életkörülmények folytán még ki nem alakult hit gyöngesége, vaksága miatt nincs tisztában önmagával. Ez nem reménytelen állapot, mert a lélek bármikor bekövetkezhető *megrendülése* teljessé teheti. Ez csak *szegény* állapot, amelyből hiányzik a lendítő erő, a hősiesség, az ilyen erkölcsiség szétfolyik egy határozatlan, szentimentális „emberszeretetben“, de nem lesz önfeláldozó, lobogó szenvedéllyé, prófétai létté. Rendesen kiábrándulás, ellankadás, csalódás, elposványosodás a vége, ha öntudatosná nem lesz a lappangó vallásos élmény mögötte.

Azonban van egy másik irányzat is, az u. n. *egyéni erkölcs* álláspontja, amelynek prófétája *Nietzsche* volt. Ez az erk. jónak a mértékévé és forrásává az *embert* és nem az Istent teszi, — az ember vágyait és ösztöneit. A jót megfosztja abszolutságától, egyénivé, szeszélyé, relativvá teszi az életet. Ez nem erkölcsiség, ez erkölcsitelenség és züllés. Az eredménye pusztulás és nem gyarapodás. „Umwertung aller Werte“ = ez az ember istenítése és ez egyuttal az ember végzete is.

Végre van egy divatos irányzat, az u. n. „*társadalmi erkölcs*“ álláspontja, melyet a radikálisok manapság az iskolákba is szeretnének bevinni, hogy a *vallás* helyett taníttassék. E felfogás szerint is az erkölcsiség teljesen független a vallástól, sőt a vallás egyenesen megrontója az erkölcsiségnek, mert az egyház uralma alá akarja hajtani az embereket. Ez az irányzat az erköl-

csiség emberfeletti, isteni méltóságáról hallani sem akar. Sőt az önértékü jóról sem, amelyhez természetesen nincs is mértéke. Itt a jó, az erény mértéke a társadalmi *hasznosság* s eszerint az erkölcsiség a társadalom szükségletei szerint változhatik. Ma jó az, ami tegnap esetleg egyenesen rossz volt, mivel az osztály-érdekek úgy kívánják. Az egész irányzat eszménytelen materializmuson alapszik. Ez és az ehhez hasonló irányzatok az erkölcsiség nevét semmiképpen nem érdemlik meg, mert a „jó” helyett a „haszon”, az idealizmus helyett az utilizmus a lényegük. Sohasem fognak azért ezek az irányzatok a jóért önmagában lelkesedő, mert az isteni jóság által rabbá tett hősöket nevelni, hanem nyomorult, önző, anyagias tucatembereket. Itt azonban egy nagyon figyelemreméltó dologgal állunk szemben. Az akaratot itt nem a hit, hanem az *értelem* határozza meg, a tiszta utilista racio. Ha pusztán az érzéklésen alapuló értelem hat az akaratra, akkor az értelem természeténél fogva a hasznóérték lesz a legmagasabb cél az ember előtt, mint a szélességben való érvényesülés értékjelzője. Épen azért az ilyen racionalis „erkölcsiség” önértékü erk. eszményt, önzetlen erkölcsi cselekvést nem ismer. Ennélfogva nem is nevezhető erkölcsiségnek, a szó igazi értelmében. Az értelemnek előbb a hit által meg kell szenteltetnie, hogy az akaratot valóságos erkölcsiségre indíthassa. Ezért mondjuk azt, hogy az erkölcsiség egyetlen igazi formája csak a *vallás* *erkölcsiség* lehet, természetesen a vallás legmagasabb fejlettségi fokán. A mi felfogásunk szerint tehát a vallás és erkölcsiség viszonyát csak akkor lehet megérteni, ha a *hit* és *akarat* viszonyában vizsgáljuk. A „*vallás*” ugyanis, mint a hit minden irányu szétvetődése, már *magában foglalja* az erkölcsiséget, az erkölcsiség: a vallás a cselekvési síkban.

A problema ott dől el, hogy a *hit* hogyan és mennyiben képes hatni az *akaratra*. Az erkölcsiségnek az a kriteriuma, hogy először is a hitben megragadott *ideál* nemessége mennyire tökéletes, másodszor hogy az akarat mennyire képes, vagy mennyiben kénytelen ennek az ideálnak magát eszközévé tenni? Anélkül, hogy az etikának itt felmerülő bonyolult kérdéseit megoldhatnók, rámutatunk arra, hogy a tökéletes erkölcsiség fokán, Jézus Kr. életében épen azt látjuk, hogy az életideál a legtökéletesebb és az akarat a legengedelmesebb az ideál iránt. A hit és akarat ezen tökéletes harmoniája a szellem fejlettségének tetőfokán: a tökéletes erkölcsiség maga s egyuttal a tökéletes vallás is. Reánk nézve ez az állapot az egyetlen és föltétlenül kötelező cél. S mivel a vallás erre tör, az erkölcsi életben a vallás a leghatalmasabb lendítő erő s az emberi kultúra igazi tartalma: a nemes szellemi élet csakis a vallás által valósulhat meg.

Igy akartuk kimutatni azt, hogy a vallás a kultúra egész

területén miképen érvényesül. Az eredmény az, hogy az igazi vallás mindig és föltétlenül összhangban van a kultúra egészével s az igazi kultúra soha nem nélkülözheti a vallás pótolhatatlan hajtóerejét a szellem alkotásokban való realizálódásánál. A vallásnak ez a kulturjelentősége a vallás igazi apologiája.

Mármost, ha vannak a vallásos életnek olyan jelenségei, amelyek akár a kultúra egyik, akár összes ágaival ellentétben állanak, azt akadályozzák, elnyomják, visszafejlesztik, akkor bizonyos, hogy ott a vallás beteges, torz, kiírtandó formája, vadhajtása áll előttünk. Ilyennek lehet nevezni a *babonát* és a *szek-tát*. Ezek a vallás *kultúra ellenes* elfajzásai. Meg kell ismernünk ezeknek lényegét, hogy erőteljesen védekezhessünk ellenük a vallás és a kultúra érdekében.

5. A babona.

A babonát közönségesen szeretik *tudatlanságnak* minősíteni és nevezni. Ez a nézet nem száll le a babona lényegéhez. Ellenemond neki az a tény is, hogy a műveltség sőt a tudomány fejlettebb fokain álló, mondjuk, a jelenkor műveltségi színvonalán levő embereknél is találhatók olyan vonások, amelyeket babonásnak lehet nevezni, (a pénteki naphoz, a 13-as számhoz fűződő hiedelmek etc.)

Annyit legalább is el kell ismerni, hogy a babonában a tudatlanság *keveredik* a helyes ismerettel s hogy helyes ismeretkörben is előjöhethet. Az is kétségtelen, hogy a babona mögött mindig bizonyos, még pedig hosszú, évszázados tapasztalások állanak, amelyeknek igaz magvához azután hozzátapad a babonás burok pld. népies gyógyítási módok állatokon és embereken. Az u. n. babonás jelenségek: ráolvasás, gonosz szellemek általi megszállatás, ördögüzés, számok, helyek, időpontok, cselekvési formák varázsserejébe vetett hit, etc. együtt egy lelki habitust; bizonyos *rendszer*t alkotnak, amelynek megvan önmagában a maga logikája, összefüggése, élet- és világnézeti karaktere. A babona valamely módon hozzátartozik az emberi természet alaprétégéhez, mint olyan maradvány, amely csökönyösen bele van edződve a szellem természetébe s nehezen irtható ki. Megértéséhez szükséges az, hogy számotvessünk a *szellemi átöröklés* óriási jelentőségű tényével. A babona az u. n. *antik néphit* átöröklődése századokon és nemzedékek sorozatán át. Alapja kétségtelenül a fantázia kezdetleges fokán keletkező világmagyarázat, amikor az ember a saját indulatait intuitive átülteti a dolgokba, meglekkesíti a világot és pedig a szellemiségében összefonódó indulatvilágot egyes sugártöréseire bontja szét az egyes jelenségek megmagyarázása érdekében s így a világ jó és rosszindulatu erők, szellemek, démonok harcterévé válik az ember érdekében, vagy ellene. Meg kell állapítanunk,

hogy ez a világfelfogás a primitív népeknél *nem babona*, mert amíg az értelem nem elég erős a kielégítő világmagyarázat megadására, ez egy *természetes* állapot; azonban *nem is vallás*, hanem világmagyarázat, amelynek természetesen megvannak a maga vallásos vonatkozásai. Ez az antik világmagyarázati forma — átmenetileg — ismétlődik ma is a *gyermekkorban*, a lélek fejlődése rendjénél fogva, ezért nem lehet ezt tisztán *történeti*, meghaladott dolognak tekinteni, hanem *örök* világmagyarázati formának, amely a reflexió fok alacsony voltával együtt jár. Ugyancsak megismétlődik a kevésbé művelt *nép*nél, nemcsak a gyermekkorban, hanem az élet végéig is bizonyos vonatkozásokban, mindenütt, ahol az értelem ereje nem képes a tiszta racionális okhálózatot megfonni.

Mármost ez az *antik néphit*, jobban mondva antik világfelfogás *babonává* lesz akkor, ha *magasabb reflexiófokon keletkezett világnézeten át is kiütkezik*, illetve annyiban, amennyiben kiütkezik. Pl. annál az embernél, aki a természeti törvény fogalmával magyarázza a világot, ha bizonyos pontokon mégis hisz a term. törvény ellenére történő csodában, *babona van jelen*. A magasabb értelmi fokon keletkezett világnézetben bizonyos szakadások maradtak, amelyeken az *alsó, ősi* réteg, az antik néphit áttöri magát. Az okhálózat még nem volt képes átfogni egész világát hiánytalanul. A babonánál tehát az értelmi meggyőződéssel szemben, mint később szerzettel szemben, bizonyos *ősibb, elemibb meggyőződés* érvényesül; jele, *hogy a szellem még nincs azon a fokon, ahol ismeretei*; a szerzett, átvett ismeretek még nem sajátjai, csak külsőleges, értelmileg elfogadott, de nem vérévé vált sajátjai, a szellemnek még hozzá kell nőnie *ahoz az általános kulturnívóhoz*, amelyen valósággal él ugyan, existál, de bensőleg alatta marad. Babonáról tehát csak ott lehet szó, ahol a már általánossá vált kulturnívóval ellentétes hiedelmek existálnak. Pl. protestáns emberre nézve *ma* babona a sakramentumok ex opere operato hatása, vagy a „szentelt” dolgok varázssereje; ugyanez a kath-ra nézve *nem babona*, hanem hit. A babona lélektani lényege ennél fogva csak egy lehet: a babona ragaszkodás olyan meggyőződésekhez, amelyeket a gyakorlatilag is igazolt tudományos világnézet megdöntött; ragaszkodás *dacára ennek*: ez a babona, amelyet ezért *fejetetejére állított hitnek* nevezhetünk (Aberglaube.) *Credo, quia absurdum est!* — ez a babona lényege.

Világosan meg kell jegyezni, hogy *a babona nemcsak a vallás területén létezik*, hanem az ismerés egész területén, ennél fogva a babona és a vallás között a kapcsolat *teljesen esetleges*. Másfelől a babona, amikor a vallással kapcsolatos, nem szükségképpen terjed ki a vallás egész területére, hanem csak *a világnézeti, logikai vetületére*. A babonáság tehát nem jelenti feltétlenül a vallásos *érzület* elmaradottságát és alacsony-ságát.

A babona ereje az átöröklött és a gyermekkori képzetek 'szívósságában rejlik. Leküzdése minden fronton nehéz, de természetesen sokkal könnyebb az érzéki tapasztaláson alapuló természetismeret terén, mint a lelki, szellemi életre vonatkozó ismereteknél. Mivel a vallás egyrészt teljesen szellemi tény, másrészt benne a fantázia, mint az irracionális közvetítője, fontos szerepet játszik, *a babona a vallással kapcsolatosan tartja fenn magát legtovább s a vallás terén küzdhető le a legnehezebben.* Ennek abban is rejlik egyik oka, hogy a vallás, illetve a hit szorosabb összeköttetésben van az *egyén* létérdekével és kérdéseivel, mint az értelmi ismerés, mert a vallás egyenesen az *egyéni* sorsra vonatkozik; itt tehát mindig elemében marad az alacsonyabb reflexiófok a vallásos élmény képzetekben való kifejezésében s ugyan könnyen ütközik a racionális ismerettel össze, de makacsul tartja magát azzal szemben, amíg magasabb fejlettségi fokon tisztultabb képzeleteket alkotni nem képes. Ezért a tudomány hamarosan rámondja a vallásra, hogy az „*babona*“. Itt először is vigyázni kellene arra, hogy ítélet tárgyát csak a képzetek képezhetik, de nem az élmény, amelyet az értelem nem foghat fel. Azután arra, hogy a vallásnak azok a formái, amelyek az *okhálózat megbontásával* fejezi ki élményüket pld. csodákban, nem a vallás legtisztultabb formái, mivel a vallás maga legtisztább formájában a term. törvények és az erk. törvények *tudományos* rendszerében Isten világrendjét ismeri fel és méltányolja, amint már láttuk. Van tehát mérték ahhoz, hogy a vallás *kultúra ellenessége* megállapíttassék s ezzel a vallás „*babonává*“ legyen. Amelyik vallás a logikai síkban élményét nem képes a tudománnyal összhangzóan kifejezni, amelyik az esztétikai síkban nem képes művészié válni, az etikai síkban az emberi szellem jelenlegi legmagasabb erkölcsi céljaival meg egyezni, sőt azok elé vezéreszméket kitüzni: az a vallás *kultúra-ellenes* s a kultúra szempontjából ítélve „*babona*“ is, fejetetejére állított, ellenmondó, életellenes és gyógyítandó, vagy kiirtandó vallás. Ez a *kultúra ellenesség* főképen a *logikai* síkban kifejezetten az, ami a babonát jellemzi a vallásban. Az *etikai* síkban a kultúraellenesség a vallással kapcsolatosan főleg a *szek-tánál* kerül elő.

Azonban a vallásos babona ellen nemcsak a tudomány, de a vallás érdekében is küzdeni kell, mert a babona *vallás-ellenes*. Van u. i. egy rendkívül jellemző *különbség* az igazi, élet-erős vallás és a babonás vallás között. A vallás jellege erősen és határozottan *pozitív*; a vallásban az a pozitív lendület a fontos, amellyel a lélek ősi vágyát: az élet végtelenségét és tökéletességét Istenben megragadja s megszabadul a világ, a bűn és a halál hatalmának nyomása alól. A vallás *babonás* elhajlásánál ellenben ennek a pozitív, élet-erős, diadalmas lendületnek elsorvadása, elnyomorítása történik. A babona jellege *negatív*. Az élet csonkaságát, fájdalmas bizonytalanságát nem a tökéle-

tesség isteni ideáljával való meggyarapodással gyógyítja s pótolja, nem valóságos pótlékkal, hanem fantasztikus „alpótlékkal“, erőtlen tárgyaknak tulajdonított „varázserő“-be vetett félszeg bizalmával. A babonában a rettegő és szorongó öntudat nyugalmát *ideiglenesen* és *hamisan* szerzi meg a lélek. A babona egész valójában tartózkodó, félénk, védekező állapot az ismeretlen hatalmakkal telt világ ellen. Épen ezért a babonában elvesztik jelentőségüket az örök pozitív ideálok: az igazság, a jóság, a szépség; — a lélek egész figyelme a negatív sötét hatalmasságok: a *rossz* felé irányul, hogy annak ártó hatalmát kikerülje. A fejlődés lehetősége tehát a babonában meg van ölve egy negatív fantasztikus önvédelemben. A babona *önzés*, a véges, testi, földi élet igenlése és féltése és a babonás magatartás éppén abban nyilvánul, hogy az ember nem kíván egy magasabb, jobb, szellemibb életet, hanem jelenlegi életét és javait szeretné sértetlenül megtartani. A babona elválthatatlanul össze van kötve az *eudemonizmussal*, (a hedonizmus változataival.) Épenezerért minél inkább erőt vesz a babonáság az ember életén, annál bizonyosabban elsorvasztja a vallásnak nemcsak világnézeti, de etikai oldalát is. Eleintén és szükségszerűen ez a kettő nem jár együtt, de hovatovább idevezet a babona. Az eredetileg nemes érzésű lelket is önzővé és sivárrá teszi, úgy, hogy helyesen következtetnek némelyek arra, hogy a *babona a bűn palástolója és védelmezője, a rossz lelkiismeret megnyugtatója és igazolója lehet.* (Az olasz bandita.) Ezért a vallás érdekében is elsőrangú kötelesség a babona ellen való küzdelem. Azonban arra nagyon ügyelni kell, hogy a babonát egyszerre és erőszakosan gyógyítani nem lehet. Egyrészt az egész világnézetet kell felemelnünk a kultúra nivójára, másfelől az indulatokat kell nemes motívumok segítségével az önzetlenség és a szellemi ideálok felé lendítenünk. A babonának ezenkívül nagy segítségére van a nyomor is, a mindenoldalu elnyomottság, a természet pusztító erőinek való kitejttség. Tehát a ker. szeretetközösség munkáival is segítségére kell sietnünk a babonás embereknek, hogy először emberibb életet élhessenek, mert akkor azután önzetlenebbek, lelkiebbek tudnak lenni. A lelkipásztorok igehirdetése, vallástanítása, lelkigondozása, belmissziói munkássága együttesen oda kell hogy irányuljon, hogy a babonás lelket észrevétlenül emelje fel a vallás kultúrnivójára.

6. A szekta.

A szekta lényegét legjobban jellemző vonásaiból ismerhetjük meg. A szekta legjellemzőbb vonása az *éles ellentét* a történeti egyházzal. A szekta: *a szentek gyülekezete*, szemben a tört. egyházzal, mint elégtelen és tökéletlen földi *intézménnyel*. Tagjai magukat kiválasztottaknak s ezzel különbeknek tekintik másoknál, ők „szentek“ „fehérruhások“, akik nem töre-

kednek, a szentségre, hanem birják a szentséget. A szekta az *ujjászületés* gondolatán sarkallik, amelyet rendesen az *ujrake-resztelés* szertartása által jeleznek. Az ujjászületés azonos a szektába való belépéssel. Azt a külső tény, hogy a szekta tagjaivá lettek, hajlandók az ujjászületés bizonyítékának tekinteni. A szekta magát asylumnak tartja, bűvös körnek, amelyen belül *meg van mentve és biztonságba van helyezve* az egyén a Sántától, a bünbeesés lehetőségétől. Már itt feltűnik az első nagy tévedés, hogy t. i. egy külső tényt és keretet felcserélnek egy belső élménnyel. Mivel pedig a bűn lehetősége a szentek köréből ki van zárva, a szekta *kész, befejezett, tökéletes* életet igényel a maga számára, tehát a *fejlődés* gondolatát kizárja magából.

Ebből következik a szekta *történetellenessége, történetietlensége*. A szektának nincs érzéke a tört. fejlődés iránt, a multat nem becsüli meg, magát nem tekinti a tört. fejlődés szerves alkotórészének, sőt végső eredményének sem, nem gyökerezik tradícióban. Maga a biblia és az őskeresztyén gyülekezet is a szektára nézve nem *alap*, nem *talaj*, amelyből kifejlődött, hanem *mystikus tükörkép és norma*. A tört. vagy „hivatalos” egyházakban elfajzást lát, őket az Antikrisztus műveinek tekinti s a hit meghamisítóinak. A szekta tehát kiveti a fejlődés elvét s magát kiszakítja a tört. egyházak keretéből, mint kész és szent gyülekezetet. Történetietlensége tehát természetesen *egyházellenességében* nyilvánul meg a legélesebben. A vallás természetében rejlik az a keresztyén alapmeggyőződés, hogy az anyaszentegyház a maga történeti fejlődésében a krisztusi élet egyedüli útja az egész emberiség számára. Épazért a tört. egyház életelve a fejlődés s alap gondolata az, hogy „ecclesia semper reformari debet”. Ezért a tört. egyházban tapasztalható visszaélések és hibák természetes uton sohasem szektáskodásra vezetnek, hanem reformációra. Szektáskodásra nem az egyházujítás vágya és kötelessége vezet, hanem a történeti fejlődésre való képtelenség és idegenkedés. Ezért pl. a protestantizmust szektának csak a vastag katolikus elfogultság tartja, mert a protestantizmus magát a keresztyénség fejlődési formájának tekinti s történetiségét, mint létfeltételét igényli; — a szekta ellenben szakít a multtal és a tradícióval.

Azonban azt nagyon jól meg kell figyelni, hogy a szekta egyházellenessége egyuttal a szekta *kultúra ellenességét* is jelenti. A szekta irreális, világellenes alakulat. A vallást leszakítja az élet talajáról és kitépi a szellemi vonatkozások összefüggéséből, vallása nem kulturtényező, mert felette és kívül akar állani a világnak. Ezért a szekta a kultúra szempontjából *értéktelen*. Nincs semmi pozitív jelentősége a szellem kultúrájában. Alapmeggyőződése a világ rosszasága, a kultúra romlottsága, a tört. fejlődés eredményének istentelensége és aljassága. De éppen ezért negative a szekta *káros, beteges* jelensége az emberi

életnek. Mint lelki csökevény, vadhajítás az emberi szellem élő-fáján, föltétlenül kiirtandó.

Ha megtekintjük az okokat, amelyek a léleknek olyan beteges elnyomorodására vezetnek, hogy az a szektába kénytelen süllyedni, azt találjuk, hogy az alap ok mindig *erős vallásos ösztön*, amelyet azonban a tört. egyház nem tud kielégíteni, mert hiányzik belőle a misztikum az igehirdetésben és erk. eszményben. Különösen, ha a tört. egyház egyenesen elnyomja az ősi vallásos sóvárgást pl. a racionalizmussal, okot és alapot ad a szekta fellépésére. Az *erős, de kielégítetlen vallásos ösztön* önmagában vezethet reformációra, vagy közönyre is; szektáskodásra akkor vezet, ha *a minél erősebb vallásos hiányérzet minél fejletlenebb és szegényebb értelem világképbe sugárzik bele*. Ez a szekta lélektani törvénye. Erős sőt különleges vallásos ösztön párosulása gyöngé, sőt csökevényes értelemmel. Ez is mutatja azt, hogy a szektánál lelki betegség van jelen. Az értelem csökevényessége magyarázza meg azt, hogy a vallásos ösztön, amely az igazságra tör, a biblia *betűjéhez* tapad hozzá, ami a szekta egyik legfőbb jellemvonása: a *betűhit*. Másfelől lényeges dolog a szekta keletkezésénél az *erkölcsi ösztön* működése is, amely erős vallásos ösztönrel kapcsolódva, gyöngé, homályos értelmén törve át vezet a szektába. Ennek újra a tört. egyház ad tápot, ha az erk. ösztönt nem képes kielégíteni a gyülekezet erk. élete. A szektánál itt önvédelem van a lealjasodás ellen, de mivel a tört. gyülekezet nem nyújt kellő védelmet a kisértések ellen, a szentségre sóvárgó erk. ösztön máshol keres kielégülést. Ez az ösztön is vezethet reformációra, vagy közönyre, de ha erőteljes, különleges volta dacára fogyatékos, zavaros értelmi erővel párosul: szektára vezet. Az értelem macacssága a magyarázó oka itt is annak, hogy a szektáskodó mereven ragaszkodik az erkölcsi megmentettség gondolatához abban a formában, hogy a szektába való *belépése* már megmentette őt a büntől. Innen van, hogy olyan borzalommal tekint vissza az elhagyott felekezetre, mint az elkárhozottak fészkeire s ezért fejlődik ki az exclusiv gőg farizeusi vonása a szektában. Ezt a „szentséget“ a szekta bizonyos *törvényekkel* szabályozza, melyeket a bibliából vesz. Természetesen hovatovább a szentség itt is azonos lesz ezen törvények betartásával: szombat ünneplés, disznóhústilalom, bőjt, alkoholtilalom, tisztasági szabályok, a magaviselet bizonyos rendje etc.

Jellemző még a szektára az *apokalyptikus* váradalom, amely az asketikus szentség s az üldöztetésben való gyönyörűség negatív hedonistikus jelenségének magyarázó oka. A szekta tehát lényegében az önfentartás egy beteges formája. Erős vallásos és erkölcsi ösztönü, de csökevényes intelligenciájú lelkek önvédelme. Tagjait kiemeli és elszigeteli a bűnös világtól, ahol el voltak nyomva, a szentek tökéletes társaságába. Vallásos ösztönüket a biblia apokalyptikus képeinek reájuk való előnyös

alkalmazásával, erk. ösztönöket életszabályokkal elégíti ki s mindkét irányban az üdvbizonyosság világmegvető tudatával tölti be őket. Negatív irányban a martírság gyönyörével elégíti ki a lelkeket, az üldöztetés és csufolódás negatív — hedonisztikus értékének hangsúlyozásával. A szekta *értéke* a nagy kulturfejlődés, az egyetemes emberi élet szempontjából semmis, sőt egyenesen kipusztítandó *értékellenesség*, mert ellensége a világ megszentelésében munkás és önmagát megdicsőítő szellem életének.

Reánk, protestánsokra azért bir jelentőséggel a szektákkal való leszámolás, mert a szekta rendesen *protestáns talajon lép fel*, sőt egyenesen *protestáns elvek torz érvényesítése* a szekta lényege. (Pl. egyetemes papság, a szentlélek bizonyágtétele, a biblia, az istentisztelet etc.). A szektát lehet a *protestantizmus karrikaturájának* is nevezni, mert mutatja azt, hogy hogyan nézne ki a protestantizmus, ha *szakítana a kultúrával*. Épezéért első sorban a protestáns egyházaknak kell erőteljesen küzdeniök a szekta ellen. A küzdelem célja sohasem lehet a szekta *visszahódítása*, mert valószínűleg nincs orvosság a szektáskodó számára ezen a téren; hanem részint *megelőzése* a szekta fellépésének, részint *meggátolása* annak, hogy a már fellépett szekta tovább terjedjen. Ebben a küzdelemben a legfőbb eszköz, a legbiztosabb fegyver és orvosság a gyülekezetekben *az erős történeti öntudaton sarkalló, lobogó személyes vallásosság* felkeltése és ápolása igehirdetés, vallástanítás, lelkigondozás és szeretetmunkásság által. Ebből fakadólag azután *az erőteljes kálvinista erkölcsi életeszmeny* hirdetése és ápolása a gyül. élet egész területén.

Nem kevésbé fontos dolog a szekta ellen a nép elhanyagolt értelmi világának felemése és kitérítése, egy nemes népkultúra, világnézet terjesztése. Továbbá szükséges az, hogy a nép ismerje igazán a Bibliát, ne csak kiszakított textusokból, ne csak a saját tájékozatlan érdeklődéséből, hanem a lelkipásztor rendszeres munkája által. Végre igen nagy jelentősége van a szekta elleni küzdelemben a nemes lelkipásztori élet eleven apológiájának is.

Ezekben a vallás kulturelles alakulatait is érintve, tisztáztuk a vallás értékét a kulturértékek egész területén.

(VÉGE).