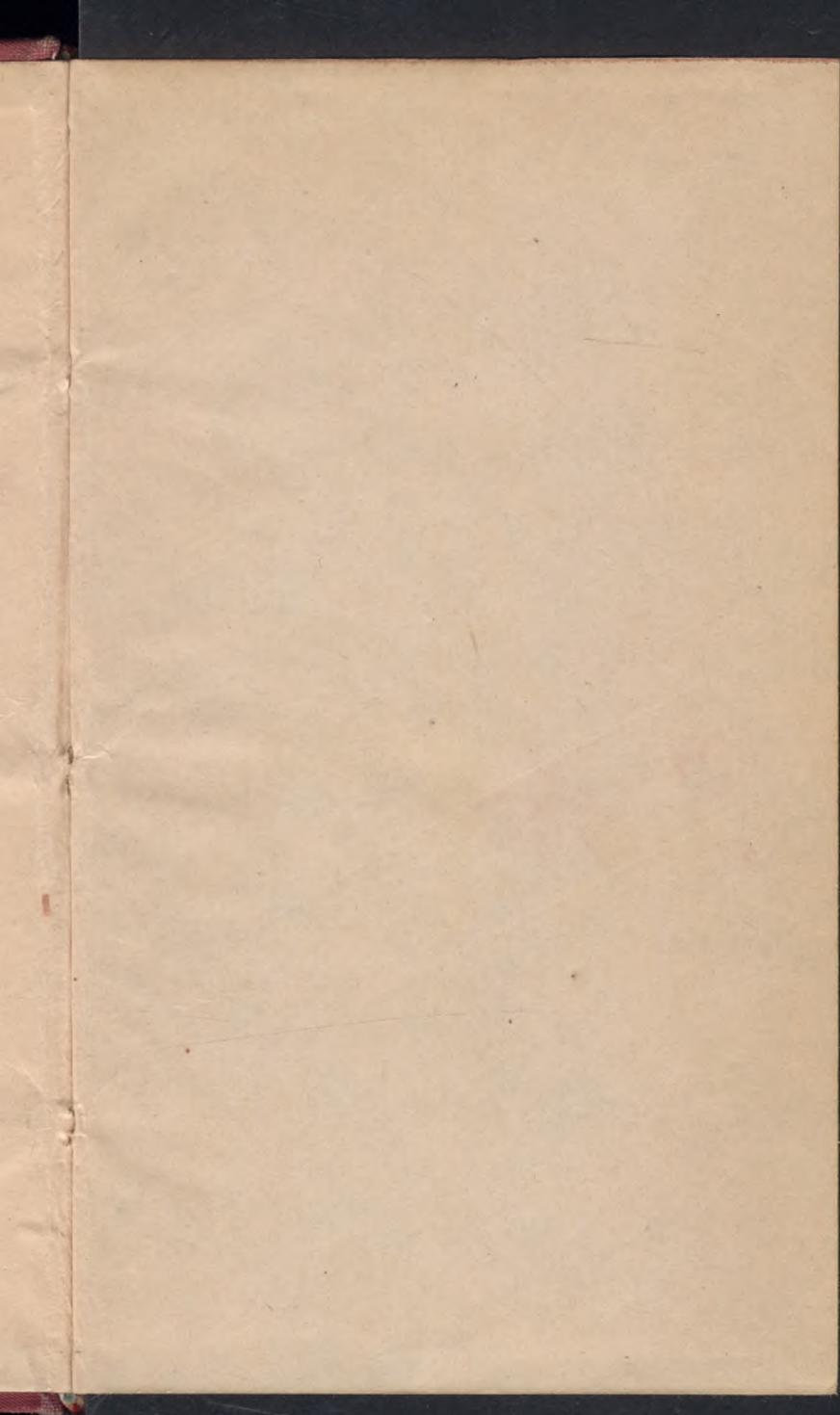
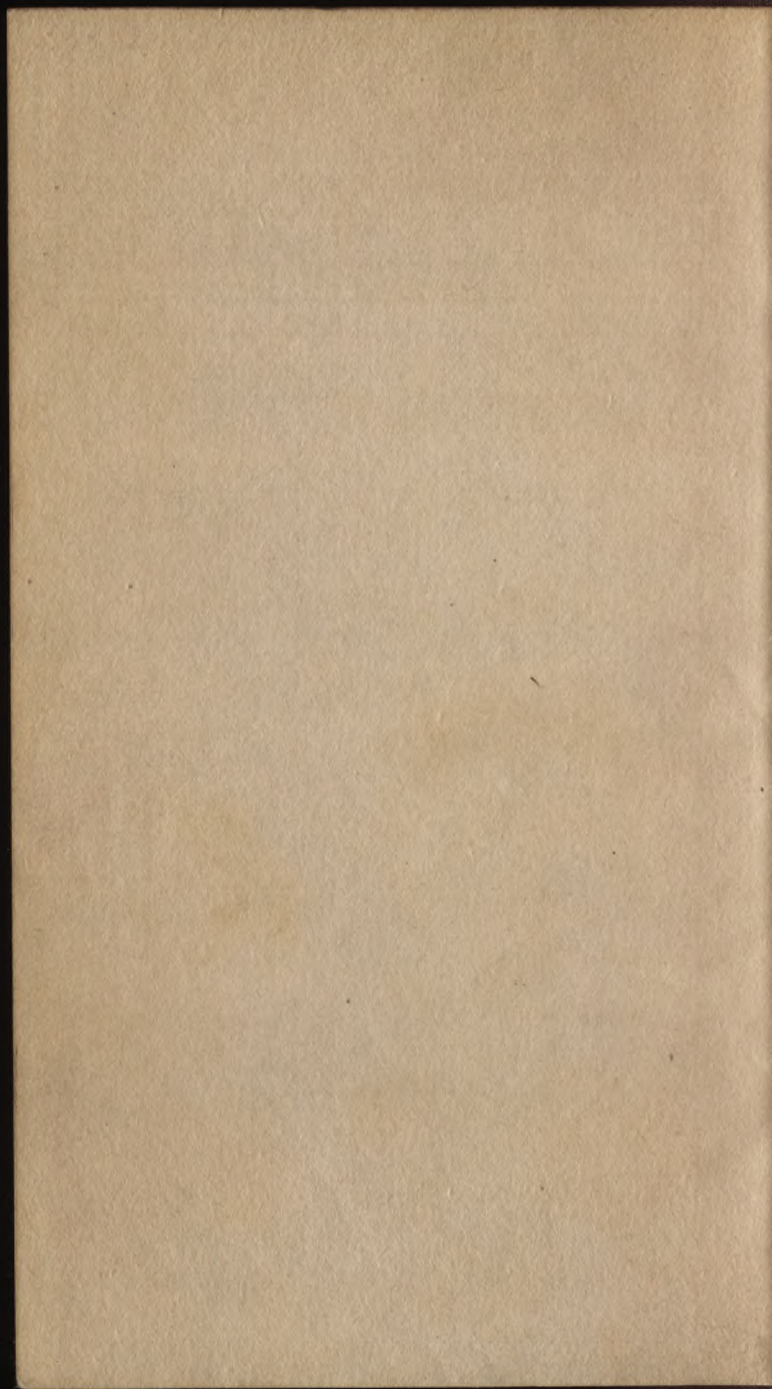


M
51.546



1936 DEC. 29.





ŐRSÉG

KORKÉRDÉSEK ÉS TÁJÉKOZÓDÁSOK

IRTA

SCHÜTZ ANTAL

Kiáltanak hozzám:

Őr, meddig tart még az éjjel?
Őr, meddig tart még az éjjel?

Felel az őr:

Reggel közeledik és éjtszaka.
Ha többet akartok tudni,
jöjtek újból és kérdezzetek.

Izaj. 21, 11—12.



BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

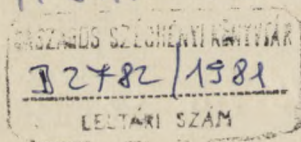
1936

A magyar piarista rendfőnök 412/1936. sz. engedélyével.

Nihil obstat. *dr. Nicolaus Tóltóssy* censor dioecesanus. Nr. 1484/1936.

Imprimatur. Strigonii, die 12. Maii 1936. *dr. Julius Machovich*
vicarius generalis.

M 51.546



Stephaneum nyomda r. t. Budapest. — A nyomdáért felelős:
ifj. Kohl Ferenc.

TARTALOM.

Őrtüz és látófa.

Oldal

1. Szent őrség	5
2. Szellemi szintézis és vallás	14
3. Katolikus világnézés	43

A bölcselő világa.

4. Mi a bölcsélet?	66
5. Keresztény bölcsélet	82
6. A legnagyobb magyar bölcselő	101
7. A skolasztika atyja.....	113

A hittudós világa.

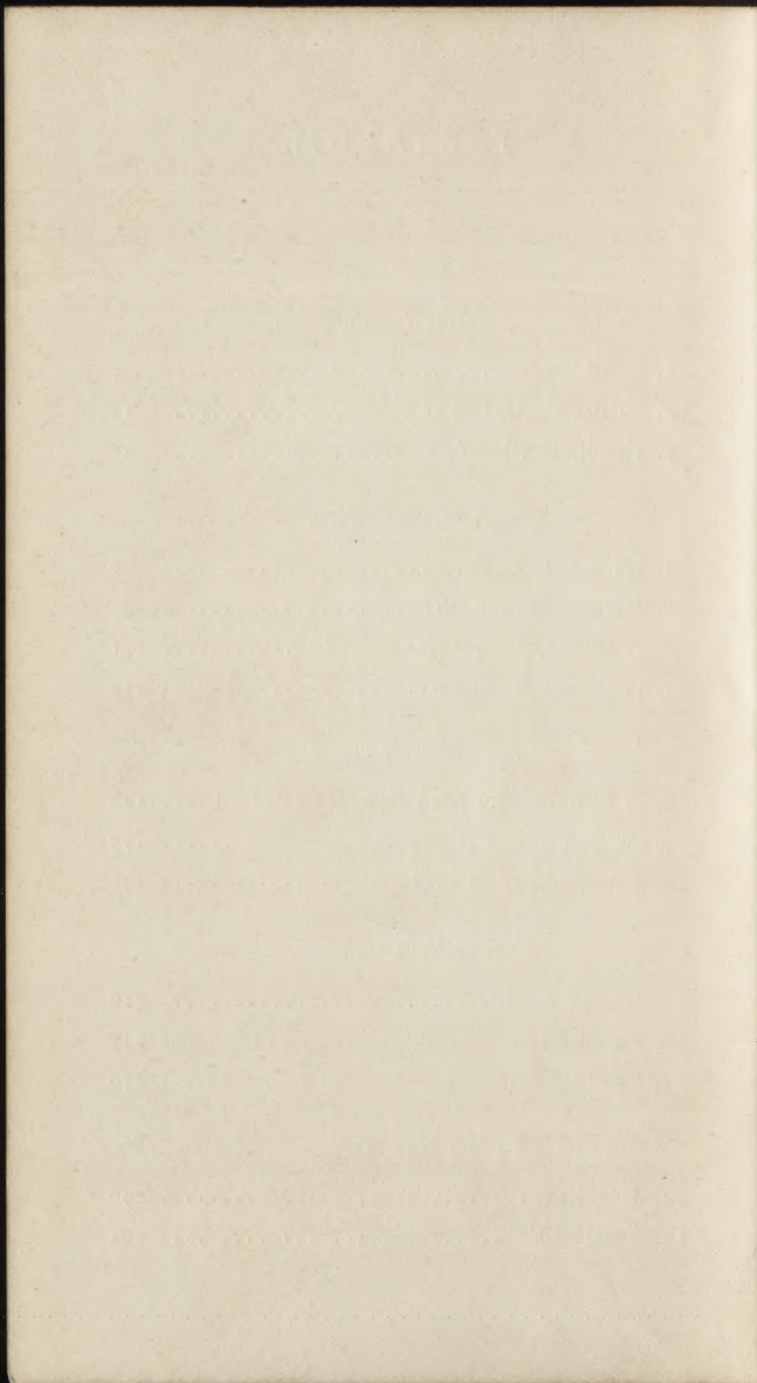
8. A hittudomány jelen fázisa és föladatai	128
9. Az újabb idők legnagyobb hittudósa	175
10. Hittudomány és hitélet.....	189

A teológus szemével.

11. Tömeg és elit.....	216
12. Az államiság dogmatikai gyökere és normája	243
13. Szociális kötöttség és szellemi szabadság....	270

A nézés vége.

14. Húsvétest	296
15. Örökimádás	304



ŐRTŰZ ÉS LÁTÓFA.

1. Szent őrség.

1.

A TÖRTÉNELEM NEM ISMÉTEL. AMI OTT tolong országútján, emberek és események, helyzetek és irányok, mind megkapják az apokaliptikus fehér kövecskét, rajta az *egyszeriség* titokzatos neve (Jelen. 2, 17).

A természet mintákra alkot. Nemek és fajok, alkatok és törvények pontosan kielemezhetők az egyedi sok= szerűségből, és biztos következtetést engednek a máról a holnapra, sőt azon túl; a technika ebből él. A *történelem* színpadán is az új emberek régi szenvedélyek, gyöngeségek, ambíciók, temperamentumok és gesztusok köntösében jelennek meg; az új helyzetek és lefolyások is régi fogalmak rubrikái alá foghatók, minők nekivirulás és hanyatlás, megélhetés és kultúrigények, demokrácia és oligarchia stb. erőjátéka; emberek és helyzetek, korok és irányok, föladatok és megoldások hasonlóságot mutatnak és típusokba sűríthetők. S mind= amellet a történelmi multnak akármilyen ismerete dacára sem tudja senki sem megmondani, mit hoz a holnap, új szereplőivel, új konstellációival, kérdéseivel és felelet=lehetőségeivel; individuum ineffabile, futurum inscrutabile!

Körvonalalaiban ismerjük a történelem közvetlen szereplőjét, az embert; általánosságban tudva vannak azok az eszmék, célok és utak, melyeken jár, azok a keretek, melyekben lefoly az egyeseknek és a közösségnek élete; és ugyancsak ismeretesek legmélyebb értelmükben és végső céljaikban a történelem=intéző Isten gondolatai, legalább azok előtt, kiknek megadatott ismerni az Isten

országa titkait (Máté 13, 11). De ezekből a szálakból milyen mintákat sző a ma a holnap számára, milyen embereket és milyen történeteket: azt ki nem lehet következtetni azokból a szálakból, sem pedig a mult szövődéseiből; sőt erről hallgat a jövődőség Atyja is: a történelem egyszerűsége a kinyilatkoztatásnak nem tárgya — «azt a napot és órát senki sem tudja» (Márk 13, 32).

Mindez mit jelent annak a nemzedéknek, mely a *ma szövőszékénél* ül s felelősséget és hivatottságot érez megkezdeni a holnap mintáit? Értem természetesen azt az ifjúságot, mely tisztába jött vele, hogy *kinek* kezébe van letéve a holnap sorsa, ki a jövő ígéretének boldog birtokosa — *promissionem habens vitae quae nunc est et futurae!* (Tim. I 4, 8)

A ma és a holnap között van — az éjtszaka, a rémekkel, sejtelmekkel, reményekkel teljes éjtszaka; s a hajnalvárók és holnap=építők *attitude=je* a *virrasztás és őrállás*: *vigilia!*

Vigilia: az őskereszténység szíve=dobbanása; ifjúság, élet, tartalom, alakító erő. Elevenbe vágott és ott vibrált a lelkekben az első indítás erejével az Üdvözítő «Vigilate» fölszólítása, mely végigzúg az evangéliumon: Ha sonló mennyek országa a tíz szűzhöz, kik fogták lámpásukat és a vőlegény meg a menyasszony elé mentek (Máté 25, 1). Boldogok azok a szolgák, kiket mikor megjön az Úr, ébren talál. És ha a második és a harmadik órváltáskor jön és úgy találja őket, boldogok ama szolgák. Bizony mondom nektek, hogy fölövezi magát, asztalhoz ülteti őket és szolgál nekik... Ha tudná a házigazda, mikor jön a tolvaj, bizony ébren örködnék és nem engedné betörni házába. Ti is virrasszatok tehát, mert nem tudjátok, mikor jön el a ti uratok (Luk. 12, 35; Máté 24, 42). S ott feszült az ifjú Egyházban a fiatal élet nagy kiváltsága, a fogyhatatlan plaszticitás, mely tud formát találni megélésének, mely tudja új

borát új tömlőbe tölteni. Ehhez az új tömlőhöz az anyagot, sőt szerszámokat és részben motívumokat pedig szállította az a «világ», melynek sejtelve sem volt arról, milyen hódító új titkoknak készít takarót és tartót.

Az apostolok és az első jeruzsálemi keresztények csak úgy tettek mint más jámbor zsidók: szombat előestéjén, napi munka után, az estéli templomi istentisztelet után meggyújtották a szombati gyertyát. Halvány lángja azonban új misztériumnak világított: «Van oltárunk, melyről nem ehetnek azok, kik a sátonál szolgálnak» (Zsid. 13, 10). Csakhamar kialakult ennek a szent virasztásnak, vigiliának *liturgiája*. Elemeit és hangulatait ma is megtaláljuk a nagyszombati szertartásban, bár csak az iskolázott szem tudja benne fölismerni a régi stíltisztaság monumentális körvonalait: Tizenkét terjedelmesebb szakasz az ószövetségből (lectiók); mindegyik után a püspök rövid magyarázata, azután a földre boruló hívek («flectamus genua») imádságos elmélkedése róluk; közben váltakozó ének, nemcsak zsoltár (különösen a 140.), hanem lelkes hívek művészi alkotásai is; Prudentius legszebb költeménye vigiliás himnusz (Cathemerin. 6): «mécsgyújtásra, ad incensum lucernae».

Ez volt ugyanis a vigiliás liturgiának legmélyebb értelmű és legbeszédesebb része: a láng=áldás, a *lucernarium*. Az a lobogó kis láng akármilyen szerényen világított is, mégis beszédes szimboluma lett annak, aki igaz világosság minden világra=született ember számára (Ján. 1, 9); méltó arra, hogy a hajnalváró, holnapra készülő hívő nép fölajánlja Istennek áldozatul és zálogul. «Ez a viaszgyertya, melyet nevednek tiszteletére szenteltünk meg, legyen előtted jóillatú áldozat; világa vegyüljön az égi világítókkal, lángjával találkozzék a hajnali csillag — azt a hajnali csillagot mondom, mely nem ismer alkonyt . . .» (Exultat, nagyszombat). Azoknak a szent virrasztóknak a hajnali csillag várása több

volt mint szimbolum. Szent Jeromos szerint még az ő korában is el volt terjedve az a hit, hogy az Úr Krisztus második eljövetele éppen húsvét vigiliáján lesz.

Ezzel voltaképen meg van adva *a mi programunk*: Őrállásban és virrasztásban várni az Úr Krisztust. Minden történelmi kornak ez a legmélyebb értelme, és minden történelmi fordulónak ez az igazi föladata: éber virrasztásban várni s elszánt készüléssel és út-készítéssel fogadni az Úr Krisztust. Ennek a vigiliás készülletnek pedig nem más az útja, mint amit utol-érhetetlen stílérzékével és alakító erejével megtett a régi liturgia: megidézni a nagy multat (lectio) és szegőd-tetni a jelent — azt is, mely a költői, művészi lelken szűrődik keresztül, miként az Exultat-be is, Szent Jero-mos kesernyés tiltakozása dacára, belekerült Vergilius fölséges *apis mater=je*; föltámasztani a nagy imádkozók lelki mélységeiből az imádság szellemét és közben tanu-lékony lélekkel hallgatni a püspök lectio=magyarázását.

Mindezt pedig *a vigilia szellemében*. A virrasztás fogé-konnyá, éberré tesz; mikor nyüvi a testet, új lehetősége-ket nyit a lélek számára. A virrasztás nem bóbiskoló, szunyókáló aggastyánoknak való, hanem álmatlanságot bíró fiataloknak — természetesen az Üdvözítő örök normája szerint: nem a test teszi, hanem a lélek (Ján. 6, 64); való mindazoknak, kikben megvan a jövő hiva-tottjai számára magátólértődő egyetemes foglalni-vágyás, az elmozdíthatatlan érték=hierarchia szellemé-ben: «Minden a tiétek, akár a világ, akár az élet, akár a halál, akár a jelenvalók, akár a jövőndők; minden a tiétek; ti pedig Krisztusé vagytok, Krisztus pedig az Istené» (Kor. I 3, 22); és való azoknak, kikben megvan az a plaszticitás, mely mindent át tud járni a maga lelkével és mindent a maga képére tud formálni.

Ez a vigiliás szellem és csak ez van hivatva elébe menni és elébe dolgozni a holnap nagy titkának.

2.

Voltaképen ez a *nagy katolikus föladat* : Itt és most, ebben a konkrét helyzetben, ebben az etikai mában, hogyan kell úgy állást foglalnom, hogy állásfoglalásom összhangban legyen az Úr Krisztus akaratával.

Ami állásfoglalásra hív, az lehet *centrális* indítás: a közvetlen Krisztus=követés, lelkem megszentelése, Isten országának építése; másszóval a közvetlen keresz=tény valláserkölcsei életföladat. Az evangélium és annak hivatásos közvetítője, az Egyház egyenest erre hív és kötelez és irányít. Itt az elvek és normák, a valláserkölcsei «törvények» világosak és határozottak; s alkalmazásuk nem nehezebb és nem más föladat, mint általában a normáról a konkrét tettere való átmenetel. Ez persze Szent Tamás szerint nem történhetik meg az okosság sarkalatos erényének irányítása és sugalmazása nélkül.

Lehet az indítás *centripetális* : A ma elem tár jelen=ségeket, programokat és mozgalmakat, akarásokat és eseményeket, melyek nem erednek, legalább nem köz=vetlenül, a katolikumból; a gazdasági, szociális, politikai, sőt a művészi és tudományos téren nyakig benne vagyunk ilyenekben. S itt az a kérdés: Hogyan kell ezeket katolikus szemmel nézni és megítélni, sőt — s ez már *centrifugális* indítás — hogyan kell lendítő vagy gátló értelemben tettel is belenyúlani alakulásukba.

Itt már nem igazítanak el közvetlenül kinyilatkoz=tatott törvények és normák. Az Egyház nem egyszer fölemeli ugyan szavát, sőt tévedhetetlen tanító szavát is, *negatív* értelemben: elutasítja és megbélyegzi, ami a katolikummal összeférhetetlen; így ítélte el IX. Pius Syllabusa a liberalizmus tévedéseit. *De nincs kinyilatkoztatott és az Egyháztól kötelezően előirt kultúrrend, amint van kinyilatkoztatott erkölcsi rend*. S az evangélium követőire és nevezetesen az Egyházra külön föladatként hárul a munka: megállapítani, mi következik

a kinyilatkoztatásból a kultúrjelenségek megítélése és a kultúrföladatok megoldása számára, először általános= ságban, azután pedig a konkrét részleges alakulások számára. Ez a munka nem kész, hanem folyamatban van; és egy nemzedék sincs fölmentve attól, hogy verejtékes munkában, hű katolikus odaadásban, «in eodem dogmate et eodem sensu et eadem sententia», ki ne vegye a maga részét ebből a munkából.

Aki itt arra van hivatva, hogy másoknak elvi tájékoztatást adjon, vagy mint kultúrmunkás a maga számára tájékozódjék, annak mindenekelőtt és mindenekfölött *töltekeznie kell dogmatikával* és a legnagyobb katolikus szintézisnek, *Szent Tamásnak szellemével* — aurea sapientia S. Thomae, a nagy XIII. Leó fölhívása szerint; azután lehetőleg forrásszerűen *meg kell ismerkednie a katolikus multnak*, s nevezetesen az utolsó évszázadnak katolikus *kultúrmunkájával*, annak problematikájával és vezéreivel. Akkor, úgy gondolom, nem lesz nagyon nehéz megtalálnia és adott helyzetben alkalmaznia a következő *alapelveket*:

1. Az első, föltétlenül kötelező és mindig aktuális katolikus «kultúr»=föladat, melynek alá kell rendelni minden egyebet: *építeni Isten országát* az egyesben és a corpus mysticum Christi=ben. «Keressétek először Isten országát és az ő igazságát, s a többi mind hozzáadatik nektek.»

2. Ami nem közvetlenül Isten országának kertjében nőtt, ami mint adottság vagy föladat részben vagy egészben nélkülünk és kívülünk alakult, ahhoz a *katolikus dogmának*, nevezetesen az antropológiai, szóteriológiai és ekkleziológiai alapdogmának mindig igaz és mindig termékeny, örökre elmozdíthatatlan *szempontjaival* kell közelítenünk. S itt az első elv:

3. *Csak a bűn az*, amivel nem lehet és nem szabad szóba állni, és csak a *közvetlen bűnalkalom* az, amit alku nélkül el kell utasítanunk, ennek az elvnek értelmében:

Salus animarum suprema lex esto, első a lelkek üdvössége! Maga a bűnös vagy bűnösök — ez már más dolog; erről teljesen félreérthetetlenül beszél az Üdvözítő és az Egyház egész története és élete.

4. Nincs rossz szubstancia — ezt a belátást harcolta ki Szent Ágoston gigászi harca a manicheizmus ellen; következésképpen nincs ember, aki egészen gonosz, és nincs emberi mű, tehát mozgalom, mely mindenestül rossz. Katolikus dogma, hogy az embert Isten úgy teremtetten meg, hogy értelme szem legyen az igazra és akarata száj legyen a jóra, és ezt a kettős pozitív képességet az eredeti bűn nem tette tönkre. Ennek tagadása manicheus és lutherista eretnokség. Következésképpen

5. miként minden emberben, úgy *minden irányban, mozgalomban és földadatban van a jónak valami magva.* A katolikus megítélésnek ezt szabatosan el kell választani a rossztól, mellyel vegyül, és a katolikus apostolságnak át kell azt járni az evangélium kovászával. Ezt értem, mikor azt mondom: katolikus földadat, melyre maga az Úr Krisztus kötelez, megkeresztelni minden teremtményt; ez a parancs természetesen nem szól annak, ami bűn; az nem «teremtmény», és azt nem lehet megkeresztelni, csak megbánni és meggyónni.

6. *A katolikum éppen mert katolikum, azaz teljesség, magába öleli mindazokat az eszményeket és szempontokat, földadatokat és erőket, melyeket Isten a teremtető és megváltói embereszmebe csiraszerűen beléhelyezett.* Erről az oldalról a katolikum *poláris ellentétek* eleven egysége és harmóniája: egyes és közösség, tekintély és szabadság, hagyomány és haladás, tevékenység és szemlélődés, bensőség és liturgia, idő és örökélet . . . A katolikumon kívül ezek a polaritások többnyire az egyik pólus egyoldalúságával és sokszor a másiknak kifejezett, pogány vagy eretnek tagadásával érvényesülnek.

Ennek következtében egy nemkatolikus kultúrjelen=

séggel szemben *elméletileg négy állásfoglalás* lehetséges:

1. Ami benne egyezik a katolikummal, azt lelkesen igenelni és mintegy együttfutni vele; amint tette a nemes Montalembert gróf a 19. századi liberalizmussal.
2. A hiányzó katolikus ellenpólus miatt elvetni és vele szemben támadó vagy legalább is védekező álláspontra helyezkedni; elméletben így tesznek ma sokan a mieink közül a kapitalizmussal.
3. A katolikus ellenpólust harcias egyoldalúsággal nyomatékozni; így tett Veuillot a liberalizmussal és Montalembert=el.
4. Meltányolni benne a pozitívumot, nevezetesen mint föladatot, természetesen a negatívumnak határozott elutasítása mellett; és ennek a pozitívumnak felhasználásával azután teljes energiával képviselni a katolikus polaritást, amint azt pl. Mercier bíboros és iskolája tette a modern filozófiával, Kanttal is. Nem új típus, hanem ennek a katolikum értelmében való teljes képvisellete az a program, mely maga fölkeresi az egyéni és közösségi, történelmi lélek mélyében szunnyadó igényeket és csirákat, és maga veszi kezébe irányításukat és kiépítésüket, mint tette a középkori Egyház annyi területen.

Világos, hogy ez az *utóbbi állásfoglalás felel meg legjobban a katolikum szellemének és legnemesebb hagyományainak*; bár történetileg és karakterológiaiilag meg lehet érteni és méltányolni kell a másik három állásfoglalást is.

Azzal azonban tisztában kell lennünk, hogy ennek a *tösgyökeres katolikus álláspontnak következetes képvisellete nem könnyű és nem mindig népszerű dolog*. Nem a legcsekélyebb nehézsége onnan van, hogy a legádázabb ellenféllel szemben is szigorúan kötelezőnek tekinti önmagára nézve *Isten nyolcadik parancsát* (Exod 20, 16). Azután többnyire le kell mondania arról a tömeg tapsokat kiváltó és agitációs hatásról, mely a «csak», «csakis», «csak azért is» szócskákba sűrűsödik és onnan

akármikor bombaszerűen kirobbantható. Az ő kötőszava jobbára a «nemcsak=hanem is», az «egyfelől=másfelől», a méltányló és méltató mérlegelés; s ehhez a visszhangot csak a bölcseségnek, érettségnek, szellemi nagykorúságnak, egyensúlyozottságnak nem túlságosan gyakori erénye adja meg.

Veritatem facere in caritate, az igazságot tenni szeretetben — ez a szentpáli szó a katolikus kultúr=módszer; s ez általában nem tömeghatás varázskulcsa és nem agitáció mótora. S mégsem szabad tágítani tőle egy tapodtat sem. Mert végre is ez a nagy katolikus föladat: a mát és mostant az örökkévalóság csillaga alá helyezni; s az igazság és szeretet ennek a csillagnak sugara.

2. Szellemi szintézis és vallás.

MIKOR A TÖRTÉNÉS ÜTEME MEGGYORSUL és a történelem=formáló tényezők koncentráltan jelennek meg, a kevésbbé átható tekintet előtt is föltárul az az egyébként eleve valószínű tény, hogy a történelem életét is, mint általában az életet jellemzi a *συστολή* és *διαστολή*, az összehúzás és tágulás ritmusa. Megmondta ezt már az ószövegségi bölcs: «Mindennek megvan a maga órája; *van ideje a szétfejtésnek és ideje az összeillesztésnek*» (Préd. 3, 7).

Vegyük a szintézist egyelőre ebben a közvetlenül kínálkozó és ma is közkeletű jelentésben, mint az analízisnek ugyancsak kínálkozó értelemben vett ellentétjét. Ha analízist, elemzést az végez, aki egy adott egészet, pl. élő, emberi egyént, műalkotást, részekre szed szét és a részek tanulmányozására fordítja minden igyekezetét, akkor a szintézis a fordított utat járja: iparkodik a kezeügyére akadt részeket egybeilleszteni, egymással vonatkozásba hozni, egésszé formálni. A tudományban tehát az analízis specializál; szaktudományokra és azokon belül lehetőleg még külön területre veti magát: a hazai német dialektusok hangtana, a leveli béka élősdíjei, a Fourier=sorok szummálása, a középkori szobrászat stb. Elkerít magának egy területet; ami ezen túl van, az nem az ő világa, ha a kerítésen keresztül olykor olykor beszédbe is ereszkedik a szomszéddal. S ezen az elkerített kis területen is módszeres vezérelve: minél kisebb és lehetőleg többé nem részletezhető részeket találni, — igazi elemzés útján, és ezeket az elemeket minél tüzetesebben megismerni a maguk különségében.

1.

Ha ezzel az előzetes értelmezéssel belevilágítunk abba a multba, melyből közvetlenül kinőtt a mi jelenünk, nem nehéz meglátnunk, hogy a virágzó középkor (13. század) hatalmas szintézise (Szent Tamás) után a nominalizmussal megindult és a reneszánszban gátat szakított az analizáló és specializáló szellem. Az alapvető földrajzi és természettudományos fölfedezések és megfigyelések ha szintézist sürgettek is, mégis a részekre irányuló és a részekben elmerülő szellemi odaadás műve voltak. A 16. század végén és a 17. század elején az addig egységes bölcslethez nagyszámmal kívánnak egészen új szaktudományok. Ez a specializálás, mely mély árkokat váj a kb. ezer éve egységes hittudományba, majd az orvostudományba, a 18. század vége felé ezt a parcellázást átviszi a régi universitas negyedik területére, a jogtudományra is. Közben eltűntek a középkor szintetikus szellemének utolsó maradványai is. Még a tipikus reneszánszemberben, amint J. Burckhardt finom történeti elemzése vagy Gobineau művészete állítja elénk, hatalmas arányú intenzív egyéniség kohója olvasztotta egybe és vont be egységes zománccal a rengeteg széthúzó műveltségi elemet, amiket az a kor csak úgy ontott. Általános műveltsége akárhányszor polihisztorságban fogta egybe a szaktudományokat, az új világ és új föladatak felé megnyílt lelke legálább gyakorlatban áthidalta az élet és elmélet ellentétét, amint azt Leibniz alakján szinte tiszta tenyészetben lehet tanulmányozni. A német klasszicizmus univerzalistái, nevezetesen héroszuk, Goethe, nem tudták föltartóztatni a fölaprózódásnak és széthullásnak azt a szellemét, melyet a 18. századi lendület nélküli fölvilágosodás és lapos, etizáló utilizmusa föltáplált és a 19. század természettudományos ideálja és szédítő sikere diadalra vitt.

Ha van az emberi szellem történelmében egyáltalán ideje a szétfeltésnek, akkor a 19. századot kell az analízis virágkorának mondani. A század végén azonban és még inkább a mostani század elején egyre világosabban láthatóvá lett a határozott *fordulat*, melyet már a 19. században nagy látók — mondhatnók kultúrpróféták — beharangoztak, mint Schopenhauer és főként Nietzsche. Mint a Vezúv nagy kitörése előtt a kráterhegy lejtőjén ezer repedésből szakad föl a forró magma, úgy a századforduló körül egyszerre a legkülönbélebb helyeken tört elő szinte elemi erővel a szintézis igénye. Hinrichs nagy irodalmi vállalkozása, a *Kultur der Gegenwart* volt ennek irodalmi nyitánya. Ma pedig — értem az utolsó 15—20 évet — benne vagyunk egy *szintézisért küzdő kor* kellő közepében. Ime néhány *jel* :

Azok a tudományok, melyek a fönt jellemzett analízis módszerének köszönhatték páratlan sikereiket, a század eleje óta meglepő módon meginogni látták módszereik és ideáljuk egyedül üdvözítő voltába vetett hitüket, annyira, hogy kezdenek krízisről, sőt összeomlásról beszélni, mint H. Dingler: *Zusammenbruch der Wissenschaft* 1926; azokban a *természettudományokban*, melyek még egy emberöltő előtt irígyelt és utánczolt eszménye voltak a szellemtudományoknak is, s melyek minden létkérdés maradéktalan megoldásának közvetlenül a küszöbén gondolták magukat! Ezzel párhuzamosan ismét becsülethez jutnak olyan megfontolások, módszerek és szempontok, melyek kétségtelenül a szintézis centruma körül csoportosulnak. Így az ú. n. exakt természettudományokban és a tapasztalati pszichológiában ismét szóhoz jut a sokáig száműzött hipotézis, mint magyarázó és lényegkereső elv, szemben a merő leírással és adatgyűjtéssel. Ennél jelentősebb, hogy a merőben mechanikai szemléletet szolgáló, „gazdaságos elgondolást” biztosító „modell” és „kép”-gondolat (ami

lyen pl. az atomnak prótonból és elektrónból naprend= szer módjára elgondolt képe) mellett ismét döntő sze= rep jut a formának, egy tapasztalattúli szintetikus alap= elvnek. H. Friedmann könyvének: *Die Welt der Formen* (1925, 2. kiadás 1930) óriási visszhangja világosan be= szél.

A merő mechanikába föl nem oldható és elemzéssel ki nem meríthető, csakis szintetikus nézésben meg= ragadható forma elve, a karakterológia nézés Dilthey óta a *szellemtudományokból*, a pszichológiából, történe= lemből mint Gestalt=, majd Ganzheits=, Struktur=, Sinn=Psychologie lépcsőről=lépésre szorította vissza a Wundtban kulmináló elemző («atomizáló») pszicholó= giát, és mint univerzalizmus, organikus fölfogás diadal= al bevonult a szociológiai tudományokba, a közgazda= ság= és politika=tudományba is.

A magasabb szellemi élet manométere azonban min= dig a *bölcsélet és művészet*. Nos, a metafizika föltáma= dása, az értékbölcsélet hódítása az utolsó emberöltő= ben hatalmas tiltakozás a merőben adatgyűjtő, részlet= kutató, leíró historizmus, empirizmus és ekonomizmus (E. Mach, Ostwald) ellen, és az egyre=másra megjelenő «rendszerek» — csak Klagesre, Jaspersre és Spannra utalok — beszédes szimptomák. Még többet mond, hogy a korszellem szintetikus alkotó képességének min= denkori reprezentáló művészete, az *építés* mintha végre megtalálná azt az új stílust, melyet a 19. század hiába hajszolt.

Amiben pedig minden életakarát és erő összefoly és kicsattan: a *vallás* terén mintha végét járná az a lapos utilizmus, pszichologizmus és historizmus, mely a 19. században megbénította a mélyebb szintéziskereső szellemet. Ma ellenkező látszatok dacára hatalmas *val= lási reneszánsz* kezdő stádiumában vagyunk. Nemcsak a keresztény közösségeket járja át a megújhodás tavaszi fuvalma. Az eddig közömbös társadalmi rétegek is kez=

dik energikusan keresni a tapasztalati adottságokon és a megélhetés kérdésein túl a nem látható és nem fogható, de átfogó világot, mely ennek a körülöttünk kavargó és a bennünk örvénylő fogható világnak kulcsát és értelmét adja. Eleget mond a hallani akarónak az a tény, hogy az «izmusok», még egy emberöltő előtt is többnyire agyaskodók és álmodozók világa, ma kiálltak az élet porondjára és a prozelitizmus tetterejével toboroznak «hívők»=et, alakítanak «hit»=községeket és követelik maguknak az egész embert és annak egész lelkét. Így lett vallássá a bolsevizmus, hitlerizmus, elvben a fasizmus; de ugyanígy apostolkodik, ha szelídebb hangon is, a teozofizmus, okkultizmus, buddhizmus, sőt — a vegetarianizmus, nudizmus, sport stb.

2.

Mi következik most már ebből a mi egyéni szellemi eligazodásunk számára? Ha a szellemtörténet mostani iránya határozottan a szintézis csillaga felé mutat, ez azt jelenti=e, hogy az emberi szellem most végre befordul otthonának udvarába? A történelmi ritmus, mondjuk a történelmi szellem lélegzésének és érverésének éppen elfogulatlan történelmi szemlélete nem arra tanít=e, hogy ezt a szintetikus történelmi fázist megint fölváltja majd egy analitikus? Ha van ideje az egybeillesztésnek és van ideje a szétfejtésnek, ha a szellemtörténet Penelopéja jónak találja a történelmi ma napalán szőni a maga fátylát, a holnap éjtszakáján nem fejtí=e majd megint széjjel? Nem bölcsebb dolog=e megmaradni legalább nekünk, a szellem tudatosabb munkásainak a 19. század kipróbált ideáljánál, mikor tagadhatatlanul ennek a sepcializálásnak köszönhetjük azokat az eredményeket, melyek nélkül ma nem is igen volna mit egybeilleszteni? *Ha a szellem története analitikus és szintetikus fázisok váltakozása, miért kell egyiknek*

elsőbbséget adnom, akár analízis, akár szintézis a neve?
Nem okos dolog=e az állásfoglalást egyéni hajlamra és szociális meg pszichikai adottságokra hagyni és nem helye=tévesztett buzgóság=e éppen szintézisre lekötöni akarni a szellem adeptusait?

Nem! *A szintézis igénye és célkitűzése nem egyszerűen szellemi divat vagy a történelmi ritmus játék=fordulata ;*
egyszer: benn a bárány, kinn a farkas, másszor meg: benn a farkas, kinn a bárány. Magától értődik, hogy a komoly tudományos tevékenység többé nem veheti tudatlanra a 19. század nagy metódikai örökségét: minél élesebben megfigyelni, minél több megbízható adatot halmozni, minél exaktabban jellemezni, minél gondosabban elemezni! De most arról van szó, hogy a merő adatgyűjtéssel és részletkutatással nem érhetjük be. A merő specializálás vége a szellem elszegényedése. Ősi sejtés, hogy a valóság mélységesen egy, s ezért a valóságnak az a szellemi újjáteremtése, melynek tudomány a neve, nem mondhat le arról, hogy a részleteknek minél tüzetesebb megismerése mellett ezt az egységet és egészet is annak rendje és módja szerint föl ne támassza. Annál kevésbbé, mert a részek és részletek ép az exakt tudományos megismerés számára pontosan csak sajátos jellegükben, vagyis mint részek és részletek jöhetnek szóba. Ámde résznek lenni annyit jelent, mint lényeges odarendelésben lenni egy egészhez. Tehát a részekről is hiányos, sőt torz fogalmakat kapunk az egésznek ismerete nélkül.

Nem is szólva arról, hogy külön heurisztikus jelentősége van a görög szellem ama megsejtésének, melyet Aristoteles így fejez ki: *Az egész előbb van, mint a részek.* Ha tehát a mi szellemi életünk és nevezetesen megismerő életünk meg akarna maradni abban az egyoldalúan elemző és egymás mellé rakó célkitűzésben, mely a 19. század tudományos és általános szellemi étoszát jellemzi, az a világ, melyet ilyenformán föl-

építene, hasonlítana Empedokles ősvilágához: «Fejek sarjadtak elő (a földből) nagy számmal nyak nélkül; merő karok bolyongtak tétova vállak nélkül, és szemek tévelyegtek ide=oda homlok híján» (Diels 57), és a tudomány Faustja tehetetlenül és tanácstalanul állna Mephisto megállapításával szemben:

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
sucht erst den Geist heraus zu treiben;
dann hat er die Teile in seiner Hand,
fehlt, leider! nur das geistige Band.

Tisztelet a specializálás önmegtagadó munkájának és hőseinek, tisztelet annak a szerénységnek, mely megállapítja: Non omnia possumus omnes! De baj volna, végzetes baj, ha nem tudnók programunkká tenni Goethe fölséges célkitűzését:

Weite Welt und breites Leben,
langer Jahre redlich Streben,
stets geforscht und stets gegründet,
nie geschlossen, oft geründet,
Ältestes bewahrt mit Treue,
freundlich aufgefaßt das Neue,
heiteren Sinn und reine Zwecke —
nun, man kommt schon eine Strecke!

3.

Aki tehát levonja a történelmi fázis tanulságát, aki hallgat a lét= és érték=rangvilág logikájára, nem térhet ki a szintézis föladata elől.

Szintézis mint föladat — ez áll előttünk. Hiszen szintézist alkot a *természet* is; hiszen a szervezet, a természet alkotása, minden szintézis legbeszédesebb szimboluma. Sőt az egész természetet mint természetet — s benne foglal helyet az állatember is állati jellegével — káprázatos sokfélesége ellenére is annyira átlengi az

egység szelleme és ereje, hogy érthető, ha nemcsak költők, hanem gondolkodók is kísértésbe estek egy valóságnak tekinteni az egész mindenséget. Ezek vagy világ=lelkéről beszélnek, mint még a 19. század exakt természettudományos iskoláját járt híres Fechner is, vagy egyenest pantheisták lettek mint az indusok és Spinoza óta annyian.

Szintéziseket teremt az élet — értem azt a konkrét életfolyamot, mely az egyesben és a történelemben, akár hossz=, akár keresztmetszeti alkatában lüktet és piheg. Sőt az élményeknek és benyomásoknak az a vásári sokasága is, mely minden pillanatban ráront és ráárad az emberre, akármennyire pillanatról=pillanatra változó kaleidoszkóppá teszi is a tudatot, mégis csak az egyénnek, és tegyük mindjárt hozzá, a népnek, fajnak, nemzetnek, kornak élő egységében valamilyen tárgyi egységgé is olvad. Az egyénben a megélt sok=féleség tényleg együtt van, egymás mellett, egymás után, sőt egymásban; és így bizonyos fokig asszimi=lálódás, oszmózis, egymásbaválás útján eggyé is válik. Sőt ezen a fokon akárhányszor tudatosan is egységbe fűzi a tudatkaleidoszkópot akár az alkotó szellemű egyén, akár a törzs, illetőleg nép; és megszületik az első, a primitív szintézis: mítosz, monda, primitív világ= és életnézet alakjában.

A szintézisnek erre a fokára mi vissza nem térhetünk. Bár éppen napjainkban hódít *biologizmus* néven egy irány, melynek ismertebb képviselői között ott van W. Mc Dougall, a neves angol szociológus, Klages, a híres karakterológus; atyja azonban Nietzsche, sőt voltaképpen Fouillé, Gobineau és Guyau. Ez vissza=sírja a primitív közvetlenséget és életgazdagságot s átkozza a tudatosság, kritika, mérés, elemzés, törvény=tevés szellemét, mint az élet ellenségét, sőt gyilkosát. Ámde «vissza nem foly az időnek árja; előre duz=zad föltarthatatlanul». Lelkesedhetik valaki primitív

fametszetekért és prerafaelita művészetért; sírathatja Goethével, hogy homerosi módon nem írunk többé soha; kísértésbe eshetik a tömeg primitívek zenéjében és táncában keresni új pezsdülést; jobblétért küzdő nemzetek remélhetik, hogy a faj és vér himnuszának hangjaira új erő és lendület száll az enervált nemzedékbe: mi már nem leszünk, nem lehetünk többé primitívek. Létünk az idősornak kérlelhetetlen acéllánca van fűzve, s az az idő nem homogén mint a tér; mozzanatai nem egyenlő értékűek és nem fölcserélhetők; mi a jelen láncszemébe vagyunk rögzítve; s ebben benne lüktet az egész mult és benne feszül egy egész jövő, és nincs az a hatalom, mely minket néhány hellyel, mondjuk csak ötezer évvel is, vissza tudna kapcsolni.

Tehát *a mi szintézisünket* már nem végzi el a természet — Cues Miklós *natura naturans* — a értelmében sem; s nem végezheti azt el a primitív történelmi fázis sem, mely visszahozhatatlanul letűnt. Azt mindenestül nekünk magunknak kell elvégezni. S ez az én tételem: Azt a szintézist, melynek kötelezettségét ránk rója a történelmi fázis, *csak szellemi tevékenység végezheti el*, és ebből a tevékenységből nemcsak nem kapcsolható ki a vallás, hanem vezérszerep jár neki.

A természet és az élet elsődleges összetevő köréből kinőtt, *tudatos szintézis is elvben kétféle lehet*. Az egyiket van módunk bámulni a görög szellem legragyogóbb alkotásán: a bölcséletén. Kevés és hiányos megfigyelés és adat elég volt neki arra, hogy megtalálja azokat az általános szempontokat, elveket, módszereket és kategóriákat, melyekben el tudta helyezni és el tudta rendezni a macro- és microcosmos egész valóságát, és — ez a meglepő — a hiányos, sőt akárhányszor hibás részletmegfigyelések és elemzések dacára nagyban és egészben helyt állnak. Hisz ma is azokon a vágányo-

kon jár a tudományos gondolkodás, melyeket a görög szellem kovácsolt. A részletekben való szegénység nem nyomorította meg és az elemzésben tett hibák nem inficiálták a szintézist. Mi azonban keresztülmentünk a részletezés és exaktság iskoláján. Minden jövő szintézis csak a részleteknek minél kimerítőbb és minél pontosabb ismeretén épülhet föl. De azért szintézisnek kell lenni. Részleteknek még oly gondos és szorgalmas összegyűjtése még nem szintézis.

Mi a szintézis? Újra kérdezem és most már tüzetesebb feleletet kell adnom.

Minden szintézisnek mintája és szimbóluma a természetben az élő organizmus, a történelemben a jellem, illetőleg az, amit «egyéniség»-nek szoktunk mondani, amilyen volt Néri Szent Fülöp, vagy a ma joggal újra fölfedezett Lieselotte von der Pfalz; a művészetben a stíltiszta műalkotás, aminő a Parthenon, Michelangelo Mózese, Petőfi A puszta télen=je. Mi jellemzi ezeket? Elsősorban az, ami első és közvetlen hatásuk: a gazdagságban és megkapó plaszticitásban is lüktető egység, az egyöntetűség. Éppenséggel nem a monotonía, a szegénység egysége ez, hanem ellenkezőleg; de a sok rész mind magán hordja az egésznek jellegét, stílusát: egy fordulatról meg lehet ismerni, hogy az dantei, egy tört oszlopról, hogy az klasszikus ión; és minden vonás és minden rész mindenestül beleilleszkedik az egészbe.

Innen van, hogy az ilyen egyöntetű alkotásnak *megismerése egészen sajátos tevékenység*. Először valami sui generis értelmi megfogásban meg kell pillantani magát az egységadó gondolatot; ennek világánál kell aztán nézni az egyes részeket és meglátni, hogy mindegyik a maga helyén van és hogy az egészhez való eleven vonatkozása adja meg neki ezt a sajátos helyét, értelmét és jelentőségét. Aztán ismét visszatér az egészhez,

mely már most nagyobb teltséggel áll előtte: melódiájában most már bennerezeg minden résznek különhangja. Ez a teljesebben megismert egész aztán megint új fényt vet a részekre. És így tudatos ideodajálásban lassan teljes értelmét és színességét mutatja be az egész a részeiben, a részek az egészben.

4.

Ebből látni való, *mi köze van a szintézishez a szellemnek*. Már a szintézis tiszta típusainak és szimbolusmainak mint olyanoknak fölfogása is szellem műve. Fokozott mértékben szellem műve az a szintézis, melyet a mi közvetlen önművelési föladatunknak ismerünk meg. Hiszen szintézishez kell mindenekelőtt egységes és egységesítő gondolat. Kell azután tehetség, mely erre az egységes gondolatra mint koordináta középpontra vonatkoztatja a szintézis elemeit. Kell végezetül erő, mely a sokszor tusakodó elemeket úgy belekényszeríti abba az egységbe, hogy se a maguk mivoltában kárt ne valljanak, se az egészet szét ne robbantsák. Ámde gondolat, értékelés, vonatkoztatás, ellentétek egybehajlítása mind olyan tevékenységek, melyekkel ősidők óta minden bölcselet a szellemet egyáltalán jellemzi.

Mi a szellem, nevezetesen hogyan jelentkezik mint személyes, mint objektív közösségi és mint objektívált, vagyis megfelelő alkotásokba, kultúrtermékekbe lecsapódó szellem, azt nagy plasztikai erővel és energikus behatolással imponáló módon állította elénk éppen a minap *N. Hartmann* jelentős műve: *Das Problem des geistigen Seins* 1933. Ez a könyv fölment ezúttal attól a föladattól, mely különben mellesleg szólva ma hasonlíthatatlanul könnyebben oldható meg, mint még egy emberöltő előtt is, hogy a szellemnek az anyagtól gyökeresen különböző létét igazoljam — jöllehet Hart-

mann kiváló könyvének éppen metafizikai hiányait, sőt hibáit egyáltalán nem akarom földözni (lásd most János J.: A szellem, a szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája 1935).

Nekünk itt és most elég élesen meglátni azt a tényt, hogy a *szellem* az a valóság, melyet *tartalom* az jellemez, hogy gondolatokat és értékeket állít, az igazság és a lelkiismeret világát tárja föl, *formailag* pedig szabad erő kifejtés és önigenlés; nem földhözragadt valami és nincs beleszorítva a kauzalitás vasláncába, hanem maga új eseményláncok kezdeményezője és azokat cél- és érték-gondolatokhoz tudja igazítani. S éppen ez a szabadság az, ami a fönt érintett biológizmus szemében félelmessé teszi a szellemet: Minden más állat, akár veréb, akár rozmár, a közvetlenség biztonságával mozog a maga körében, *Lebensraum*-jában; egyedül az ember az, aki csupa belső nyughatatlanság és ellenmondás, aki problémája önmagának és másnak, s akinek probléma minden és mindenki és úgyszólván mindenkor... Miért? Mert biológiailag egységes életkörébe betört a szellem!

Mellesleg: ez az örökös *probléma=éhség* és hajsza, ez az *ἄσφατος ἐνρεσιολογία*, a fölfedezések és föltalálások kockázatai és sikerei a legcsattanósabb bizonyítékot adják arra, hogy az ember nemcsak állat, hanem szellem is. S ez egyúttal a mi szintézisünknek is föltétele: ez az örökös kérdőjelezés nem más, mint folyton új és új kísérlet neki-kerülni a valóságnak, mely egy tekintetre sohasem tárja föl teljes valóságát, melyet folyton újból és újból kell megostromolni.

Hogyan mondhatta ezek után *M. Scheler*, hogy a szellem nem teremt, csak irányít? Hogy az igazi teremtő az élet, a képeket szövő fantázia? Gondolom csak azért, mert önkényes absztrakcióval a szellem fogalmából kidesztillálta mindazt, ami eszme, eszme=

alkotás, értékelés, vonatkoztatás, tehát szintézis. Így persze, hogy csupán az irányítás maradt meg. Ezzel szemben tény, hogy a nyelvgénusz — a híres Klages szerint a legnagyobb filozófus — éppen a termékeny embereket mondja szellemes embereknek, nagy szellemeknek, és ahol élő szintézis van, ott lélekről, a szellem uralmáról beszél; és tud «szellemtelen» tákolmányokról is. De hagyjuk ezt a vitát, mely inkább szók, mint gondolatok körül folyik.

Azt azonban alá lehet írni, hogy a mult századi tudományos receptek szerint dresszírozott «szellem» nincs fölkészülve az élő nagy szintézisre. Minden szintézis alapjelleme és alapkövetelménye ugyanis egy sajátos nézés és természetesen egy sajátos látás, mely az egészet valamiképen előbb pillantja meg, mint a részeket, s amely az egészben már meglátja az ott szunnyadó részeket és a részekben látja fölc sillanni az egészet. Ez kb. az, amit *Pascal* akart, mikor az *esprit de finesse*-t megkülönböztette az *esprit géométrique*-től (*Brunschvick* nagy kiadásában: *Pensées* num. 13—15); s ez az, amit *Rückert* az ő fiktív brámánjának bölcseségeként dicsőít:

Ein indischer Brahman, geboren auf der Flur,
der nichts gelesen als den Veda der Natur,
hat viel gesehn, gedacht, noch mehr geahnt, gefühlt,
und mit Betrachtungen die Leidenschaft gekühlt,
spricht bald was ihm klar ward, bald um sich's klar zu
machen,
von ihn angehenden halb, halb nichts angehenden
Sachen.

Er hat die Eigenheit, nur einzelnes zu sehn,
doch alles Einzelne als Ganzes zu verstehn.
Woran er immer nur sieht schimmern einen Glanz,
wird ein Betküchelchen an seinem Rosenkranz.

5.

Ezzel közvetlenül a küszöbéhez értünk annak a kérdésnek: *Mi köze van a vallásnak a szellemi szintézishez és mi szerepe van ott?*

Erre a kérdésre persze megint csak akkor tudunk érdemleges feleletet adni, ha előbb elintézzünk egy másikat: Mi a vallás? Ez annál szükségesebb, mert meg vagyok győződve, hogy a vallás szelleméleti jelentőségét és kultúrhivatását torzító vagy éppen tagadó mozgalmak a 18. század közepe óta napjainkig legalább felerészben hiányos vagy éppen hibás vallás=eszméből táplálkoznak.

Tehát *mi a vallás?* Feleletül itt is utalhatnánk egy a háború után híressé vált könyvre: *R. Otto, Das Heilige* (1917; azóta legalább 25 kiadásban és tíz nyelvre lefordítva), ha oly konokul el nem zárkoznék a vallás racionális elemei elől. Azt azonban dicsérni kell benne, hogy a vallás megjellemzésének alapjává a konkrét egyéni vallási magatartást, a vallásosságot teszi. Még abban is lehet követni, hogy a vallási magatartás fenomenológiai lényegét a *Kreaturgefühl*-ben találja=látja — ha a *Gefühl*t nem nyúzza valaki úgy, hogy a racionális ismeretelemek teljesen kívülrekednek. Ami ellen különben is tiltakozik a pszichológia: az érzelem nem elsődleges lelki élmény, hanem a pszichikai alany közvetlen szubjektív reagálása a benyomásokkal szemben, tehát az érzetekben, szemléletekben, eszmében és ítéletben tudatossá vált valósággal szemben.

Tehát *a vallásosság* az a sajátos alapvető élmény és magatartás, melynek következtében az ember teremtménynek érzi, sejtí, tudja, vallja magát. Ez természetesen csak úgy lehetséges, ha korrelátumként teremtőt «érez», sejt, tud, vall magával szemben és maga fölött, akitől életében és létében, jártában és keltében minde= nestül függ, aki őt ismeri és érti, aki a lelkiismeret sza=

vában parancsokat és tilalmakat közvetít, aki jutalmaz és büntet s mindenekfölött hathatós segítséget ad az élet nagy harcában és garantálja az életprobléma végső megoldását. Így tehát a vallás meghatározásában a Kreaturgefühl, csak alólról nézve, ugyanazt mondja, amit M. Müller, illetve Schleiermacher *sensus numinis*-e felülről kiindulva. Nyomatékozni kell azonban, hogy ez a sajátos Gefühl, ez a *sensus* mint a vallásosság veleje a valláspszichológia és a vallástörténet egybehangzó tanúsága szerint *komplex lelki jelenség*, melynek ezek a főösszetevői: Az Istenség, a valláspszichológusok Numinosum-ja a vallásra nyíló lélek előtt úgy jelen meg, mint a pusztában a zsidókat vezérlő tűzoszlop: sötét is, világos is. *Sötét mélységeivel* szent borzongást és megilletődést vált ki és lenyom; vele szemben teremtménynek lenni annyi, mint porba alázódni a fölséges Teremtő előtt. *Világosság=özőnével* azonban ugyanakkor emel, növel, biztat; s itt teremtménynek lenni annyi, mint emelkedni, tágulni, lendülni, nőni a Teremtő napja alatt; a *sensus numinis* egyúttal *sensus luminis*.

Az egyik oldalról tehát az Istenség a lélek előtt megjelen mint megfoghatatlan, megközelíthetetlen, lebírhatatlan végtelen valóság; és vele szemben hitnek, féltő tiszteletnek, fönntartás nélküli önalávetésnek van helye. A másik oldalról abszolút igazság, szeretet, szentség, melynek nyomában világosság, boldogság, hódolatos odaadás fakad. Ezeknek a személyes vallási megnyilvánulásoknak és magatartásoknak objektívációi, különösen a vallási életközösségben, aztán dogma, isteni parancs, liturgia, sacramentum (szentségek).

Ha jobban szemügyre vesszük a vallásnak azt a merőben fenomenológiai megjellemzését, melyet minden elfogulatlan vizsgálóra rádiktálnak a valláspszichológiai és vallástörténeti tények, nem nehéz meglátni, meny-

nyire nem kívülről ráncolt palánta a vallás, meny=nyire *magában az emberben fakad*, még pedig abban a létrétegében, melyet fönt szellemnek mondtunk. Nem más az, mint a gondolat világa, de végig gondolva; végig, egészen addig, ahol az önfényében égő teljes világosság ragyog föl. Az értékek és erő birodalma az, de a tetejéig kiépítve, egészen addig, ahol az erők és értékek piramisba rendeződnek, és e piramis csúcán, mint az összes értékek és erők egyesítője és egyben forrása fölragyog az abszolút Érték, Erő és Cél.

Ebben persze adva van a felelet, még pedig a gyö=keres, megföllebbezhetetlen felelet, egy jelentős kér=désre, mely aggodalom alakjában ott lebeg nem egyszer a jámbornak ajkán, és ott örvénylik a kétség sötét szaka=dékaiban, időnként kitör és neofita fanatizmussal szá=guld végig az agitáció, hitvalló=üldözés és prozelitásko=dás országútján: *Van-e a vallásnak jövője?* Nem multak hazajáró lelke=e? Legjobb esetben nem egy letűnt gaz=dasági, társadalmi és kulturai rendnek párázata=e, ideo=lógia a marxi történet szemlélet értelmében? Az új em=ber a földön rendezkedik be; itt akad elég tenni, fél=teni, remélni valója. Miért pazarolná energiáit az égre — a «levegőégre»? Az ember nagykorúvá lett; maga veszi kezébe a sorsát és kinőtt a gyámságból, meg=tanult a maga szemével nézni, és csak az ő módszereivel igazolt alapokra hajlandó építeni a létét. Valaha igen, az emberiség teológus volt; lett azután bölcselő, meta=fizikus; ma — pozitivista! Így állapította meg ezt Com e.

És amikor Comte híres tanítványa, Littré, a francia akadémia tagja lett, Champagny azt kiáltotta feléje: «Minket ugyan sohasem elégíthet ki az a tudomány, mely az anyag=elemekben reked meg és tapasztalati tényekhez tapad; a végső elvekhez pedig nem emelkedik föl. Más gyakorlótér és más kielégülés kell az embernek

értelme számára, más vigasztalás élete, más remény bánata számára; más virágok atyái sírjára, más dalok gyermekei bölcsője mellé»!

Hogy ez szépen van mondva?! Hogy ez *retorika meg frázis*?! Pascal=lal én is gyűlölöm a frázist és a kongó retorikát. De vajjon frázis=e a szenvedés, inség és halál, sír és bölcső? És retorika=e mindezeknek SOS (Save our souls ... mentsétek meg lelkünket, életünket) kiáltása? A szellemet éppen az jellemzi, hogy szeme és keze nem ismer határokat, füle nincs berendezve megállj=okra. Spiritus omnia scrutatur! A szellemnek nem lehet megtiltani, hogy az elébe tornyosuló tényeknek ne állapítsa meg relatív jellegét és rajtuk mint megannyi ablakon keresztül Carlyle=el ne lássa meg a Végtelent — amint azt napjainkban is felsőbbbséges logikával és szuverén bölcselő látással megmutatta *Pauler Ákos Bevezetése*ben. És ugyancsak nem lehet neki megtiltani, hogy szenvedés és halál kiáltó nagy valóságai közepett ne keressen és ne találjon gyökeres orvosságot.

Ezért a vallás jövőjétől ne fájjon senki feje. *Vallás lesz, amíg lesz ember*. Mert embernek lenni annyi, mint szellemet hordozni öntudatunkban, és szellemmel rendelkezni annyit jelent, mint szemnek lenni a végtelen világosság és kéznek lenni a végtelen Erő számára. Homo est animal religiosum. Ezen nem változtat semmiféle világnézeti divat és semmiféle propaganda.

Csattanós bizonyíték erre, hogy az Irréligion de l'Avenir idealista fanatikusa, *Guyau* voltaképen csak a Grand=être=homme vallása számára akarta szabaddá tenni a pályát, mint az agg *Comte*, aki a pozitivista tudomány=eszmény apostolából a humanitásvallás prófétája lett. Sőt az istentagadásnak eddig legelszántabb fanatikusai, az orosz *bezbozsniki*=mozgalom agitátorai csak azért tudnak olyan vak fanatizmussal harcolni a pozitív vallás, nevezetesen a kereszténység ellen, mert — maguk is új vallást hirdetnek. Hisz a *marxizmusnak*

már amúgy is megvoltak a hitcikkelyei, sőt titkai; megvan az eszchatológiája, vagyis másvilági hite. Nincs az az apokaliptikus Szent János, aki égőbb színekkel rajzolná meg a mennyországot, mint azt teszi Bebel, a volt esztergályos legény Die Frau című híres, de hihetetlenül felületes és tájékozatlan munkájában. Az egész bolsevizmusnak a nagy lendítő erőt végelemzésben az a tény adja, hogy szövetkezett a talmudzsidók messiási eszményével és azt profán nyelvre fordította le. A marxista szocializmus, főként bolsevista kiadásában tehát vallás. Hogy jobbra negatív előjelet tesz a keresztény vallási értékek elé, nem változtat ezen a tényen.

Ezzel máris megérintettünk egy másik mozzanatot, melyet a vallásnak fönt végbevitt fenomenológiai jellemzésemindenalanyiönkéntől mentestárgyisággal fölkinál.

A vallásosság legmélyebb mivoltában abban különbözik minden egyéb emberi magatartástól, állásfoglalástól és megmozdulástól, hogy a végtelenbe nyit; szinte azt mondhatjuk, *dimenziója a végtelen*, még pedig mindkét pólusán: Végtelen a Numen, melyhez igazodik és legalább véghetetlen a lelkület, mellyel feléje igazodik. A «Quantum potes, tantum aude» honi hang a lét teljes értelmét kereső elmének csak úgy, mint a teljesedést sóvárgó akaratnak. Ebből azonban jelentős következmény foly: A vallási életben, akár a szubjektív eligazodás és törekvés, akár a tárgyi teljesség oldaláról nézzük, nincsenek határok és tilalomfák. Ha itt a látóhatáron megjelenik *a titok és a csoda, a kinyilatkoztatás és kegyelem*, éppen a vallás nevében nem lehet óvást emelni vagy hátat fordítani.

Mindez ugyanis *annak a vonalnak a folytatásában* van, melyet a fenomenológia a *vallás* lényegének állapít meg. Avagy csakugyan komolyan gondolja valaki, hogy ha van Isten, még pedig az a személyes Isten, aki nélkül nincs igazi vallási magatartás, az néma marad az ember=

rel szemben? És ha megszólal, nincs majd mondani-
valója — több és más, mint amiről a mi kompendiu-
maink tudnak? És ha igazán Isten, akkor tehetése nem
terjed túl azon a körön, melyet a mi szűkös tapasztalá-
sunk és elgondolásunk ír körül? És ha a vallásosság az
az alapvető magatartás, aminek tanúsítja a fenomeno-
lógiai vizsgálat, akkor az kevésbbé lesz közösségalkotó,
mint, mondjuk, a politikai lelkület? És ha egyszer van
vallási közösség, az ellehet dogma, vagyis kötelező elvek
és szentségek, azaz éltető szimbolumok nélkül? Mikor
már egy Platon megállapítja, hogy csak az az ország erős,
hol az alattvalók ugyanarra a dologra mondják, hogy
igen és nem!

6.

Hogy az így értelmezett vallás nélkül nincs igazi szel-
lemi szintézis, most már könnyű megmutatni azon a
három területen, melyek ma mint problémák az eszmé-
lésnek és mint főladatok a törekvésnek homlokterében
állnak: világnézet, jellem, közösség. Kezdjük ezúttal a
középén!

1. Fiatal ember, a kimeríthetetlen lehetőségek és
tehetések irigylésreméltó várományosa, a jövő boldog
jegyese, ha intenzívebb személyes érintkezésbe jut azzal
a kultúrértékkel, mely a nyugati, a kat'exochén kereszt-
tény mult örökségeként szállott reá, jövője megalapozá-
sán kívül főfeladatának tekinti — *egyéniségének ki-
alakítását*. S ez rendjén van. Akiben igazi erők feszül-
nek, abban előbb=utóbb életrekel valami a híres indus
királyfinak, Gautama Sziddhartának világiszonyából és
szenvedelmes maga=megtalálási szomjából. És ha nem
lesz is belőle mint ama királyfiból Buddham, azaz
«tökéletes bölcs», eljut legalább arra a belátásra, hogy a
személyes önkialakításnak, sőt a jövőendő életsorsnak is
a sarkallója — a jellem.

Természetesen nem az a jellem, mellyel mint jelleggel, mint megjellemmezhető sajátossággal, rendelkezik utóvégre minden falevél és bogár. Nem is az a jellem, melyet valaha úgy definiáltak, hogy «önmagához való következetesség». Hiszen ez mint föladat voltaképen *filius ante patrem*; éppen arról van itten szó, hogy az ember legyen valakivé, akihez aztán lehet és érdemes hűnek és következetesnek bizonyulni. *A jellem* csak úgy állhat előttünk mint eszmény és áldozatokra érdemes nagy cél, ha az elvhűség, céltudatosság és nemes emberség harmóniáját jelenti. Aki ilyen értelemben jellem, aki tudja, miért él és áldoz, akinek vannak szent elvei, melyektől nem tágit senki és semmi kedvéért, aki bölcs megértője annak, ami igazán emberi, és odaadó barátja, természetes szövetségese mindannak, ami szent és nemes és szép: az etikai és szociológiai csodát állít bele ebbe az elvtelen, gerinctelen, élvezeteg világba, a csodának minden erejével és áldásával és értékével.

Ez a jellem mint egyéni lelki mineműség *szintézis eredménye*. Hisz egységes elgondolásnak rendeli alá az egyénnek összes adottságait, azaz tehetségeit és hajlamait, egy egységes célgondolat gyűjtőlencséjébe egyesíti és onnan sugározza szét gondolatait, tapasztalatait, ítéleteit, akarásait és — sikereit. Ez a szintézis nem fog sikerülni vallás nélkül, sőt *a vallásnak vezérszerepe* nélkül.

Ne tévesszenek meg olyan sokat emlegetett munkák, melyeket az augurok az előző két nemzedéknek úgy dedikáltak, mint az önnevelés bibliáját, mint az önművelő bölcsesség netovábbját, értem *Payot*-nak az akarat neveléséről és *Smiles*-nek a jellemről írt könyvét. Ezeknek csak azért volt sikere és némi tagadhatatlan értéke, mert kisajátították a vallási nevelés szempontjait, indítékait és — technikáját; amint *Payot* meg is vallotta, hogy Szalézi Szent Ferenc Filoteáját írta át laikus nyelvre. Ők tehát mintegy *profán papokként*

fungáltak és ezzel egy felületesebb és nyárspolgáribb nemzedéket narkotizálhattak. Aki azonban személyes harcot vív az étellel és az életért, mint minden kor hatalmas arányú egyéniségei, kezdve nem bánom a fönt említett Gautaman, folytatva Platonon és főként Szent Pálon, keresztülhaladva minden idő titáni lelkei napjaink hontalan fiáig, az Szent Pállal megtalálja tagjaiban a törvényt, mely tusakodik lelkének törvényével, és előbb=utóbb valami formában rányit a belátásra, hogy a bennünk feszülő széthúzó erőket egybe=hajlítani, az elveket a sátáni kísértőkkel szemben tisztán megőrizni és érvényesíteni, a nemes emberségből annyi keserves tapasztalat után ki nem undorodni, egyszóval az igazi jellem=alkotáshoz csak azok a célok elég magasak és erősek, csak azok a szentesítések és indítások elég hatalmasak, melyek a vallásosság szférájából jönnek.

Az előző két nemzedéknek és az említett nevelőknek profanizmusával szemben ezt mély ember= és lélek=ismerettel megdönthetetlenül megállapította W. Foerster, különösen Religion und Charakter c. munkájában. Csak a vallás biztosítja azt a világon kívüli archimédési pontot, melyre támaszkodva ki lehet emelni sarkaiból a régi ember világát és megépíteni az új ember jellemét. Ezen nem változtat az a tény, hogy *nem minden vallásos ember egyúttal jellemes is*. Hiszen van csenevész, sorvateg, félrecsúszott vallásosság is, s attól természetesen nem lehet várni, hogy épgerincű jellem iskolája legyen. A jellemesség egészség a szó eredeti és teljes értelmében; egészséges talaj és egészséges légkör annak szülőhazája.

2. Majdnem ugyanezzel a föladattal kerülünk szembe a közösség kérdésében.

A ma nemzedékében mindenki tudja vagy legalább is érzi, miről van itt szó. A gondolkodó ember meg=

borzad, mikor minden együttességben — kezdve a családon, folytatva a különféle egyesületeken és politikai pártokon, végezve a nemzeteken, sőt azokon túl az európai közösségen és a népek szövetségén, mindenütt a legmesszebbmenő széthúzást kell tapasztalnia egyesekben és csoportokban; széthúzást, mely messze meghaladja, a «quot capita tot sensus» és a szentpáli «omnia quae sua sunt quaerunt» méreteit. Ez a széthúzás magán viseli a széthullásnak jegyeit, tehát fölkínálja a hullának prognózisát. Hogy ez az *atomizálódás*, a különérdeknek a közérdekkel szemben ez a szemérmetlen erőszakolása a közösségek széthullására és az európai kultúrát hordozó nemzeteknek is szétmállására visz, ezt kb. két emberöltő óta riadtan állapítják meg és figyelik szociológusok, historikusok és politikusok. Ma már ösztönösen megérzi a tömeglélek is és kezdi kitermelni, természetesen a történelmi dinamika követelményei szerint, vezérek irányítása mellett a történelmi antitoxint. A marxizmus és a Gobineau-féle fajelmélet a múlt század közepe táján, az ezek nyomán meginduló társadalmi és politikai szervezkedés proletár és faji alapon, napjainkban aztán történelem=csináló tényezővé=emelkedése mint bolsevizmus, fasizmus, hitlerizmus — ezek mind a történetbölcsező szemlélet számára elsősorban annak a szociológiai atomizálódásnak és individualizálódásnak történelmi ellenhatásai.

De nem éppen ezek tesznek-e bizonyosságot arról is, hogy a közösség=alkotáshoz, mely nyilván hatalmas szintézis, nem kellene okvetlenül vallási erők? Úgy gondolom, az előző fejtegetésekből kiviláglik, hogy az említett mozgalmak éppen onnan merítik döbbenetes sikereiket, hogy *kisajátítanak vallási erőket és indításokat*, amint a bolsevizmusról legutóbb is kimutatta Berdiajew: Wahrheit und Lüge des Bolschewismus (1935). A fasizmussal és hitlerizmussal szemben persze

azt kell kérdésbe tenni: Szilárdabban állnak-e, mint a bolsevizmus? Melyik a tartósabb *bálvány*: az impérium álma, a vér szava és mítosza, vagy a gazdasági termelés Pandóra=ja? Én úgy gondolom, hogy «non liquet». Aki azt hiszi, hogy akár az egyes embernek sorsát vagy jelle-mét, akár a közösséget ilyenfélékkel megalapozhatja és biztosíthatja, úgy jár mint *Carlyle* hajósa, aki sok bolyongás után fáradtan és csalódottan végre meglát a vigasztalan óceánon egy feketeséget, azt szirtnek nézi és hozzáköti dereglyéjét; nemsokára mérhetetlen ré-mületére a sziklának vélt feketeség megmozdul — a leviátán volt, mely éppen pihenőt tartott; most azon-ban újra nekiiramodik és viszi a dereglyét, szeszélye szerint, bizonytalan utakon biztos veszedelmek felé . . .

Az új honfoglalásra fölszedelőzködő *vér avagy hatalmi ösztön* egyszerűen azért nem alkalmas arra, hogy a beteg Nyugatot ismét egészséges, történeti föladatait hordozó közösségbe tömörítse, mert elvesztette eredeti vitalitá-sát. Mint közösség=alkotó tényezők ezek már nincse-nek; legalább nem abban a fokban, hogy mint valaha, együvé tudjanak olvasztani tömegeket. A nyugati ember keresztülment az elszellemiesedésnek és elegyéniesedés-nek olyan tréningjén, hogy számára egyszerűen *pszichi-kai lehetetlenséggé lett visszatérni a merőben ösztönös és vitális közösségbe*.

Ma és talán még holnap történeti erők tartják össze acélabroncsaikkal a nagy közösségeket: a történelmileg alakult és körülkerített nemzeteket, államokat, társa-dalmi osztályokat. *Beleilleszkedni*, és pedig termékeny együttműködésre beleilleszkedni bármely ilyen *adott közösségbe*, ehhez éppen a magasabb műveltségű ember-nek egészen sajátos szellemi *distanciálódásra* van szük-sége. Meg kell találnia azt a távolságot és benne azt a nézőpontot, ahonnan tekintve nemzetének, országának, osztályának, korának mozgalmi, törekvései, vajadásai mint egy végső cél felé igazodó állomások és tapogató=

zások jelennek meg, amelyekbe tehát bekapcsolódhatik saját meggyőződéseinek, egyéniségének, ízlésének föláldozása és meggyötrése nélkül, és ahonnan nézve az egyes emberek, csoportok és részmozgalmak furcsaságai, ferdeségei, faragatlanságai egy készülő egyetemes nagy történelmi koncepció mozaikdarabjainak bizonyulnak, amelyeket tehát a maguk sokszor visszataszító minőségében is tiszteletben tarthat és valamiképpen munkatársainak tekinthet, a «Getrennt marschieren, vereint schlagen» szellemében.

Igen, de ehhez a magas szempontú szociális beilleszkedéshez kell éppen a *magas szempont*, amelyet csakis a vallás végtelen dimenziójú világterében lehet megtalálni. Kell aztán olyan önmérséklés, az egyéni ízlésnek, igényeknek, érzékenységnek olyan méretű lefekezni-tudása, az objektív értékek, föladatok és érdekek szellemében, amelyre csakis a fönt vázolt meggyökézésű vallásosság képesít.

De a közösségi probléma ezzel még nincs is megoldva. Ez mindössze «modus vivendi» a ma és esetleg a holnap számára. Hiszen szemünk előtt mállanak azok a keretek, melyeket a történelem öröksége ránk hagyott. Az új történelmi fázis új szellemével, új föladataival, nehézségeivel és erőivel új közösségi kereteket sürget és ezzel együtt természetesen új közösségi lelket. Minthogy a nyugati ember számára visszahozhatatlanul letűnt a remény, hogy faj, vér, primitív létöszton, létharc és történelmi sorsközösség alapján új közösségekbe olvadjon, a közösségi probléma csakis szellemi tényezők vezérlete alatt lesz végleg megoldható, vagy sehogy. Vagyis oda kell jutni, hogy Platon fönt idézett követelése értelmében ugyanarra mondják a közösség tagjai, hogy igen és nem. De ez nem is elég. Kell, hogy ugyanezekre a közösségi eszmékre és elvekre — dogmákra — rátegyék az életüket.

3. Ez más szóval azt mondja, hogy *a történelmi holnapután közössége*, melynek természetesen a jelenben kell megfoganni és a holnapnak csöndjében kiérlelődni, *csakis világnézeti alapon szervezkedhetik*; természetesen olyan világnézet alapján, mely tettre és áldozatra, a végső nagy áldozatra is tud hevíteni. De éppen a világnézet kérdése, ha elvonatkozunk is közösség=teremtő hivatottságától, a mai intelligencia létkérdése, a legcsattanósabb bizonytságot adja, hogy a szellemi nagy szintézis nem vihető keresztül a vallási domináns nélkül.

Mi ugyanis a *világnézet*? Világnézés eredménye. És a világnézés? Egészen sajátos sui generis nézés; más mint merő belebámulás a világba, más mint az a tekintet, mellyel a tudós összeráncolt homlokkal nézi vizsgálatá tárgyait. Ezeknél több is, kevesebb is. Kevesebb, mert nem kívánja meg föltételként a dolgoknak azt az aprólékos, pontos, módszeres megforgatását és megfogalmazását és igazolását, mellyel a tudós alkotja meg tudományát. De viszont több, sokkal több:

a) Míg a tudományos megismerés a dolgokat elvont általánosságukban veszi, mintegy légüres térbe emeli, addig a világnézet éppen ittenségükben és mostanságukban, *konkrét egyszeriségükben* veszi az egyes dolgokat és a dolgok összességét. Éppen ez a mozzanat, a tényleges létezés jellemző ezer egyedi vonás és szín, adottságok és föladatok éles kiemelése: ez az, amit ma *Existenz=philosophie* címén sürgetnek sokan a vértelen tudományos absztrakciókkal szemben, és melynek prófétáiként ünneplik ma Kierkegaard=t és Nietzsche=t. b) A világnézet nemcsak egyes dolgoknak, egyes embereknek, helyzeteknek, koroknak stb. nézése akar lenni, hanem a lét egész körét akarja felölelni, *világnézet* akar lenni, és ezzel együtt természetesen egészen egyetemes elveket és szempontokat fog át. c) De nem egyszerűen hűvös nézés. Nem éri be azzal, hogy világképet állít össze,

mondjuk az egyes tudományok részletképeinek egybe-
rakásával, hanem olyan nézést ambicionál, mely aka-
rásba ereszti a gyökereit. A világnézet hivatva van föl-
tárni a világnak és az életnek értelmét s megmutatni,
hogy érdemes és miért érdemes élni, áldozni, tenni.
Egy szóval a világnézet *értékelő nézés* eredménye. S ezért
d) a világnézet *transzcendens*, még pedig lényegesen;
nem úgy, mint némely tudomány, pl. a metafizika, mely
szintén igyekszik a tapasztalaton túli világba hatolni; a
világnézet lényegesen átlépi a foghatónak, megtapasz-
talhatónak határait, a látható világ mögött meglát egy
más világot, és éppen abban találja meg ennek a világ-
nak értelmét és céljait, alakításának szempontjait, elveit
és — erőit.

A világnézet tehát a legegyetemesebb szintézis egy-
ségébe foglalja mindazt, ami az ember értelmét és aka-
ratát, képzelmet és szívét mozgatja.

Lehet-e ezt az átfogó nagy szintézist végbevinni a
vallás vezérsége nélkül? Én azt mondom: Ha jól meg-
nézzük a dolgot, a világnézetben, akármilyen egyébként
a jellege, már ott van a vallás mint alaptónus; vagyis
a *világnézet valamiképen már vallás*. Csak össze kell
vetni a kettőnek meghatározását. A különbség mind-
össze az, hogy a vallás mint világnézet kifejezetten is
arra az archimedesi pontra támaszkodik, ahonnan a vilá-
got ki lehet emelni a sarkaiból; azaz annak rendje és
módja szerint az Istenség magaslatairól nézi és értékeli
a világot, tehát felülről tekint és nyúl le; viszont a világ-
nézet mint vallás alulról indul, és jóllehet el kell jutni
neki is egy világkívüli nézőpontra — még a materializ-
mus is az abszolútumba torkollik bele —; de ezekre az
argonauta utakra egyfelől magával viszi azt az ágas-
bogas hatalmas kölöncöt, amelynek világ a neve, és így
ritkán jut el arra az egységes, distanciás, igazi békét adó
nézőpontra, melyet a vallásba gyökerezett bölcsesség ad;
másképp pedig a dolog természete szerint könnyen

enged annak a kísértésnek, hogy abszolutizál valami olyant, ami nem az: anyagot, gazdasági folyamatot, embert, absztrakt ideát vagy ideált, amint azt a materializmus, marxizmus, humanizmus, idealizmus világnézetei mutatják.

7.

És így a világnézet-keresés is előbb=utóbb az igazság nagy kérdésénél köt ki. Elfogadom, hogy a világnézetnek más kritériumai is vannak, mint a tudomány. Nevezetesen az igaz világnézetnek be kell válni, helyt kell állni a lét és élet nagy föladatai és súlyos helyzetei közepett; nem elfogadható világnézet az, mely nem folyósít erőket a nagy életproblémák megoldására. De nem írhatom alá, hogy az igazság csak a tudomány kérdése és irreleváns a világnézet számára. Fikciókra vagy fikciók veszedelmére nem lehet életet alapítani. Mesékkel lehet tartani a kisgyereket, álmképekkel és narkótikumokkal lehet ideig=óráig szórakozni vagy eltengődni; de erre nem lehet egy életet rátenni. Beleszületettség és megszokás, a hagyomány ereje és a propaganda tüze hosszú időkre, olykor évszázadokra el tudja altatni az igazság és igazolás kérdését; de kérlelhetetlenül eljön minden világnézet számára az a nemzedék, mely számonkéri és az igazság fóruma elé idézi tanításait és tényeit, elveit és erőit.

Azt, úgy gondolom, nem kell tüzetesen bizonyítanom, hogy az igazság a világnézetnek legalább is negatív kritériuma; amint világossá lett előttem, hogy tévedés az alapja, megszűnt vezetőm, segítőm, erőforrásom, mindenem lenni. Gondolkodó ember ma aligha lesz arra kísértve, hogy felüljön Lessing Bölcs (?!) Nátánjának: Értjük be vele, hogy varázsgyűrűnek tartjuk, ha nem is az igazi. A fölvilágosodás korának felületessége kellett ahhoz, hogy a kereszténységet, mohamedanizmust és

zsidóságot három egymástól meg nem különböztethető gyűrűnek lássa; és annak a kornak gyalogos ízlése érhetette be talmi utánzatokkal. A szolid férfi=ízlés egy arcizma rándulása nélkül megválna a még annyira megszokott klenódiumtól, amely nap megtudja, hogy hitvány hamisítvány.

S itt egyszerre kitűnik, hogy a szintézis gondolata, amelyet művelődésünk vezérföladatának ismertünk meg, kezünkre adja *a kritériumot a vallás és a világ= nézet igazságának nagy kérdéséhez.*

Ha t. i. igazi szintézis bármely szellemi területen csak a vallás vezérsége mellett vihető keresztül, csak *az a vallás lesz szintézis=programunknak vezére, mely maga is megfelel a szintézis lényeges alapkövetelményének.* Tudva van, hogy amióta elméleti emberek neki= láttak a vallás mivoltát megállapítani, keresték annak gyökereit az ember=alkatnak majd minden rétegében. Akadtak, kik a vallás hazáját az okoskodó értelemben vélték fölfedezni, és magát a vallást felsőbb ismeretnek, gnózisnak nézték, mint torz formában ma is a teoszofisták. Ma is akárhányan a vallást erkölcsnek nézik, mint valaha a buddhizmus és a sztoikusok és Kant óta annyian. Egy napjainkban új kelendőséghez jutott irány a vallást Schleiermacher=rel érzelemnek gondolja. Holott a föntiekből is látható, hogy a vallás az egész embernek állásfoglalása Istennel, mint első okával és végső céljával szemben, amint belénk suttogja egy régi hang: Szeressed a te Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és minden erődből . . .

Ha ebben a teljes, igazán szintetikus értelemben vesz= szük a vallást, az alkalmas lesz arra, hogy megkoronázza és véglegesítse azt a világnézetet, mely természetesen nem épül ki igazi teljességre a nagy látók útmutatása és a nagy alakítók zseniális forma=adása nélkül. S ez elmélésünk vége: világnézetünk kialakításában az lesz

a mi vezérünk, akire mindenestül ráillik, amit Plotinos mondott utódjának szánt tanítványára, Porphyriosra, mikor az megtartotta bemutatkozó előadását: Úgy szólottál, mint *φιλόσοφος*, mint *ποιητής* mint *ιεροφάντης*, mint tudós és átfogó gondolkodó, bölcselő, mint zseniális alakító, mint szent titkoknak avatott tolmácsa.

3. Katolikus világnézés.

A GONDOLKODÓ MAGYAR KATOLIKUS olyanformán van a mai világgal, mint a legendában *a heisterbachi barát*, mikor évszázados álma után föl=ébred az erdőben. Körülnéz: az erdő a régi; meghitt ösvény vezet kolostorához. De ott új világ várja. A ház ugyan a régi, az élet keretei a megszokottak; de új emberek járnak=kelnek körülötte, új arcokkal és új akarásokkal. Ebbe az új világba ébredt embernek első attitűd=je természetesen az, hogy iparkodik fölismerni az új alakulatokon a régi eszméket és formákat. Néző először, hogy tájékozódjék; és néz megint, hogy meg=lássa azt a fázist, ahol újból bekapcsolódhatik az élet=folyamatba.

Új világ készül itt körülöttünk, nemcsak a politiká=ban és gazdaságban, hanem a társadalmi elhelyezkedés=ben és életértékelésben, célkitűzésekben és történelmi keretekben. S a gondolkodó katolikus elutasíthatatlanul arra van szólítva, hogy mindenekelőtt beletaláljon ebbe a világba: az új arculaton kell keresnie a meghitt régi vonásokat; föl kell ismernie, mi van ebben a születő világban, jellegzeteiben, gesztusaiban, magatartásaiban, akarásaiban és lelkületében a katolikumból, és mi idegen. Az ószövetségi bölcs szerint mindennek meg=van a maga ideje (Pred. 3.): van ideje a hallgatásnak és van ideje a beszédnek. Úgy tetszik, hogy *számunkra most a hallgatásnak*, a csöndes befelé=nézésnek, a hall=gatag körültekinzésnek és elvi *tájékozódásnak követke=zett el az ideje*; annál inkább, mert úgy lehet, hogy a történelem mostani fázisának nem mi vagyunk a hiva=tott előmunkásai, hanem csak szemlélői és kovásza.

Tehát ugyancsak meg kell néznünk, hol nyílnak a ma áramában azok a fázisok, melyekbe a katolikum mint történelem= és életalakító erő, mint «*actio catholica*» jó reménnyel belekapcsolódhatik.

Hiába volna azt gondolnunk, hogy ezzel másodrendű szerepre szorít bennünket a történeti helyzet. Mintha t. i. a *nézés és látás* csak henye kvártélymestere és kengyelfutója volna az élet igazi királyának, a tettnek; mintha ennek következtében a nézésre koncentrálódó élet, akár mint kontemplatív szerzetesség, akár mint tudós hivatás a gyakorlati tevékenység mellett csak megtúrt árnyéklét volna; mintha az elmélet az élet mellett az elmélő nézés a gyakorlati tevékenység mellett nélkülözhető luxus volna.

A hívőt ettől a kísértéstől elvben megóvjá az Egyház irányítása, mely elítéli az egyoldalú aktivizmust mint amerikanizmust (XIII. Leó pápa 1899 január 22-én Gibbons bíboroshoz írt levelében). A történeti távlatokhoz szokott gondolkodót pedig megóvhatja az a kultúrtörténeti tény, hogy az *emberiség elitjének java fáradozása* abban telt, hogy egyre teljesebb *világlátáshoz* jusson.

Védának, látásnak nevezi magát az indusok első szent könyve, és vedantának legősibb bölcselete. A legnagyobb görög gondolkodók, Platon és Aristoteles, a «*theoria*»=t, a nézést és látást tekintették a legnagyobb életértéknek. S ahány új gesztust és magatartást öltött az ember a történelem folyamán, mind új világnézés=ben és világlátásban keresett kifejezést és betetőzést. Megvan a maga világnézése a keleti embernek, hindunak, kínainak, tatárnak; megvan a külön lelki szeme a görögnek és arabnak, kereszténynek és gnosztikusnak; megvan a sajátos világnézése Luthernek és a humanizmusnak, Leibniznek és Kantnak; és külön szemmel néz a 19. századi darvinista mechanista természettudomány és a marxista szocializmus; megvan a maga külön

nézőszöge a világháború után a legyőzötteknek és a győzőknek. S mi más a fölfedezések története, mint zseniális nézések és meglátások története? S ennek a mai gazdasági, politikai és társadalmi világvergődésnek nem az-e a gyökeres baja, hogy nincsenek látói, kik merész és vesződéses kolumbusi utak után új partokat látnának neki?

Ezzel máris megérintettük a világnézésnek és világ-látásnak legszembeütőbb jellegzetét. Szokás=mondás: Ahány fej, annyi gondolat. De az is bizonyos, hogy ahány fej, annyi szem. Más szeme van a keleti embernek, más a nyugatinak; más az egészségesnek mint a betegnek, a siker fiának mint a kudarccok rokkantjának; más atyáinknak mint nekünk, és ismét más a legifjabb nemzedéknek; más a katolikusnak mint a kálvinistának. Elvárásolt kastély a világ az ember számára, s hétzáros kapuihoz *a kulcsot neki magával kell hoznia*; összevisszaság és rejtvény ez a világ és az ember; aki itt látni akar, annak a diogenesi lámpást saját magában kellett meggyújtani.

Nem mintha okvetlenül saját magunkat látnók bele a világba. Bár ilyen torzító és hamisító, szubjektívista világnézés is van. Itt azonban a nagyvilágnak, a makrokozmosznak és az emberben örvénylő kisvilágnak, a mikrokozmosznak valami titokzatos kölcsönösségével és egymásrahangoltságával van dolgunk. «Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna», mondja Isten a középkori nagy misztikus imádkozónak. S ez minden látásnak titka és minden nézésnek törvénye: Nem néznénk és természetesen nem látnánk meg semmit rajtunk kívül, ha azt már előbb valamikép magunkban nem láttuk volna.

Ezt a megállapítást természetesen nem szabad félreérteni, mondjuk a Leibniz=féle harmonia praestabilita szellemében; mintha t. i. előre készen ki volna rajzolva

lelkünkre a világ képe, és mintha nem a rajtunk kívül, tőlünk függetlenül is létező valóság rajzolódnék bele lelkünkbe. Az igazság az, hogy az előttünk bujósdit játszó valóság meglátásához a látóképességgel, a szempontokkal és érzékekkel már eleve rendelkezniünk kell. Ez a lelkünkben szunnyadó, csíraszerű látás azonban csak úgy érik teljes látássá, ha a valósággal eleven *kölcsönhatásba* jut. Akinek nincsenek szempontjai, aki nem tudja, mit kell és lehet nézni, az nem is lát majd, vagy nem teljesen lát. Viszont bizonyos, hogy akinek csak egy vagy néhány s hozzá még túltengő belső szeme van, az meg mindenben és mindenütt csak *azt* látja, mint ahogy Beethoven a sétája közben nekirontó bikának csak a nagyszerű basszushangjára vetett ügyet, a fenyegető életveszélyről pedig már nem vett tudomást. Köztudomású dolog: a gyanakvó ember ott is lát, ahol nincs mit, mert van lelkének olyan szeme is, mely nincs valóságra hangolva; viszont a gyanútlan ott sem lát, ahol kellene, mert az ő lelkének nincs szeme minden valóság számára.

Az lesz tehát az igazi látó, akinek «belülvaló kastélyában» (Nagy Szent Teréz szava!) sok lámpás ég: hű mécsesek és lobogó fáklyák, fényszórók és ívlámpák; akinek lelke rakva van szemekkel kívül és belül, mint az apokaliptikus kerubnál (Ezek. I. és Jelenések 4.). Ennek a követelménynek felel meg a *katolikus elme*, az a lélek, melynek Isten=adta természetes tehetsége termékeny frigyre lépett a katolikummal. A katolikum ebben a vonatkozásban olyan, mint az ojtás: új erőket, új termési lehetőségeket hoz; olyan mint a messzelátó és nagyító, olyan mint az elektroszkóp és a sok modern elektronjelző készülék: új világokat nyit meg, melyek a magára maradt szem elől örökre el vannak zárva.

Mi jellemzi már most a katolikus világnézetét?
Mi az a több, amit a katolikum ad szempontokban és látó=

tehetségben? Mennyiben képesít több és jobb látásra e világ térein, mint más szellemi irány? Jó ennek a kérdésnek annak rendje és módja szerint szemébe nézni most, amikor ráeszmél sajátos jellegére, erőire és ezzel együtt sajátos létjogára mind, ami ott akar lenni a most folyó világ=osztzkodásnál, és részt kér a nagy szellem=harcban, mely már egy emberöltő óta áll.

Azt a sajátos külön értéket és többletet, amit a világ=nézés szempontjából a katolikum jelent, három szóba lehet foglalni: természetfölöttiség, tekintély=jelleg, hagyományosság.

1.

A *természetfölöttiség* jelenti mindazt, ami hegyibe jön a természetnek; mindazt, amit a magát kinyilatkoztató Isten ad és mond az eszes teremtménynek, olyat, ami saját emberségétől nem telik: tudást, mely több mint tudomány és bölcsélet, tehát titok, úgymint Szentháromság, Istenember, eredeti bűn és megváltás, Egyház és sacramentum; erőt, mely több mint erőlködés és tulajdon akarás, tehát kegyelem; világfolyást, mely több mint emberi igyekvések és sorsok eredője, tehát csoda, elsősorban az állandó nagy történelmi csoda, az Egyház. A természetfölöttiség értelmében ez a világ Isten országa és Immánuel, Isten=velünk, Istennek az emberek között való lakása, tabernaculum Dei cum hominibus (Jelenések 21.).

A katolikum tehát mint természetfölötti adományok, erők és föladatok kozmosza a világnézés szempontjából jelenti elsősorban és alapvetően a *teocentrikus nézőpontot*; mindent Isten szemével néz és mindenben meglátja Isten gondolatait. Ha az elektroszkóp mintegy új érzékszervet ad nekünk, s általa tudomást veszünk a legelterjedtebb fizikai ágensnek, az elektromosságnak világáról, melyre szervezetünknek nincs szenzóriuma, akkor a katolikum teoszkópot jelent: érzékeny új

szenzóriumot, mely szinte megérzi és bizton meglátja Istent és az ő utait az életben és természetben, az emberi szívben és közösségi megnyilvánulásokban.

Erre azt mondhatja valaki: A katolikumnak ez nem kizárólagos sajátja; finom Isten=érzék jellemez minden nagy vallásos lelket, még ha Echnátonnak, Zoroaszternek, vagy Mahomednek hívják is. Ez a *vallástörténeti* ellenvetés alkalmas arra, hogy világánál annál élesebben kiemelkedjék a katolikus nézőpont természetfölszárkosságának sajátos jellege. Rámutat ugyanis arra a tagadhatatlan nagy igazságra, hogy az emberi szellem természeténél fogva szem, mely Istenre nyílik, szív, mely Istenre tárul. De éppen a vallástörténeti egybevetés teszi kétségtelenné, hogy a merő természetben gyökerező vallásos látás mennyire hiányos: el van zárva előle éppen a sajátos természetfölszárkolt világ, a titoknak és kegyelemnek, a kinyilatkoztatásnak és csodának világa. De más tanulással is szolgál a vallástörténelmi elmélés. Igazolja ugyanis nagy arányokban Szent Pálnak azt a megállapítását, hogy a kinyilatkoztatás betlehemi csillaga nélkül még a vallási élet nagyjai is vigasztalan éjtszakában botorkálnak, összezagylválják Istent a világgal és *így sem Istent, sem a világot nem látják meg* igazában.

De, folytathatja ellenvetéseit a szkeptikus, a természetfölszárkosság jellege sem katolikus sajátosság. Vallja azt a két másik nagy irány is, mely a történelem folyamán a kereszténység kebeléből született: a protestantizmus és még határozottabban a görög skizma. Ezt az állítást ebben az általános fogalmazásban nincs okunk kétségbevonni, legalább a skizma és az eredeti Lutherféle protestantizmus számára — már a mai protestantizmus teológiai álláspontját nem olyan könnyű közös formulára hozni, és ebben a formulában aztán aligha volna helye a teológiai értelemben vett természet-

fölöttiségnek. S mindamellett fönn kell tartanunk azt az állítást, hogy a *természetfölötti nézőpont katolikus sajátosság*.

Először is egyedül a katolikum viszi keresztül következetesen azt a gondolatot, hogy a természetfölöttiségnek metafizikai alapja, Isten önkinyilatkoztatása, az ember számára értelmi gyarapodást, tehát nézőponttöbbletet jelent. Mert egyedül a katolikum veszi a kinyilatkoztatás emberi ellenképét, *a hitet úgy mint igaznak=tartást*, tehát úgy is, mint az emberi értelemnek a felsőbb isteni értelembé való belekapcsolódását. A protestantizmus a hitben elsősorban érzelmi magatartást lát. Schleiermacher «Gefühls=Theologie»-ja óta ez ott általános elmélet; de már Luther hitfogalmában, a fides fiducialis, bízó ráhagyatkozás fogalmában benne van.

Bizonyos már most, hogy a szívnek is van szeme, sőt: *le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas* (Pascal). A szeretet is látóvá tesz; de soha akkor, ha az észtt háttérbe szorítja, vagy egyenest a helyébe lép; hanem csak akkor, ha az ésszel harmonikus együttműködésben van és tiszteletben tartja az *ész és szív rangsorát*. Az ész van ugyanis hivatva érteni, kutatni és látni; a szív és érzés, akarat és lendület rendeltetése pedig az, hogy ne engedje elszorvadni a szellem szemidegét, hanem gondoskodjék vitalitásának fönntartásáról. A történelem a megmondhatója, mennyi súlyos rövidlátás és félreértés járt a nyomában annak a végzetes eretnekségnek, mely a görög skizmában a harmadik isteni személyt, a Szentlelket, a szeretet ősforrását és abszolút ideálját elszakította a második isteni személytől, az Igétől, az értésnek, látásnak, igazságnak ősforrásától és örök normájától. Hogy pedig a Luther-féle protestantizmus az Igét, a Logost detronizálta és az észben a hitnek ellenségét látta, történeti tény, melynek

végzete elől a későbbi protestantizmus racionalizmusba, a természetfölötti valóságok tagadásába menekült.

Továbbá mind a protestantizmus, mind a skizma nem tudta többé levetni születésének anyajegyét, az eretnek egyoldalúságot; a természetfölötti valóságot elszakítja a természeti valóságtól, és folyton arra van kísértve, hogy az egyiket a másik rovására túlozza. Ennek aztán az lett a következménye, hogy egyfelől annyira hangsúlyozza Istennek a természet- és teremtmény=meghaladó fölségét, az isteni transzcendenciát, hogy végre már Istenről nem mer és nem tud olyant mondani és gondolni, aminek ismerés jellege és értéke van (így napjainkban is a Barth=féle teológia); másfelől pedig az Istentől eltávolított és eltaszított világot bűnben és sötétségben hagyja, s ebbe a kaoszba Istentől, az örök világosság atyjától egy árva fénysugár nem hull belé.

A katolikumot meg éppen az jellemzi, hogy *minden nézőpontot szerephez juttat*. A természetet nem tagadja és nem hagyja merő megváltatlanságban. Elve: *Gratia non destruit, sed perficit naturam*; a természetfölötti rend a természetet nem nyomja el, hanem teljessé teszi és megfejeji. Ezzel biztosítja a katolikus világnézés számára mindazokat a nézőpontokat és látásokat, melyeket vállvetett emberi igyekezet, a történelmi kultúrmunka és a nagy látók zsenialitása napfényre hozott. Többek között innen van, hogy kívülálló újítók és úttörők, kik a katolikus elfogultság hitében nőttek föl, sokszor ámulva állapítják meg, hogy szokatlan, újszerű és éppen nem katolikus=barát gondolataik katolikusoknál találnak leginkább megértésre és méltánylásra (így pl. a mai karakterológia vezére, L. Klages és leghűbb képviselője, Prinzhorn).

A katolikus, éppen mert katolikus, azaz egyetemes, nem tart magától idegennek semmiféle nézőpontot és semmiféle néznivalót; hisz minden valóság Isten műve,



és mind arra van hivatva, hogy Isten országának elemévé váljék. Nekünk mondja Szent Pál: «Minden a tiétek, akár Pál, akár Apolló, akár Kéfás, akár a világ, akár az élet, akár a halál, akár a jelenvalók, akár a jövőnők; mert minden a tiétek; ti pedig Krisztuséi vagytok, Krisztus meg az Istené» (Kor. I 3, 23). Másrészt azonban, éppen mert nem keveri össze a természetet és a természetfölöttvalókat, a világot és Istent: következetesen megőrzi teocentrikus álláspontját, mindig Isten szemével nézi a világot. Így megvan egyáltalán a kellő distanciája a világ és élet összevisszaságának átfogó, egyetemes nézésére. Teljes elfogulatlansággal tudja nézni és vizsgálni, amit a természet, történet és élet eléje tár; szokatlan természeti, történeti és lelki jelenségekkel szemben is rendelkezik mindazokkal a magyarázási lehetőségekkel, melyeket a közönséges és a tudós világnézés fölkinál; de mert egyben nyitva tartja a természetfölötti tényezők belenyúlásának, a csodának és kegyelemnek, titoknak és kinyilatkoztatásnak lehetőségét is, sohasem jut abba a helyzetbe, mint Mommsen, aki híres római történetének 4. kötetét nem írta meg, mert az a gyorsaság és alaposság, mellyel a merő történeti szemlélet számára annyira igénytelen kereszténység elhatotta és alapjaiban megrendítette az imperiumot, nem fért bele az ő történetnézésének kategóriáiba.

A katolikus világnézésnek architektonikus középpontja Krisztus, a megtestesült Isten, aki mint már Origenes megállapítja, emberré lett, de úgy, hogy Isten marad. Ezzel biztosítja a katolikus világnézés számára a világkívüli archimedesi pontot; a katolikus világnézés tehát soha sincs arra kísértve, hogy a sok fától ne lássa az erdőt. De ez «az Ige testté lőn és közöttünk lakozott», és most már az ő titokzatos testévé kell válni mindennek, ami világ, ember és történelem; és így a katolikus lélekben mindig meglesz e világ dolgai iránt az a meleg

érdeklődés, melyet csak a közvetlen érdekeltség ad, s mely nélkül lehetetlen a türelmes, aprólékos kutatásból és próbálgatásból táplálkozó részletes valóság- és világismeret.

A katolikus világnézés tehát ott áll két végletes szélsőség között. Az egyik a fideizmus, illetőleg az egyoldalú szupernaturalizmus, mely az égnek egyoldalú nézésétől nem látja meg a földet; a másik a még rövidlátóbb naturalizmus, akár materialista, akár racionalista kiadásban, mely mint a 19. századi mechanikai természet-tudományos világnézés, a földtől nem tudja meglátni az eget és csillagait. A katolikum a földnek útjait tudja a csillagokhoz mérni és az eget tudja a földről nézni, s így teljessé válik minden látása.

2.

A katolikus világnézésnek másik szembetűnő karakterisztikuma a *tekintélyi jelleg*. A katolikus világnézésnek alapvető szempontjai és irányvonalai elmozdíthatatlan objektív igazságok rendszerébe vannak rögzítve — *dogma* azoknak a neve; ezek a dogmák egy isteni megbízással, hitelesítéssel és biztosítással ellátott szervre, a tanító Egyházra vannak bízva, melynek útmutatásai a dogmával szoros összefüggésben álló területet is kötelező igénnyel világítják meg.

A katolikus nézés erről az oldalról sokszor úgy tűnik föl kívülállók előtt, mintha vakok vezetése volna, s a liberalizmus már születése órája óta tusakodik ez ellen a szellemi «gyámkodás» ellen. Valójában pedig a rátermett tekintélyre támaszkodó nézés *jelenti a más szemével való gyarapodást*, és a magunk szemhibáinak kiigazítását, és nem jelenti a magunk szeméről való lemondást. Aki ugyanis úgy akarja nézni a létet és életet, az embert és világot, a múltat és jövőt, mint azt a katolikus értelemben vett tanító tekintély neki mutatja,

az egyáltalán nem mond le arról az igényéről, hogy a maga szemével lásson, hanem úgy tesz, mint a mesében az okos pásztorfiú, aki a tündértől engedélyezett három kívánság elsejéül okosságot kíván a másik kettőhöz. A katolikus gondolkodó ugyanis, mikor az Egyház tekintélyének veti alá magát, nem akármilyen hatalmi igénynek kalauzolására bízza magát, nem akárkinek szemüvegét teszi föl, hanem az Istentől hitelesített és képesített látók biztos és átfogó látására bízza magát, akiket olyanoknak ismert meg.

Igy bizony megvan a lehetőség arra, hogy akinek természetből gyöngé a szeme, ezeknek a tekintély jellegű látóknak útmutatása nyomán látóbbá lesz, mint akárhány, természetből élesszemű. Megélhet valamit abból, amit a vaknak, süketnek és némának született *Keller Helén* mond magáról: Sokan megszánták és föl kínálták neki vezetésüket, és így *jobban járt*, mint az épszeműek, mert sok jó embernek a szemével nézhet. A tanító Egyház elmondhatja magáról, amit Jób: Lába lettem a sátánnak és szeme a vaknak. És melyikünk nem érzi itt magát a Keller Helén hálájára kötelezve? Ki meri magáról azt mondani, hogy lelkének a szeme ép, tiszta és teljes? Minden területen az útmutató és úttörő lángelmék nyitnak kilátást és adják az ő szemüket. A természetet Galileinek, Newtonnak, Helmholtznak, Maxwellnek, most Rutherfordnak, Plancknak, Bohrnak, Einsteinnek szemével nézzük, a metafizikát Platon és Aristoteles szemével, a gazdasági folyamatot többé-kevésbé Adam Smith szemével és így tovább. Miért tusakodunk tehát, amikor jön az Egyház és legegységesebb látásra föl kínálja magának Istennek szemét, és garanciákat ad, hogy ezt teljes joggal és rátermettséggel teszi?

Hogy mit jelent a világnézés számára ez a felsőbb-séges és illetékes szem, azt az *ellenpróba* helyezi igazi

világításba. A tekintély jellegű világnézés ellentétje a szubjektivista világnézés, mely teljesen a maga szemével akar nézni és elvben kizárja azt a többletet és korrektívumot, amit a tekintély jellegű útmutatás és kalauzolás jelent.

A katolikus tekintély=jellegű szemlélet felsőbb világból veszi a maga szempontjait és világosságát; abból a világból, mely a látásnak is, a látnivalónak is forrása; s ezért úgy tud látni és láttatni mindent, amint van; ez a világlátás tárgyi, objektív. A *szubjektivista világnézés* a szempontjait sajátmagából veszi; mégpedig nem azokból a mélységekből, hol még hat az a közös tö, melyen fakad a látás és látnivaló, értem a természetet; hisz a természet, ahogy jelezve volt, mint olyan hangolva van a valóságnak látására, ha nem is kimerítő látásra. Hanem a szempontjait és tolvajlámpásait veszi az önfejűségnek, hiúságnak, szenvedélynek, önkénynek, szeszélyességnek, felületes rokon- és ellenszenvnek, pártos elfogultságnak, vesszőparipáknak, rögeszméknek világából; az élő közösségeknek, a történetnek, s nevezetesen a hivatottaknak látásától elzárkózik, behúzódik a maga építette házikóba, és onnan, a kerítés mögül akarja áttekinteni a mérhetetlen arányú világot. Bacon beszél bálványokról, melyeket az ember maga állított s melyek akadályozzák tiszta látását; az egyik csoport az *idola specus*: az odu=bálványok, mikor valaki a maga odujának szűk nyílásából nézi a nagy valóságot, mint Tolsztoj novellájában Avdejics András, a varga, aki pinceműhelyének ablakából az embereknek csak a lábát látja és lábbelijükről akarja megismerni őket.

Hogy milyen világlátás lesz aztán abból, ha valaki a maga domború=homorú, elferdült lelki szemlencséjének torz törvényszerűségeit vetíti bele a világba, azt könnyű tanulmányozni egy Nietzschének, a freudistáknak, *Ostwald*nak világképén. Ez az utóbbi pl. neves kémikus volt és utóbb filozófus akart lenni; de miként

a tormába esett féreg az egész világot tormának nézi, Ostwald is mindenben kémiát látott, s hozzá még szak= szempontból is az akkor alkonyodóban levő egyoldalú energetikus kémiát, s úgy gondolta, hogy megoldotta a legbonyolultabb pszichológiai, társadalmi, tudomá= nyos stb. kérdéseket, ha megannyi «energiát» emlegetett.

Az a látás, mely ilyen szemmel és ilyen ambíciókkal néz, nemcsak torzot lát, hanem *változik*, mint a szeme. A szubjektivista világnézésnek a belelátás és beleolvasás mellett legszembeütőbb vonása az állhatatlanság. Hisz szeme az alanyiség, hangulat; hangulatok szerint változó nézőpontok számára természetesen folyton változik maga a világ is. A szubjektivizmus a fantáziáján, a vérkeringésén és — sit venia verbo — a gyomrán keresztül nézi a világot, s mert ezek a biológiai ritmus szerint változnak, nem csoda, ha a szubjektivista marózsás színben látja a világot, holnap ecetbe és epébe mártva, akárcsak az izgékony lírai költők. Nem is valóságnézés ez, hanem ébren=álmodás, hasonlatos ahhoz, melyet eidétikus fiúknál 6—7 éves korig sokszor meg lehet figyelni. Ennek a kaméleonos világnézésnek tanulságos példája a még néhány éve is sokat emlegetett, egyébként igen tehetséges Max Scheler; de nagyban bemutatja az európai «szabad» szellem története a 18. század végétől napjainkig. Itt minden tíz évben más panaceát kínáltak, és minden évben legalább egy új hamis próféta támadt, aki a zsonglőr pózával mutatta be bámész vásáros népségnek a bölcsek kövét, melyet ő talált meg végre és végleg — három hónapra. Bekövetkezett az az idő, melyről a próféta megmondta: «A te prófétáid hamisságokat és bolondságokat láttak neked» (Jer. sir. 2, 14).

Nem csoda ezek után, ha egy emberöltő óta kezd derengeni itt is, ott is a kívülálló világában, hogy a katolikus tekintélyszerű világnézésnek irányvonalai, a *dogmák*, mégsem régen halott gondolatok koporsói,

hanem bizony magasabb látások, melyeknek a világnézés szempontjából nemcsak az az értékük, hogy természetfölötti tartalmuk többletet és megannyi új szempontot jelent a naturalizmussal szemben, hanem a szubjektivizmussal szemben a világlátás elmozdíthatatlan koordinátatengelyei és irányvonalai. A szubjektivizmus szellemi mystagmus, örökös szemhunyorlás, folyton vibráló látással; a dogmák ellenben világító toronyok: ott állnak a hullámok kellő közepében, de a hullámzások, a kelő-szálló ködök közepett nyugodt és biztos fénysávokkal söpörnek végig tengert és partot, éjtszakát és eget.

Kell erre történeti illusztráció? Mikor megjelent 1864-ben IX. Pius pápa *szillabusa*, és megbélyegezte a kor=nyelő százkarú polipot, a liberalizmust, sötétséget és fegyvert kiáltott a világ. És kiábrándulások, vérfürdők, összeomlások után egy keserű reggel arra ébredt ez az európai szellem, hogy ámulva látta kikelni kaoszának tengeréből ugyanazt a behemótot, melyet a dogmák kémlőhelyéről az Istentől odaállított látó már két emberöltő előtt jelzett teljes hamisságában és vészeségében. Mikor XIII. Leó pápa 1879-ben ugyanarról a helyről jelezte, hogy zátonyra fut a kor tudománya és nevezetesen minden tudományosság lelke, a bölcsellete, és *Szent Tamást* jelölte meg révkalauznak, a kortársak a vészjelzést megmosolyogták, Szent Tamásra középkort kiáltottak. És alig telt bele egy emberöltő, meglepetve látták a kívülállók, mint emelkedik ki a szellemek kaoszából a megifjodott szenttamási gondolat, és ma rásejtenek, hogy nincs más menekvés a mechanizmusban és szubjektivizmusban, historizmusban és relativizmusban megfeneklett tudomány számára, mint a Szent Tamás-képviselte objektívum és metafizikum felé tájékozódó megújulás. Nem volna nehéz hasonló kezdődéseket kimutatni a ma kavargó társadalmi, politikai, faji és házassági kérdések területén.

Azonban pontot kell tennünk erre a gondolatmenetre. Csak még azzal a megállapítással tartozunk, hogy a hitelesített, illetékes tekintélyen tájékozódó világnézés és gyümölcse, az objektív világlátás, *a katolikumnak kizárólagos sajátja*. Ezt a megállapítást a mai ember előtt nem is kell tüzetesen igazolni. Nagyon is köztudomású, hogy egyedül a katolikum vallja a földön megjelent és az Egyház által a történelembe belegyökerezett és az életbe közvetlenül belenyúló tekintély isteni jellegét és eredetét. Az orthodox protestantizmus az élő egyházi tekintély helyébe a holt betűt, az Egyház keblétől elszakított Bibliát tette; és aztán tulajdon gyermeke, a bibliai kriticismus mindent kidesztillált belőle, ami nem merőben emberi. A görög (és a konzervatív anglikán) egyház pedig az isteni tekintély=jellegű szervezetnek csak üres csigaházát őrizte meg — többek között azért, mert elszakadt attól az életfolyamtól, mely Jézus Krisztusból indul és eleven folytonosságban, az apostoli utódlásban áramlik bele az élő Egyházba a mai napig. Ők nem ismerik többé az élő folytonosság éltető elvét, a hagyománynak katolikus elvét; s ezért nincs élő tanító tekintélyük.

3.

Ez ugyanis a katolikus világnézés harmadik jellege: *a hagyományszerűség*. A hagyományosság által a katolikus világnézés számára megnyílik a szellemi világ harmadik dimenziója. A természetfölöttiség megnyitja szemhatárunkat a magasság és mélység irányában, a tekintélyjelleg a szélesség biztos alapját teríti alá, a hagyományosság pedig a hosszúság vonalába igazítja bele szemünket: előre és hátra, a múltba és jövőbe.

A hagyományban föltámad a múlt és beleszól a jelenbe — les morts qui parlent. Kikel sírjából Atanáz és Ágoston, Vazul és Gergely, Tamás és Bonaventura, Baronius

és Bellarmin; és hallgatóságuk ajkukon csügg, mint annak idején az alexandriai és hippói, a cezárei vagy római templomokban. Föltámadnak és újból ünnepélyes tanuságra és tanításra gyülekeznek az atyák, mint ott a Marmara mellett Níceában és Konstantinápolyban, azután Efezusban és Kalcedonban másfél ezer év előtt; átkelnek az Alpokon gondsujtotta egyházfők, mint a vallásújítás viharos idején Trentóba igyekeztek, vagy mint két emberöltő előtt a Vatikánba; s tanításuk épúgy nyit új világot és mutat biztos irányt a tétova szemnek, mint századokkal és ezredekkel ezelőtt.

A hagyománynak *mindig* volt és részben van is becsülete. Nemzeti, népi, intézményi, családi hagyományok élnek még mindenütt. A nép fia azzal a szemmel kémleli időforduláskor a látóhatárt, mint atyái, s úgy nézi és ítéli meg a maga munka- és életkörének földadatait és esélyeit, mint azt ősei tették. A keleti bölcsesség még ma is gyanusnak ítéli azt, ami új, és Konfucius törvénybe teszi, hogy csak a régi a jó. A keleti ember úgy gondolja, hogy ami minden nemzedéknél, minden eshetőséggel szemben újra és újra bevált, az letette a nagy próbát, az viharállónak bizonyult; az elbírt a multat, tehát reá lehet bízni a jelent és jövőt. A hagyományra hangolt szellem itt végelemzésben a tekintéllyé sűrűsödött múltnak szemével nézi a jelent és jövőt.

Ha ennél az útkeresztvezőnél megállunk és szétnézünk, könnyű meglátnunk, hol tér el a katolikus hagyományi elv és a tőle sugalmazott világnézés a *profán hagyományi gondolattól*. A profán hagyományi elv, ha mindjárt valósi is a tartalma, amint azt tiszta tenyészetben lehet tanulmányozni a régi Egyiptomban és Kínában, voltaképpen nem más, mint *megalvadt mult*, mely egyszerűen belefelejtkezett a jelenbe. Annak a hagyománynak kezdői a maguk korában jelentős látók voltak; többnyire jól láttak, s ezért akik rájuk bízzák magukat, nem

járnak hamis nyomon. De ezeknek a látóknak sora rég lezárult, többször hosszú évszázadok, sőt ezredek előtt; következésképp, ami új terület azóta nyílt, ami probléma azóta torpant az ember elé, annak meglátására azoknak a régi nézőknek a szempontjai és meglátásai nem elégségesek. Így aztán, minél tovább halad a profán hagyomány folyama, annál sekélyebbeknek bizonyulnak vizei az új föladatok hajójának hordozására, annál lassúbb a sodra az új idők ütemének követésére. A hagyományból itt megcsontosodottság, betokozódás, megkötöttség lett, a messzelátóból szemellenző, a valaha magasra szökkenő életárból emlékobeliszk; ez a hagyomány már nem szemnyitogató, hanem hályogképző.

A katolikus hagyományosság ezzel ellentétben élő és elevenítő *folyamatosság*. Forrása maga a mindenlátó örök Bölcsesség; s a forrásnak foglalatja nemcsak nagy látók, próféták és apostolok, atyák és doktorok; hanem kezdet óta ennek a hagyomány=folyamnak medrébe foly minden szellemi és erkölcsi patak és ér, mely akár nagyoktól, akár kicsinyektől ered. Itt el nem vész egy szemerje sem annak az életnek, mely az Úr Krisztus Szentlelkének tüzén gyulladt ki. A katolikus hagyomány folyama a multban — a régi atyák szerint már ott a paradicsomban, a titokzatos négyágú folyam tájain (Gen. 2) — fakadt; de a jövőbe tör. S ezért minden fázisában nemcsak a mult táplálja, hanem a jelen is.

A katolikus hagyomány folyama az örökkévalóságban fakad és a multnak aranyát sodorja elénk. Ezzel biztosítva van a katolikus élet és világnézés folytonossága; meglepetések, non=putarem=ek, idegességek, kapkodások nem rángathatják folyton a szellemet, melynek a látáshoz összeszedettségre, csöndre, folytonosságra van szüksége. A katolikus hagyomány elve, úgy amint Lerinumi Szent Vince klasszikus fogalmazása megállapítja, a „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus”, a tér,

idő és teljesség hiánytalan egyetemessége; s ez biztosíték arra, hogy minden kor és minden nemzedék vargabetű és körbenjárás nélkül itt azon az útvonalon megy előre, melyet a múlt kezdett építeni; itt minden új látás a réginek nem dezavválása, hanem megpecsételése és szerves elmélyítése.

A hagyományosság katolikus elve biztosítja a világnézés számára az *idő perspektíváját*. Ez a hagyomány ugyanis eleven áram, melyet két pólus feszültség=különbsége táplál: a kezdet és a vég. A kezdet a teremtésnek és a teremtmény kegyelmi fölemelésének idő- és történelem előtti tényében források; a vég az ítéletnek és az örök életnek, a másvilági megfizetésnek történelem- és történelmi idő utáni állapota felé fesel és feszül. Következésképp minden közbenső fázis, akár tegnap az, akár ma vagy holnap, ettől a kezdettől és végtől veszi világítását; ez a világ és minden jelensége, ez az élet és minden megmozdulása eszchatológiai színekbe van mártva; fölragyog rajta a teremtés hajnalpírja s rávetődik az ítélet és világvég alkonypírja, mely azonban nem ismer éjtszakát, hanem más világba hajnallik. Így minden időbeli jelenség és vonatkozás az öröklét változatlan felsővilágításába kerül; de egyben a konkrét életfolyam belsővilágításának is transzparensze. A hagyományosság katolikus elve képesít arra, hogy minden időbeli jelenséget, akár az egyesnek, akár a közösségnek életében, a maga helyén lássunk, ott, ahol az közvetlen fakad a multnak tövéből és belevirágozik a jövőbe; az idő műveit az örökkévalóság jegyében, *sub specie aeterni* szemlélteti.

A mai pszichológia szerint a tárgyaknak, pl. szobornak, fának, szekrénynek háromdimenziós, domború látását főként annak köszönhetjük, hogy két szemmel nézzük; a jobbszem a tárgynak jobbunk felé eső oldalát emeli ki, a bal a másikat, és a kettő együtt adja a domború, plasztikus, nem-síkszerű képet; amint ezt a szte-

reoszkópon közvetlenül is meg lehet tapasztalni. Nos, a katolikum biztosítja ezt *a két szemmel való látást* a szellem számára: a természetfölöttiség a transzcendens és immanens, a tekintélyszerűség a szubjektív és objektív, a hagyományszerűség pedig az örökkévaló és időbeli mozzanatok egymást kiegészítő, harmonikus érvényesítése által biztosítja a világnak plasztikus látását. A katolikus elv az egyetlen, mely elvben arra képesít, hogy minden látnivalót meglássunk, és pedig mindent a maga teljes valóságában, gazdagságában és plaszticitásában, úgy amint Isten fölséges teremtető elgondolásában él — az alkotást az alkotó művésznek elméjében. Ez a látás az, melyről szárnyaló álmokat álmodott Szent Ágoston.

4.

Azt mondtam, hogy a katolikum *elvben* képesít erre a látásra. Igen, mert adeptusainak megadja a szemet, meggyújtja lelkükben a bűvös lámpát, beléjük oltja a felsőbb látóképességet. Azonban *maga a látás föladat*. Sőt föladat ennek a felsőbbbséges látóképességnek gyakorlása is. Hisz a mai pszichológia szerint a harmadik dimenzióban való érzéki látásunk is gyakorlás eredménye; és a különleges látótehetségek is, pl. a festő szín- és fénylátása, némely embernek földalatti vizeket és fémeket konstatáló érzéke is elsorvad vagy legalább „nem adja ki formáját”, ha állandóan és rendszeresen nem gyakorolják.

Mikor így fölmerül *a katolikus világnézés nevelésének kérdése*, mikor arról van szó, hogyan kell megbecsülnünk, gyakorolnunk, tökéletesítenünk és használnunk a katolikumunkkal adott látó tehetségünket, észbe kell vennünk, hogy a katolikus nézés két régióban mozog: az ég és a föld a területe.

A katolikus szem mindenekelőtt *az égre* irányítja

tekintetét, és ott föltárul előtte a hitnek csillagvilága: a kinyilatkoztatás nagy tényei és tanításai; a dogmatikum, melyet Isten rábízott a tanítóegházra, hogy biztos irányvonal=rendszere legyen minden kornak és minden nemzedéknek. A hívő szem, kivált az atyák, doktorok és a nagy teológusok sasszeme nem éri be vele, hogy egyszerűen nézze ezeket a csillagokat és rajtuk nagyjából eligazodjék mennyei és földi utain. De még azzal sem elégszenek meg, hogy a mai csillagászok példájára katalógusokba foglalják. Hisz a kinyilatkoztatott igazságokat foglalatban, „symbolum”-ban megismerni s életirányítónak és élettartalomnak tenni, ez egyetemes katolikus föladat, minden hívőnek szól. Hanem ők tüzetes vizsgálat alá veszik minden egyes csillagnak, minden egyes hitigazságnak tartalmát, kutatják másokkal való összefüggéseit, iparkodnak végére járni multjának és fürkészik jelen és várható jövő hatásait. A *teológiában* termékeny frigyre lép a kinyilatkoztatás=adta felsőbb látás az elmében fakadó alsó látással és megnyitja azokat a fölséges perspektívákat a katolikus hitrendszerben, melyeknek gazdagsága, zártsága, szépsége és felsőbbsege kezdi megint éreztetni toborzó erejét a laikusok, sőt a kívülállók világában is.

Ezeztől a vízióktól telített lélek egészen más szemmel néz most már a *földre*, hol természet és történelem, egyén és társadalom, mult és jelen ezer meg ezer akarása és ereje örvénylik és hullámszik. Itt tárul föl az a terület, hol a katolikum a látással sohasem készül el, hol minden nemzedéknek újra meg kell találnia a maga eligazodását. Megvannak a nagy szempontok és irányvonalak, melyek szerint itt nézni kell; megvannak a koordinátavonalak, melyekbe bele lehet rajzolni a pontos grafikonokat. De az eligazodást, a részletes meg-rajzolást a hivatott útmutatók irányítása mellett és a karizmás nagy látók inspirációi szerint minden nemzedéknek magának kell megcsinálni (lásd 1.).

Hogyan kell nézni hívő szemmel, a dogma és katolikus erkölcs világánál a mai gazdasági válságot és hol keresni az orvosságát; hogyan kell megítélni ennek a kornak politikai vajúdasait és kísérletezéseit, s mik ezekkel szemben egy «politica perennis» követelményei; hogyan kell elhelyezni ma Isten országában az irodalom, a tudomány, nevezetesen a bölcselet, a társadalmi átszerveződés és a karitás, az iskola és család, a kenyérkereset és életstandard, fajiság és állam, nemzetek és nemzetiségek, népek és népszövetségek problémáit és föladatait; egyszóval, hogyan kell megoldani vagy egyelőre legalább meglátni a *kultúra problémáit* katolikus világításban — ez az a végejárhatatlan terület, ahol a katolikumnak meg kell bizonyítania felsőbbbséges látását és termékenységet és ahol útmutatóvá kell lennie egy önhálóiba, naturalizmus és jelenvilágiság töreibe akadt emberiség számára.

Ez az a tér, hol a katikum fölszólítja *minden munkását*, hogy vesse a váltóasztalra talentumait. Itt szükség van nagylelkű és messzetelektő *papokra*, kik a hierarchia karizmáival, a tanítóegyház felelősségeivel és hivatottságával szembesítik a kor problémáit az örök katolikus igazsággal és annak hiteles korszerű értelmezésével. De szükség van *laikusokra* is, kik a szakmunkás szakképzettségével és problémaérzékelével jönnek s kik az egyetemes papság méltóságának és kötelességének tudatával nem átalják megszerezni azt a tüzetesebb teológiai képzettséget sem, mellyel az Egyház nagy korszakaiban annyiszor találkoztunk elődeiknél; s így vállvetve dolgoznak a katolikus szintézisen a katolikumnak mindkét szemével: a hitnek és a tudományosan kiművelt elmének szemével.

Sőt akad itt munka a *tett emberei* számára is. A látniakarás ugyanis maga még nem teszi. A katikum mindig egyetemes, mindig szintézis; soha és sehol nem

egyoldalúság. A helyes és termékeny katolikus látást is csak a helyes, katolikus tett biztosítja. Az Üdvözítő a hitetlenkedő zsidók előtt az ő tanításának igazságáról ezt a jelentős kritériumot állítja föl: Aki kész az ő akaratát cselekedni, megismeri a tanításról, vajjon Istentől van-e (Ján. 7, 17). Ez a szentferenci iskola programja: *quanto fà, tanto sà*; addig ér a tudás, ameddig a lelkes tett. Isten országában csak az válik látóvá, aki cselekvő; itt az izmok elsorvadásával együttjár a látóidegek elsorvadás. Itt nincs helye munka-megosztásnak abban az értelemben, hogy egészen külön munkásai vannak az elméletnek és a gyakorlatnak. A katolikum aláírja az amerikai szociológusnak programját: *We need seers and doers*, látók és cselekvők — mindkettőre szükségünk van. De igazít egyet rajta: nekünk szükségünk van látókra, kiket a cselekvés, a látás szerinti élet tett látókká; és szükségünk van cselekvőkre, kiket a katolikus látás sugalmaz és irányít. Itt a kontemplációnak és akciónak egyenlő a becsülete; egyszerűen azért, mert a kettő mindig együtt jár, jóllehet az egyes emberben és a konkrét élethivatásban vagy a kontempláción van a hangsúly, vagy az akción.

Bizonyos, hogy a katolikus nézés és látás sohasem henye szem-legeltetés és páholyban-ülés, hanem tevékenység, melybe beleáll az egész ember teljes szívével, teljes elméjével és minden erejével. Különben miképen foglalhatta volna össze az Üdvözítő az ő megváltó küldetését ebbe a szóba: «Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent és akit küldöttél, a Jézus Krisztust» (Ján. 17, 3). És mikép jelölhetné meg az ember végső céljául Istennek színről-színre való látását? S mert a katolikus világnézés maga is jellegzetes katolikus tett, ezért a katolikum az ő földerítő munkájában, melyet a kultúra területére fordít, világnézésének és látásának kiépítésében tud helyet adni a fiatalos temperamentumnak is, mely nem sokat néz és fontol, ha-

nem hamar kész hősi tette, mert meg van győződve, hogy a hős lelkelet kardja is tud tisztásokat vágni szabad kitekintésre. S tud helyt adni a körültekintő, fontoló és idős kornak, melynek akciója elsősorban nézés, mutató, tanácsadás.

Megérett a helyzet arra, hogy a meggyötört emberiség előtt megnyiljanak azok az utak, melyek a kaotikus mából bátorságosabb holnapba vezetnek. A katolikum, melyet világnézése másoknál több és biztosabb látásra képesít, nem mondhat le arról a történelmi ambicióról és hivatásról, hogy ezeket az utakat ő találja meg és építse ki.

A BÖLCSELŐ VILÁGA.

4. *Mi a bölcsélet?*

1.

AKI A NYILT SZINEN TESZI FÖL EZT A kérdést és ott keres rá feleletet, a *népszerűsítés* sikamlós útjára lépett. Aristoteles meg volt győződve, hogy éppen a bölcséletet nem lehet népszerűsíteni; többek között ezért írt olyan filozófiai tolvajnyelven, melyet csak a benfentesek értettek. «Procul estote profani», az avatatlanok számára itt nincs hely, hangzott el azóta is számtalanszor a mesterek ajkáról, akik kipróbált választottak meghitt kis körének tartogatták tudásuk legjavát. Éppen a bölcsélet bőségesen élvezte és kihasználta az *ezóterikum*nak azt a bűvös vonzóerejét, mely minden időben és minden kultúrmilióban körülöngte a magányos hegyi várak zárt kapuit és magas kőfalú kertjeit.

A *kereszténység* azonban nem ismeri el a benfentesek és a «nép» pogány különböztetését. Az ő küldetése: Elmenvén tanítsatok minden nemzeteket! A megváltó és fölszabadító igazságból semmit sem zár el a néptől, semmit sem tartogat benfenteseknek. *Origenes*nek, az első jelentősebb keresztény gondolkodónak ilyirányú kísérletét a leghatározottabban elutasította. De ha az igazság apostolának van is küldetése mindenkihez, neki is számolnia kell az adományok és képességek sokféleségével (Kor. I 12—14). S aziránt sem lehet kétség, hogy a tudomány nem mindenki kenyeré; nincs rá mindenkinek sem tehetsége, sem szüksége. A katolikum elvben senkit sem zár ki belőle; nem titkolózik és nem rejtelkedik; de tiszteli az igazságot annyira, hogy népszerűsítés címén nem hamisít, nem torzít,

nem csonkít. Számol vele, hogy nem okvetlenül válhatik mindenki számára érthetővé, ami nem mindenki dolga; viszont az igazságra termett halhatatlan lelkek élő tisztelete visszatartja attól, hogy mesterséges torlaszokat emeljen; a szeretet pedig arra biztatja, hogy újra és újra kísérletet tegyen Szent Ágoston tanító programjával: úgy közölni az igazságot, hogy a tanítás folyamában az elefánt is úszni és a bárány is gázolni tudjon.

Meg kell ezt kísérlni most is, mikor arról van szó: mi a bölcselet. Hisz a helyes és jólérthető felelet dönti el azt a másikat: *mit lehet és mit szabad várni* tőle. Mert bizonyos, hogy sokan igen sokat várnak tőle, legtöbbet talán ömaga sajátmagától. Itt igények és remények feszülnek és fúrnak, melyek elevenbe vágnak — életalakításba és lelkiüdvösségbe.

Érdekes, a bölcseletnek úgyszólván *árfolyama* van mint az értékpapíroknak, az árfolyamingadozások minden eshetőségeivel. Körülbelül száz évvel ezelőtt, Kant után, a bölcselet szinte bálvány volt. Mikor Schelling 1841-ben megtartotta első előadásait a berlini egyetemen, az egyetem legnagyobb előadóterme zsúfolásig megtelt mindenfajta hallgatósággal; az első pad sorokat egyetemi professzorok, államtitkárok, tábornokok töltötték meg. Úgy lesték a szavát, mint valami revelációt. Persze, hogy ez után a «hossz» után megjött az elmaradhatatlan «bessz». Maguk az augurok voltak a főokai. Dodonai nyelven mondtak dolgokat, melyeket senki sem értett. «Egy ember értett, az is félreértett» — mondotta állítólag Hegel a halálos ágyán Rosenkranzra célozva. Schelling említett híres előadásairól a joggal híres Trendelenburg megvallotta, hogy úgy rémlik neki, mintha a negyedik előadásból megértett volna valamit, de nem biztos benne. Nem telt bele egy emberöltő és mumus lett a bölcseletből. Ha a tudományos kritika

valamit el akart intézni, azt mondta rá: «metafizika!» Természettudomány és technika volt akkor az uralkodó planéta.

Ma újra emelkedőben van a csillaga. Sőt átértékelés kísért, mely könnyen végzetessé lehet, melyet éppen ezért félreérthetetlenül meg kell jelölni. Amint ma sokan a testi egészséget tekintik az élet főértékének és ezért az orvost teszik életrendjükben arra a helyre, melyet hívő nemzedékeknél a pap foglalt el, ugyanígy intellektuel körökben sokszor a teológus helyébe a filozófus lépett. Mi az élet értelme, mit kell tartani Istentől, lélekről, örök életről, lelkiismeretről és jellemről, azt Nietzsche-től, Bergson-tól, Heidegger-től akarják ők megtanulni, nem Jézus Krisztustól és az ő apostolaitól. E mellett a túlzott kultusz mellett tudós körökben itt-ott megvan mindmáig az előző két emberöltő besszhangulata, mely így gondolkozik: «egy kis tényért odaadom az egész bölcséletet»; s csatlakozik hozzá a magyar Sancho Panza: «egy rőf kolbász többet ér, mint száz árkus filozófia». De azért ez a kor is látja egymás hegyin hátán tolongani a legvegyesebb hallgatóságot, sokszor éppen nem mélyenjáró gondolkodóknak kellően meghirdetett előadásain; és ma aligha akad könyvolvasó ember, akinek egyszer életében meg ne jelent volna a szaiszi kép minden varázsával, a hétepcsétes könyv minden kulcsának reményével a — filozófia.

Ezeknek a jelenségeknek színe előtt kétszeres jelentőséggel vetődik föl a kérdés: mi a bölcsélet? Mit lehet és mit nem szabad tőle várni, csak akkor válik meg, ha tisztában vagyunk vele, mit akar.

Tehát: *mi a bölcsélet?* Ezzel a kérdéssel kissé úgy vagyunk, mint Szent Ágoston volt az idővel: Ha nem kérdezed, tudom; amint kérdezed, nem tudom. S zavarunk nem szűnik meg, sőt növekszik, ha megkérdezzük felőle olyanokat, kiket bölcselőknek ajánl a történelem

és a köztudat. Itt van pl. *Kant*, az újkornak kétségte= lenül legtöbbet emlegetett filozófusa; szerinte a bölcse= let: «die Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft». Az utolsó század legtanultabb embere, *Wundt*, kinek csak pszichológiája 14 hatalmas kötet, azt mondja: a bölcselet a szaktudományos megállapítások ellen= mondástalan rendszere. Szent Tamás szerint «philoso= phia est cognitio rerum per altissimas causas», a dol= goknak legmélyebb okaikban való megismerése. Hol itt az igazság? Nem gyanus=e ez a sokféle felelet? Ha azt kérdezzük: mi a matematika, nyelvészet, fizika, orvostudomány, vajjon ott is annyiféle feleletet kapunk, ahány tudóst kérdezzünk meg? Micsoda elvarázsolt kas= tély ez a bölcselet? Mikor megindultunk feléje, mintha megláttuk volna méltóságos kapuját, sőt annak föliratát; és mikor már=már be akarunk lépni rajta, egyszerre megindul, mint Shakespeare *Macbeth*-jében az erdő és sehogyan sem sikerül kibetűzni imbolygó fölírását!

Ez az első tapasztalásunk türelemre és elszántságra int: nem olyan egyszerű és olcsó itt az eligazodás. A kérdésnek nem lehet egyenest nekimenni; több oldalról kell azt kerülni!

S amit itt első kísérletre elérhetünk, azt le lehet gombolyítani egy ismert *anekdota* fonalán; természet= tesen megfelelő alkalmazással. A három nagy európai kultúrnemzet szellemi sajátosságát a század elején valaki igen szellemesen és jórészt találóan így jelle= mezte: Föl van téve a három nemzet fiának a kérdés, mi a teve. A francia — neki Franciaországnál kezdődik és végződik a világ — elmegy a Jardin des Plantes=ba, és ha ott nem talál tevét, kétségbevonja, hogy egyálta= lán van ilyen nevű állat. Az angol elmegy a Szaharába, élve vagy halva kerít egyet és elédhozza: ez a teve. A német pedig visszavonul dolgozószobájába és — aus den Tiefen seines Gemütes konstruiert er das Kamel. Ez az *anekdota* közvetlen célzatán túl egyúttal

megjelöli a meghatározásnak három jelentős módját. A francia keresi a teve helyét: helyezés; az angol nézi tényleges alakulását: a történetet; a német — természetesen kivetkőztetve torzító célzatából, elmerül a dolog mivoltába.

Tegyük teljessé az anekdotát. Ha a magyar is bele lett volna vonva abba a zoológiai versengésbe, hogyan állt volna neki a föladatnak? Gondolom, temperamentumának megfelelően ilyenformán: Mikor fölteszik neki a kérdést, nyilván azt felelné: Hát ez meg micsoda? S ha komolyan belemegy, első dolga megnézni a szó=tárában, mit jelent ez a furcsa szó.

2.

Kezdjük mi is ezzel a *magyar módszerrel*! A bölcselet szó azt mondja, hogy a bölcsességhez van köze (bölc=el, úgy, mint érv=el, nyelv=el, kez=el). A nemzetközi szó, filozófia, görög, és azt jelenti, hogy bölcsesség szeretete, bölcseségre való törekvés (*φιλέω, σοφία*). Régi görög pythagorási hagyomány Solonnak adja ajkára ezt a Sokrates=platonai szerénységet: Mikor Phlius uralkodója üdvözli Solont mint bölcset, kinek már hallotta nagy hírét, ő szerényen azt feleli: nem vagyok én bölc, σοφός, hanem csak szeretnék az lenni, φιλό-σοφος.

De *ki a bölc*? régi korok legjobbjainak titkos vágya; ha megjelent, egyetemes tisztelet tárgya, ma is megsóhajtott, ritkán valósult eszmény! Nemde bölc az, aki lát és ért; aki már nem ütközik és nem csodálkozik, mert elvégezte az egyetemes nagy csodálkozást; tekintete a lényegesre irányul, mellékes tekintetek már nem zavarják. Látja mélyebb értelmét és titkosabb összefüggését a dolgoknak, történéseknek, embereknek. Nem áltatja magát arra nézve, ami van; de nem téveszti szem elől, aminek lenni kell; hisz erre rátette életét, de amazzal számol; eszmény és valóság diszharmóniája

nem téveszti meg látását és nem hűti le tettejét. Helyén van az esze és szíve; hideg fővel lát meg mindent úgy, amint van, és meleg szívvel dolgozik azon, aminek lenni kell — ember, aki megoldotta a maga számára az élet nagy problémáját.

A bölcselet tehát az a tudás, mely *ide* akar segíteni. Persze, *a tudás maga itt nem teszi*, amint fölséges humorral állítja elénk Arany János A tudós macskájában: Nagy lett volna a tudósnak az ő tudománya, de mi haszna, ha kevés volt a vágott dohánya! Könyvet írt a bölcseségről, s hajna, akkor esett ez a bolond história rajta! A bölcsességhez kell tudás, nevezetesen mélyre menő és egyetemesre terjeszkedő, jelen és másvilágon tájékozódó tudás; az, amit ma szeretnek világnézetnek nevezni. De kell hozzá gyakorlati magatartás is: önuralom, fegyelmezettség, áldozatosság, tettekésség. S nem lehet csodálni, ha egy Szent Jusztin vértanu (meghalt 156-ban), aki az összes görög bölcselőiskolákat, sztoikusokat, arisztotelikusokat, platónikusokat végigróttá és végül is a kereszténységnél kötött ki, *azt* találta igazi filozófiának, és élete végéig hordta, szinte tüntetően, a vörös palliumot, a filozófusok céhköntösét; ezzel akarta jelezni, hogy a keresztények az igazi filozófusok.

Leszűrjük az eredményt ebből a szófejtő első tájékozódásból. A bölcselet *az a tudomány, melynek több köze van a bölcsességhez, mint a többinek*, mely az életnek és világnak, az embernek és a világ folyásának bölcs mérlegelésére és megértésére segít, mely tehát mélyre, lényegesre, egyetemesre megy. Érdekes, hogy politikailag és társadalmilag kavargó korokban a céhbeli bölcselet ezt a gyakorlati, nevelő mozzanatot kifejezetten is cégérére írja; így a sztoikusok, újplatónikusok a görög-római világ hanyatlása korában; így a 18. században a felvilágosodás bölcselete, így megint napjainkban

különösen az az irány, mely életbölcseletnek nevezi magát, hová Nietzsche iskolája, a pragmatizmus és Bergson is tartozik. Jellemző, hogy Keyserling, aki a sokat olvasott «Reisetagebuch eines Philosophen»-t írta, Darmstadtban Schule der Weisheit-et nyitott — olyan filozófiai kolostorfélét.

3.

Az *angol* elmegy a Szaharába, oda, ahol sejti, hogy él az a kérdéses jeles állat; megkeresi és elhozza. Ez számunkra azt jelenti, hogy el kell mennünk a bölcselet hazájába, oda, ahol él és virul, ahol dolgozik és alkot és ahová áldásos élet után eltemetik kegyeletes utódok. Ez pedig az emberiség szellemi munkahete, mely minden szombatestéjén történelemmé csöndesedik.

Tehát mi a bölcselet? Az, amit csináltak azok, akiket *a történelem* bölcselőknek nevez. Igaz, itt mintha körben járnánk. Honnan tudom, kiket kell bölcselőknek nevezni, azaz bölcselettel foglalkozóknak, ha nem tudom, mi a bölcselet? No, de ez nem *circulus vitiosus*, nem kerge körbenjárás, hanem az élet köre, *circulus vitalis*, melyet maga az élet úgy old föl, hogy bizonyos elmosódott fogalmakkal, de nem elmosódott érzékkel megjelöli, mi a bölcselet, amint megjelöli a nagy embert, a zsenit, ha nem ismeri is a nagy ember vagy éppen a zseni szabatos definícióját. Itt-ott melléfog; olykor kétség merül fel, belevaló-e a listába pl. amit keleti, főleg hindu bölcseletnek neveznek. De végre is maradnak tekintélyes számmal, kiket az emberparlament egyhangú szavazata bölcselőknek minősít. Így Anaxagoras és Xenophanes, Herakleitos és Demokritos, Sokrates, Platon és Aristoteles, Zenon és Epikuros, Szent Ágoston és Plotinos, Scottus Eriugena, Thomas Aquinas és Duns Scotus, Cusanus és Descartes, Hume és Spinoza, Leibniz és Kant, Comte és Wundt, Scho=

penhauer és Hartmann, Husserl és Scheler stb. mind bölcselelők, és amit műveltek, az bölcselet.

S mi az? Ha nem is tudnánk róla meghatározást adni, nem lehetetlen megjellegyezni. Ha ugyanis tüzesebben szemügyre vesszük ezeknek és hasonlóknak élete munkáját, kitűnik, hogy tudományos tevékenységüket főként három mozzanat jellemzi. *Tárgy* tekintetében nem szorítkozik egy meghatározott területre, pl. a természetre vagy az emberi erkölcsi tevékenységre, vagy matematikára, hanem egyetemes. *Tartalom* tekintetében nem éri be a felszínnel és megtapasztalhatósággal, hanem iparkodik mélyre menni, keresi a dolgok igazi mivoltát, legmélyebb okait és legvégső összefüggéseit. Végül *jelleg* tekintetében nincs tekintettel a hasznosságra, hanem a legnagyobb életértékek biztosítására törekszik, mint Solon, aki egyszerűen *θεωρίας εἵνεκεν* a szemlélés kedvéért filozofál és mint Sokrates, aki lenézi a szofistákat, kikről a régi Szepesiben tanultuk: Sophistae vocabantur, qui quaestus causa philosophabantur, kik pénzért filozofáltak.

Ami persze nem jelenti még azt, hogy a filozófusnak okvetlenül *élhetetlennek* kell lennie: Thalesről feljegyezték, hogy egy szép ősszel általános bámulatra és gaudiumra összevásárolta az olajtermést, és csak akkor néztek nagyot, mikor a következő évben nem termett az olajfa, és a balgának hitt filozófusból gazdag ember lett — mint bölcselelőnek ugyanis mélyebb betekintése nyílt a természet járásába. S Thalesnek miért ne akadhatnának utódai? Hisz a bölcselelőnek nem kell lemondani arról, hogy bölcse legyen, aki nemcsak az elméletben, a *θεωρίᾳ*-ban van otthon, hanem az életben is beválik.

4.

A *francia* módszer azt írja elénk, hogy megkeressük a bölcselet helyét a tudományok — «állatkertjében» és

összevetés alapján megkülönböztessük más hasonló «élőktől». Mi hasonlít hát a bölcselethez, persze úgy értve azt, amint megismertük eddig az irányát és jellegét?

Mindenekelőtt szokás=mondás: «Megvan mindenkinek a maga filozófiája»; a «józanész», rendkívül kifejező német szóval: Mutterwitz, többet ér, mint minden filozófia! Ez azt akarja mondani, hogy a világ folyásáról, emberekről és dolgokról minden élénkebb szellemű ember megalkotja a maga nézetét, az életben való eligazodás tekintetében megtalálja a maga elveit és módszereit — nem egy esetben igen találó nézeteket és elveket, amint meglepő csattanósággal és mélységgel kifejezésre jut közmondásokban és nyelvfordulatokban, népdalban és mesében. Tanultabb emberek, kivált írók, aztán ezt a «világnézetet» kiszélesítik, olykor felékesítik tudományos színezetű elemekkel, és ha szellemes írók, nagy kelendőséget tudnak adni ennek a «filozófiájuknak». Ilyen «filozófusok» pl. Gárdonyi, Maeterlinck, sőt Nietzsche. Rokon ezzel az eszmével, ha egy nagy embernek, vagy híres írónak, mondjuk Széchenyinek, Apponyinak, Petőfinek a «filozófiájáról» beszélünk.

Ezeket mind az jellemzi, hogy nagy áttekintésben, általános szempontok szerint nézik a világot, különösen az emberi életet és iparkodnak róla egységes képet adni, főként gyakorlati eligazodás céljából; *világnézetet* adnak, amint szokás mondani. De nem ezekre kell gondolni, mikor bölcseletről van szó. Ezek mind többé-kevésbbé dilettáns módon, kellő nekikészülés és hivatottság nélkül, sokszor csak úgy melleleg alkotják meg és adják le nézeteiket. A bölcselet azonban szigorúan tudományos módszerekkel és célkitűzéssel dolgozik; nem ötletszerűen és nem melleleg, hanem rendszeresen és tüzetesen veszi vizsgálat alá az alapvető nagy kérdéseket s nem is elsősorban azért, hogy az emberek=

nek gyakorlati tanácsokat adjon okos életre; elsősorban magáért az igazságért, magáért a megismerésért filosofál, *θεωρίας εἵνεκεν*.

Tehát a bölcselet tudomány, s ennyiben a *szaktudományok közelébe* kerül. Tőlük azonban lényegesen különbözik abban, hogy nem szorítkozik egy meghatározott területre. A szaktudományokban még ma is nagy dicsőség minél szűkebb területre begubózni, de ott aztán egészen otthon lenni: specialistának lenni. A bölcseletnek hazája azonban «széles a világ», mint a költőnek; számára ugyancsak nem ajánlólevél, ha «speciálista». Eleve csúf kudarcra voltak ítélve azok a kísérletek, melyekkel a múlt század végén és a jelen elején néhány híres természettudós a maga szaktudományának tolvajlámpásával akarta bevilágítani a bölcselet egész körét, mint E. Mach után W. Ostwald, ki a kémia energia=fogalmában vélte megtalálni azt a varázskulcsot, mely megnyitja a létnek minden titkos ajtaját. Ezekkel a meg nem engedett általánosításokkal nem szabad egy kalapba tenni azokat a komoly tudósokat, kik a maguk szaktudományának egyetemes vonatkozásait keresik, kik nem akarnak egyetemes bölcseletet adni, hanem a bölcseletnek csak azt a sugárkévését vizsgálják át, melyet éppen az ő tudományuk világít be; így az érdemes Reinke: Philosophie der Botanik, a kitűnő Lapparent: Philosophie de la géologie c. művükkel; már kevesebb dicséretet érdemel Taine: Philosophie de l'art des Pays-Bas stb. Csak melleleg említem könyvedvelő emberek számára, hogy az angol nyelvhasználatban a *Natural Philosophy* az elméleti fizika.

Ez a nyelvhasználat még abból a korból való, amikor a *bölcselet* névén minden igazi tudomány még együtt volt. Ebből a közös hazából egymásután rajzottak ki szaktudományok címén egyes szakok — legkorábban a

matematika; mert egyes területeken nagyon megszaporodott a tudni= és tennivaló, és mert időközben kifejlődött a specializálódás igénye. A tudományos haladás órája az extenzitásból az intenzitás felé mutat. Ez a «*secessio*» még folyamatban van. Szinte szemünk láttára, az utolsó emberöltőben vált ki a bölcslethez a pszichológia és már valamivel előbb az esztétika; s állítólag most cihelődik az értékelmélet.

Végül van némi rokonság a bölcslet és *hittudomány* között, nevezetesen abban, hogy a hittudomány is az egyetemes valóságnak akarja teljes, mélyremenő magyarázatát adni. A döntő különbség azonban, amint a keresztény bölcslet tárgyalásánál pontosabban utána járunk, abban van, hogy a hittudomány a hit világánál nézi a dolgokat, tehát az isteni kinyilatkoztatásból merít: *Gottesweisheit*, amint a 18. században mondták; ellenben a bölcslet az elmére magára támaszkodik: *Weltweisheit*.

Végül amikor bölcsletről van szó, nem kell éppen arra a sajátos hajlamra gondolni, mellyel a közönséges beszéd jellemez olyan vargákat, kik szeretik otthagyni kaptáikat, akik szeretnek «filozofálni», akik «sokat okoskodnak». Ebben az értelemben szinte közmondásossá lett a bölcselő «csizmadia». Ami persze nem zárja ki, hogy olykor igazi filozófussá is ne váljon egy=egy kaptáját únt varga. Ilyen pl. J. Böhme, varga és misztikus filozófus egyben, miként «Hans Sachs war Schuhmacher und Poet dazu». Nagy elődje Kleanthes, ki díjbirkózóból birkózta fel magát sztoikus filozófussá; valamivel későbbi Ammonius Saccas, aki zsákhordó volt, amint neve mutatja, és híres újplatónikus.

A francia módszer eredménye: a bölcslet egyetemesre irányuló tudományos vizsgálódás, és ennyiben különbözik a szaktudományoktól, melyek egy=egy részlet=területre szorítkoznak. Mintegy madártávlatból nézi

a lét városát, míg a szaktudományok egy=egy utcán mennek végig, házról=házra. De *tudományos* vizsgálat, és ennyiben különbözik a dilettáns, józanész=világnézet=től. Végül csakis a magáraálló észre támaszkodik munkájában, és ennyiben különbözik a hittudománytól.

5.

Hátra van a *német* módszer, még pedig, amint mondtuk, a megjavított német módszer. Hogy mi a bölcselet, azt ezúttal nem a magunk lelkének mélységeiből, «aus den Tiefen des Gemütes», akarjuk megkonstruálni, hanem magának a dolognak, az itt jelentkező problémakörnek mélységeiből, ex visceribus causae.

Eddigi vizsgálódásunk nyilvánvalóvá tette, hogy a bölcselet tudomány akar lenni. A *tudományt* pedig az jellemzi, hogy egy meghatározott problémakörre (obiectum formale ennek tudós neve) vonatkozó igazolt ismeretek rendszere. A bölcseletet itt az különbözteti meg a szaktudományoktól, hogy olyan problémákra irányul, melyekkel egy szaktudomány sem foglalkozik, de viszont a szaktudományok egyike vagy másika, vagy talán valamennyi föltételezi vagy legalább fölveti.

Igy minden szaktudomány feltételezi az *igazság* fogalmát, megismerhetőségét, a tévedéstől való megkülönböztethetőségét; de egyik sem vizsgálja, mi volta=képen az igazság, mik a megismerésének feltételei, útjai. Itt tehát elhatárolódik egy tudományos problémakör, mely minden szaktudományt érdekel, de egyiket sem illeti meg: a helyes gondolkodás és igaz megismerés problémája, mondjuk röviden a *logikai* (vagy episztémológiai) *probléma*.

Továbbá minden szaktudomány vet fel tartalmi kérdéseket is, melyeket maga sem old meg, egyszerűen azért, mert megoldásuk kívül esik az ő módszerein és körén. Így pl. a biológiai tudományok sokat foglalkoz=

nak az életjelenségekkel; de végelemzésben mi az élet s nevezetesen honnan van, milyen összefüggésben van a valóság más területeivel — efféle kérdésekbe mind=úntalan belebotlik, de nem illetékes megfelelni rájuk, mert tapasztalati módszerrel dolgozik, és ezek a kér=dések, illetve a rájuk várható felelet meghaladja a tapasztalat körét, túl van azon, amit látni, hallani, mérni, fogni lehet, túl van a természetén, φύσις=en. Itt a *metafizika* problémakörének látóhatárai tűnnek elének: az a világ, hol az eredet, értelem, cél nagy kér=dései kötnek ki, melynek fő témája a teljes=lét, az Absolutum, Aristoteles alaphölceseletének, a πρώτη φιλοσοφία=nak fő témája.

Bizonyos továbbá, hogy a tudományos munka, de más emberi tevékenység is célokra irányul, melyek értékeknek mutatkoznak — hisz ezért indítanak tevé=kenységre. Újabb gondolkodók tüzetes vizsgálat alá vették azokat a tárgyakat, melyeket értékeknek tartunk, és megállapították, hogy itt megin új világ nyílik a logika és metafizika világa mellett, az érvényességek, az értékek világa, melyben az igaz, jó, szent és szép az uralkodó csillagok.

S végül kb. egy emberöltő óta egyre hódít a bölcselők között az a meggyőződés, hogy ezen a három területen kívül, melyet a bölcselet, ha nem is teljes szabatos=ság=gal, mégis Platon óta állandóan a saját területeiként művel, kell elkeríteni egy negyediket is, mely azokat a legelső és legegyetemesebb szempontokat veszi viz=sgálat alá, melyekből minden eszmélő gondolkodásnak, a bölcselőnek elsősorban, ki kell indulnia. Mikor néme=lyek tárgyleméletet emlegetnek, mások ontológiát, vagy tiszta logikát vagy hasonlót, ilyenre gondolnak.

De bármint van, a bölcseletet erről az oldalról is az jellemzi, amit a másik három úton is megtaláltunk: Nem reked meg egy helyben, hanem átfogja az ember

szellemi látóhatárát a maga egészében; nem éri be a közvetlen, tapasztalat által is kimérhető feleletekkel, hanem mélyre tör. Ami már most akár a létnek, akár az érvényességnek, akár a gondolkodásnak legmélyén van, azt Aristoteles elvnek nevezi. Tehát szabad erre a kérdésre: mi a bölcselet, övele azt felelni: *az elvek tudománya*.

Nem nehéz megmutatni, hogy *más meghatározások*, azok is, melyeket fent láttunk, ennek az aristotelesi meghatározásnak vagy többé-kevésbbé sikerült kópiái (pl. Wundt), vagy töredékei (Kant, Schleiermacher).

6.

S amikor így sikerült mégis rövid és egyértelmű feleletet találnunk a kérdésünkre, befejezésül még röviden szemügyre veszünk két szempontot, melyeket nem szabad figyelmen kívül hagyni, mikor arról van szó, hogy helyesen értékeljük a bölcseletet.

Mindenekelőtt *a bölcseletnek nincsen külön, privilegizált ismeretforrása és módszere*. Nincs külön bölcselő ész, mely nem tudom milyen titkos, laikusoknak hozzá nem férhető forrásokból merít. A filozófus is kénytelen járni azokat az utakat, melyek egyáltalán tudományos ismeretre vezetnek: megfigyelés, összevetés, jellemzés, értelmezés, igazolás, következtetés.

Ebből az a jelentős következmény foly, hogy *a bölcselet művelésére* nem kell külön kiválasztottság — legalább nem a megértő és elsajátító művelésre; hisz az újnak, eredetinek produkálásához minden téren, még a vargaságnál is, természetesen szükség van arra a valamire, amit csak kapni lehet, kierőszakolni nem — géniusznak nevezték a régiek. A bölcselet megértő és elsajátító műveléséhez, mondjuk az általános műveltség színvonaláig, elég az a normális szellemi fogékonyság

és mozgékonyság, mely általában kell a magasabb szellemi műveltség megszerzéséhez. Amint persze némely tanult ember előtt hétepcsétes könyv marad a matematika, más előtt a nyelv géniusza, úgy a bölcsélet sem nyitja meg mindenkinek a szentélyét. Sajátos problémaköre megkívánja a szellemi nézésnek azt a fáját, mely tud huzamosan és erővel elmélyedni érzékfölötti valóságokban és összefüggésekben; megköveteli továbbá a szívósságot az összevetésben és következtetésben, s mi tagadás, kíván meglehetősen sokoldalú szaktudományos képzettséget és még több fogékonyságot; hiszen a bölcsélet túl akar menni a szaktudományokon, magasabbra és mélyebbre; de a nekiindulás mindig a szaktudományok szilárd talaján történik.

A második mozzanat, mely burkoltan benne van az aristotelesi meghatározásban, és melyet bőségesen igazol a bölcsélet története és élete: *A bölcsélet nem kész tudomány*; nemcsak abban az értelemben nem, hogy folyton halad; hisz ez jellemez minden tudományt. Hanem abban a sajátos értelemben is, hogy minden nemzedékben, sőt minden önálló főben úgyszólván újraépül az alapoktól a tetőig. Ennek a főoka éppen a bölcsélet sajátos feladata: minden tudomány és minden tudás elveit, alapjait keresni; ezek között az alapelvek között is az alapvető elv a megismerés elve: van-e egyáltalán biztos igazságismeret, mik a feltételei és kritériumai. Ez a feladat nem követeli tőle, hogy lebontsja atyái házát, csak azért, hogy maga építhesse újra; de jelenti azt, hogy nem rendezkedhetik be benne végleg és gondtalanul, míg tüzetesen végig nem vizsgálta és helytállóknak nem találta alapjait, pilléreit, szerkezeti törvényeit, köveit. Éppen ezért az igazi bölcselő nem ringatja magát abba a reménybe, hogy bölcséleti alapkérdésekben kimondta az utolsó szót és a toronyra rátette a záró kőrőzsát; hanem magáévá teszi

Goethe programját: Stets geforscht und stets gegründet;
nie geschlossen, oft geründet!

Hogyan kell ezek után *értékelni* a bölcseletet? Mit lehet és mit nem szabad tőle várni? Ez világosan kitévűnik majd, ha tüzetesen szembesítjük a bölcseletet a szaktudományokkal, világnézettel, művészetekkel, hittudománnyal. Ez az utóbbi szembesítés pedig módot ad annak a jelentős kérdésnek megvilágítására: milyen értelemben lehet beszélni keresztény bölcseletről.

5. Keresztény bölcselet.

VAN-E KERESZTÉNY BÖLCSELET? ERRE A kérdésre Szent Tamás módszerével azt felelhetnők: úgy tetszik, hogy nincs. Mert hisz nincs keresztény matematika, fizika, finn=ugor nyelvészet, géptan sem. De viszont van keresztény történetírás és közgazdaságtan; s bizonyos, hogy van hindu, görög, német, francia bölcselet — nemcsak művelőinek ilyen nemzetisége miatt. Miért ne lehetne tehát keresztény bölcselet is? Nem vagyunk-e kezdettől fogva odaigazítva, hogy Szent Tamás bölcselete a keresztény bölcselet?

1.

S mindjárt itt, a küszöbön beleütközünk a *dilemmába*: Ha van keresztény bölcselet, az vagy *a* bölcselet akar lenni, egyetemességi igénnyel, vagy nem. De hogyan emelhet egyetemességi igényt, mikor nem kizárólag tudományos szempontokra hivatkozik, hanem hitre, tehát arra, ami nem mindenki állapota, hanem kegyelem ajándéka? Minket még a 19. század tudomány=eszménye tart fogva, és annak programja a «voraus=setzungslose Wissenschaft»; ami itt nem kizárólag tudomány, annak szaga van, ha az mindjárt tömjénillat is. S nem ilyen-e a keresztény bölcselet? Ha pedig becsületesen megmondja, hogy csak egy bölcselet akar lenni a sok közül, akkor viszont nem marad-e le arról az egyetemes programról, melyet az Üdvözítő eléje tűzött: Docete omnes gentes? A katolikummal nem fér meg a *ghetto=lelkület* álszerénysége.

Tehát *ha van* keresztény bölcselet, az mintha nem

lelné helyét. *Ha pedig nincs*, akkor egyáltalán nincs keresztény tudomány, mert hisz minden tudományos= ság végelemzésben a bölcseletből szívja életerőit; s akkor le kell mondanunk arról, hogy eleget tudunk tenni Szent Péter fölszólításának: készen álljunk szá= mot adni mindenkinek a bennünk élő reményről; le kell mondanunk arról is, hogy hitünk észszerű hódolat, *rationabile obsequium* legyen.

A dilemma mögött meghúzódik egy mélyebb és gyö= keresebb: *hit és ész dilemmája*. Világos beszéd, hogy a keresztényt a hite teszi azzá, a bölcseletet meg a maga lábán járó elme teszi tudománnyá. Mi köze van tehát a kettőnek egymáshoz? Nem a legtermészetesebb meg= oldás=e a kölcsönös «désintéressement»? Nem úgy jár=e legjobban a hit is, a tudomány is, ha mindegyik Ábra= hám békülékeny lelkiületével töltekezik a harcias Lóttal szemben: Mire valók az örökös határpörök közöttünk? Elég nagy a világ kettőnk számára. Válassz! Ha te jobbra mégy, én balra, ha te balra, én jobbra. Marad= junk jó rokonok és szomszédok!

Ebbe a megoldásba azonban nem nyugodhatik bele a hit, legalább nem a *katolikus* hit, melynek veleje: igaznak tartani azt, amit Isten kinyilatkoztatott, pusz= tán azért, mert ő nyilatkoztatta ki. Ha ugyanis a kato= likus hívő igazságnak tartja, amit hisz, akkor nem mond= hat le ennek az igazságnak tudományos tárgyalásáról sem; tehát az ő számára sohasem lehet közömbös dolog, milyen utakon jár és milyen eredményekkel, igényekkel és reményekkel dolgozik a tudományos elme. A *pro= testánsok* között mindig akadtak, Kant és Schleier= macher óta a túlnyomó többség, kik ezt az Ábrahám— Lót=féle megoldást vallották programnak vagy legalább ideálnak. Keresztülvinni azonban ők sem tudták. Egy= részt ők sem vehették egészen tudatlanra a szentpéteri föladatot: számot adni hitünkről mindenkinek, aki okát

kérdi. Másrészt és főként pedig keresztény ember nem hasadhat szét hívőre és tudósra, s így lehetetlen, hogy benne a hit és tudás valahogyan egymásba ne váljon.

Más határkitűzés után kell tehát nézni. S itt szinte fölkínálkozik a következő meggondolás:

Ha kérdezzük, milyen viszonyban lehetnek a hit és a szigorú bölcseleti tudás, két szélső álláspont lehetséges; mindkettőt ismeri a szellem története is. Az egyikben a tudás iparkodik fölszívni a hitet, vagy úgy, hogy a hitet az ész rájárára húzza Kant szellemében: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, vagy pedig fordítva, az ész annyira fölmagasztalja, hogy a mélyebb titkok kimérésére is képesnek minősíti, mint tette minden korban a gnózis, keresztény területen is, Origenestől Scottus Eriugenán keresztül Hegelig és a teozofistákig. A másikban a hit törekszik fölszívni a tudást. Akadtak még a 19. században is, katolikusok is, kik azt hirdették, hogy minden igazi tudás, még a matematika is, a hitből, kinyilatkoztatásból jön, tehát végelemzésben az Egyház hagyományából; ezért tradicionalisták; ilyenformán tanít napjainkig sok orosz gondolkodó, Dosztojevszkivel az élükön.

A végletek általában nem tartalmazzák a helyes megoldásokat; itt sem. Nem olyan nehéz belátni, hogy a kereszténységnek vannak igazi nagy titkai, minők Szentháromság, megtestesülés, eredeti bűn, kegyelmi megszentelés, melyeket soha semmiféle teremtetten elme nem fog kimérni és teljesen átvilágítani; s ugyancsak tagadhatatlan, hogy a megismerésnek vannak területei, hol az emberi elme teljes bizonyossággal mozog akkor is, ha nem világít eléje a kinyilatkoztatás; matematikát, nyelvészetet, fizikát, szillogisztikát lehet művelni a kinyilatkoztatástól távol is. Tehát elutasíthatatlannak látszik a következtetés: középen az igazság. S a közép itt

azt jelenti: bizonyos igazságokat az ész magától is megtalál, másokat meg csak a hit világánál ismer meg. Ha a tudás *emeletes ház*, mondhatjuk, hogy a földszintet megépíti a tudás, tehát végelemzésben a bölcselet, az emeletet ráhúzza a hit. Az alsó régiókban elvezet bennünket a bölcselet, mint Dantét az *Infernó*-ban és *Purgatorió*-ban Vergilius; a *Paradiso* küszöbén azonban a kalauzolást átveszi Beatrice, a hit.

Ebbe a megoldásba a keresztény gondolkodók általában belenyugszanak; nagyjából ez ment bele a tanönyvekbe is. Ezen az alapon aztán keresztény bölcselet számba megy az a bölcselet, mely csakugyan képes megépíteni azt a földszintet, más szóval, mely alkalmas arra, hogy a hittudománynak tud megalapozója és a kiépítésben segítője lenni (lásd 6. szám).

2.

Hogy azonban *a dolog ennyire nem egyszerű*, hogy mint annyiszor az életben, ezúttal sem az egyenes út a legrövidebb, az kitűnik a következő meggondolásokból.

Mikor föltesszük a kérdést: Van-e keresztény bölcselet, és ha igen, mi különbözteti meg más szellemi termékektől, melyek szintén bölcselet névre hallgatnak, voltaképen *elvi feleletet* keresünk olyan kérdésre, melyen a történelem is dolgozik. Minden ilyen esetben csak akkor jutunk kielégítő eredményre, ha először iparkodunk tisztázni az elvi álláspontot és csak azután kérdezzük meg a történelmet, illetve az életet, a valóságot. Először tehát azt kell néznünk, mit mond és milyen következtetésekre jogosít a dolog a maga elvi, eszmei mivoltában tekintve (in idea, in essentia, in natura; de iure), tekintet nélkül arra, hogy az emberek kezében és a történet folyamán milyen alakot öltött; az elvi, eszmei tisztázás után aztán nézhetjük konkrét

megvalósulásában (in concreto, in existenti, in statu; de facto).

A keresztény bölcselet *elvi kérdésében* akkor igazodunk el, ha élesen körvonalozzuk a bölcselet és a keresztény eszméjét. *Mi a bölcselet*, láttuk: az a tudomány, melyet az elvekről megalkot a magáraálló emberi elme.

Mi a keresztény, azt ha egyebünnen nem, a katekizmusból tudjuk: Keresztény az, aki Jézus Krisztusban meg van keresztelve a Szentháromságra, aki tehát arra van képesítve és hivatva, hogy hitben és kegyelemben Krisztust kövesse és így a Szentháromság életközösségében vegyen részt. A keresztényvolt tehát lényegesen és gyökeresen az egyén állapota és méltósága; betűszerint: az egyéni lélek újjászületése. Azonban ez az állapot már az egyes emberben is kisugárzik minden megnyilvánulásra és azoknak külön jelleget ad; amikor pedig a keresztények közösségben vannak, akár annak rendje és módja szerint mint keresztények, vagyis az Egyházban, akár más közösségi életben vesznek részt, pl. állami, nevelő, tudományos, művészi, társadalmi tevékenységben, keresztényvoltuk okvetlenül rányomja a maga bélyegét arra a közösségre és műveire, és így joggal beszélhetünk keresztény királyságról, iskoláról, művészetről stb. Mindezekben marad valami, ami nem sajátosan és ép ezért nem is kizárólag keresztény; hisz van nem keresztény királyság, iskola, művészet is.

Ime, ezzel előttünk áll egy egyetemesebb nagy kérdés: *Mi a keresztény kultúra általában?* Ennek aztán egy mozzanata a keresztény bölcselet kérdése.

A helyes felelet ott gyökerezik egy még mélyebb és egyetemesebb problémában: *mi a természet és kegyelem*, illetőleg természetfölöttiség *viszonya*? Hisz ebben áll a keresztényvolt: ami előbb csak természet volt, az most újjászületett magasabb életre hitben, kegyelemben, krisztuskövetésben, szentháromsági életközös-

sége. Tudjuk — s ez a tudás már az istenfiúságra újjászületettek tudásából való —, hogy a természet általában, tehát az is, melyet magunkban hordunk (az emberi természet) Isten alkotása. Isten pedig ezt a természetet már a teremtkor fölemelte a kegyelmi istenközösség régiójába; sőt azt a természetes antagonizmust is, mely a test és lélek között mint anyag és szellem között fönáll, zavartalan harmóniába oldotta, az ú. n. paradicsomi ártatlanság adományaival. Az eredeti bűn ezt a harmóniát megzavarta, a természetfölöttiség lelkét, a kegyelmet elűzte, de magát az így megsebzett természetet nem tette tönkre. Az Úr Jézus Krisztusban való váltság ezt a tönkre nem tett, de megsebzett természet, immár a paradicsomi harmónia nélkül, újra fölemelte a természetfölötti régióba.

Ezzel meghúztuk a mi kérdésünknek, a keresztény bölcselet kérdésének helyes megoldására az irányvonalakot. Csak végig kell mennünk rajtuk úgy, hogy végül egy pontban találkozzanak. S ez a végpont a cél.

Mi a bölcselet végső célja, leggyökeresebb jellemzője? Szent Tamás azt mondja, hogy a tevékenységeket jellemzik és másoktól megkülönböztetik a sajátos tárgyaik. Minthogy már most a bölcselet a tudományos megismerésnek az a fajtája, mely az első elvekre irányul, szabatosabban azt kell mondanunk, hogy a bölcseletnek, épúgy, mint a kinyilatkoztatásnak tárgya végelemzésben az igazságok igazsága, mindennek első elve: *Isten*. Ez az a gondolat, mely már Platon ideatanában és még kifejezettebben Aristoteles *πρώτη φιλοσοφία*-jában jut kifejezésre, amint világos körvonalazásban mutatja Pauler bölcselete is. Míg azonban a bölcseletnek erre a megismerésre a kiindulása a természet, és szerve a magáraálló, a «filozofáló» ész, addig a keresztény számára a megismerés kiindulása a kinyilatkoztatás, szerve pedig a hit. Ezért a *bölcselet*

megismerés eredménye: észigazság, a hívő megismerés eredménye kinyilatkoztatott igazság.

Természet és természetfölöttiség, ész és hit, ész=igazság és kinyilatkoztatott igazság két világ; és mégis a legteljesebben egymásbaválnak, átjárják egymást.

A természet és az ész mindenestül bele vannak mártva a természetfölöttiségnek, persze a bűnsebzettségek és megváltó kegyelemnek is, világába. A föld nem egyszerűen «bolygó», hanem egyúttal paradicsom — elvesztett és megsóhajtott paradicsom; a csillagokról nem lehet többé letörölni, amit rájuk írt, aki azt mondotta, hogy jelek lesznek a napban, holdban és csillagokban; a tűz nemcsak oxidációs folyamat, hanem a pünkösöd és a kárhozat megjelzettje; a gazdaság nemcsak termelés és fogyasztás erőjátéka, hanem többek között annak a kenyérnek és bornak előállítása, mely hivatva van Krisztus testévé és vérévé válni; a történelem nemcsak emberek jövőse=menése, hanem Isten országa és Krisztus keresztjének titka. És az az ész, mely mindezeket vizsgálja, nem az a «magáraálló», úgyszólván bitang, gazdátlan elme, hanem az az elme, mely ugyancsak bele van vonva az ember tragédiájába, amióta tilosban járt a jó és gonosz tudásának fájához; s körülözönlő és átjárja a kinyilatkoztatás és a segítő kegyelem az észet csak úgy, mint azt az inaszakadt akaratot.

Viszont a *kegyelem* világa sem az a merőben «más» világ, légüres térben, merőben idegen elemekből építve. Szent Tamás teológiájának sarktétele: *gratia non destruit sed perficit naturam*, a természetfölöttiség nem rontja le, hanem fölemeli a természetet. Tehát a természet mindenestül belemegy a természetfölötti világba; olyanformán, mint a vadóc az ojtással a nemes fába, mint a szók és kapcsolatok a költemény felsőbb szépségébe, mint a márvány a michelangelói Mózesbe. Még a kinyilatkoztató Isten is «ember nyelvé» szól,

mint Izajás a zsidókhoz, és a hit is az észnek, akaratnak és kegyelemnek együttes műve.

Mi következik ebből a mi kérdésünk tekintetében? Mindenekelőtt következik, hogy a valóságban nincs «tisztá» *filozófia*, amely akár forrásából, akár szervéből, akár eredményeiből ki tudja zárni a természetfölötti, a hitbeli mozzanatot. S viszont nincs «tisztá» *teológia*, azaz olyan, amely pusztán kinyilatkoztatásból és hitből él, minden bölcselő (és szaktudományos) megismerés kizárásával, amint azt a német ú. n. dialektikai teológia gondolja. Ez azonban azt jelenti: lehetetlen a bölcselő és a hívő megismerés, a bölcséleti és a kinyilatkoztatott igazság (a hitigazság) viszonyát úgy tisztázni, hogy mindegyiknek zárt területet utalunk ki, külön emeleteket, tökéletesen szigetelő választófalakkal. A kettő viszonya nem oldható föl a fönt fölállított első alternatíva szellemében.

Dehát akkor a másik alternatíva értelmében? A bölcselő és a hívő megismerés mindenesztül összefoly majd? Lesz majd hívő bölcselkedés és bölcselő hit, gnózis és fideista tudomány, de nem lesz külön bölcsélet és külön hittudomány? Megint nem.

3.

Az eddigi elvek és meggondolások adják kezünkre a feleletet. A megismerés végső célja és tárgya egy: az igazság; és az igazság teljessége Isten. Tehát Istennek lehető teljes megismerése — ez volna annak a *piramisnak* csúcsa, melyre az elme, mint ismerő törekvéseinek végső céljára föltekint. Ám Isten, a teljes igazság, műveiben nem a maga teljességében nyilatkozik meg, hanem

La gloria di Colui che tutto move,
Per l'universo penetra, e risplende
in una parte più, e meno altrove,

amint Dante mondja a Paradiso legelején: gazdagabban a szellemek világában, mint az anyagi természetben; ott is erőteljesebben az élőkben, mint az élettelenben. Sőt, amit ki is fejez a műveiben, az sem hozzáférhető egyforma teljességgel a megismerés minden szervének. Ebből a kettős szempontból, de főként az utóbbi alapján, a megismerés piramisa emeletekre oszlik, s mesterkélttség nélkül lehet hét ilyen emeletet megállapítani — sajátságos visszfénye ez a teremtés hét napjának, és sajátságos keresztülvitele a Bölcsesség architektúrájának, mely házat épített magának, és azon hét oszlopot faragott ki (Péld. 9, 1).

Az ismerés=piramis legalsó övében van a közönséges józan észnek, a common sense=nek hazája, hol a tanulatlan és egyben elfogulatlan ember gyűjti és formálja tapasztalatait és elméléseit s rögzíti azokat szóban és fordulatokban, szokásmondásokban és népköltészetben. Szabad ennek mindjárt fölébe helyezni a nagy cselekvők és látók régióját, ahol a szentek és népi nagyok, hősök és költők a megélés mélységeiből merítik a hatványozott common sense örök bölcsességét. A harmadik emeletet kiépítik a szaktudományok, a negyediket a bölcsélet foglalja el. Az ötödikben a hittudomány talál otthonra, a hatodikat elfoglalja a misztikusoknak a természetfölötti valóságokat közvetlenül megtapasztaló felső ismerete, és a hetedik a csúcs, Istennek színről=színre való látása.

Ez a kép azonban csak kép és hasonlat. Jelzi a megismerésnek hét szervét és hét fokát; de tévedést terjesztene, aki ezt a hét övet, régiót egymástól szigorúan elkülönített területnek tekintené. Jobb volna talán hét életkorról beszélni. Amint pl. az emberben van az agy, a szív, a szimpatétikus idegrendszer stb. köre: mindegyiknek megvan a maga helye és jellegzetes működési köre, de ezer meg ezer szál vezet át az egyikből a másikba, anatomiailag is, biológiailag is. A mi

piramisunkban is a common sense szálai végig futnak valamennyi régióban, egészen a misztikai megélésekig, amint azt rendkívül szemléletesen lehet tanulmányozni Nagy Szent Terézia életén. A hit és hittudomány régiójából is megolvashatatlan számú szál ér le a filozóf=fián és szaktudományokon keresztül a common sense hazájáig — az egyszerű hívő «közönséges józanész» is más mint a pogány; és természetesen fölé a csúcsáig. És a filozófia? A filozófia mint módszer, mint tudom=mányos program és szempont, mint az elvek és össze=függések igénye és programja mindennapos vendége és munkása a szaktudomány és hittudomány régiójá=nak; de nem idegen a második és a hatodik övtől sem.

De ilyenformán *lesz-e külön otthona is?* Van-e az emberi megismerésnek olyan régiója, az igazságnak olyan birodalma, melyre azt kell mondani: ez a bölcse=letnek kizárólagos tulajdona; ezek olyan megismerések, melyeket csak a bölcselettől lehet kapni?

Van, de az *nincs kínai fallal elkerítve* a többtől. A bölcseletnek sajátos területe azok az egyetemes igaz=ságok, melyeket a mi tudáspiramisunk három alsó régiójában fölgülemlett anyag és szempontok segít=ségével kinyilatkoztatás nélkül, legalább a kinyilatkoz=tatás kifejezett elismerése nélkül meg lehet találni. Tehát a jó filozófusnak kell rendelkeznie minden valamirevaló ismerettel, amit a közönséges józanész, a nagy élményélők és a szaktudományok fölszínre hoznak. Azokon épül az ő emelete. De beleszolgál a természetfölköttség három felső emelete, nevezetesen a kinyilatkoztatás világa is, amely nem tartalmaz ugyan mindent, amivel ő foglalkozik — hisz a szaktudomá=nyok és közönséges common sense igazságait sem tar=talmazza mind, bár vannak közös megismerések, melyek tehát a józan ész, a lángelme, szaktudomány és egyben a hit és hittudomány tanítása; de van benne

olyan is, amelyről az elme magától, kinyilatkoztatás nélkül nem tud, és van olyan, amelyet tudhat ugyan, de a kinyilatkoztatás határozottabban és mélyebb tartalommal tanítja (pl. az erkölcs alaptörvényeit, Isten tulajdonságait).

S most végre eljutottunk oda, hogy egyenesen megfeleljünk a mi kérdésünkre: Mi a keresztény bölcselet?

4.

Tegyük különbséget bölcseledés és bölcselet között, vagyis bölcseledő tevékenység és a bölcseledő tevékenység eredménye, a bölcselet rendszere között.

A *keresztény bölcseledés* már most az lesz, mely tudatosan és programszerűen beleilleszkedik a mi tudáspiramisunkba. Vagyis célkitűzésében és vizsgálódásaiban számol azzal, hogy a tudományos bölcseledés az igazság megismerésének csak egy módja, melyet átjár, körülölel, kiegészít és kötelezően irányít a kinyilatkoztatás, illetőleg a hit. Tehát keresztény bölcseledő nem az a filozófus, aki hívő vagy éppen jámbor ember, amilyen mindenesetre volt a fogadalomból Loretóba zárandókló Descartes; hanem oly mértékben lesz valaki keresztény bölcseledő, amily mértékben nyitva áll bölcseledő tevékenysége a kinyilatkoztatás, a hit, a természetfölöttiség éltető, kiegészítő, irányító hatásának. Magától értődik, hogy ebben a tevékenységben a módszereket és szempontokat nem szabad összezavarni. Nem volna igazán keresztény bölcseledő, aki bölcseleti tételeit a kinyilatkoztatásból akarná bizonyítani vagy ajánlani; amint nem volna jó teológus, aki hittitkokat az «észből» akarna bizonyítani.

Ha a bölcseledő tevékenység mindentől bölcseledő is, keresztény is a kifejtett értelemben, terméke *keresztény bölcselet*, és amennyiben felöleli a bölcseledő vizsgálódás egész területét, keresztény bölcseleti rendszer.

Mi jellemzi a keresztény bölcseletet? Mik a jellegzetes arcvonásai, melyekről föl lehet ismerni száz hasonló közül is?

Mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy *keresztény bölcselet* ebben az értelemben *csak egy lehet*, amint teológia is csak egy lehet: Egy az igazság foglalata és ősforrása, Isten, és egy ennek a rejtett, magánvaló ősigazságnak természeti és természetfölötti műve, melybe magát beleírta; tehát in idea csak egy lehet ennek a szövegnek értelme, melyet a természet könyvéből a bölcselet (a józanészre, lángelmékre és szaktudományra támaszkodva), a természetfölötti valóság könyvéből a teológia van hivatva tudományos jelleggel kiolvasni. S ez a bölcselet lesz igazában a bölcselet; úgyhogy az igazi, teljes és végleges bölcselet eo ipso keresztény is; s természetesen ez lesz az a bölcselet, melynek tanításai tökéletes harmóniában vannak a kinyilatkoztatott igazsággal; nevezetesen amit a kinyilatkoztatás mint észigazságot tár elénk (pl. Isten léte és megismerhetősége, a lélek szellemisége, szabadakarata és halhatatlansága, a valláserkölcsei rendeltetés, az erkölcs és lelkiismeret föltétlen kötelező jellege), azt maga is vallja és igazolja mint bölcseleti tanítást. Nemcsak, hanem ez a bölcselet lesz a legmegfelelőbb, sőt egyedül teljesen megfelelő szerve a hívő elmének is a hittudomány megalkotásában. Egyszóval, az lesz a keresztény bölcselet, mely szervesen és harmonikusan beleilleszkedik a tudás keresztény piramisába.

5.

Melyik már most az a bölcselet, mely megfelel ezeknek a követelményeknek? *A bölcselet története* a rendszereknek szinte végeláthatatlan sorával vonul föl előttünk; melyik közülük a keresztény bölcselet? Ez a kérdés visszavisz bennünket az eszmei, elvi világból a

valóság világába. Az imént azt kerestük: függetlenül a történelmi alakulástól, pusztán elvi alapon, in idea, a «bölcselet» és a «keresztény» eszmevilágánál mi a keresztény filozófia. Az így megismert eszményhez most hozzá kell mérnünk a valóságot, a concretum=ot.

Itt a sommás elintézés helyett megint átfogó meg-gondolásokra van szükség. Nem lehet rábökní csak úgy *egy történelmi rendszerre*: ez az! Észbe kell vennünk, amit a bölcselet mivoltáról általában mondtunk: a bölcselet nem kész, hanem folyton készülő valami; és az emberek, kik dolgoznak rajta, nem vetkőzhetik le mindenestül egyéni lelkialkatukat, kortörténelmi beágya-zottságukat és az eredeti bűnnel megnyomatékozott *álta=lános emberi megkötöttségüket*. Azzal számolnunk kell: ha még oly szenvedelmesen törtetünk is az eszmény után, teljesen el nem érjük ebben a földi életben. Ez a sors kísér minden emberi törekvést és vállalkozást. A bölcseletet még *külön sors* űzi. Neki nemcsak előre kell törtetni, nemcsak az eszmény felé kell igyekeznie lépcsőről=lépcsőre, hanem úgyszólván minden bölcselelő nemzedékben, s legalább is protagonista képviselőiben a létért kell harcolnia, igazolni kell létjogát és lehetősé-gét. Tehát úgyszólván újból kell megcsinálnia azt a munkát, amit előtte már annyiszor elvégeztek. Leg=alább is le kell szállnia az «anyak» országába, oda, hol a bölcselekedés első csirái pattannak ki az emberi ismerő igény szűz talajából, s ha nem is tesz meg valójában minden lépést, legalább komolyan végére kell járnia, megtehető=e mindegyik, milyen föltételek mellett, mi=lyen felelősséggel és eredménnyel.

S mert így állandó eleven kapcsolatba kerül minden tudomány és tudatos ismerés szülőanyjával, az egye=temes emberi ismerőigénnyel, s mert programja szerint ennek az igénynek egész terjedelmében meg akar felelni, s más korlátot nem ismer, mint ami elérőképes=

ségének határaival van adva: megint csak természetes, hogy a bölcselelő ismerésbe sokkal nagyobb mértékben szólnak bele az ismerés pszichikai típusai, mint bármilyen más emberi tudásba — a teológiai is beleszámítva.

Ami pedig ezeket az ismerettípusokat illeti, itt nincs helyén, hogy rendszerrel vagy akárcsak teljes fől sorolással is kísérletezzünk. Nekünk ezúttal elég arra eszmélnünk, hogy a dolog természete szerint bármilyen ismeret-fől adattal szemben kétféle alapmagatartás lehetséges: a tárgyi és az alanyi, természetesen sokféle változatban és keverésben. A tárgyi típus az ismerő fől adattól engedi magát elsősorban és döntően befolyásoltatni, az alanyi a saját egyéni hajlamaitól, ízlésétől, tehetségétől és szempontjaitól veszi döntő sugalmazásait. Platon és Aristoteles alakja Goethe ismert jellemzésében (Materialien zur Geschichte der Farbenlehre 3. Abt.; Überliefert 2. Abt.) nagyjából illusztrálja ezt a két típust. Az alanyi típus megint vagy felülről van inspirálva, tehát az eszmény, a láthatatlan világ, a természet-fől öttiség oldaláról; vagy alulról, a látható valóságok, a természet, a racionalitás oldaláról.

Nem lehet kétség aziránt, hogy a keresztény bölcselet a tárgyi típust részesíti majd elsőbbségben; azonban a történetileg létrejött rendszerek és bölcselelők megértése és a keresztény bölcselet számára való értékesítés végett ugyancsak nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az az alanyi mozzanat mégis csak jelentős szerepet visz minden emberi gondolatműben, az ú. n. tárgyi típus műveiben is. Hisz senki sem bujhat ki a bőréből; a 19. század tudományos bálványja, a «Voraussetzungslosigkeit» pszichikailag nem vihető keresztül. Minden ember a tudományos vizsgálódásaihoz hoz már magával szempontokat, hajlamokat, jelleget, sőt kész nézeteket, melyek bizonyos irányban és értelemben hangozzák.

Akad ú. n. elfogulatlan tudós, aki elfogulatlanságát a hitellenességben látja; a protestáns *Reinke*, kielibotánikus már egy emberöltő előtt panaszt emelt a «wissenschaftliches Pfaffentum» ellen, mely fanatikusabb minden vallási papságnál. Sőt mi több, a híres *Wundt*nak egy volt tanársegédje tulajdon tapasztalat alapján monotta el e sorok írójának, hogy a világhírű lipcsei pszichológiai laboratóriumban «gewisse Resultate durften einfach nicht herauskommen», t. i. ha ellentétben állottak a mester appercepció elméletével. S ha valaki mindenáron elfogultságról akar beszélni, a hívő «elfogultság» mindenestre kedvezőbb az igazság megtalálása szempontjából, mint a hitetlen; hisz a hit és természetfölöttiség felöleli a természetet és az észet is; azonban ellenkezőleg nem. Továbbá a hívő lelkület nagyobb felelősségre és fogékonyságra nevel az igazsággal szemben, mint a profán lelkület.

A helyes bölcselő magatartás tehát nem abban áll, hogy egyéni lelkületünkről leteszünk — ez pszichológiai képtelenség; hanem abban, hogy az igazság etikai követelményének szemmeltartásával arra törekszünk, hogy értelmi állásfoglalásainkban csakis a tárgyi szempontoknak adunk döntő szerepet. Tehát nem pszichikai, hanem metodikai elfogulatlanság a program; az alanyiség mint el nem tüntethető adottság, a tárgyiség mint eszmény!

Minthogy így az alanyiség adottsága minden bölcselőt elválhatatlan társként kísér, s minthogy a tárgyiség követelménye sokszor bizony csak követelmény marad, számolni kell vele, hogy az alanyiságnak fönt jelzett polaritása határozza meg nagyjából a bölcséleti rendszerek jellegét. Van tehát hívő bölcselkedés, hol a bölcselő tevékenységben és így végelemzésben a bölcséleti rendszerben is a felülről eredő tanítás a döntő,

hol a tekintély a forrás, és az áthagyományozás a sajátos forma. Szemben áll vele az alulról táplálkozó, hol a kutatás, önállóság a jelszó, és önelégesség, autarkia a cél. Tudjuk az előző fejtegetésekből, hogy a kettőnek találkoznia kell, mint az ellentétes oldalakról induló alagútfúróknak; amint a próféta sokkal fölségesebb vonatkozásban, de ugyanezzel az elvi nyomatékkal mondja: Harmatozzatok, egek, és a felhők csepegjék az Igazat; nyíljék meg a föld és teremje a Szabadítót (Iz. 45, 9). Ez így van elvben és követelmény szerint. A valóságban a két irány bizony akárhányszor egymás mellett vezeti el tárnáit.

6.

Aki a tárgyiség követelményét tartja szem előtt a keresztény bölcselet programja szellemében, annak jó észbevenni, *mit kaphat az alulról dolgozó, autarkias bölcselettől és viszont mit adhat neki.*

Kaphat onnan mindenekelőtt problémákat. Éppen a bölcseletben külön nagy érték a termékeny kérdés-föltevés; sokszor jelentősebb, mint a banális feleletek. Egy Descartes-nak, Kantnak bölcseleti nagysága éppen ebben áll: nagy kérdezők, bár gyöngé felelők. Hiba volna azonban azt gondolni, hogy az effajta bölcselőknek nagysága kimerül a kérdésben, s hogy a feleletadásban akár a kezdő megcáfolhatja őket egy lapos különböztetéssel vagy ad=absurdummal. Éppen a keresztény hívő meggyőződésnek teljesen ellenére jár az a hiedelem, hogy az európai elme a 14. század óta csak tévedéseket termelt; az az emberi elme, mely végre is Isten teremtménye, és nem végleg megrögzött a gonoszságban és tévedésben! Sőt, a legilletékesebb ajkáról kellett hallanunk, hogy a világ fiai sokszor okosabbak, mint a világosság fiai. Ezért a keresztény gondolkodó ezektől a nemkeresztény, sőt nem egyszer keresztény=

ellenes gondolkodóktól is nemcsak kérdéseket vehet át, hanem feleleteket is tanulhat; amint Szent Tamás is tanult, sőt meglepően sokat tanult attól, aki a világ= nézetben legnagyobb ellenlábasa volt, Averrhoestől.

A nemkeresztény bölcselek is, akarva nemakarva, *munkatársai a philosophia perennisnek*, legalább is fát és vizet hordanak, mikor az főz. Tanulni kell tehát tőlük, legalább is módszert és módszeres szabatos= ságot — amint ugyanezt a szaktudományoktól is kell tanulni. Bizonyos, hogy ma módszerei kérdésekben éppen azokról a tájakról kapott indítások és megállá= pítások alapján világosabban látunk, mint Szent Tamás látott; hogy csak egy=két példát említsek: a phaeno= menon és noumenon, axiómák és theoreémák, a lét= és fönnállásmódok kérdésében.

A hit világán tájékozódó bölcselet aztán bőszégesen *viszonozza*, amit így kap a profánizű bölcselettől.

Mindenekelőtt a megélt valóság erejével állandóan tudatára hozza, hogy «vannak még dolgok égen és földön, melyekről mitsem tudnak az ő kompendiumaik», sőt minden lépésénél mennyire kötött és imbolygó a magára álló elme, és így mennyire a bölcsesség végső szava a sokratesi szerénység, melynek Cues Miklós, a híres bíboros ezt a nevet adta: *docta ignorantia*. Minthogy továbbá a valóság minden hangján és minden színével egy gazdag láthatatlan világba vezet, sajátos erővel és eredménnyel megerősíti és kineveli a bölcselek érzéket, mely végre is elsősorban láthatatlanra irányul. A filozófus ott kezdődik, hol az ember meg= sejtí, hogy a foghatón túl is van valami, sőt, hogy az az igazi valóság; a *sensus metaphysicus* minden böl= cselkedés alfája; s ezt szinte beléoltja a fogékony elmébe a hit világa. S a hitnek ebből a láthatatlan világából új szempontok és új problémák fakadnak; nemcsak, hanem új feleletek is, kivált a nagy alapkérdésekben, melyeket a bölcselet fölvet, de végleg meg nem old; amint meg=

mutattam pl. ebben a kérdésben: mi a történelem értelme (Isten a történelemben 1934). Éppen ezekben a kérdésekben a hiten tájékozódó bölcselet világitó tor=nyokat állít és bójákat rak, melyek sok céltalan kóbor=lastól, sok megfenekléstől és hajótöréstől óvják meg a bölcslő elmét.

Végül még egyet. A hitre hangolt gondolkodó egy=ben a *hagyományra, folytatásra van hangolva*. Ellenben a hit nélkül járó olyan, mint a tékozló fiú; minthogy nincs otthona, kénytelen keresni vagy próbál építeni; közben aztán nyitogat olyan ajtókat, kitár olyan mély=ségeket, melyek különben észrevétlenek maradnának.

S így megint kitűnik, hogy ez a kétféle bölcslelkedés végelemzésben *egy szellemnek két szeme*, arra hivatva, hogy ugyanazt a valóságot nézze és lássa mindkét oldal=ról, és így lehetőleg teljes, pasztikus képet kapjon róla. Nincs ember, ha még oly zseniális is, és nincs kor, nincs nemzedék és nincs rendszer, melyben teljes jelen=tősége szerint szóhoz jutna mindkét szempontnak min=den árnyalata és minden mozzanata. Ezért a valóság=ban nincs szín=keresztény bölcselet — amint nincs szín=philosophia perennis. De a bölcselettörténeti munka ennek a philosophia perennisnek láthatatlan csillagához igazodik és feléje közeledik, és így a keresz=tény bölcselet útban van. A bölcseleti törekvések és alakulások iránytengelye mint közép vonal erre a csil=lagra mutat.

A konkrét rendszerek és bölcslők a közép vonal körül helyezkednek el, ki közelebb, ki távolabb. S aziránt megint nincs kétség, hogy máig legközelebb jutott hozzá *Szent Tamás* bölcselete.

Miért? Mindenekelőtt és főként azért, mert a hívő és bölcslő tudásra nézve eddig a legteljesebb szabatos=sággal vallotta a fönt vázolt elveket *mint programot*.

Másodszor azért, mert szintézisének mesterévé *Aris=totelest* választotta, azt az Aristotelest, aki az összes eddigi bölcselek között a tárgyi típust a legtisztábban valósította meg. S végül, mert olyan *történeti fázisban* alkotta meg szintézisét, mikor mindkét komponens, a hívő és az elmélő, relatív teljességbe jutott, csillagászati nyelven szólva, konjunktúrában volt, s így zavar=talan harmóniát tudott teremteni. Közvetlenül Szent Tamás előtt, még Bonaventúránál is, a hívő komponens, közvetlenül utána, már Scotusnál is, a bölcselek komponens egyoldálúsága lehetetlenné tette a harmonikus szintézist.

S ezért egyedül *Szent Tamás szintézise* bizonyul olyannak, hogy célkitűzésén, alapszerején semmit sem kell változtatni; tartalmi megállapításait pedig az egész alapváz megbontása nélkül mindig ki lehet igazítani vagy bővíteni a haladó philosophia perennis mindenkori fázisának követelményei szerint, amint ezt a nagy XIII. Leó Aeterni Patris kezdetű híres enciklikája hatalmas körvonalokban megmutatta (lásd A bölcselet elemei 1927).



6. A legnagyobb magyar bölcselelő.

Pauler és a keresztény bölcselet.

NÉHÁNY ÉVE EGY NAGYOLVASOTTSÁGÚ, biztos ízlésű, jó tollú német irodalomkritikustól megjelent egy világirodalmi áttekintés ezzel a címmel: *Was bleibt?* Azt keresi ez a munka: a világirodalom rengeteg termeléséből mi az, ami kiállja a történelem teherpróbáját? Mi az, ami nemcsak néhány történetkutató érdeklődésére tarthat számot, hanem amiről a könyv-olvasó késő nemzedékek is úgy találják, hogy van az őszámukra mondanivalója?

Ha valaki egyszer arra vállalkozik majd, hogy a bölcselelő irodalom történetét megírja ennek a programnak a szellemében, nem mehet el szótlánul *Pauler Ákos* mellett. Van ő akkora bölcselelő — sőt ezideig magyar földön alighanem az egyetlen —, hogy ezt az átfogó mértéket lehet, sőt kell vele szemben alkalmazni. Volt alkalmam erről személyesen is meggyőződni Németországban, mely valamiképen még mindig «das Land der Dichter und Denker». Ha ott annyira fölfigyelnek az idegenből jött szóra, mint Paulerrel tették, elégséges külső kritériumot kaptunk arra, hogy az a szó nem merőben a pillanat gyermeke.

Szabad tehát Pauler életművének színe előtt föltenni a kérdést: *Was bleibt? Mi megy bele Pauler tanításaiból a bölcselet elévülhetetlen inventáriumába?*

Ma még bajos erre a kérdésre teljes részletességgel megfelelni. Paulerrel szemben nincs még meg az a distanciánk, mely nélkül a történelmi értékelés és rangbaiktatás majdnem lehetetlen; és nevezetesen

még megoldásra vár az a tüzetes részletkutatásra utalt kérdés: *Mi az igazán új és eredeti Pauler bölcseletében?* Ez a részletkutatás, mely oly hálás föladat és egyben nobile officium a Pauler=nevelte fiatalabb magyar bölcselelő nemzedék számára, Pauler maradandó, széku= laris értékeit valószínűleg nem azon a területen keresi majd, mely minket talán leginkább megigéz: a rendszer hiánytalan zártságában és páratlan architektonikájában, mely a három úgynevezett logikai, helyesebben logikaelőtti alapelv motívumain építi föl nemcsak az alapfalakat, hanem még az utolsó oszlopfőt és kiugrót is. Hanem: a logikai alapelvek, a tiszta logika és a bölcseleti módszer szabatosabb kidolgozása, a szubjektív és objektív bölcselelő mozzanatok egyensúlya és bölcselettörténeti begyökereztetése, nevezetesen az aristotelesi bölcselet éltető idegének (a regressus in infinitum lehetetlensége a logikai, metafizikai és etikai területen) biztos kiboncolása és szerves továbbgondolása, — alighanem ez lesz az a gondolatmunka, mely Paulert beviszi a bölcselet halhatatlanjai közé.

De bármint van, aziránt nincs kétség, hogy ő a legnagyobb, legeredetibb és legtermékenyebb — gondolatokban, nem könyvekben legtermékenyebb — bölcselelő, kit a magyar talaj eddig termett. S csak természetes, hogy akik miként a Szent Tamás=Társaság is, határozott programot tűztek zászlajukra és hivatásuknak tekintik ennek a programnak térfoglalásán dolgozni, az ő tudományos nagyságának színe előtt fölsóhajtanak: Talis quum sis, utinam noster esses, vajha ez a nagy érték a mienk volna! Azonban éppen a bölcselelőhöz nem illik, hogy nála a vágy legyen a gondolat atyja; ezért teljes hűvös tárgyilagossággal kell szemébe néznünk annak a kérdésnek: *Milyen viszonyban van Pauler rendszere a keresztény bölcselettel?*

1.

Nincs itt helyén részletesen kipontozni, milyen értelemben lehet beszélni *keresztény bölcseletről* (lásd 5. sz.). De nem fölösleges hangsúlyozni, hogy amint a keresztény bölcseletnek fogalma és programja a 13. századi nagy katolikus gondolkodók nyomán kialakult, a «keresztény» jelleget semmikép sem szabad olyan, akár tartalmi, akár alaki mozzanatban keresni, mely a bölcseletnek autonóm tudományos jellegére legcsekélyebb árnyat is vetne. E tekintetben talán szabad utaltanom rendszeres összefoglalásomra (A bölcselet elemei), mely *via facti* igazolja ezt a tényt. De ugyancsak vitán fölüll áll, hogy nem minden bölcselet alkalmas arra, hogy a kinyilatkoztatott igazság tudományos rendszerezésének szerve legyen és ebben az értelemben keresztény bölcseletszámba menjen: még akkor sem, ha az a rendszer spiritualista, és ha szerzője egyénileg őszinte hívő. *Descartes* tudvalevőleg megfogadta, hogy elzarándokol Loretóba, ha sikerül a radikális módszeres kételkedésből ismét a biztos bölcselő tudás gátjára följutnia; és híven teljesítette fogadalmát. S rendszere alapján még sem lehetett katolikus teológiát fölépíteni, egy *Malebranche*-nak zseníje és sok franciának sovénizmus=fűtötte fanatikus igyekezete ellenére sem. Ugyancsak összeomlott a hegelista kísérlet egy *Rosenkrantz*, *Baader*, *Günther* tagadhatatlan spekulatív tehetsége dacára. Szinte üszögében maradt az a kísérlet is, mellyel a nagytehetségű *Hermes* és köre Kant filozófiájával akart teológiát alkotni.

Ezeknek a történeti jelenségeknek színe előtt kérdésbe kell tenni: Mi szükséges ahhoz, hogy a tudományos katolikus gondolat egy bölcseleti rendszert necsak rokonnak érezzen, hanem munkatársának vállaljon? Mi kell ahhoz, hogy egy rendszer a hívő keresztény meggyőződésnek megalapozása és a kinyilatkoztatott

igazság rendszeres kiépítése számára biztos eszköz lehessen?

A felelet az, hogy ennek a követelménynek csak akkor felel meg, ha eleget tesz egy ismeretelméleti, egy meta-fizikai és egy alanyi követelménynek.

Ismeretelméleti tekintetben középvonalon kell elhelyezkednie két szélsőség között. Az alsó határ, melyre nem szabad lesüllyednie, az *agnoszticizmus*, mely az alapvető metafizikai és etikai problémákkal szemben a teljes nemismerés, az «Ignoramus et ignorabimus» álláspontjára helyezkedik; akár empirista alapon, mint a pozitívizmus, például H. Spencer rendszerében, akár a Kant-féle kriticista megokolással. A keresztény filozófusnak kell vallania, hogy a transzcendentális dialektika (Kant) alapkérdéseire: Isten léte, lélek hatatatlansága, akaratszabadság, erkölcsi kötelezettség, a bölcseletnek van határozott igenlő felelete. A felső határ, melyet nem szabad súrolnia, a *gnoszticizmus*, mely a 2. századi nagy gnosztikus rendszerektől Scottus Eriugenán keresztül egészen Hegelig a keresztény hit-titkokat, nevezetesen a Szentháromságnak és a megtestesülésnek titkát is bölcseleti evidenciára akarta hozni. A keresztény bölcslő tehát a skeptikus tendenciákkal szemben megvédi az ész autonóm tudományos jogát, és ellene fordul minden fideizmusnak, még akkor is, ha keresztény vagy egyenest katolikus lobogó alatt utazik, mint például a 19. századi francia tradicionalizmus (Bonald, de la Mennais,); de éppúgy szembefordul azzal az elméleti gőggel, ὀβρις=szel is, mely mint racionalizmus, a bölcslő elme jogosult autonómiáját önelégességességgé, αὐτάρκεια=vá fokozza.

Pauler rendszere, különösen legérettebb formájában, amint Bevezetésének 3. kiadásában utólérhetetlen kristályosodottsággal élénk ragyog, ennek a követel-

ménynek maradék nélkül eleget tesz; még pedig nemcsak melleleg, egy odavetett gesztussal, melyet végre is az ősi tradíciós hatalom felé való bóknak lehetne minősíteni. Hisz, ha nem csalódom, az ő bölceletének is az a tengelye, amit éppen ő oly biztos mesteri kézzel az aristotelesi bölcelet alapidegének mutatott ki: a regressus in infinitum-nak, a végtelenbe való vissza=nyúlásnak lehetetlensége alapján az abszolútum mint a relatívumnak föltétele mind a három nagy területen (logika, metafizika, etika), és ezzel együtt ennek az abszolútumnak valamilyen bölcselő megismerhetősége, mint a bölcselő gondolkodás előfeltétele és megkoronázása. De éppoly távol van attól, hogy ami hittitok és hittartalom, azt bölceleti észigazságba akarná oldani. E tekintetben igen szabatos és világos a Bevezetés 72. §-ának beszédje.

A metafizikai követelmény, melyet a hittudományba feselni akaró hívő gondolkodásnak támasztani kell az együttműködésre fölkínálkozó bölcelettel szemben: Az Ens absolutum-nak nemcsak mint ténynek elismerése és tudományos igazolása, hanem annak valamilyen, bölceletileg kiértékesíthető tartalmi meghatározása is. Ez másszóval annyit jelent: Keresztény bölcselő csak az lesz, aki nemcsak igazolja a föltétlen Valót, hanem kimutatja, hogy az nemcsak posztulátum vagy idea, hanem tudományos bölceleti tételezésnek is tárgya. Az újskolasztikusok ezt a követelményt az *analogia entis* jelszavába foglalták: az Abszolútum persze hogy meghaladja a tapasztalati létből absztrahált kategóriákat; «más» világ az, melybe utal; de nem annyira, hogy mindenestül más, hogy ennek következtében csak negatív állítmányokat lehet róla tételezni mint alanyról; hanem rokonságban van vele; causa exemplaris=a ennek a tapasztalati világnak, s ezért a róla absztrahált kategóriák és egyéb határozmányok hasonló, analóg

értelemben joggal állíthatók róla. Az analogia entis metodikai elvével megalkotott tételrendszer minden=esetre súlyos föladat elé állítja a módszeres bölcseelő kutatást; de éppen mert minden lépésének irányát, nagyságát és jelentőségét pontosan megállapítja, nem lesz kevésbbé szabatos tudományos egész, mint a böl= cseletnek bármely része (lásd Dogmatikám I. köt. 123—209. lap).

Ennek a követelménynek, melyen elcsúszott az egész 14. századi bölcselet, mellyel nem teljes eredménnyel kénytelen volt bírkózni egy Cues Miklós zsenije is, *Pauler* fényesen eleget tesz. Bevezetésének már híressé vált 168. és 169. §-áról van szó, a 3. kiadás érett fogal= mazásában. Nem túlzás, ha azt mondom, hogy ilyen kis helyen, ennyi súlyos igazságot, ily világosan még nem írtak meg magyar nyelven, — más nyelven is gyéren. Csak a legintenzívebb ihlet ritka órájában sikerül, még a világos gondolatszövés és tömör kifejezés olyan mesterének is mint *Pauler*, egy hosszú gondolat= munkában telt élet összes útjait és egy hatalmas rend= szer összes szárait így egybefogni és ilyen aranycsúccsal tetézni. Nos, ez a 168. és 169. § nem más, mint az *analogia entis filozófiája dióhéjban*. S hogy milyen vo= natkozásban van a keresztény tudományos gondolattal, erre nézve legyen szabad egy személyes fordulattal válaszolnom. A boldogult *Pauler* ismételten tudakolta erről a §-ról véleményemet. Mikor aztán tüzetes el= mélyülés után azt mondtam neki, hogy mindenestül bele tudnám illeszteni Dogmatikámba, akkor az őt annyira jellemző előkelő bensőséges tartózkodáson keresztül is valami egészen szokatlan meleg öröm su= gárzott ki szeméből. Lehetetlen volt meg nem érezni, hogy itt egy mélységes begyökérszű szívügy áll a szinte matematikai veretű, rideg logikájú következtetések és gondolatmenetek mögött.

Ezzel azonban ott vagyunk a harmadik, a *személyes követelménynél*, melyet a keresztény igényű bölcsellett szemben támasztanunk kell. Ezen nem kell megütközni. A vérbeli bölcselőnek, akármilyen rendszert vall, a bölcselkedés szívügye. Ésszel állapítja meg, igazolja és szövi együvé tételeit; de szíve táplálja, sőt bizonyos értelemben irányítja azt a folyamatot, melyen gondolat-hajója jár. Nietzsche fölhívása: Schreibe mit Geist, schreibe mit Blut, a filozófusnak is szól. Nemcsak a logikának gyökerei vannak az etikában, amint Lotze megállapítja, hanem az ismeretelmélet és metafizika éppúgy, sőt még inkább, a bölcselőnek nem is etikájából, hanem egyenest az éthoszából sarjad. Érthető tehát, ha a teológia is, mikor valaki kopogtat a kapuján, nyitás előtt megnézi, *ki* beszél, bár természetesen az marad a döntő, *mi* mondanivalója van.

E tekintetben első követelése, hogy a bölcselő levonja a keresztény tudományosságnak megfelelő *ismeretelméleti álláspont etikai következtetését*: A világnézetileg jelentős alapigazságok megismerésének és általában az igazság megismerésének *más* útja és forrása is van, mint a bölcselő elme. Hogy Pauler mennyire eleget tett a filozófus önismeret és szerénység e követelményének, eléggé tanúsítják azok a határozott megállapítások, melyeket a hit és vallásosság világnézeti illetékességéről tesz (72. 107. 168. 169. és 241. §).

A második személyi követelmény, melyet legalább a katolikus gondolkodás támaszt, az elsőnek logikus folyománya: A bölcselő ne ringassa magát abban a napoleoni hiedelemben, hogy ősei vele kezdődnek; hogy tudniillik neki úgy kell kezdeni a bölcselkedést, mintha őelőtte senki nem gondolkodott volna. A hívő tudomány ugyanis meg van győződve, hogy a történelemben egy *Λόγος σπερματικός* érvényesül: mindenütt megtalálhatók az Értelemnek elszórt magvai; tanulságait nem lehet büntetlenül tudatlanra venni; önmagát

fosztja meg a legtermékenyebb indításoktól és ellenőrzésektől, aki nem akar szoros együttműködésben munkatársa lenni összes elődeinek, egy philosophia perennis szellemében. Innen van, hogy a ma már hála Istennek halványodó elvvel szemben: Catholica non leguntur (katolikus írást nem olvasunk), a katolikus hívő tudomány soha sincs kísértésben visszavágni: A catholica non leguntur; és általában több értéssel és méltánylással vesz tudomást még a legádázabb ellenfél szellemi műveiről is, mint fordítva. Pauler, amint tudva van, éppen erre a munkaprogramra esküdött föl teljes tudatossággal. A maga rendszerét, elsősorban metafizikáját úgy fogta föl, mint Platon, Aristoteles, Augustinus, Leibniz művének szerves továbbfejlesztését és kiépítését. A Bevezetésnek már futólagos áttekintése is mutatja, milyen gonddal és tervszerűséggel jár utána minden tételénél a történeti begyökézésnek, és mennyire leméri minden lépésénél, mennyiben halad együtt a multtal és mennyiben megy túl rajta.

2.

S ezt a mérleget nekünk is meg kell csinálnunk: *Miben halad együtt velünk Pauler, és miben tér el.* Mert amint tudva van, Pauler bölcseleti gondolkodása nem járt mindig azon a hídon, melynek ismeretelméleti és metafizikai pillérjeit az imént körvonalasztuk.

Lehet azt mondani, hogy tőlünk indult ki. Első dolgozata — nyolcadikos gimnázista korában — a metafizika módszereit ismertette és igazolta; első megjelent dolgozata (Kiss János Bölcseleti Folyóiratában) a szenttamási istenbizonyítékokat vette védelmébe Kant kritikájával szemben. A nekiizmosodó ifjú gondolkodó azonban csakhamar kievezett a koráramlatok nyílt vizeire. A pozitívizmus, majd a Kant-féle criticizmus lett a programja. De — s ez bölcselelő elhivatottságának

nyilvánvaló bizonyága — csakhamar megindult benne az erjedés; ő is egy-kettőre belejutott a kritikus korszakába. S hogy az általános bölcseleti krízisnek legértékesebb fázisába kapcsolódott bele, hogy fölismerte a 20. századeleji bölcselkedés holttengerében azt a golfáramot, mely végre is átvitt az újvilágba: mindez megint csak célbiztos bölcselető érzékéről, mondjuk, ösztönéről tesz tanuságot.

Hogy pedig az a golfáram a *philosophia perennis* partjai felé tartott, azon sem ütközik majd meg, aki a bölcselettörténelem hydro=dynamographiáját tüzetesebben tanulmányozza. Ismereteseek Pauler argonauta útjának főállomásai. *Husserl* antipszichológista fenomenalizmusa volt a kiindulás. Pauler aztán az ő történeti begyökérző igényével hamar megtalálta a *Husserl*-féle bölcselkedés kettős forrását: *Brentanót*, kitől *Aristoteleshez*, és *Bolzanót*, kitől *Szent Ágostonhoz* vezettek a történeti szálak. Még sok önkiigazításra, sok átöntésre és veretezésre volt szüksége Pauler gondolatművének, míg aztán megkapta azt a végső formát, melyben most klasszikus egyszerűségben és egyenesvonalúságban előttünk áll. Ez a rendszer, ezt világosan meg kell mondanunk, inkább *Platon*, mint *Aristoteles*, inkább *Szent Ágoston*, mint *Szent Tamás*, inkább *Leibniz*, mint *Mercier* szellemi útvonalán helyezkedik el.

Mi jelentősége van már most annak a ténynek, hogy olyan becsületes, szívós, nyomos gondolkodó, mint Pauler Ákos, visszatalált a keresztény bölcselethez? És pedig annak nem annyira *Aristoteles*=*Szent Tamás*-i, hanem inkább *Platon*=*Szent Ágoston*-i kiadásához?

Deussen az indus bölcseletnek a nyugatihoz mért értékét szellemes fikcióval világítja meg: Ha a legközelebbi bolygók egyikén, mondjuk a *Marson*, volnának hozzánk hasonló szellemi lények, és azok termettek volna, miként mi, kultúrát és annak virágát, bölcse-

letet, és ha mi valahogyan tudomást szereznénk arról a bölcseletről, nyomban azt keresnők: miben térnek el tőlünk, és miben egyeznek velünk. Amiben eltérést állapítanánk meg, ott tüstént azt kutatnók, vajjon melyiknek van igaza. De ahol egyezést találnánk, ott biztosak volnánk benne, hogy igazsággal van dolgunk; olyanformán, mint mikor két számoló különböző úton=módon ugyanarra az eredményre jut. Ez Pauler filozófiai pályájának és végső állásfoglalásának igazságtanúsító, apológiai jelentősége.

Pauler azonban az igazságnak tanuja és védője lett nemcsak rendszerével, mely mint objektívum az alkotójától és annak egyéniségétől függetlenül járja immár a maga útját a szellem birodalmában. Hanem az lett életével is. A bölcseletnek nemcsak *pro*=fesszora volt, azaz katedrán=vallója, hanem *con*=fesszora is, vagyis étettel=vallója, előkelő tartottságában csak annál intenzívebben ható férfias páthosának erejével, következetes, elvhű életével, egészen a döntő nagy próbáig, a keresztény haláláig. Ő a filozófus hivatását úgy fogta föl, mint a régi nagyok, mint egy Xenophanes vagy Hera=kleitos: papi vagy legalább a papival rokon hivatásnak. De ennek csak azért tudott olyan stílszerű következetes=séggel és olyan egyetemes tiszteletet kiváltó módon megfelelni, mert levonta a filozofálás végső következtetését. Minden igazi bölcseledésnek ugyanis mi a vége? — «Das ist das Ende der Philosophie: zu wissen, dass wir glauben müssen!» S mert ő ezt a következtést bátran levonta, mert a bölcseledés vége az ő számára a hívés kezdete lett, mert így túlnőtt a filozófián, azért eljutott oda, hová legszentebb vágya irányít minden igazi vérbeli bölcselet, mindenkit, aki igazán φιλό-σοφος, azaz a bölcseiség szerelmese: eljutott a bölcseiséghez. Φιλόσοφος=nak indult és σοφός=nak érkezett meg.

Élete külsőleg is megfutotta a maga körét, úgy mint az csak a Gondviselés nagy kegyeltjeinek jár ki (lásd Prohászka pályája, 119. k. lap), s belső egységét is az adta: megszabta életének belső ütemét és jellegét. Pauler szellemi nagyságának itt van a nyitja. Némi sejtelmet ad abból a nagyságból, hogy az ő életének éthoszát megírták már több mint kétezer éve. Egy ősi könyvben, mely a hívők szemében Szentírás, a Bölcsesség könyvének 7. és 8. fejezetében meg lehet olvasni Pauler igazi életírását:

Őt (a Bölcseséget) szerettem és kerestem ifjú koromtól,
és azon voltam, hogy menyasszonyommá tegyem,
és szerelmese lettem szépségének.

Eltökéltem tehát, hogy őt veszem élettársul;
mert tudtam, hogy tanácsot ad nekem a jóra,
és vigaszom lesz gondok és bánat közepett;
s dicsőségem lesz általa a népek előtt,
s holott ifjú vagyok, becsületem lesz az öregek előtt:

Ha hallgatok, megvárnak engem,
ha szólok, fölfigyelnek,
ha meg tovább beszélek, szájokra teszik ujjukat.
Ezenfelül általa halhatatlanságban lesz részem,
és örök emlékezetet hagyok az utánamvalóknak . . .

Megtérve otthonomba kipihenem magam oldalán,
mert nincsen keserűség a társaságában,
nincsen bosszúság a vele való élésben,
hanem csak vígság és öröm . . .

Mialatt mindezeket fontolgattam magamban,
és szívemben meghánytam=vetettem,
körüljártam és kerestem: mint vehetném magamhoz.

Én ugyan éptermetű ifjú voltam,
és jó elme jutott részemül,
de mivel láttam,

hogy nem juthatok másként a birtokába,
mint ha az Isten megadja,
azért az Úr elé jártam és kértem őt,
könyörögtem, és értelem adatott nekem,
imádkoztam, és eljött hozzám a bölcsesség lelke.

S többre becsültem azt országnál és trónnál,
s a gazdagságot hozzámérve semminek tartottam;
egészségnél, szépségnél jobban szerettem,
s eltökéltem, hogy világosságul használok,
mivel fénye soha el nem alszik.

De vele együtt a többi javak is hozzám jöttek,
és mérhetetlen gazdagság volt kezében.

Csalárdság nélkül sajátítottam el,
és irígység nélkül adtam tovább,
és nem rejtettem el gazdagságát...

7. A skolasztika atyja.

SZENT ANZELMEZELŐTT 900 ÉVVEL (1033) született a szavójai Aostában nemes langobard atyától és burgund anyától. Fiatalos próbálkozások után kötött a normandiai Bec bencéskolostorban. Itt még akkor korának legtudósabb embere, Lanfrank volt az apát, aki sok évvel előbb azért kopogtatott Becben fölvételeért, mert *azt* mondták a legszegényebb és legszigorúbb kolostornak. 26 éves korában fölvette a szerzetesruhát; három év múlva perjel, majd Lanfrank után apát; 60 éves korában akarata ellenére Canterbury érseke és ezzel Anglia prímása. Mint ilyen, rettenthetetlen bátorsággal és következetességgel védte az Egyház függetlenségét VII. Gergely szellemében. Ezért kétízben szenvedett huzamosabb számkivetést és végre is köztiszteletben székhelyén halt meg 1109-ben.

A középkor egyik legvonzóbb nagy szentje. Barátja és életírója, Eadmer azt a bizonyítványt állítja ki róla, hogy «az egészségeseknek atyja volt, a betegeknek anyja; illetve mind az egészségeseknek, mind a betegeknek atyja is, anyja is». Mint egyházfő VII. Szent Gergely gigászi alakja mellé emelkedik. Mint nevelő és tanár aranybetűkkel írta be nevét a pedagógia történetébe; hisz a bec-i iskolát világhírré emelte és húsz év alatt 180 kiváló ifjút vonzott oda Európa minden tájáról. Ezúttal azonban *nem a szent*, nem a *főpap*, nem is az *iskola embere* foglalja le figyelmünket, *hanem Anzelm, a tudós.*

1.

Azt olvastam egyszer valahol, hogy a leghíresebb *tudósok* azok, kiknek a neve belekerült az elemi iskolás könyvekbe. Utánuk következnek jelentőségben azok, kikről a középiskolai könyvek még tudnak. S a sor végén állnak azok, kiket csak a vaskos egyetemi kézikönyvek regisztrálnak. Anzelm mindenesetre legalább is a középfokon foglal helyet. Róla tehát az átlagos művelt embernek kell, illetve kellett tudomást venni. De biztos vagyok benne, hogy akikhez itt szólok, azoknak nagy része soha egy sort nem olvasott tőle. S ezek mind kérdik: Mit hozott Anzelm? Mit köszön neki az emberiség szellemi inventáriumára? *Volta* hozta az elektrodinamikát, *Newton* a modern fizikát, *Platon* felfedezte az eszmék világát, *Szent Tamás* megajándékozta az emberiséget Aristoteles és a keresztény gondolat szintézisével. *Mit hozott Anzelm?* Mi hiányzanék szellemi kincstárunkban, ha Anzelm nem volna?

A nagy gondolkodókat az e kérdésre adható felelet két táborra osztja.

A merőben *történeti nagyságok* azt, amit hoztak, hiánytalanul beleépítik szellemi városunk alapjaiba és falaiba. A gyanutlan unokák biztonságban és jólétben laknak benne és nem igen veszik észbe, hogy minden biztonságuk és jó módjuk ezeken a láthatatlan alapokon és önzetlen névtelenségbe vonult falakon nyugszik. Az eszmélő történetkutató azonban megcsinálja, legalább gondolatban, az experimentum crucist: számbaveszi, milyen omlás és pusztulás következne, ha ezek az alapozók egy szép napon fölmondanák történeti hivatásukat.

A nagy gondolkodók másik csoportja is lerója a történeti hivatásnak ezt a névtelen adóját, melyet akárhányszor a szakbeli kézikönyvek sem vesznek jegyzékbe. De nagyságuk és szerepük ebben nem merül ki. A «Non

omnis moriar» ő rajtuk betű szerint is teljesül. Ők itt állnak és élnek közöttünk, részint mint nagy *felelők* — s ők a népszerűek és ünnepeltek; részint mint nagy *kérdezők* — s ezek a gazdagítók és elevenítők; hisz ennek a fajnak, «mely ront vagy javít, de nem henyél», az tesz igazi szolgálatot, aki teret nyit nyughatatlan szellemének, aki feladatok elé állítja erőit és ambícióit.

S végül a nagy *elbűvölők*, kik feleletet vagy kérdést, feladatot vagy adományt a művészet örökifjú bájával és ígézetével tudnak elénk varázsolni. Az igazán halhatatlanok, az örök kortársak azok, kik egyesítik a három kiválóságot. És akik mind a három hivatást a legtökéletesebb fokon teljesítik, azok vannak az emberi szellemiség csúcán — szűk plató az, néhányan állnak rajta. Köztük van Szent Ágoston (lásd Eszmék és eszmények 19. sz.).

Már most Szent Anzelm tudományos nagysága és jelentősége mindenekelőtt abban van, hogy ott áll *Szent Ágoston és Szent Tamás között* mint középoszlop abban a hatalmas aqueductusban — szimboluma ott mered bele az álmatag Campagnába; még romjaiban is tisztelő borzongással nézi a Via Appián, Caecilia Metella síremléke mellől a ma gyermeke —: a görög bölcsélet és a római szervező génusz segítségével földolgozott evangéliumi igazságot a letűnő klasszikus világból átvezeti a történelmi jövő elhivatottjaihoz, a germán-román népekhez és onnan szakadatlanul ontja abba a nagy gyűjtőtóba, melynek partján a jelen ütötte föl szellemi műhelyeit.

Anzelm tehát ott áll két szellemi történeti korszak fordulójában, mint a történelmi tegnap gyermeke és a holnap atyja, mint «*az utolsó egyházatya és az első skolasztikus*».

Utolsó egyházatya — abban az értelemben, hogy teljesen Szent Ágostontól veszi sugalmazását. Hozzá-

értők megállapították, hogy írásainak nincs egy lapja, szellemi művének nincs egy gondolatmenete, melyben ne Szent Ágostonnak egy helye lebegett volna előtte. Ágostont mások is ismerték — hisz ezer éven keresztül ő volt a legolvasottabb író; s ők is szorgalmasan idézték. De azok ismételtették mondásait; legföljebb bámulták és utánozták beszédjének dinamikáját, hanghordozását. Anzelm belehatolt a centrumba: oda, hol Ágoston hatalmas zúgóinak forrásai fakadnak örök ifjú fogyhatatlanságban. Ezért Ágoston szellemét gazdag magként tudta belevetni a maga korába, melyet a történelem ekéje már akkor fölszántott az új vetésre.

Mikor Anzelm megjelent a történelem színén, a Nyugat már fölocsudott abból a világvégi hangulatból, mely 1000 körül — Szent István korában — szinte álomkórba kábította az embereket és lefogott minden erőteljes kezdést. Az egyetemes aléltságot ifjú bizakodás, tettefeszülés, alkotni=vágyás, rügyfakadás váltotta föl, és ebből az általános nekilendülésből *egy új világarculat* körvonalai bontakoztak ki.

Kialakul a hűbériség, a középkor társadalmi kerete. Véget ér a népvándorlás. Utolsó hulláma Anzelm külső sorsának is hordozója: a normannok, kik 900 körül telepedtek le a róluk elnevezett francia Normandiában, ebben az időben vetik meg lábukat Délitáliában és Sziciliában s ráteszik kezüket Angliára. Huzamos ideges próbálgatás és vándorlás után végre meglelik helyüket azok a népek, melyek mindmáig az emberi kultúra, sőt a történelmi alakulás hordozói. Amint megtörtént a politikai elhelyezkedés, történeti szabályszerűséggel megindul a történelmi magára=eszmélés és a szellemi maga=megemberelés folyamata is. Jelentkeznek a román stíl első hírnökei, kipattan a szellem önállóságának és az evangélium szuverén függetlenségének problémája, és VII. Gergely titáni alakja az, mely hivatva van igényeinek irányt és formát adni. Anzelm ebben a

szabadságharcban nemcsak legelszántabb és legnagyobb arányú fegyvertársa VII. Gergelynek, hanem ő maga a tudomány VII. Gergelye: kiszabadítja a tudományos gondolatot abból a kötöttségből, melybe először tudatlanság és tehetetlenség, azután hetyke racionalizmus és naturalizmus beleszorította. Így lett ő az *első skolasztikus*.

2.

A skolasztiát tudvalevőleg jellemzi az a törekvés, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat tartalmuk és jellegük megmásítása nélkül hozzáférhetővé tegye az elmének, még pedig a görög bölcselet — a skolasztika érett korában az aristotelesi bölcselet — iskoláját járt elmének. Anzelm főként három teljesítménye által lett ennek a skolasztiának atyja.

1. Mindenekelőtt kiemelte korának gondolatjárását abból a kátyúból, melybe a *dialektikusok és antidialektikusok* szélsőségei között belerekedt. A dialektikusok annyira bíztak a fogalom=határozó, distinkció=hasogató, szillogizmus=szövő elmében, hogy úgy gondolták: a hitet rá lehet disputálni az emberre — mintha ahhoz nem kellene alázatos hívő=készség és mindenkifölött kegyelem. Kétes esetekben pedig ezt a szörszálhasogató észt tették meg főbírónak — még a hittitkok kérdésében is. «Per omnia ad dialecticam confugere», mindig és mindenben a dialektika a legfőbb föllebbezési fórum! (így az Oltáriszentség=tagadó Berengár). Nem csoda, ha olyan apostoli komolyságú emberek, mint Damjáni Szent Péter és a mi Szent Gellértünk szent fölháborodásuk egész súlyával lesujtottak erre a hit=kikezdő, frivol mozgalomra, mely gyökerében: természetfölötti jellegében támadta a katolikumot S érthető, ha ugyan csak Damjáni Péter többekkel annyira ment, hogy a dialektikát s ezzel együtt a bölcselő tárgyalást egyszerűen ki akarta utasítani a hívő gondolkodás területéről.

Anzelm az ő tudományos tevékenységének ezt a programot adta: «Non quaero intellegere ut credam, sed credo ut intellegam», Értést nem azért keresek, hogy ez hitet adjon nekem, hanem hiszek, hogy ennek alapján az értésben is előbbre jussak. Programjának első felével elintézte a dialektikusokat, másik felében tudatosan szembefordul az antidialektikusokkal. Mélységes hite és bensőséges hitélete tiltakozott a dialektikus felületesség és frivolság ellen. De tanultsága és töretlen őserőben fészlő elméje tért keresett a kibontakozásra; s hol találta volna meg azt, ha nem azon a területen, mely jámbor lelke legszentebb törekvéseinek volt otthona? Ő emelkedő kornak volt gyermeke, s az ő lelkében is feszültek az új tavasznak erői. S miként a kor ifjúi harci vágya számára a lovagság és a keresztes hadak megadták az érvényesülésnek azt a módját, mely az ifjúi erőfelesleget az ízig=vérig keresztény kornak megfelelő területre vezette le, úgy Anzelm ben az ébredő szellemi erő és a nekiizmosodó gondolat számára megtalálta azt a teret, hol a fiatal elmeerőt jellemző logikai bizakodás úgy tudott érvényesülni, hogy a mélységes hitigények nem vallották kárát.

Anzelm fiatalabb kortársa, *Clairvauxi Szent Bernát* a kor harciasságát maga is világtörténeti eredménnyel a második keresztes hadjáratban a megfelelő mederbe terelte; de a szellemi harcivágyat csak megfékezte, mikor térdre kényszerítette Berengárt és Abaelárdot. Tért nem mutatott neki, hol építő munkába fektethette volna erőfölöségeit.

2. Ellenben Anzelm ben feszült az ősi langobárd virtus és burgund temperamentum. Átható, leleményes, mozgékony elméje nem tudott volna tétlenségben vesztegelni. Elkísérte az mindenüvé, még imádságos életébe is. «Dialektiker bis ins Gebet hinein», mondhatták róla (Willmann: *Gesch. d. Idealismus* II 77). De ezt a szellemes megállapítást meg is lehet fordítani: Anzelm

elsősorban mégis imádkozó lélek, aszkéta, apostoli szent; tehát: *Beter bis in die Dialektik hinein*. Egyensúlyozott, bensőségesült egyéniségét belevitte tudományos tevékenységébe is, s ezáltal lett az első igazi alkotó középkori tudós: megteremtette a bölcselő gondolkodás és a hit *első szintézisét* abban a szellemben, mely a nagy skolasztikusokat jellemzi. Megteremtette — nemcsak formailag a hit és ész, a kinyilatkoztatás és dialektika harmónikus együttességének biztosításával, hanem tartalmilag is.

3. Hisz nemcsak a túlzott dialektizálás és rezonirozás fenyegette akkor a keresztény gondolatot, hanem egy földhözragadt metafizika is, mely nem akart igaznak vallani mást, mint amit kézzel lehet fogni. Ez a «pozitivizmus» akkor a *nominalizmus* névre hallgatott és Roscellinus volt a főmestere. Anzelm mint vérbeli Szent Ágoston=tanítvány fényes elméjének teljes fölkészültségével megmutatta, hogy a valóság igazában ott kezdődik, hol az érzéklés végződik, s hogy a fogalmak és ítéletek nem merő nevek (nominalizmus), hanem tartalmuk az igazi valóság (realizmus). Igazi alkotó zseninek bizonyult azzal is, hogy a hívő gondolkodást ráirányította a nagy, elvi jelentőségű problémákra s ezzel a kutatást visszaterelte a periferiákról a centrumba és a lapályokról visszavezette az éltető forrásokhoz.

A katolikus hívő gondolkodásnak *három nagy középonti témája* van: Isten, Krisztus, Egyház. A két elsőre nézve Anzelm alapvető kutatásokat és megállapításokat tett. A *Monologium* és *Proslogium* az első hatalmas kísérlet, Szent Ágoston szellemében rendszeresen átvilágítani Isten nagy kérdéseit. A *Cur Deus homo* pedig az első rendszeres felelet arra a súlyos kérdésre: Mikor Istennek annyi más, könnyebb mód állott rendelkezésére az eredeti bűnbe kárhozott ember megmentésére, miért választotta a leg súlyosabbat: a Fiú=

isten megtestesülését? A harmadik alapproblémáról, az Egyházzól Anzelm nem hagyott rendszeres írásokat, de annál hatásosabban oldozgatta életével, különösen canterbury-i érsekkorában az egyházi függetlenségért folytatott nagy harcában, melyet az egész keresztény világ visszafojtott lélekzettel figyelt és elemi lelkesedéssel ünnepelt.

Igy alkotta meg Anzelm harmónikus szelleme, ami nem sikerült a 9. század szellemi csodájának, Scottus Eriugenának és a 12. század frivol nagy tehetségének, Abaelárdnak: a hit és gondolat, az egyházi tanítás és bölcelet *szintézisét*.

S ebben van *történeti nagysága*. Mint utolsó egyház= atya, mint Augustinus in ordinem digestus, mint rendszerre szedett Szent Ágoston az új feladatoktól, új erőktől és kérdésektől terhes ifjú középkornak átadta az atyák szellemi tőkéjét; még pedig mint első skolasz= tikus mindjárt abban a szellemi földolgozásban, melyben be tudta venni: a hasonlító és különböztető, következ= tető és rendszerező, cáfoló és bizonyító észnek, vagyis a dialektikának elkészítésében és tálalásában; de úgy, hogy legkisebb veszedelem sem fenyegette azt, ami annak a kornak magától értődő nebántsvirága volt: a kato= likus hitet. Könnyű volt már most a tőle vágott úton előretörni a Gulielmusoknak és Victorinusoknak, azután a nagy franciskánus és dominikánus tudósoknak. És ha megbámuljuk ezeknek a szerencsésebb nagyoknak annyival gazdagabb és érettebb műveit, sohasem szabad felednünk, hogy Anzelm nélkül nincs Albert és Tamás, nincs Bonaventura és Scotus.

Mikor Anzelmnek erre a történeti szerepére és helyzetére gondolkok, önkénytelenül újra megjelenik lelki tekintetem előtt a tiroli havasok legszebb vízesése, az öztali *Stuibenfall*. Három fölséges kataraktában zúg alá a hatalmas víztömeg. A legfelsőből mintegy 50 m ma=

gasból egy magavájta sziklaüstbe hullanak a víztömegek és itt habbá meg párává finomulnak. Gleccserbölcsőjükből jeget és fagyot hoztak és most napsugárral ölelkeznek és szivárványt vetnek. S miután megmutatták, micsoda finomságok, szépségek és lehetőségek tudnak születni a hallgatag vizek hallgatag méhéből, a harmadik kataraktában megint tömegvívzé állnak össze és így folynak ki a völgybe: rétet termékenyíteni, malmot hajtani, embert, állatot itatni. Szent Anzelm ben is az atyák gondolatfolyama párázattá finomulva szárnyat ölt, az új szellemi kor kelő napja felé lendül, hogy azután az érett skolasztikában, elsősorban Szent Tamásban jól tömörített rendszerbe sűrítve tovább folyjon, végig a századok partjai között.

3.

De Anzelm szelleme nem merül alá, mikor beleveti magát a jövő árába; értéke nem merül ki a közvetítésben. Kortörténeti szerepe fölött fölragyog és minden idő látói számára ott lebeg szellemének szivárványa. Ő nemcsak ott áll Szent Ágoston és Tamás között, hanem ott van *Szent Tamás mellett*.

S Szent Tamás mellé éppen azzal kerül, ami történelmi szerepének tartalma: ő Augustinus in ordinem digestus, a logikai rendszerbe öntött Szent Ágoston. A skolasztika atyja, aki teljes rátermettséggel elsőnek vállalkozik arra, hogy megvalósítja a skolasztika programját, megkísérli a hittitkok rendszeres észszerűsítését a szentágostoni és így végelemzésben a platonifilozófia segítségével, és ezáltal atyja annak a hittudományos iránynak, melyet Ehrle bíboros ide vonatkozó alapvető kutatásai óta *augusztinizmusnak* szokás nevezni.

Mi jellemzi az *augusztinizmust*? Tartalmi tekintetben kb. az a viszony augusztinizmus és tomizmus kö-

zött, ami Platon és Aristoteles között — többnyire árnyalati különbségek, melyeknek elvi jelentőségét a bölcséletileg nem iskolázott olvasó előtt bajos «vázolni» akarni. Nem is szükséges, mert Anzelm jelenértékűségének jellemzésére elég szemügyre venni a két irány különbségét.

Ez a következő fő mozzanatokban jelentkezik: A platon és szentágostoni gondolkodás kiinduló pontja nem miként Aristotelesnél és Szent Tamásnál a tapasztalati világ, hanem a gondolkodó én, a belülvalók világa. A miliő, mondjuk a levegő, melyben a tulajdon hívő lelke mélyébe tekintő és onnan merítő ágostonos gondolkodó mozog, mindenestül a hit világa, a «Credo ut intellegam» szellemében. Az eszköz pedig, mondjuk a szárny, mely ebben a miliőben viszi az elmét célja felé, a lehetőleg teljes megismerés felé, az intuición: a zseniális ötletek, közvetlen és hirtelen meglátások, sokszor megsejtések. S kiinduláson, miliőn, úton át mint transzpárenszen mindig és mindenütt átragyog az egyéniség, maga a gondolkodó, az igazságért élő-haló kutató-pátoszával, keresésének vargabetűivel és vergődésével, meglátásainak újjongásaival, magános fölfedező utainak és kincstalálásainak pazar közlő készségével...

Ezek a vonások adják *Szent Anzelmnek is szellemi arcképét szemben Szent Tamással*. Lehet ezt a különbséget úgy nagyjából, kissé felületesen így jellemezni: Szent Tamásnak vannak tételei, legalább kérdések alakjában, és ezekhez keres, zseniális fogással talál is, élőzeteket, elveket, melyeknek következményeiként tudja elélni állítani tételeit s így kikezddhetetlen logika vázába tudja illeszteni a hitigazságokat. Viszont Anzelmnek vannak elvei, és azokból von következtetéseket, ameddig lehet. Tamás konstatáló, reagnoszáló utakat tesz a gondolat világában, Anzelm fölfedező utakat. Tamás felássza és megmutatja a katolikus gon-

dolat megterebélyesedett fájának gyökereit, Anzelm magvakat csiráztat és csemetéket érlel. Ezért az Anzelm-féle szellemi típus, tehát az augusztinizmus általában termékenyítő és erjesztő, a Tamás-féle gyűjtő és fogó. Amaz gyűjtő és indító, emez nyugtató és szilárdító.

Innen van, hogy *Anzelmnek a keresztény gondolat* annyi *indítást köszönhet*. A keresztény Isten=eszme és nevezetesen a Szentháromság tana döntő szempontokat és formulákat kapott tőle, főként az ú. n. vonatkozás=tanban. (Lásd Dogm. I 239—45.) A Cur Deus homo olyan kérdéseket vetett fel és olyan megoldásokat kísérelt meg, melyek mellett a teológia azóta nem tud és nem is fog többé szó nélkül elmenni. Az sem véletlen, hogy a Szeplőtelen fogantatás tanát abból a kátyúból, melybe épp akkortájt zökkent bele (lásd Dogm. I 515), nem tudta kihúzni a vezérségre jutott tomisztika; hanem Anzelm tanítványai (Eadmer és Osborne) találák meg azokat a szempontokat, melyeknek bátor és következetes alkalmazása Duns Scotusnak egyik dicsősége. Itt is via facti bizonyossá vált, hogy az augusztinizmus pozitív feladatot oldott meg, mely előtt más irányok tanácstalanul álltak.

Legjellemzőbb azonban e tekintetben az ú. n. *Anzelm-féle* (Kant óta szokásos szerencsétlen elnevezésben «ontológiai») *Isten=bizonyíték* születése és sorsa. Anzelm itt azt a merész állítást kockáztatja meg, hogy aki gondolja (vagy mondja) Istent, azzal már létét is elismerte; ezért «esztelen» az 53. zsoltár istentagadója, mert azt «mondja»: «nincs» Isten; mikor lehetetlen Istent, azt a valót, melynél nagyobbbat gondolni nem lehet, nem=létezőnek gondolni vagy mondani. Anzelm maga elmondja, hogyan jutott erre a meglepő gondolatra:

«Mikor elkészültem a Monologiummal, láttam, hogy ott az istenérveknek egész láncolatát állítottam föl.

Most kezdtem keresni, nem akad-e egyetlenegy érv, mely semmi másra nem támaszkodik, és mégis bizonyítja, hogy Isten van és hogy ő a legfőbb jó. Gondolatom folyton visszatért erre az eszmére, és szenvedéllyel vadásztam rá. Olykor úgy látszott, hogy most, most — megfogom; máskor teljesen eltűnt tekintetem elől. Végre belefáradva a hasztalan hajszába, elhatároztam, hogy lemondok a reménytelen keresésről. Azonban hiába akartam elűzni ezt az eszmét, mely más hasznosabb kutatásoktól elterelt. Minél jobban álltam ellen és küzdtem, annál hevesebben alkalmatlankodott, sőt üldözött. Egy szép nap aztán, mely szintén ilyen hasztalan elutasításban telt, egyszer csak egyenest gondolataim ütközőjében jelentkezett az, amire nézve le tettem minden reményről» (Proslogium eleje).

Itt kézzelfoghatóan élénk táruul az Ágoston=*Anzelm-féle szellemtípus* jellege: a személyes beleállás a problémákba és a közlésbe. Szent Tamás teljesen visszahúzódik a gondolatmenetek objektív sáncai mögé; csak gyakorlott szem és szerető elmélyedés sejti meg inkább mint meglátja itt=ott egy személyes mozzanat diszkrét fölcsillanását. Ellenben Anzelmnél a dialogizmusok száraz ágai között is dalol a «Beter bis in die Dialektik hinein»; s a szillogizmusok aszott bőrén és zörgő csontjain keresztül is kiérezni az igazságtól hevülő szív lüketését.

Az Anzelm=féle Isten=bizonyíték története, úgy, amint Anzelm maga elbeszéli, további sorsának, sőt általában *Anzelm szellemi műve további sorsának* szimboluma lett. Mindjárt megjelenése után az egyik oldalon határtalan lelkesedéssel fogadták, a másikon teljesen hibásnak ítélték (Gaunilo mar=moutiersi szerzetes szellemes cáfolata: *Liber pro insipiente*). S ez így megy már most nyolc századja. Egy Malebranche, Descartes, Leibniz nem találták magukhoz méltatlannak melléje állani. Kant elutasítja; mégis úgy találja, hogy ez az

egyetlen lehetséges Isten=bizonyíték. Példátlan dolog a szellemtörténetben: egy gondolatmenet, mely elfér 8—10 nyomtatott sorban, útjára indul barbár időkben, egy csapásra fölfigyelésre és állásfoglalásra készíteti az elméket, s idestova ezer éven keresztül nem hágy nyugtot nekik. Százszor szétszedik és elintézettnak, hibásnak mutatják ki, és százegyszer újra ott áll és kikényszeríti bírától a pörfelvételt. Ez megföllebbezhetetlen bizonyság rá, hogy kell valaminek lenni ebben a proslogiumos gondolatban, valaminek, ami több, mint ötlet és szellemes «argumentum ad hominem». Nem gondolom, hogy ennek az Anzelm=féle Isten=bizonyítéknak értékét és alapvető jelentőségét idáig mindeneskül helyesen fölismerték volna. Azt tartom, a helyes fölismeréshez Kant járt legközelebb, bár a Kritik der reinen Vernunft elhibázott ismeretelméleti álláspontja őt megakadályozta abban, hogy fején találja a szöveget (lásd egyelőre Bölcsélet 231. lap).

A különbség Anzelm és Tamás között azonban nem merül ki a fönti jellemzésben. Hisz a katolikum közös talaján állnak, s az igazság mindkettő számára az iránnyító csillagzat. Hit és tudás mindkettő eszménye. Külön utakon járnak, de egy helyen találkoznak, a «getrennt marschieren, vereint schlagen» szellemében.

A mélyebben járó különbség, úgy gondolom, az *alapprogramban* van. Szent Tamás bölcselő és hittudós. Az ő gondolatművéből nemcsak könnyű kiboncolni a bölcsélet teljes rendszerét — amelyben aztán semmi sincs a teológiából —, hanem ő maga annak rendje és módja szerint megmondja: ez a tétel bölcsélet, amaz meg hittétel; ezt a gondolatmenetet mindenkinek el kell fogadni, ha eszére hallgat, amaz meg csak a hívónél nyom. Anzelm ilyen határvonalat nem húz. Ő nem bölcselő és hittudós, hanem bölcselő teológus és teologizáló bölcselő; Credo ut intellegam, és — bátran

hozzáteheti Szent Ágostonnal, akivel egy szellem gyermeke: intellego ut credam. A kettő átjárja és föltételezi egymást, nem circulus vitiosus, hanem circulus vitae keretében.

Amiről itt szó van, azt absztrakt fogalmazásnál talán jobban megvilágítja egy hasonlat. Szent Tamás az ú. n. természetes (bölcsező) ész lajtorjáján lépésről-lépésre fölkapaszkodik a hit régiójáig. Itt a hívésnek, ennek a kegyelemmel és akarással végbevitt elmei állásfoglalásnak egy lendületével átlendül a hittitkok világába, de magával viszi lajtorjáját, és minden további lépésnél és emelkedésnél szabatosan meg tudja mondani, mi része van itt az elme lajtorjájának, mi a hit szárnyának. Anzelm géniusza egy szárnycsapással fölemelkedik azokba a régiókba, hol a kinyilatkoztatás fuvalmai jönnek onnan felülről, belekapnak kiterjesztett szárnyaiba, s ő viteti magát, és már nem nézi, nem is tudná megmondani, vajjon tulajdon szárnycsattogásainak vagy ama fuvalmaknak köszöni-e emelkedéseit...

Nem érdekünk eltussolni, hogy ez az alapvető álláspont más mint Szent Tamásé, és mellette megszakítás nélküli folytonosságban húzódik végig a keresztény gondolat századain. Anzelmtől átveszik a viktorínusok (Hugo és főként Richardus a s. Victore), ezektől a régi ferences iskola (Alexander Halensis és Bonaventura) és az Aegidius-féle iskola (Aegidius Colonna, Thomas Argentoratus, Pecham stb.), mely, mint tudjuk, még egyházhatósági rendelkezésekkel is időnként és helyenként gáncsot vetett Szent Tamás irányának. A reneszánsz óta sokan kegyelettel néztek újból Platonra, s ugyanakkor újraéledt az augusztinizmus is. A francia oratóriumban (kivált Malebranche) föltámadt; majd a janzenizmus végzetes eltévelyedésének leküzdése után az ú. n. újabb ágostonos iskola vette át örökét oly nemes képviselőkkel, mint Gibbon és Noris bíborosok. A 19. században értékes reneszánszot ért a katolikus

tübingeni iskolában, melynek legjelesebb képviselői Möhler, Staudenmayer és J. Kuhn. S tüze ki nem aludt mindmáig, még az Aeterni Patris után sem; inkább a hamu alatt izzik, de olykor jól látható lángokban csap ki még napjainkban is (J. Hessen, Scheler). S ami gondolkodóba ejthet: az Egyház jónak látta el nem oltani ezt a tüzet, jóllehet erre ismételten készítette volt, és nem egyszer kellett kevésbbé tiszta lángjait fékezni.

Sokszor eltűnődöm ezen az ellentétén: Ágoston, Tamás; *augusztinizmus*, *tomizmus*. S amint látom, hogy immár közel ezer éve otthaland a katolikus gondolat történetében Tamás mellett Ágoston, elsősorban Anzelm-ben és aztán mindazokban, kik valamiképen szellemének örökösei, elémdöbben a kérdés: augusztinizmus, tomizmus — vajjon két ikercsillag-e, arra hivatva, hogy békés harmóniában, a szférák zenéjében időtlen=időkig keringjenek a láthatatlan középpont, az örök *Logos* körül? Vagy pedig a tomizmus a középponti égitest, melyet az augusztinizmus körülkering mint a hold a Hoerbiger-féle glaciális kozmogonia értelmében: arra rendelve, hogy behulljon és bukásával újra nekitüzesítse és megifjítsa ezt a hűlő, öregedő bolygót?

Bármint van, aziránt nincs kétség, hogy Anzelmnek nemcsak kora számára volt mondanivalója, hanem bárhol összegyűlnék ketten=hárman a katolikus tudományos gondolat nevében, ott Szent Tamás és Szent Ágoston mellett ő is megjelenik és szót kér; s szavát nem lehet büntetlenül tudatlanra venni.

A HITTUDÓS VILÁGA.

8 *A hittudomány jelen fázisa és föladatai.*

AMI NEM ÖRÖKKÉVALÓSÁG, HANEM időbe ültetett élet, az fokozatosan bontja ki tartalmát, és meg nem állapodik, míg virágba nem borul és gyümölcsbe nem érik minden csirája és lehetősége. Minden való, az élő elsősorban, a maga teljessége felé tör; ki akarja élni az entelechiáját, mint Aristoteles mondja.

Mikor ez a teljességbe=vágyás, melyet mint *δρμή*= Aristoteles metafizikus szeme ott lát minden való ölné, a szellem színvonalára emelkedik és akarással szövetkezik, akkor eszményt alkot és ehhez igazítja elméleti tájékozódását és gyakorlati állásfoglalását. A nézés számára az *eszmény*, akár mint remélt, akár mint a multban már megélt virágzás, lesz az a szilárd háromszögelési pont, melyhez igazodik a tekintet, mikor meg akarja állapítani a maga helyét az életértékek rangsorában, s ha történelmi alakulat, akkor a maga történeti fázisát; hozzája méri, milyen távolságban van tőle és föl- vagy lefelé mutat-e iránytűje. A cselekvés számára pedig ugyanez az eszmény lesz az a forrás, melyből meríti indításait, lendületét és erőit.

A hittudomány céltudatos művelésének is ez a törvénye. Ha meg akarja állapítani mostani fázisát, ha látni akarja, mennyiben tart hivatottságának teljessége felé, ha föl akarja ismerni virágbaborulásának és virágban=maradásának föltételeit és meg akarja nyitni erőinek forrását, a maga eszménye felé kell tájékozódnia nézésében és cselekvésében, maga=megismerésében és maga=megemberelésében. Ebben a tájékozódásában megbecsülhetetlen támasza az a tény, hogy van immár

1700 éves története; hisz születésének órája *Origenes* *Περὶ ἀρχῶν*=ja, mely 230 k. keletkezett — a hittudomány most voltaképen jubileumot ünnepelhetne. A történelmi alakulatokat ugyanis az jellemzi, hogy emelkedések és hanyatlások, tavaszodások, virágzások és hervadások váltakozásai; s így az az eszmény, mely az elméleti eligazodásnak iránypontja és a gyakorlati tevékenységnek forrása, a történeti megvalósultság gazdagságával, színességével és foghatóságával jelenik meg a vizsgáló tekintet előtt.

A hittudomány eddigi történetének grafikonja olyan hullámvonal, mely három hegyet mutat — *három virágkort*; közöttük elterül három hullámvölgy, a süllyedttségnek három szaka, és az összekötő vonalon van három fölfelé mutató és három hanyatló fázis; a mostani meg éppen az, melynek fázisjellegét keressük. Az első virágzást jelenti a patrisztika virágkora, melynek küszöbén ott áll Atanáz szentmihályi alakja, alkonyán Szent Leo pápa. Ha mindenáron jelentős történeti események határkövei közé akarjuk szorítani, ami elhatárolhatatlan élő folytonosság, azt mondhatjuk: megnyitja a niceai zsinat, 325=ben, és lezárja a kalcedoni, 451=ben. A második csúcs a skolasztika virágkora, mely nagyjából a 13. századra korlátozódik; ha itt is határokat akarunk kitűzni, kezdetétől megjelölhetjük a IV. lateráni zsinatot, 1215=ben, végül Duns Scotus halálát, 1308=ban. A harmadik virágkor nagyjából egybeesik a trentói zsinat végétől számított századdal, tehát 1560—1660 között helyezkedik el. Ez a nagy exegéták, polemisták, történeti teológusok kora, kikkel azonban egy rangban állnak a nagy rendszerezők.

Mikor már most a történelem tanulságait és erőforrásait folyósítani akarjuk a *jelen* elméleti és gyakorlati föladatai számára, megbízható úton járunk, ha fölkeresünk a múltban azokat az irányvonalakat, melyek a jelenben konvergálnak. Ennek a biztos módszernek

szellemében három kérdés megoldja föladatunkat:

1. Mi jellemzi és okozza a hittudomány virágkorait?
2. Mi jellemzi mostani fázisát — s mert keletkezésében lehet legbiztosabban megismerni azt, ami lett: hogyan keletkezett?
3. Mik a teológia *mai* föladatai?

1.

A.

Minden virágzást *jellemez* tartalmilag a teljesség, formailag a maga sajátos jellegének, stílusának biztonsága, genetikailag a termékeny életerő. Kultúrjelenségeknél, hová történetbölcséletileg a hittudományt is sorolni kell, az erő és termékenység vonalán következményként jelentkezik a közvetlen és távolabbi környezettel való termékeny és termékenyítő kölcsönhatás.

1. *Tartalmilag* a virágkorok hittudománya immanens munkaprogram erejével körébe vonja egymásután az összes *teológiai föladatokat*. Ezeket logikailag ilyen sorba lehet állítani: az apologetikai, apológiai, polemiái, pozitív, spekulatív dogmatikai, gyakorlati föladat.

A teológia ugyanis a hitigazságok tudományos földolgozása akar lenni.

Ennek a föladatnak akkor felel meg, ha mindennek előtt tudományosan igazolja *magát a hittényt*, vagyis a katolikusnak azt a magatartását, mely meghajol a tanító Egyház tekintélye előtt. Ennek az *apologetikai* hídépítésnek két pillérje a bölcsélet és a történelem. A hittény tartalmát alkotják az egyes hitigazságok. Ezekkel szemben a hittudománynak két fronton van kettős föladata: *kifelé* meg kell védenie a kinyilatkoztatás=tagadó pogánysággal szemben — *apológia*, és befelé a kinyilatkoztatás=hamisító eretnekséggel szemben — *polemiás* vagy *kontroverziás* teológia; *a hívők felé* a hitigazságokat igazolnia kell mint kinyilatkoztatott tanításokat a ki=

nyilatkoztatás forrásaiból és a közvetlen hitszabályból, az Egyháznak mindenkori élő tanításából — *pozitív dogmatikai* föladat, melyben a biblikus tudomány és az élő hagyomány=kutató egyháztörténet területei nyílnak meg.

Aztán át kell világítania *tartalmukat* a hittől és emberi tudománytól megtermékenyített elme segítségével. Ki kell pontozni azt a helyet, melyet a kinyilatkoztatott igazság mint titok elfoglal a merő észigazságokkal szemben; be kell világítani a titkok homályába és meg kell gyujtani azt a fényt, mellyel a hittitkok világítanak bele az emberi tudás és cselekvés területébe; végül keresni kell a kinyilatkoztatott tételeknek és tényeknek egymás=közti összefüggését. Ez a *spekulatív dogmatikai* föladat, az «*intellectus fidei*» per eminentiam, éppen a teológiai virágkorok és vezérteológusok tanusága szerint a hittudomány szíve. Végezetül a kinyilatkoztatott igazságokat és azok rendszerét át kell vezetni a hitéletnek egész területére; itt tehát a hitigazságok erkölcsi, jogi, liturgiai, aszkétikai, pedagógiai alkalmazása és kiépítése hárul a hittudományra.

Nagy korszakaiban a hittudomány ezek közül a föladatok közül egyet sem zár ki elvben, és valamennyit energikusan előreviszi. Nem mintha egy is meg tudná előzni a korát, mintha emancipálni tudná magát a fokozatos haladás törvénye alól. Ezért minden korban más=más problémakörön van hangsúly, más=más föladat viszi a *vezérhangot*: a patrisztikában a polemia és apologia, a skolasztikában a spekulatív teológia, a Tridentinum után a polemia és pozitív dogmatika. De — s ez jellemző a virágkorra — a vezérhanggal erőteljes harmóniában mindig együttzeng a többi föladatkör, s a láthatatlan «*dirigens chori*» mindig a teológia centruma, a spekulatív dogmatika.

Külsőleg ez a tartalmi egyetemesség két mozzanatban jelentkezik, melyek így könnyen alkalmazható krité=

riumai a teológiai virágzásnak. Az egyik az irodalmi formák változatossága, a másik a földolgozás monumentalitása.

Az irodalmi formák változatos gazdagsága szembe-tűnő a patrisztikában, főként ha egybenézzük az egész kort, és nem az egyes atyákat, kivéve természetesen Szent Ágostont, aki itt is «breviarium saeculorum», egész korok egybefoglalása. De megállapította ezt a két emberöltő óta folyó tüzetes kutatás arról a java középkorról is, melyet a régibb fölületesebb fölfogás hajlandó volt sablonosságban elmarasztalni. — Az irodalmi földolgozás monumentalitása jellemzi a formák relatív gazdagsága mellett, főként a virágzó skolasztikát és a Tridentinum utáni nagy kort. Ez külsőleg is kifejezésre jut azokban a hatalmas fölió=sorozatokban, melyek egy-egy szerzőtől is nagy könyvtárak állványairól úgy merednek reánk, mint a középkori ciklopsi várfalak. A hanyatló korok építő erejének megfogyatkozása azon is meglátszik, hogy a negyedréts hovahamar a nyolcad-, sőt tizenkettédréts=kötetekre tér — törpe szellem törpe emlékei!

2. *Forma* tekintetében a hittudomány virágzását, úgy gondolom, főként három mozzanat jellemzi.

a) Az első és alapvető a hit és hívő ismerés sajátos jellegének fölismerése és következetes érvényesítése a teológiai gondolkodás és kutatás egész területén. A teológia hittudomány, azaz hitből táplálkozó és hitre támaszkodó tudomány; tehát forrásában, normájában, tárgyában és metodikájában természetfölötti jellegű. De mint tudomány egyben racionális jellegű: a tudományos elmének erőt és képességet tulajdonít a metafizika alapigazságainak fölismerésére és tudományos megismerésére; nevezetesen az «*analogia entis*» útvonalán a tagadás, állítás és fokozás hármas útján tüzetes és rendszeres, tudományos értékű ismeretet alkot Isten=

ről, és ennek kiépítéseként a kinyilatkoztatott titkokról. Ez a formai szempont (az *obiectum formale quo theologiae*): a «demonstrabile ex revelatione», vagy Szent Tamásnál az «ens divinum revelabile» (I 1, 1 ad 2) és az elmének metafizikai ereje — ez az a két pólus, melyek körül mint gyújtópontok körül elhelyezkedik a virágbaszökkent hittudomány ellipszises erőtere. Ha a két pólus közül az egyik nem teljes jelentősége szerint érvényesül, a széparányú ellipszis eltorzul. Hanyatló vagy még távolról előretapogatódzó korokat jellemez a fideizmus és racionalizmus, illetve a gnoszticizmus és agnoszticizmus szélsőségei közt ingadozó járás.

A teljesedés korszakaiban a nagyok erőteljes szintézisben legyőzik ezeket a *túlzásokat*, miként a patrisztika nagyjai elkerülték az alexandriai iskolában kísértő fideista gnoszticizmust és az antiochiai iskolába befészkelődött racionalista agnoszticizmust. A skolasztika nagyjai, Halensis és Bonaventura, Albert és Tamás, Aegidius és Henricus Gandavensis, Godefridus Fontanus és Scotus az előző korszak augusztinizáló, racionalizáló fideizmusával és a következő szakasz (nominalisták) empirista racionalizmusával szemben teljes tudatossággal a középen helyezkedtek el; jöllehet ez a közép nem vonal, hanem sáv, melyen belül Szent Tamás kivételével ezek a nagyok is az előző vagy a következő korszak egyoldalúságához kerülnek közelebb; de soha nem súrolják. A Tridentinum utáni teológia pedig teljes tudatossággal, annak rendje és módja szerint, monográfiás részletességgel kidolgozza a katolikus hittudomány sajátos módszeres elvét (M. Cano: *Loci theologici*, Ripalda: *De ente supernaturali*, Stapleton: *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*).

A szabatosan megragadott katolikus hittudományi módszери szempont következetes érvényesítésével vele-

jár és egyben a virágzó teológiának könnyen alkalmazható kritériuma lesz az eleven *kapcsolat a hittudomány forrásaival*, elsősorban a Szentírással és az Egyház élő tanító tevékenységével, azután a későbbi szakokban a hittudományos multtal. A nagy atyák teológiája első sorban írásmagyarázat akar lenni; a nagy skolasztikusok tanító és író tevékenységüket írásmagyarázással kezdik — az egy Duns Scotust kivéve, kinek művén ez a hiány fájdalmas nyomot is hagyott; a Tridentinum utáni század pedig a teológiai köztudatban «saeculum aureum exegeseos», a Salmeronok, Maldonatusok, Calmet=k, Estiusok százada.

b) A virágzó hittudományt az is jellemzi, hogy a *középponti nagy igazságokat* állítja tudományos tevékenységének is középpontjába. Tartalmi egyetemességében egy hittudományi föladatkört sem hanyagol el, de minden még olyan periferiás témát is ezeknek a centrális igazságoknak teológiájával hoz szerves kapcsolatba; építésének ezek adják a láthatatlan és mégis mindenütt jelenlevő architektonikus középpontot. A hanyatló vagy magukat még meg nem talált fázisok itt is elrajzolnak, aránytalanságokkal torzítanak, mellékkérdéseket helyeznek a homloktérbe, pseudoproblemákkal töltik meg műveiket, mint a 14—15. századi skolasztika és a 18. századi fölvilágosodási teológia ijesztő méreteken mutatja.

A teológia Szent Tamás klasszikus megállapítása szerint Istenről szóló tudomány; ha mást is tárgyal, azt csak Istenhez való vonatkozása miatt és szellemében teszi, *sub ratione Dei* (I, 1). Ez a szempont (*obiectum formale quod*) a nagy teológusok műveibe valami sajátos klasszikus egyenességet, áttekinthetőséget, «limpidezza»-t visz bele, mely megéreztet valamit a «Deus tranquillus omnia tranquillat» fölszabadító erejéből és áldásaiból; ez adja nekik azt a nagyvonalúságot és stílus tisztaságot, melyet a java gótika hatalmas dómjai=

ban és azután a reneszánsz építés első nagy alkotásaiban bámulunk meg.

c) A metodikai szempont («ens divinum revelabile») és a formai tárgy («omnia sub ratione Dei») mint régen az angol király flottájának kötélzetét a vörös fonál, átjárja és egybeköti a nagy korszakok hittudományos munkásságának minden részletét, minden kérdés=föltevést, kutatását és megoldását, és így belülről, immans stílusbiztonsággal *szintézis* felé igazít minden hittudományos munkálatot. De ez a szintézis annak rendje és módja szerint is keres érvényesülést nagy összefoglaló művekben, melyeknek *causa exemplaris*a a 13. század nagy Summa=i, az a teológiai műfaj, melyet sem az előző, sem a következő századok nem műveltek.

3. A virágzásnak legsajátosabb jellege a «*virulencia*», a szellemi erőknék az az üdesége, alkotó kedve és ereje, fogyhatatlansága és termékenysége, mely minden kívülről jövő elemet asszimilál s öntörvénye szerint iktat be és épít tovább, és minden benne szunnyadó életlehetőséget nagykorúságra érlel. Elég a virágzó korok műhelyeiben bárhol csak félig is megnyitni egy-egy ajtót, mindenünnen megcsap az a tavaszi fuvalom, mely új életet fakaszt a multnak tövén, mely a tegnapi támaszkodva a holnap felé fordítja arcát, reményét és felelősségeit. Szinte a földből sarjadnak folyton új gondolatok, új szempontok és megoldások; s ami indítás vagy fölhívás jön belülről, ami kihívás jön kívülről, itt mindjárt és mindig emberére akad.

Ennek a szellemi fakadásnak megfelel a külső megjelenés: A nagy hittudósok a maguk nemében többnyire jó írók is; előadásuk, gondolatfejtésük belső ritmusa, nyelvük a törőlmetszettség lehelletét árasztja; megérezni rajta, hogy az élet teremtmény mélységeiből jön és életre szól. Hogy miről van itt szó, az nyomban szembetűnik, ha egy Atanáznak, Ambrusnak, Alexandriai

Szent Cirilnek csak egy lapját összevetjük pl. Beda Venerabilissal, Sevillai Izidorral, vagy Szent Tamásnak egy artikulusát pl. Biellel vagy Okkámmal.

4. A teológiai virágzást jellemző szerves és szervező, előre és fölfelé hajtó életerő közvetlenül kifejezésre jut abban a termékeny *kölcsönhatásban* is, mellyel a teológia beleszövődik korának egész szellemi életébe, mégpedig mind az őt szülő és dajkáló Egyháznak, mind az egyetemes kultúrának életébe. A virágzás biztos kritériuma itt abban a mozzanatban van, mely minden egészséges szervezetet jellemez: ez a begyökézés csakugyan «kölcsön»-hatás; a hittudomány vesz át és asszimilál, s viszont ad és épít.

Ez a kölcsönhatás elsősorban *Egyház és hittudomány* között áll fönn. A teológia folyton *kap* az egyházi élettől indításokat, lendületet, föladatokat; nem is szólva a katolikus hittudomány lényegétől elválaszthatatlan tekintély jellegű irányításról. Mint az egyházi életnek tudományos öntudata hivatva van tudományos formára hozni az egyházi álláspontot, s fegyvereket és szerszámokat készíteni védekezésre és apostolkodásra. Így nő nagyra a patrisztika a nagy krisztológiai eretnekségekkel folytatott harcban, így izmosodik meg a Tridentinum utáni teológia az újítók ellen vívott csatákban. A gondolkodó hívők általa akarják érteni, amit hisznek — szimptomás jelentősége van annak a ténynek, hogy a patrisztika annyi kiváló műve laikusoknak van ajánlva. Az erkölcsi, aszkétikai, jogi, liturgiai élet, a belső és külső misszió föladatai állandóan táplálják a hittudomány malmait.

S a teológia ezeket az indításokat és tartalmakat földolgozott formában, a Logos magasabb rendjébe emelő veretézéssel ^{és} visszaszolgáltatja az egyetemes egyházi életnek, miként a szív fölfrissítve *visszaadja* a szervezetnek a kapott vénás vért. A tanító egyház az

eretnekeket a hittudósok fogalmazásaival és érveivel cáfolja, híveit az ő tanításukkal oktatja, liturgiáját, erkölcsi életét az ő eszméikkel gazdagítja. «Consultant probatos auctores» — ez nemcsak a római kongregációk szokásmondása; az Egyház számtalanszor ajkán hordja minden korban, főként a nagy teológusok korában. Az élet körfolyamává teljesedő kölcsönhatásnak esetei azok a hatalmas mozgalmak is, melyek a teológia műhelyeiből indultak el és megmozgatták az egész egyházi életet, mint pl. az origenista és molinista viták.

Legjobb fázisaiban a teológia termékeny kapcsolatban van a *világi szellemi élettel* is; nem azért, hogy inficiálódjék — a racionalista és szemiracionalista teológia dekadens vagy még ébredező korok velejárója, mint az okkamizmus és hermezianizmus mutatja. Ha nem a viruló hittudomány a világi tudománytól átvesz problémákat, sokszor érett megoldásokat is, legtöbbször metodikai szempontokat és eljárásokat, mint a virágzásra készülő skolasztika az aristotelesi dialektikát, a Tridentinum utáni kor a történelmi módszert.

Másrészt pedig mint egyenlőrangú társ, sőt mint hallgatagon megválasztott *vezér* szót kér a tudományok egyetemes Symposionjában is. Olykor arra ébred a világi tudomány, hogy minden problémája teológiába torkollik, s minden valamire való tudós meglepődéssel fölfedezi magában a lappangó és teljesülni akaró teológust. Theologus Dantes, nullius dogmatis expertus — hánynak sírjára lehetne ezt írni! Szent Ágoston korában már nem igen volt olvasó és gondolkodó ember, aki ne teológizált volna; a középkorra szimptomás jelenség, hogy IV. Károly császár lemondott ebédjéről, ha disputát hallgathatott. Ha a híres teológiai fakultások beledobták a közvélemény tavába vitáik kövét, a hulámok egy-kettőre elgyűrűztek egész országokra: Chronica si penses, quum pugnant Oxonienses, post paucos menses volat ira per angligenenses! A trentói zsinat

utáni időből ismeretes a Port-Royal köré csoportosuló laikusok teológiai szerepe. Ez volt az a kor, mikor egy Pascal és Leibniz szakteológusságot ambicionáltak, és egy Newton szükségesnek látta, hogy kommentárt írjon a Jelenések könyvéhez.

B.

Mik már most azok a *tényezők, melyek létrehozzák a hittudomány virágkorait*? A történelemből élénk rajzolódó eddigi virágkorok genetikájának elemzése három okcsoportot ad, melyeket jóváhagy a teológia benső mivoltának elemző vizsgálata is.

1. Az első az *egyházi élet* elmélyülése, gazdagodása és erőteljes föllendülése. Hisz a hittudomány eleven kölcsönhatásban van a hitérettel, melynek szerves része, t. i. tudományos öntudata; természetes tehát, hogy a hitélet fölvirulása a hittudománynak is föllendülése; nemcsak az igaz él a hitéből (Hab. 2, 4), hanem a hittudomány is. Mennél ragyogóbb színekben, mennél hódítóbb valóságban áll a hívő elme előtt a hit mind tartalmában, mind jellegében, annál több fogódzó-pontot nyújt a kutatásnak, annál több kérdéssel ostromol, annál több felelettel kecsegtet. Az intenzív hitélet a hitnek új oldalait és mélységeit nyitja meg; tehát olyan hatással van a hittudományra, mint a természet-tudományokban egy-egy új műszernek vagy eljárásnak föltalálása, amilyenek voltak az elektroszkóp, szpektroszkóp, elektron=számlálás módszerei: itt új kutatási területek és lehetőségek tárulnak föl. Csak az Avilai Sz. Terézben és Keresztes Sz. Jánosban kivirágzó újkori spanyol misztikára kell gondolni!

Mikor a hit szempontjai és érdekei állnak az egyesnek és a közösségnek érdeklődési középpontjában, a hittudomány is folyton új és termékenyítő föladatak elé van állítva. Az apostoli föladataiért buzgó Egyház

tőle vár fegyvert és szerszámot hitetlenek és eretnekek ellen; a hívő tőle akar indításokat és irányítást mélyebb imádságos és értést kereső lelkiélete számára. S a teológiában, éppen mert az Egyháznak vérbeli gyermeke, mindig él az evangéliumi családtya lelkiülete: nem viszi rá a lelke, hogy követ adjon annak, aki kenyeret kér tőle; sőt folyton arra érez indítást és erőt, hogy a tudományos és gyakorlati nehézségek köveit is kenyérré varázsolja. *Nagy föladatok és nagy bizalmak* mindig nagy teljesítményekre sarkalnak, s virágkorozásaiban a hittudomány mindig ennek a bizalomnak és megbecsülésnek az áldása alatt áll.

Igy a viruló egyházi élet *megbecsülés*, érdeklődés, megfelelő szociális gondoskodás formájában a hittudomány számára megteremti azt a magasabb hőfokú légkört, mely nélkül a finomabb organizmusok nem tudnak virágba borulni. Az intenzív egyházi élet mindig megbecsüli a hittudományt, mint a magisteriumnak választott eszközét. Ennek a hivatalos megbecsülésnek nagyszerű szimboluma az a gesztus, mellyel a trentói atyák az Írás és a Corpus Iuris Canonici mellé a zsinat asztalára tették Szent Tamás Summáját. S éppen ennek a zsinatnak ma a forrásaiban is teljesebben hozzáférhető története tud beszélni arról az előkelő szerepről, melyet a tanító egyház a teológiának és a teológusoknak juttatott legünnepélyesebb ténykedésében.

Lehetetlen is, hogy az Egyház a hittudományban is meg ne becsülje azt a Logost, ki a katolikumnak forrása, sajátos tartalma, jellege és ereje. A virágkorokban azonban ez az elvi megbecsülés külön bensőséget, melegséget, szinte személyes jelleget ölt és így új serkentő és termékenyítő erőket szabadít föl a teológusokban. Ezek az idők azok, mikor szokásmondás: Ha találsz valahol valamit Atanáz írásaiból, és nincs pa=pirod, írd ruhádra; és amikor szigorú szerzetek (do=

minikánusok) külön privilégiumos szabályokat csinálnak magistereik számára.

2. *Nagy elmék.* — Szellemi virágzás nincs sehol, az Egyházban sem, *a sokak* nélkül, kik adják azt a kultúrai, sőt gazdasági talajt, melybe bele tud gyökerezni a tudományosság fája. Minden tudományosságnak, a teológianak is megvan a maga üzeme: iskola és irodalom, tanítványok és közönség. De ez egymaga nem teszi. Sőt a merő *üzemszerűség* jellemzi éppen az epigonkorokat, aminő volt a kalcedoni zsinat utáni másfél század, aztán a 14. és 15., majd a kezdődő 18. század. A betakarítás, elraktározás és forgalombahozatal korai ezek, mikor műhelybe és piacra kerülnek a kincsek, melyeket előző korok merész argonautái hazahoztak.

A nagy korok mindig hőskorok; és ezek természetesen nincsenek hősök nélkül. A teológia virágkoraiiban is megjelennek ezek *a nagyok*: satekintetük átfogja a hitnek, hitéletnek és hívő gondolkodásnak egész területét, szellemük fölemelkedik azokba a magasságokba, hol a hittitkok forrásoznak, és azokba a mélységekbe, hol frigyre lépnek az emberi elmével; lelkükben duzzad az átélt nagy föladatok eleven ereje, elméjükben találkozóra gyűlnek és egységért vívódnak mult és jövő, harmóniába törekszenek ég és föld.

Ezek *a nagyok mindig a történelem titokzatos méhében születnek.* Tagadhatatlan, hogy vannak meddő és vannak termékeny korok. Sokszor nesztelenül suhannak el hosszú századok; egész kultúrák és népek ledolgozzák történelmi napszámukat, és hasztalan várnak azokra, kik létükre és munkájukra ráütnék a monumentalitásnak, a történelmi nagyságnak lángjegyét. Viszont más, mint Jason sárkányfogaiból, szinte a földből nő ki a nagyoknak egész hosszú sora. De az is bizonyos, hogy valami titokzatos kölcsönös összefüggés van nagy idők és nagy emberek között; mintha a sok névtelen

nagy akarás és eszmélés végre is nagy egyénekben csattanna ki; mintha sok léleknek áhítatos nagy vágya-
kozása végre is megszűlné azt, amire minden nagy-
ságra készülő kornak annyira szüksége van: den rechten
Mann am rechten Ort!

Hogy a teológia számára nagy idők következzenek,
ahhoz nemcsak az szükséges, hogy a kor méhéből nagy
gondolkodók szülessenek, hanem ezek közül elég sok-
nak kell akadni, kik jstenadta ritka *talentumaikat Isten
országa és ügye érdekében* vetik latba. A virágzó patriszti-
kát éppen az jellemzi, hogy akkor a hosszú idők óta
meddő antik világ egy rövid század folyamán annyi
nagyot szült, mint a történelem talán még soha; s ezek
kivétel nélkül az Egyház tevékeny fiaiként születtek
vagy legalább úgy haltak meg. A skolasztika virágkorá-
ban is a nagy gondolkodók mind az egyházi tudomá-
nyosság terén kerestek érvényesülést. A trentói zsinat
után bekövetkezett a szellemek oszlása; sokakat, talán
éppen a legtehetségesebbeket akkor már a nekifejlődő
világi tudományok: matematika, fizika, világi bölcse-
let vontak el. De még mindig akadtak a jelesek között
nagy számmal, kik életüket nem tartották maguknál
becsesebbnek, mikor arról volt szó, hogy elvégezzék
az Igének szolgálatát és bizonyosságot tegyenek Isten
kegyelmének evangéliumáról (Ap. csel. 20, 24).

3. *A kedvező történeti konstelláció.* — A nagy geológiai
törésvonalakon, hol megszakad a geológiai rétegeződés
folytonossága, és különböző geológiai korok alakulatai
kerülnek egymás mellé: ott támadnak a tűzhányók, ott
fakadnak a gyógyító erejű hőforrások, ott rakódnak le
nemes fémeket és drágaköveket tartalmazó rétegek.
A történelem folyamán a szellem számára is akkor
kristályosodnak ki nagy értékek és nyílnak új életforrá-
sok, mikor nagy történeti törések új konstellációba hoz-
zák a szociális és szellemi rétegeződést, mikor nagy ese-

mények új világot hívnak létre, és nagy szellemi beáramlások új eszme=pólusok feszülési terébe állítják az elemeket. Van helye a szellemi életben az autogenezisnek is; de a hódító, világépítő nemzedékek, «*potentes a saeculo viri famosi*» (Gen. 6, 4) heterogenezisből születnek.

Ezt az általános kultúrtörténeti megfigyelést igazolja a *hittudomány virágkorainak genetikája* is.

A virágzó *patrisztika* számára az alapvető termékeny feszülést megadta az az óriás méretű találkozó, melyben szembekerült a természetfölöttiség a természettel, a pogány szellemmel. Ezzel megindult egy mérkőzés, mely többé el nem pihen, mely hódításoknak és építéseknek kimeríthetetlen lehetőségeit nyitotta meg. Hiszen az Egyház élete és hivatása minden nyilvánulásában, tehát hittudományában is, végelemzésben mi más, mint a reábízott természetfölötti életnek beleplántálása a természetnek, a pogányságnak vadhajtsába! A patrisztikában ezeknek az ősi ellentéteknek találkozása úgyszólván tiszta tenyészetben volt adva, a kémia nyelvén szólva «*in statu nascendi*»: mikor minden egyes elem hatóképességének optimumával vesz részt a készülő folyamatban. Itt a kereszténységnek először kellett kiküzdeni azt a talpalatnyi földet, melyen megvethette lábát kifelé a pogány államba szervezett természettel szemben, befelé pedig az eretnekségekben előtörő természettel. S ez az alapvető ellentét a konkrét történeti konstellációban sajátos jelleget öltött: két szellemi világ találkozott itt döntő mérkőzésre, az alkonyodó pogányság és a hajnalodó kereszténység; ez a fáradt, érett világ számára megnyitotta egy új világnak perspektíváit, *amaz* pedig ehhez a világépítéshez rendelkezésre bocsátotta évezredes vívmányait és tapasztalatait. Az ember kísértve van azt mondani: Ebből a találkozóból okvetlenül új eszmevilágnak, virágzó teológiának kellett születni.

Az a történeti konstelláció, mely a *skolasztikát* virágzásnak indította, szinte iskolás közhellyé lett: a szellemi szemhatár tágulása, melyet a keresztes vállalkozással megnyitott Kelet hozott, a kolduló szerzetek, az egyetemek alapítása, a török veszedelem és ezzel kapcsolatban a görög skizma megszüntetésének föladatai, az egész Aristoteles térfoglalása. Aristoteles szembekerülése az eddig egyeduralkodó Platonnal, a nekierősödő ifjú germán=román népek találkozása a most már szintén multjának nagy kincseivel terhelt antik=keresztény kultúrával gondoskodott azután arról a feszülésről és polaritásról is, melyből megszülethetett a 13. század teológiája.

A *Tridentinum* után nagy események: az újvilág fölfedezése, a könyvnyomtatás föltalálása, a vallás=újítás és a visszahódítás föladatai, a török veszedelem megtörése és új gazdasági rend hajnala; szellemi beáramlás: a történeti távlatnak, «a szellem harmadik dimenziójának» megnyílása; ellentétek: az Egyház ölen megerősödött germán=román népek önállósulni=akarása merőben a természet talaján — tehát miként a patrisztikában, ismét természetföllöttiség és természet szembekerülése, csak fordított irányból. Ebből a feszülésből is ki kellett pattannia új szellem szikráinak, és ezek gyújtották meg a *Tridentinum* utáni virágzó teológia tüzeit.

2.

Mikor már most azt kérdezzük: *milyen fázisban van ma a hittudomány*, virágzásban vagy tespedésben=e, fölfelé vagy lefelé haladó átmenetben=e, biztos úton járunk, ha nyomon kísérjük kifejlődését. Ami történetileg lett, annak a mivoltát legbiztosabban a *genezise* mutatja meg.

A.

Aziránt ma nincs nézeteltérés, hogy az 1660=nál záródó század után jött a hanyatlásnak, az epigonoknak egy századja kb. 1760=ig. Ami pedig azután következett, ami *fölvilágosodás* nevén van elkönyvelve a szellem történelmének könyveiben, az a hittudomány számára mélypont, süllyedtség kora. Nem mintha ennek a kornak is nem lettek volna képzett teológusai, sőt nagyjai, mint Sailer és Liguori Szent Alfonz. De hittudománya elvesztette eleven kapcsolatát a multjával és a maga formai elvével, tehát sajátos tudományos jellegével és hivatottságával. Átütő új teológiai gondolatok, hódító alkotások nem termettek. Aki nem történelmet akar tanulmányozni, hanem teológiát, nem vallja kárát, ha — az egy Liguorit leszámítva — egyszerűen tudatlanra veszi ennek a kornak hittudományos irodalmát. A tespedésből és meddőségből az egyházi életet is, a hittudományt is, kétségtelenül azok a nagy történeti események rázták föl, melyek a 19. századot megnyitják: a francia forradalom és a napoleoni háborúk. Ez az éles *történelmi cezúra*, mely energikusan és félreérthetetlenül likvidál egy meddő multat és rommezőin új építésre hív, a hittudomány számára is megtisztította a légkört, és megadta az új eligazodás lehetőségeit. A *hittudomány föléledésének fázisai* a következők:

1. Az a szellemi irány, melyet *romantikának* neveznek, mely a napoleoni háborúk vérzivataraiiban látott napvilágot, inkább megérezte mint megértette, hogy a fölvilágosodás lapos racionalizmusa nem tudja fellelni az egész valóságot, tehát a hittitkok valóságát sem, és így nincs is joga azokat tagadni; esztétizmusa méltányosabb, ha nem is teljes és tárgyilagos színben tüntette föl az ősi kereszténységnek arcát, melyet a

kor sokáig csak Voltaire, Dalember és társai eltorzításában látott. Az önmagától megittasodott jelent ismét a multa és annak kincseire utalta, s így közvetve a hittudomány számára is újból megnyitotta a saját multjának betemetett forrásait. A Stolberge, Görresek, majd Migne (1840 körül megindított patrológiai kiadványaival), Mai és Pitra kardinálisok patrológiai fölfedezései megannyi hídverést jelentenek a katolikus multnak és nevezetesen a teológiai multnak sokáig hozzáférhetetlen termékeny partjai felé.

A teológia nyomban ráeszmélt legsűrűtőbb föladatára, az *apológiai* föladatra. A 18. századi fölvilágosodási szellem tudományos leszűródése volt Kant filozófiája, legveszedelmesebb hitrontó gyermeke a bibliai racionalizmus; ez azonban a mult század harmincas éveinek nemzedéke előtt elsősorban úgy szerepelt, mint a protestantizmusnak és lappangó naturalizmusának legjellegzetesebb exponense. Az általános apológiai föladatot teljesen a romanticizmus szellemében munkába vette *Chateaubriand* (*Génie du christianisme*), folytatták de Maistre, Lamennais, Montalembert, Nicolas; ezek megteremtették azt az esztetizáló hitvédelmet, melynek utolsó jeles képviselőjét, Bougaud-t még most is szívesen olvassák hazánkban: nem tündökölt tudományos alapossággal és szabatsósággal, de győzte lélekkel, beleérzéssel és stílussal. A protestantizmus racionalizmusával először számolt le imponáló felsőbbbséggel és nagy hatással *Möhler* (*Symbolik* 1832).

2. Ettől kezdve a hittudományosság vezérsége hosszú századok után a *németekre* ment át; a «*Germania docet*», legalább a század végéig, a hittudomány terén is valóssággá lett. Itt folytak le az első nagy mérközések a korak eltermészetesedett tudományos szellemével, a kantizmussal és törvényes gyermekével, a német idealiz-

mussal, főként Hegel bölcséletével — egyelőre azonban a hittudomány kamaszkorait jellemző kompromisszumos alapon. Elég Hermes, Baader, Frohschammer, Günther nevére utalni. De ugyanitt készült csöndben a korszellem pozitív hittudományos legyőzésének fegyvere is, a formai elvére visszatalált építő hittudomány újjászületése, persze nem a kor tudományos áramlataival, sőt protestáns teológiájával való kölcsönhatás nélkül. Ez a katolikus *tübingeni iskola* műve; Möhler után Drey, Klee, Staudenmaier, majd Kuhn és Hirschler, Linsenmann és Schanz ennek a tiszteletreméltó, nagyérdemű iskolának legjelesebbjei.

Ugyanekkor *Franciaországban* a Kanttal való teológus találkozás nem mint Németországban a racionalizmus irányába, hanem az ellenkező oldalra, a fideizmus felé sodorta azokat, kik először tettek kísérletet rendszerének tudományos legyőzésére (Bonald, Bautain, Bonnety, Lamennais tradicionalizmusa). Ekkor kapcsolódik bele az új munkába az eddig vesztteg Olaszország is, ahol, miként Spanyolországban, a régi iskolasztiikai hagyományok nem szakadtak meg, de mégsem termékenyítették meg a szellemeket az új idők teológiai föladataira. Érdekes, hogy ebben a két országban is, illetve Olaszországban, az első kísérlet félreütött: a félig fideista, félig racionalista ontologizmust szülte (Ventura, Gioberti és főként a fényes tehetségű, apostoli lelkű Rosmini). Nem kevésbé figyelemreméltó, hogy a magára eszmélő és főként apostoli föladatainak magaslatára emelkedő hittudomány mennyi laikust lát frontharcosai között: de Maistre, Chateaubriand után Montalembert, Nicolas, Stolberg, Görres, a spanyol Donoso Cortez.

3. A következő két évtized (1850—70) IX. *Pius pápaságának java ideje* bizonyos értelemben *lezárja* a közvetlenül előző periódust, amennyiben mint a kato-

likus igazságtól elkanyarodó utakat megbélyegzi a kompromisszumos irányokat, a német félracionalizmust, a tradicionalizmust és ontologizmust; a Syllabus errorum-ban megállapítja, hogy a racionalizmussal, naturalizmussal és liberalizmussal nem lehet közössége a katolikumnak. Másrészt azonban új szakaszt nyit. A Szeplőtelen Fogantatás dogmatizálása ismét aktuálissá teszi a hívők és a hittudomány számára a dogmatikai orientálódást; a Vaticanum a liberális közömböségbe egyszerre beleveti a teológia nagy kérdéseit, két klasszikus dogmatikai konstitúciója (De fide catholica, De ecclesia Christi) pedig biztos irányt jelöl és egyben új anyagot és föladatokat nyújt a hittudománynak.

Most az egész vonalon olyan *építő munka* indul, mely gazdagság, változatosság, vállalkozó kedv, egyetemeség dolgában a Tridentinum utáni évtizedekre emlékeztet.

Az *apológia* most már biztos talajt érzett a lába alatt, és bátorságot merített saját területére követni és saját fegyvereivel megtámadni azt a hitellenes laicizáló tudományt, mely a múlt század 70-es éveiben hatalmába kerítette az egész intelligenciát.

Az uralkodó csillag volt a darvinista evolucionizmus és a mechanikai monizmus; *természettudomány* és *technika* volt a tudósok és a tömegek jelszava. Vele szemben az apológia kénytelen-kelletlen természetbölcseletbe öltözött. Segítségére jött azonban a természettudománynak lassan érlelődő metodikai magáraeszmélése és nevezetesen a mechanikai természetismerés határainak szabatos fölismerése is (Hyrtl, Dubois-Reymond). A *bibliai racionalizmus* százados múlt után kinőtt a gyermekcipőből; a konstrukciók és képzelmelek felhőiből leszállt a metodikai exaktság talajára, szegődttette a filológiai akribiát, a közben tudománnyá emelkedett vallástörténetet és az újszülött assziriológiát, s azon igyeke-

zett, hogy a kereszténységet a valláspszichológiai és vallástörténeti miliő termékének mutassa ki. Vele szemben az apológia eleinte még a romantika örökségével próbálkozott. Hovatovább azonban kénytelen volt itt is, miként a természettudomány nevében indított támadás sokkal szemben, az ellenfelet tulajdon területére követni és lépésről-lépésre bevenni a pozíciókat. Így született meg a kor tipikus teológiai műfaja, az *enciklopédiás apológia*, melynek szinte ad absurdum példája Schanznak természettudományos, vallás-, egyháztörténeti, lingvisztikai stb. szakismeretektől és szakirodalomtól roskadozó Apologie=ja.

Ez az enciklopédiás irány kísértésben volt, hogy a kinyilatkoztatás forrásait és tartalmát pozitív értelemben is ezekkel a laikus módszerekkel és tanításokkal tárgyalja, és így akaratlanul is útját egyengette a katolikumon belül egy kompromisszumos *harmonizmusnak* és filológiai racionalizmusnak, kivált a «Szentírás és modern tudomány» fejezetében. Ezt a veszedelmet tekintélyi úton elhárította és a katolikus biblia=tanulmányt mederbe terelte az 1902-ben szervezett Biblica commissio. Az ú. n. *immanens apologia* (Blondel, Laberthonniére stb.) a hittudomány periferiáján dolgozó enciklopédiás apológia ellen visszahatás is akart lenni, de pszichologista és pragmatista tájékozódásával elébe dolgozott a modernizmusnak.

A *szocializmus* politikai sikerek után tudós babérokra is vágyott és támadta a katolikum szociális tanítását és intézményeit. Csatlakozott hozzá a kanti programmal dolgozó «autonom» bölcselő etika is; s így szükségessé vált a katolikum szociális tanításainak, erkölcsi eszméinek, szociális és általában történeti kultúrmunkájának védelme. Az előbbit az elvi téren nagyjából elintézte Mausbach, az utóbbit megkísérelte A. M. Weiss; azonban a részletekben, különösen a kultúrtörténeti területen még rengeteg a teendő; hozzá értékes nagy

anyagot hordott össze — mint annyi másban, a fiókja számára — Zubriczky Aladár.

A kor tudományos gondolkodásának ütőere, az *evolucionizmus*, nemcsak a kereszténység általános eredetére alkalmazta a maga skémáit, hanem az Egyház egyes tanításaira és intézményeire is. Vele szemben szükségessé vált, persze más «fekvésben», mint a Tridentinum után, a katolikum történeti azonosságának, illetve fejlődése katolicitásának igazolása. Az elmélet, a «dogmafejlődés» teológiája kiindulhatott Möhlernek és a nagy Newmannek gondolataiból és olyan standard-művet alkothatott, mint a nemrég meghalt dominikánus Marín=Sola *L'évolution homogène du dogme catholique* (1924) c. művét. Útban van azonban itt egy sokkal nagyobb arányú apológia: Az evolucionizmus végleg elkerülhetetlen módszerei követelménnyé tette a problémák szigorúan genetikus történeti nézését, és ezzel a hittudományt is az elé a föladat elé állította, hogy aprólékos és tüzetes részletkutatásban nyomról=nyomra kövesse minden egyes katolikus tanításnak, intézménynek, életnyilvánulásnak, sőt még elnevezésnek is életét az Egyház egész multján keresztül a mai napig. S így új szellemben, egyelőre monográfiák beláthatatlan mezőin, föltámad a történeti teológia, a 17. század büszkesége — megifjodva, meggazdagodva és új szabatossgba öltözöten.

A *kontroverziás hittudomány* egy helyen termett történeti arányú művet: Angliában, hol a mult század harmincas éveiben megindult Oxford=mozgalom az Egyház kebelébe hozta Newman=t, a 19. század legnagyobb és minden kornak egyik legkiválóbb vallási gondolkodóját; s követték olyan férfiak, mint Manning, W. Faber, Ullathorne, W. Ward, kit Manning laikus létére dogmatikatanítással bízott meg szemináriumában.

4. 1879-ben XIII. Leó pápa *Aeterni Patris* enciklikájában Szent Tamás bölcseletét, illetve «arany bölcse-ségét» jelölte meg, mint a megfeneklett modern bölcse-lettel szemben egyedül biztos révet és a hittudomány számára egyedül megbízható alapot. Ezzel a következ-ményeiben nem egykönnyen túlozható tettével a teoló-gia mai fázisának megadta a még hiányzó szükséges komponenst ahhoz, hogy teljesen kiláboljon a fölvilá-gosodáskori marazmusból.

Nyomban meg is indult a középkor szellemi életének és életerőinek az a monumentális föltárása, mely egy emberöltő alatt a kívülálló tudósok tudatában is teljesen megváltoztatta a középkor képét és értékelését, s mely *Denifle* és *Ehrle* örök dicsősége marad. Megindult a skolasztikai bölcselet fölélesztésének rendszeres mun-kája is; s itt főként a louvain-i Institut supérieur de philosophie *Mercier* nagyszerű vezérségével egy ember-öltő alatt szintén polgárjogot szerzett az addig lenézett «skolasztiká»-nak a laicizált bölcselet köztársaságában. Nem kis mértékben kezére járt ennek a hódításnak a modern bölcselet immanens jobbrafordulása. Az elmé-leti hittudomány már valamivel előbb tudatosan és programszerűen visszatért Szent Tamáshoz. Ismere-tesek e téren *Kleutgen* (*Philosophie und Theologie der Vorzeit*) érdemei.

Igy a hittudomány a század fordulóján mindenestül kievezett a 18. századi fölvilágosodás holt vizeiről a nyílt tengerre, s duzzadt vitorlákkal, jó szélben, biz-tató auspiciumokkal haladt előre, kivált XIII. Leó nagylelkű és nagyvonalú biztatásának hatása alatt. Azon-ban mennyire nem vetette még ki magából mindenest-ül az előző kor idegen elemeit, mennyire nem találta még meg mindenestül a maga entelechiáját és öntörvé-nyűségét külső hatások ellen, nemsokára kínosan ki-tűnt. Láttuk, a kultúrtörténeti konstelláció széles fron-

ton védelmi tevékenységre szorította a nekierősödő hittudományt. A védelem már magában is, minthogy a teológiai periferián folyik, a centrumnak bizonyos fokú elhanyagolására kísért. Amikor pedig apostoli szellem lelkesíti, mikor nem legyőzés, hanem meggyőzés a vágya, akkor az ellenfélben is ösztönszerűen azt keresi, ami összeköt, és nem azt, ami elválaszt. Ilyenformán ez az apológia kísértésbe jutott egyrészt nem a dogmatikumnak, a centrumnak oldaláról, hanem a periferia, a profán világnézés oldaláról nekikerülni a függő hittudományos kérdéseknek, másrészt nem mindig állott ellen teljes határozottsággal annak a kísértésnek, hogy az evolucionizmusnak, historizmusnak, kantizmusnak, pszichologizmusnak, pragmatizmusnak programja és tanításai szerint tegye elfogadhatóvá a kortársak előtt a katolikumot. Így született meg a *modernizmus*, nem annyira Németországban, mely két emberöltőn keresztül folytatott mérkőzésben, nem súlyos sebek nélkül (német félracionálizmus), bensőleg legyőzte a kantizmust és relativizmust, hanem inkább a román országokban, melyek félfázissal megkésve kapcsolódtak be a teológiai áramba, és így az újkor új problematikája és metodikája készületlenül találta őket. A Lamentabili dekrétum (1907) a «modernizmus» elítélésével gyorsan és aránylag kevés áldozattal teremtett rendet.

Ekkor jött a *világháború* és vele új történeti konsteláció. Róla még nem nyilvánvaló, hogy a hittudományra nézve olyan korszak=nyitó hatása lesz, mint voltak a 19. század elején a napoleoni háborúk. De máris látnivaló, hogy új vágányokra állítja a népek gondolkodását és akarását, s így okvetlenül megéreztetni majd hatását a hittudományban is. Itt azonban közvetlenül a ma küszöbén állunk. És ennek a ma teológiájának arculatát bajos megrajzolni anélkül, hogy egyúttal megneveljünk a ma föladatait (lásd 3.). Ezúttal csak arra a megállapításra szorítkozunk, hogy ennek a teológiai

mának fiziognomiája nem mutat lényegesen más vonásokat, mint a tegnapi; hittudománya nem lépett új fázisba azzal szemben, mely a vatikáni zsinat után kialakult.

B.

Most még annak a kérdésnek kell a szemébe néznünk, *milyen természetű ez a fázis?*

Akik szeretik a szellemi történeti alakulatokat O. Spengler homológia=elvének világánál nézni, kísértésbe jöhetnek a teológia mostani fázisát egyszerűen *virágkornak minősíteni*. A hittudomány első virágzása ugyanis az első egyetemes zsinat után következett, a második a szintén történeti arányú IV. lateráni zsinat után jött, a harmadik a történetileg oly hatalmas méretű trentói zsinatból szinte szemlátomást nőtt ki. Már most, a Vaticanum indult történetileg olyan jelentősnek, mint azok; váltott ki olyan szellemi hullámokat, mint bármelyik, és talált olyan teológiai fölkészültséget és készséget, mint akármelyik. S csakugyan az egész vonalon nyomban nekipezsdülő hittudományos tevékenység mintha igazolta volna ezt az apriórís várakozást; mintha följogosítana arra, hogy itt is a történeti hasonlóságból azonosságot, az analógiából homológiát csináljunk.

De éppen azért rajzoltuk meg, ha vázlatosan is, éles és tárgyilagos vonalakkal a hittudomány irányvonalaínak grafikonját, hogy módunk legyen ugyancsak teljes tárgyilagossággal beiktatni a mai fázist a maga történeti helyére.

Aziránt nem lehet kétség, hogy a hittudomány ma *emelkedő fázisban van*. Ez a fázis felöleli azt a kb. száz esztendő, mely 1830—1930 között van. Ilyen történeti arányokban átmeneti visszaesések vagy megállások nem jöhetnek számításba; itt az összjelleg és alap-tendencia dönt. S milyen ez a jelleg, közvetlenül mu=

tatja a fázis keletkezése, amint az rövid áttekintésben előttünk áll. Nem is más az utolsó száz év hittudománya, mint egyenes vonalú, következetes kiemelkedés a 18. századvégi dekadenciából.

S hogy ez az emelkedés tart, hogy a hittudomány ma nem völgynek megy, hanem hegynek, annak *aprióris*, illetve «a simultaneo» bizonyítéka az a tény, hogy ma az egyházi élet az egész vonalon, intenzív és extenzív értelemben emelkedőben van. Ennek a ténynek igazolása nem tartozik ide; különben aki tud nézni, annak éppen ebben a dologban nem nehéz látni, muto-gatás nélkül is. Minthogy már most a hittudomány az egyházi életnek szerves függvénye, eleve nyilvánvaló, hogy mikor az Egyház fáján mindenütt friss fakadó élet lüktet, akkor a teológia, az egyházi életnek ez az annyira érzékeny ütőere, nem akadozhat és nem ernyedhet.

De könnyű *aposzterióris* bizonytságot is szerezni. Elég evégből összehasonlítani a hittudomány bármely ágában vagy témájában két olyan keresztmetszetet, melyeket legalább a legkisebb történeti mértékegység választ el, t. i. egy emberöltő; tehát elég pl. lemérni a hittudomány állását a század fordulóján és ma: mindenütt kézzelfogható az előre és fölfelé dolgozó tendenciák; egy színvonalon álló mai hittudományos könyvből vagy értekezésből mindenesetre többet lehet tanulni, mint az egy emberöltő előttiből. S ezt a kritériumot mindig biztosan lehet alkalmazni. A hittudomány iránytűje ma föl és előre mutat; aziránt nincs kétség.

Vajjon közelinek jelzi-e a Pólust? Vagy már ki is kötött? *Elérte-e* már azt a fokot, melyet egyszerűen virágkornak lehet minősíteni? A fönti tudománytörténeti elmélés nagyon is világos és biztos kritériumokat adott, semhogy erre a kérdésre igennel merjünk felelni. Minthogy itt is a részletekbe menő megállapítások természetesen összeszövődnek a hiányok és föladatok

megjelölésével, a tüzetes igazolást elmélésünk 3. részére kell hagnunk.

Elég most arra eszmélnünk, hogy az általános teológiai köztudat szerint *nincs* ennek a kornak *olyan kiemelkedő nagy teológusa*, ki a hit igazságait és tényeit egész terjedelmükben a mai kor biztosított ismereteivel, problematikájának és módszereinek biztos asszimilálásával a teljesedtség nagy szintézisébe foglalná, aki megírta volna a ma Summa theologica=ját. A dogmatikában nem egy ponton egészen közel járt ehhez a kor legkiválóbb dogmatikusa, Scheeben. De nála hiányzik a mai pszichológiai, vallástörténeti, ismeretkritikai, etikai meg szociáletikai problémakörrel való benső mérkőzés (lásd 9. szám). Megvolt ehhez a tehetsége és kezdése Newman=nek és Schellnek; azonban Newman részben külső okokból nem jutott el a szintézisig, Schell pedig nem helyezkedik el mindenben a katolikus középvonalon, és túlságosan apologéta ahhoz, hogy klasszikus veretű rendszerező legyen. Még nagyobb mértékben áll mindkettő a század másik fényes egyetemes tehetségéről, Rosminiről, akinek spekulációja sajna jórészt járhatatlan utakra tévedt.

Ilyenformán ez a kor nem teljesedés kora, egyebekben sem, a hittudományban sem; de várja a teljesedést és elébe dolgozik. Eredményei föladatokat is jelentenek.

3.

Ezeket a föladatokat a hittudomány útban levő új virágkorának csillaga alatt akarjuk kipontozni, de a mai fázis talaján. Mikor tehát kettős kérdés foglalkoztat: *hol tartunk* ma a hittudományban és *merre kell tartanunk*, a felelet keresésében mindig azok a szempontok vezetnek, melyekben fölismertük a teológiai virágkorok jellemzékeit és okait.

A.

Mindenekelőtt tehát azt kérdezzük: *Adva vannak-e a virágzás tárgyi föltételei*, melyekben megtaláltuk a történeti virágkorok okozóit. Ezeket mind jellemzi, hogy a történelem titkos tövén fakadnak, Isten ki-fürkészhetetlen gondviselő irányításának érlelése alatt; kierőszakolni, programszerűen létrehívni ezeket nem lehet. De lehet eléjük dolgozni, lehet kiimádkozni és «de congruo» kiérdemelni a történelem Urától. Tehát a jelen helyzet hozzá mérése ezekhez a szempontokhoz, mégis jelöl egyúttal föladatokat is.

1. Leginkább adottság jellegű *a történeti konstelláció*. Ha ebből a szemszögből meg akarjuk állapítani a ma teológiájának jellegét, azt kell mondanunk: *Adva vannak* azok a nagy események, melyek cezúrát vágnak a tétova mult és a hősiségre fölhívott jelen között. Ugyanazok a mozzanatok, melyek ezt a kort általában világtörténeti fordulóvá avatják, helyet csinálnak a hittudomány új virágkora számára is.

Nevezetesen gondoskodnak *ellentétes világok*nak arról a találkozásáról, mely eddig mindig kipattantója volt nagy teológiai teljesítményeknek. T. i. a reneszánszsal uralomra jutott individualizmus likvidálása, az európai világuralom, az evilági techno=plutokráciai élet=program összeomlása újra szembeállítja az Egyházzal, a természetfölöttiség történelmi megbízottjával a természetet, miként a pogány, majd a barbár és reneszánsz világban, de más történelmi akcentussal. Szembe kerül itt a természetfölöttiséggel, az Egyházzal és így a hittudománnyal is, a primitívek és «színesek» új élni= és elhelyezkedni akarása; megjelenik a Kelet, vallásainak nagy multjára, transzcendentista és quietista jellegére támaszkodó fölényeskedésével; fölvonul az orosz «messzianizmus», melyben az ázsiai vallási

szellem fölényeskedése integrálódik az elszlávosított evangéliummal. S mind a három tényező új, egyelőre tisztulatlan, de a nyers természetből és primitív ösztönökből inspirálódó kommunista ízű közösségi életformákat keres és erőltet (bolsevizmus, részben hitlerizmus).

A hittudománynak tehát idejében gondoskodnia kell, hogy olaj legyen a mécsesében, mikor szembe kerül ezzel az új életstílussal és életigénnyel. Főadata mindenekelőtt pontosan *megismerni ezeket az irányokat*: tanításaikat, erőiket, sőt — értékeiket, és ezeket beiktatni a katolikum értékskálájába. Közvetlen és szakszerű tájékozódást kell keresnie az etnológia, prehistória, keleti vallástörténet, ortodox keleti teológia és vallási élet, vallápszichológia és kultúrtörténet, fajelmélet és tömegpszichológia területein és aztán össze kell mérnie a katolikumot, természetesen a teljes katolikumot az ebből adódó problémákkal. Nevezetesen *a missziós teológiát és pedagógiát* széles tapasztalati, etnológiai, vallástörténeti és vallápszichológiai alapon ki kell építeni.

2. A hittudomány másik lendítő tényezője *az egyházi élet egyetemes virágzása*. E téren az utolsó három emberöltő állandó mélyülés és gazdagodás kora. A gallikanizmus, febronianizmus, fölvilágosodás és liberalizmus dermesztő öleléséből kiszabadult egyházi élet fokozatosan visszatalált ősi forrásához: a szentségekhez, főként az Oltáriszentséghez, a szentekhez, a liturgiához, az aszkézishez és az imádság lelkéhez. Nevezetesen az intelligencia gondolkodásban és tettben egyre határozottabban a katolikum álláspontjára helyezkedik. A hittudomány megvívta harcait az aposztata kor nagy eltévelyedéseivel; a kapott sebekből és infekciókból kigyógyult. Régen nem volt olyan elvi egyetértés és olyan határozott egyháziasság úr a

hittudósok között, mint éppen napjainkban. A liberalizmus atomizáló és centrifugális tendenciáival szemben megerősödött egyházi centralizmus biztosítja a fegyelmet a gyakorlatban és az egységes irányt az elméletben. Ilyenformán *az egyházi élet egyensúlyba hozta gazdag erőrendszerét*, a robbantó és fölborító veszedelmekkel szemben kiépítette önbiztosítását, és így félelem nélkül nekiláthat azoknak az új föladataknak, melyek elé a történeti konstelláció állítja.

Ezeket a föladatokat általában a *misszió* fogalma alá vonhatjuk. A belső misszióban újra meg kell hódítani a házasságot, a családot és iskolát, az intelligencia tétova és kívülálló részét és az aposztatált alsó rétegeket; sok hivatást, minők a bíró, kereskedő, orvos, újságíró, színész stb. hivatása; főként azonban meg kell keresztelni a közéletet, a gazdaságot, politikát, közvéleményt. A külső misszióknak be kell hatolnia azokon a kapukon, melyeket a laikus kultúra csődje egyfelől, másfelől pedig a primitívek és a keletiek megjelenése nyitott, hogy így az európai világuralom összeomlásának napja az Egyház új világuralmának hajnala legyen.

A hittudományra itt a kölcsönhatás fönt vázolt viszonyából folyólag a következő föladatok hárulnak:

Mindenekelőtt ki kell építenie azt a *kontaktust*, mely az utolsó két emberöltőben ismét helyreállt *hittudomány és egyházi élet között*. Ez az ő természetes helye és életföltétele; Antaeusként csak a tulajdon anyaföldjével, az egyházi élettel való állandó érintkezésből merítheti a megújulás és nagy teljesítmények erejét. Ez útban van; s egyben jelentős módszeres, tudományos távlatot nyit. Kezd megint derengeni, ami a középkori hittudomány számára, legalább virágkorában, természetes volt: minden hittudományos problematika kiindulópontja a katolikum egyetemességével együttélő közvetlen, meleg katolikus megélés és

tudat. E. *Przywara*, ma a legmesszebb tekintő és leg-gazdagabb szerelésű hídépítő teológus, s vele K. *Adam* tudatosan erre az álláspontra helyezkedik; mások tapo-gatódzva követik. Ezt a megbízható és termékeny metódikai elvet pszichikailag, ismeretelméletileg, dog-matikailag kiépíteni és következetesen keresztülvinni az egész vonalon: ez a sürgető és ígéretes mai föladatak közül való.

A hittudománynak továbbá a maga vizsgálata *tár-gyainak megválasztásában* még a mostaninál is intenzí-vebb érintkezést kell fönntartania az Egyház konkrét nagy életföladataival. Mivel a katolikumban élet és elmélet elválaszthatatlan («*verba quae locutus sum vobis, spiritus sunt et vita* Jn 6, 63), a hittudomány-nak nem kell attól tartani, hogy ezáltal majd elhomá-lyosul tiszta tudományos jellege. Nem; csak új vért, színt és lendületet kap. Hisz a fölvilágosodás és libera-lizmus korának teológiai vérszegénysége itt-ott még most is kísért, még a tanításban is, nemhogy kompen-diumokban és disszertációkban. Bár épp a legelméle-tibb hittudomány, a dogmatika figyelemreméltó kez-déssel iparkodik megállapítani a dogmák «életértékét».

A hittudománynak arról is gondoskodnia kell, hogy megőrizze az Egyháznak, nevezetesen a felelős, kor-mányzó *Egyháznak bizalmát*. Ezt elvben eléri azzal, hogy az itt leselkedő antinomiát: kötelező egyházi tekintély és tudományos szabadság, szigorúan a kato-likum álláspontján oldja meg; ha t. i. ráeszmél, hogy az ő kötöttsége nem más, mint a megismert és meg-ismerendő igazság szabta megkötöttség, tehát az igazi szellemi szabadság megkötöttsége — *veritas vos liberabit* (Jn 8, 32). Konkrét esetben pedig észbe kell vennie, hogy gyakorlati konfliktusok megoldására a teológus számára sincs kiváltság; az ő számára is az egyetlen járható út a katolikum útja, s ennek állomásai alázat, áldozat, szeretet. A hittudományos ismeret-

elméletnek ezt a kérdést is tüzetesen meg kell világítani.

3. *Nagy elmék.* — Mi az, ami itt adottság, amit lehet imádságos lélekkel várni, de meg nem szerezni? És mi az, amit tudatos munkával lehet, sőt kell létre segíteni?

Kívülállók részéről az Egyház sokszor annak a gyanúsításnak van kitéve, hogy a *szellemi nagyságot* nemcsak nem favorizálja, hanem egyenest nyomja; hogy az ő elve a «système de médiocrité». E tekintetben bizonyos, hogy az Egyház és a reábízott isteni igazság nagyobb, mint a legnagyobb zseni; nagyobb, mint akármilyen kor, iskola, irány, testület; «l'Église c'est moi», ezt a szót egy katolikus ember vagy intézmény sem veheti ajkára. Ugyancsak kétségtelen, hogy az Egyház léte és élete nem függ ú. n. nagyoknak akár lététől, akár épenséggel kegyétől (lásd 1 Cor 1, 26—31). De a nagyság=üldözés vagy nem=méltánylás vádjára rációfol az Egyház hagyományos magatartása. Nem is utalunk most a katolikum igazi hőrozsaira, a szentekre és azok kultuszára. A nagy elméket illetőleg is az Egyház mindig tisztában volt vele, hogy Isten házában sok lakás van, és országában sokféle talentum forog; él benne az Úr Krisztus szelleme, aki «megszerette» a «gazdag» ifjút (Mc 10, 21). De mert a reábízott kincs és hivatás meg felelősség nagyobb, mint a legnagyobb természeti nagyság, azért csak azokat ismerheti el nagyoknak, kik csont az ő csontjából és vér az ő véreből, az Úr Krisztus meghagyása értelmében: Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum (Mt 5, 19).

Nagy embereket nem lehet tenyészteni, mint W. Ostwald (Grosse Männer) gondolta a múlt század mechanista naivságával. Minthogy azonban egy kor egyetemes szellemi életfoka és nagyjai között titokza-

tos összefüggés van, ezért lehet imádságos, alázatos, nagy föladatokat ölelő szent vágyakozással kérni Istentől a Krisztusban nagyokat. A hittudomány pedig gondoskodhatik arról, hogy *a mult nagyjainak élő megbecsülésével* segítsen megteremteni azt a légkört, melyben ki tud fejlődni, ami igazi nagyságra van hivatva. Maga a kormányzó Egyház adja erre a biztos útmutatást. A messze előre tekintő XIII. Leó kicsinyes aggodalmaskodásokkal szemben megtette Newman=t, a 19. század egyik legnagyobb szellemét első bíborosának, és azután is következetesen «il meo cardinale»-nek nevezte. Azután a zseniális Szent Tamást megtette a katolikus tudomány mentorának és példaképének — pedig őt tudvalevőleg nagysága nem óvta meg a kortársak kicsinyes gáncsvetéseitől.

Ami éppen *Szent Tamást* illeti, a hittudománynak ma vele szemben természetesen első föladata őt megérteni. Sok történt e téren 1880 óta; de még több a teendő, különösen a «historico=literalis interpretatio» irányában. Pedig ez csak az első lépés. Utána következik az ő nagysága «noeud de vie»-jének, szelleme fakadó pontjának megtalálása, hogy aztán hozzá lehessen fogni a tulajdonképeni föladathoz: Megtenni azt, amit Szent Tamás tenne, ha ma élne (XIII. Leó Ollé-Laprune=höz). S ugyanezt meg kell tenni a teológiai mult más nagyjaival. Meg kell továbbá teremteni egy consensus theologorum=ot arra nézve: a hittudomány történetén végig *kik* azok a nagyok, kiknek szelleméből kell elsősorban meríteni a virágzás csillaga alatt dolgozó teológusoknak. A már említett Przywara, úgy gondolom, joggal állítja itt egy sorba Szent Ágostont, Szent Tamást és Newman=t.

B.

Most a teológiai virágkorok főjellemzékeihez kell mérnünk a hittudomány mai állását és föladatait.

1. A *formai jelleg* tekintetében meg lehet állapítani, hogy ma a hittudomány gyökeresen legyőzte azt a metodikai bizonytalanságot, mely egészen a 19. század második feléig elhomályosította sokaknál a hittudomány formai elvét, a Szent Tamás-féle «ens divinum revelabile»-t, és a német teológiát Hermes-sel racionalizmus, a tübingeni iskolában mérsékelt tradicionalizmus felé terelte, a román országokban pedig a fideizmust és végül a modernizmust szülte. Ma már arról van szó, hogy ennek az elvnek tudományos következményeit levonjuk a teológia egész területén.

Ma elérkezett az ideje, hogy ennek a szabatosan megragadott formai elvnek irányítása mellett a 13. és 17. századi nagy teológusok nyomán megalkossuk a «*potentia obedientialis*» és a «*status naturae purae*» teológiáját és gyümölcsöztessük az előbbit a teológiai pedagógia, az utóbbit a katolikus vallástörténet számára, hol az *őskinyilatkoztatás* égető kérdése várja megoldását ezen a dogmatikai alapon. Biztató kezdetet jelentenek az újabb áldozatelméleti munkák. Ez a két föladat fényt vet a hittény elemzésének (analysis fidei) ma is annyira forrongó kérdéseire is; és viszont ennek tisztázása segít majd teljes formai szabatoságra hozni a hittudomány sajátos metodikai jellegét, amint ezt megkezdték K. Eschweiler és nagyobb körültekintéssel J. Engert.

A teológia formai elvének tisztázása módot ad a hittudomány sajátos, semmi más tudománnyal nem pótolható hivatásának és így a tudományok köztársaságában (egyetemek, akadémiák) való egyenjogúságának érvényesítésére. De a hittudomány tulajdon területén is ennek a formai elvnek erejében revideálni kell az egyes szakokat és azokat *meg kell tisztítani* azoktól az idegen elemektől, melyek az eklektikus 19. század folyamán reárákódtak; a sok hozzáépítésből és állványból ismét

ki kell szabadítani és a maga stíltisztaságában kell helyreállítani a — teológiát.

Még aránylag legkevesebbet szenvedett ettől az elkérgesedéstől a dogmatika. A legtöbb szak azonban mixtum compositummá lett, hol az igazi teológia: rari Nantes in gurgite vasto. Ma leghatározottabban az apologetika vetette le ezeket az idegen elemeket a dominikánus Gardeil klasszikus vizsgálatainak hatása alatt, melyet folytat Rabeau. Biztató jelenség, hogy szemünk láttára készül ugyanerre az útra lépni a morális. F. Tillmann szerkesztésében megindult egy mű, mely külön kötetekben tárgyalja a «philosophische» és «psychologische Grundlegung»-ot, és magát a theologia moralis-t külön mint «Nachfolge Christi»-t. Erre az útra rá kell majd lépni a szentírástudományoknak, az egyháztörténetnek és a gyakorlati teológiai szakoknak is.

2. *Tartalom* tekintetében a hittudománynak a mivoltából sarjadó összes föladatokat egyenlő energiával kell munkába venni és mindegyiken belül közvetlen érintkezést kell fenntartania az egyetemes szellemi életnek problémáival és irányjaival. Ez a föladat a jelen helyzet alapján a következőképen alakul:

Legaktuálisabb föladata az *apológia*, mint minden olyan kornak, mikor az önhitt naturalizmus kultúr-felsőbbség címén viadalra kel a lelkekért a katolikummal. A 19. század gazdag apológiai irodalmat hagyott reánk, de nem gazdag örökséget. A mechanikus és evolucionista természettudományos világnézettel szemben megvédte ugyan a teizmust és nagyjából a Szentírást. De jórészt adós maradt a vallástörténeti, prehistoriai és etnológiai apológiával. Itt döntő hatással léptek a porondra W. Schmidt és részben F. Dölger; mindkettő a nagyvágású régi 17. századi hittudósokra emlékeztető erudícióval és kívülállóktól is elismert illetékességgel.

Az apológiának idejében észre kell vennie, hogy a

mai gondolkodónak mások a nehézségei, mint voltak nagyatyáinak. A mai pszichologista, okkultista, természettudományos relativista, bölcséleti vitalista («élet»=filozófia!), kultúrtörténeti, vallástörténeti tudományos=ság olyan hadállásokat épít a hitellenes gondolat számára, melyekkel szemben a 19. századi apológia fegyverei jórészt hasznavehetetlenek. Itt természetesen elkerülhetetlen az enciklopedista apológiának új kiépítése; de megérett a helyzet arra is, hogy a hittudomány a 19. századeleji esztetizáló, a századvégi kultúroptimizmus sugalta harmonizáló enciklopedista, a jelen századeleji immanentista apológia után megkísérelje a *teológiai apológiát*, mely a magától értődő szaktudományos tájékozottság alapján a katolikus tudatból indul ki és a hittudomány formai elvének stílusa szerint épül. Hogy itt milyen sürgető föladatok előtt állunk, annak csattanó külső bizonyossága az a döbbenetes tény, hogy egy Hettinger, Schanz, Gutberlet, Schell, de Broglie, Duilhet de Saint-Projet után egy egész emberöltő alatt egyetlenegy jelentős rendszeres munka sem jelent meg. (Esser=Mausbach egyenlőtlen értékű dolgozatok gyűjteménye.)

A *kontroverzista hittudomány*, mely Möhler és Newman után csak néhány «ad hoc» művet szült, új korszak előtt áll. A protestantizmus elérkezett annak a pályának végére, melynek irányvonalát több mint kétszáz éve eléje rajzolta Bossuet zseníje (*Les variations des églises protestantes*). Vallásosabbjában földereng, amit az Oxford=mozgalom elővételezett: hogy a százados lapangás után nyíltan kitört válságából nincs más menekvés, mint az ősi katolikum (ez az unionista mozgalomnak szimptomás jelentősége); racionalistája pedig hátat fordít mindennek, aminek pozitív keresztény íze van és «nemzeti» egyházzról álmodja meddő álmait. Elérkezett az ideje, hogy a katolikus teológia leengedje azokat a csapóhidakat, melyek a mai protestánsnak is járhatók.

K. Adam műve: *Wesen des Katholizismus*, amely joggal keltett oly nagy föltűnést, biztató kezdet és minta.

Amit pedig főként filológiai módszer dolgában a katolikus hittudósok tanultak a protestánsoktól a 19. század második felében, azt viszonozzák azzal, hogy ugyanezen a területen, a protestánsoktól majdnem kizárólagossággal művelt történeti területen a katolikumnak sajátos, többet (mert természetfölöttit is) látó szemével mutassák meg a protestánsoknak saját eredményeiken azt a teljes, katolikus történeti valóságot, mellyel szemben ők színvakok. Tanulságos és biztató itt Harnack elismerése a nagy Batiffol iránt. Lásd ennek monumentális ötkötetes művében: *L'Église naissante et le catholicisme*, az I. kötet előszavát.

A hittudomány *pozitív dogmatikai* föladatkörének területén mutatja a manométer a legmagasabb állást. A Szentírás értelmezésében az antiochiai iskola exegetikai elvét, a ma tudományától egyedül jóváhagyott elvet, diadalra juttatta a *saeculum aureum* exegesis catholicae. S a teológia három emberöltő óta fáradhatatlan tanulékonyssággal és szívóssággal értékesíti mindazt, amit a 19. század folyamán az élesedett kritikai szellem, filológiai iskolázottság, történeti és pszichológiai értelmezéstudomány napfényre hozott. Hiányzanak azonban a Salmeronok, Calmet-k; s csak részben pótolják őket gyűjteményes munkák, mint az *Études bibliques*, *Exegetisches Handbuch*, a bonni szentírásmagyarázat. Nagyjából ugyanez a helyzet a patrisztikai és középkori teológia területén — a közbülső korok csak mostanában kerülnek a kutatás mezejébe. E monografiás jelleg dacára, illetve részben általa, ma már tart a pozitív dogmatika ott, hogy a *Loci theologici*-t újra meg kell írnia. Igaz, ez a munka várja még M. Cano-ját.

Ennek a gazdag és eredményes történeti munkásságnak színe előtt különösnek hangzik, mégis valóságot

fejez ki, ha a ma mérlegkészítője sürgeti a *történeti elv* következetesebb és egyetemesebb alkalmazását. Filológiai akribia, forrás- és tárgyismeret tekintetében ezek a munkák megütik a legmagasabb mértéket; s mintha ép ebben is, az erudícióban és exaktságban, nemcsak a könnyedebb alakításban, az utolsó emberöltő alatt a franciák túlszárnyalták volna német mestereiket; csak páratlan Dictionnaire-eikre kell gondolni! De az egyházi élet minden mozzanatának genetikus föltárása, a változatlan és minden időben azonos dogmatikai magnak időben kibontakozó életét mint növekvést megmutatni: ez az a posztulátum, melyet az Egyháznak mint egésznek történetében keresztülvittek ugyan a mult század nagy katolikus egyházhistorikusai: Döllinger (kinek későbbi sajnálatos kisiklása a tudománytörténet számára nem ok korábbi érdemeinek elhallgatására), Hefele, Duchesne, Batiffol, Funk, Pastor; de a részletekre, a dogma, erkölcs, katolikus életesszémeny és vallási élet kérdéseire nézve ez még kíváncsi. Ma még legjobb összefoglalásaink is, mint Tixeront Dogmatörténete, voltaképen alig tesznek mást, mint a mai tudományos követelmények szerint megválasztott megbízható anyagot a tankönyvek rubrikái szerint rendezik (ilyen Grabmannnak a minap megjelent egyébként annyira érdemes teológia=története is).

A hittudomány fölvirulásának sorsa minden korban a *spekulatív dogmatika* kezében van. XIII. Leó döntő gesztusa (Aeterni Patris), a római hittudományos intézményeknek, az utolsó pápának következetes spekulatív orientációja, egészen a nagyjelentőségű Deus scientiarum Dominus-ig (1930) a legilletékesebb tekintély súlyával is igazolják, ami a metódikailag iskolázott teológus előtt sohasem lehetett kétséges, hogy a világnézetek sorscsatái a bölcsélet mezején dőlnek el. Még az a nemzedék, mely a jelennek tanára volt, a történelmi iskolázásban látta az alapvető fölszerelést az Úr

csatájának győzelmes megvívására. Ők nem látták meg, amit pedig ismeretelméletileg is könnyű igazolni, hogy minden történeti probléma és nézeteltérés mélyén (pozitív vagy negatív) dogmatikai, és ezek mélyén bölcséleti meggyőződések vannak; ezek mélyén pedig, a világnézeti állásfoglalás leggyökerén, sui generis ismeretelméleti tényezők lappangnak — ezzel az ismeretelmélettel azonban a bölcsélet még adós; és ott titokzatos természetfölötti tényezők is működnek — s ezeket a teológia még keresi az analysis fidei-ben.

Ma a teológus köztudat visszhangozza XIII. Leó fölhívását: Vissza Szent Tamáshoz! S ez a határozott visszatérés teremtett is és teremt úgyszólván évről=évre igen szolid és tartalmas kompendiumokat. A volta=képeni alkotó spekulatív munka azonban Schee=ben=en túl nem jutott; sőt általában Scheeben=ig sem; kivéve egy=egy nem éppen központi kérdést, minő a szentmise áldozati valósága, a szentségek hatékonysági módja. Jellemző, hogy a valaha oly termékeny skotista iskola ma, fényes történeti föléledése korában, számba=vehető spekulatív munkát nem alkotott. A sajátosan bölcselő katolikus tevékenységben pedig, mintha még mindig túltengene a történeti, kritikai és rendszerező tendencia a produktív és építő probléma=oldozás és a termékeny szellemi mérkőzés rovására. Bizonyos, hogy a mai spekulatív teológia még várja Nagy Albertjét, sőt részben Aristotelesét; s csak azután merheti re=mélni Szent Tamását.

Nem szabad itt hallgatással mellőzni a spekulatív teológiának egy olyan föladatát, mely idestova egy emberöltő óta itt is, ott is kopogtat, de eddig nagyon is halkan ahhoz, hogy könnyen meghallható legyen a műhely=zajban. Ma már meg lehet állapítani, hogy a protestáns teológiai álláspontot a katolikus hittudo=mány az egész vonalon legyőzte. Innen nem fenyegeti már veszély, sőt nem hívják új föladatok sem. Tehát

a katolikum rendszeres kiépítésében sem feszélyezheti már a protestáns=ellenes tájékozódás, a félreérthetőség, illetőleg kihasználhatóság félelme; s így ezeket a kontroverzia nyomása alatt háttérbe szorult elemeket a katolikum szellemében teljes kibontakozásukra és érvényesülésükre segítheti. Ilyenek az egyetemes papságnak, a valláserkölcsi magatartás érzelmi mozzanatainak, az Egyház görög=patrisztikai, misztikai eszméjének katolikus gondolata.

Az alkalmazott és gyakorlati hittudományban hagyott legtöbb tennivalót a tegnap a holnapra. Hisz elsősorban innen jönnek nap=nap mellett azok a segítségkérések és fölhívások, melyek a hittudománynak az egyházi élettel való eleven kapcsolatát elsősorban alkotják és táplálják.

A legsürgősebb és legfelelősebb teendők itt a morálisra várnak. Nem mintha a monizmus és marxizmus támadásaival szemben adós maradt volna; mintha az utolsó emberöltők pszichológiai, pszichiatriai és orvosi mozgalmait tudatlanra vette volna. Hanem hirtelen reátört egy sereg új gyakorlati kérdés a gazdasági, szociális, politikai, modern élethívátási oldalról, melyek dogmatikailag és történetileg begyökérezett feleletet sürgetnek. Azután itt van a morális története, az egyes erkölcsi problémák, pl. bűn, bűnértékelés stb. története, azután a tényleges vallási élet, a katolikus élet és szentségi eszmény története; mind kérdések, melyek néhány bátortalan kezdésű monografiánál nem jutottak tovább, ha leszámítjuk a minap elhunyt H. Bremondnak nagyszabású 10 kötetes művét: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*.

A föllendült liturgiai mozgalom theologia liturgica=t és nagyvonalú liturgia=történeti szintézist sürget. Főként Guardini finom nyitánya után az Egyház tdogmájának, nevezetesen a Corpus Christi mysticum tanának elmélyítése által legjobb úton van a cél felé.

Ugyancsak energikusan törtet a szintézis felé a *misztika*, mely az utolsó emberöltőben annyira föllendült (az utolsó 15 évben két francia, egy spanyol, egy német és egy holland misztikai teológiai folyóirat indult), hogy egyenest a legintenzívebb árama a ma hittudományának. De sok tennivalója van még nemcsak a történeti téren, hanem a valláspszichológia, vallástörténeti és vallásélet=történeti mérkőzés terén. Hálás és jórészt töretlen terület a *theologia hagiologica*, melyhez a nagy bollandisták és követőik megbecsülhetetlen történeti anyagot hordtak már össze; bár éppen itt, nevezetesen a forráskritika terén, még több a tennivaló, mint amennyi a már elvégzett munka.

A teológiai pedagógia, ahová tág értelmezésben tartozik az aszketikának és hodegetikának gyakorlati része is, egyelőre csak a problémákat látja maga előtt és várja a spekulatív teológiától és misztikától a *potentia obedientialis*nak, a kegyelem begyökékezésének új teológiai kiépítését, és csak akkor nézhet közelebbről a szemébe annak az eszménynek, mely mint végső cél lebeg előtte: *theologia paedagogica*, mely többé már nem egyszerűen gyakorlati útmutatások és a világi pedagógiából vett fogások gyűjteménye, hanem a kegyelemnek mint a természetfölötti élet magjának sajátos fejlődéstörvényeit és föltételeit foglalja rendszerbe.

A *kánonjog* a CIC átütő gyakorlati hatása alatt mihamar dülőre viszi magyarázó és jogdogmatikai föladatát; azután az utolsó században fölgyűlt hatalmas jogtörténeti anyagnak birtokában munkába veheti a nagy hittudományos szintézis számára elengedhetetlen, de ma még üszögében levő voltaképeni kettős teológus föladatát: a katolikus jogeszme és jogrend sajátosságának megállapítását és azután a szigorúan módszeres *theologia dicastica* megalkotását.

3. A *genetikus mozzanat* nevével foglaljuk itt össze azokat a termékeny hatóerőket, melyek a teológiai virágzás korában biztosítják és táplálják a lüktető, virágot, gyümölcsöt érlelő életáramot. Itt is történeti adottsággal állunk szemben. A történetes titkának egy mozzanata az, miért meddő egy kor, és miért nyílik tavaszba más kor. A hittudomány mai napja nincs ilyen fakasztó erők híján. De önáltatás volna azt mondani, hogy ezek az erők maximumban vannak. Elég nekünk az a remény, hogy a maximum útban van, és elég itt a föladatunkat egyrészt abban látni, amit Szent Pál úgy fejez ki: *Spiritum nolite extinguere* (1 Thes 5, 19), másrészt fönttartani az eleven kapcsolatot a közelebbi és távoli mult nagyjaival.

Van azonban a hittudományi genetika erőfolyósításának két területe, hol a céltudatos tevékenység számára is tág tér nyílik. Az egyik a tudományos üzem tervszerűségének területe, a másik az egyházkívüli szellemi áramlatokkal való eleven kölcsönhatás.

A *tudományos üzem tervszerűsége* problémává lett a világi tudomány számára is. Ma az egész vonalon nagyjából még az foly, ami jellemzi a kapitalista termelést. Ez a termelés egyéni gondolatok és nem ritkán egyéni szeszélyek szerint történik: ú. n. szabad gazdaság; csak itt=ott nyúl bele, nem annyira döntő, hanem irányító jelleggel, egy=egy helyi központi szerv. Innen van, hogy a ma tudományos tevékenységéről és eredményeiről senkinek sincs teljes, hű áttekintése; sőt nincs az a specialista, aki csak a saját szakjának is folyó termelését át tudná fogni és föl tudná dolgozni. A kutatásnak, irodalmi alkotásnak tárgyait, terjedelmét stb. általában egyéni hajlamok, utilitarista megfontolások vagy helyi mozzanatok szabják meg. A tudományos üzem ilyenformán bizonyos anarchia képét mutatja, mely nincs híján a gazdagság, változatosság, érdekesség igézetének, de egyúttal sok kapkodásnak, kísérletezés-

nek, idő- és erőpazarlásnak is gyakorlótere. Bizonyos normáló és szabályozó szerveket jelentenek itt mindenestre az akadémiák, egyetemek, más tudós társaságok, intézmények és vállalatok, laboratóriumok és folyóiratok; de ami a gazdasági életben ma már legalább mint kíváncsi kopogtat, az ú. n. irányított gazdálkodás, tervgazdaság gondolata, a tudományos üzemben még meg sem jelent a látóhatáron.

A hittudomány számára a helyzet nagyjából ugyanaz; némi ellensúly a szakoknak az egészszel és az egyházi élettel való szorosabb összefüggése. Jótékony irányítást jelentenek itt a római középponti tudományos szervek, pápai intézetek és egyetemek is. De a tudományos tervszerű munka kérdése ezzel még nincs megoldva. Egyelőre föladat marad a meglevő irányító szerveket kiépíteni, tehát többek között a hittudományos vállalatokat, hittudományi fakultásokat és — *folyóiratokat*.

A világi tudományokkal és szellemi irányokkal való kölcsönhatás mint elv és mint gyakorlat az Egyházban sohasem szünetelt, és ma is elég intenzív. Mint közvetlen föladatok itt a következő megfontolások jöhetnek szóba:

Jó ma a hittudománynak újra megnyitni, vagy tágabbra nyitni kapuit olyan *módszeri szempontok* számára is, melyek első tekintetre egészen idegenek tőle. Hugo Victorinus, a nagy 12. századeleji teológus tettel és szóval biztat: *Omnia disce; postea videbis nihil esse superfluum*. Szabad itt gondolni még oly távoleső dolgokra is, mint a 19. század organon-jára, a matematikai módszerre, mely, hiszem, nem egy fogódzó pontot nyújt bizonyos teológiai kérdések termékeny tárgyalásához. Külön nyomatékkel kell a teológusok figyelmét ráirányítani a mai tudományelméleti mozgalomra, mely egészen új szempontokat tud folyósítani a hittudomány magáraeszmélése számára. Ugyan-

így szabad, gondolom, próbát tenni a karakterológiai módszerrel, amint történtek már termékeny kísérletek a fenomenológiai módszerrel. Ugyancsak több figyelmet érdemel részünkről a pszichológiai, szellemtörténeti, szociológiai módszer.

Észre kell vennünk azt is, hogy a profán *tudományos ideál* (maga a 19. századi tudomány mint olyan is válsággal küzd; lásd H. Dingler: Zusammenbruch der Wissenschaft 1924) válság küszöbén áll: abban a veszedelemben forog, hogy hatalmi alakulatok függvényévé lesz mint bolsevista, hitlerista, részben fasiszta tudomány. Ebből alighanem több értés fakad majd a hittudomány tekintélyelvi jellege számára. De a hittudománynak nem szabad megszédülnie hirtelen átmeneti haszon reményétől, hanem miként az Egyház fideista és agnoszticista törekvésekkel szemben védelmébe veszi az elme autonóm erejét és jogait, a hittudománynak is mindenkor nobile officiuma marad a tudománynak mint föltétlen igazságszolgálatnak eszményét képviselni.

Ugyancsak érdemes a hittudománynak a világi tudománytól tanulni, a mostaninál még nagyobb mértékben, *tudomány=technikát*: a kutatás, földolgozás, értékesítés, terjesztés, közlés technikáját, nem utolsó helyen az irodalmi alakítást. Csak mellesleg legyen mondva: *a hittudomány mint irodalom* eddig vajmi kevés figyelemben részesült; a hittudomány irodalomtörténete, természetesen a mai irodalomelméleti színvonalon: ez is föladat, mégpedig a hálásabbak egyike.

A hittudomány ezzel is útját egyengeti annak a megbecsültetésének a profán tudomány világában, mely meghallgatásának első föltétele. A helyzet jó remény nyel kecsegtet. Ma sok laikusban, nem=katolikusokban is, kezd jelentkezni egy lelkiület, melyet *teológiai éhség*-nek lehetne nevezni. «Il est surprenant, mondta annak idején Proudhon, qu'au fond de notre politique nous trouvions toujours la théologie». Ma sokan, nemcsak

politikusok, fordulnak felénk és várnak tőlünk — teológiát, és nem enciklopedista felületességet! Ma visszahozhatatlanul elmúlt az az idő, mikor a teológus az «apologéta» címén adhatta a szakembert világi tudományokban. Neki mint teológusnak van mondani= valója, olyan, amit a merő világiság nem tud; tehát mint teológusnak kell a kérdező világ elé állnia. Nincs is a természetnek, történelemnek, az egyéni és társas életnek és alkotásnak olyan területe, mely elvben ne esnék a Logos világítása alá (Jn 1, 9); tehát nincs az az aktuális probléma, akár gazdasági, akár politikai vagy szociális, akár faji vagy irodalmi és művészi vagy nevelési, melyhez a teológusnak ne volna mondani= valója, mégpedig döntő mondanivalója. Elvben a hittudományban gyökerezik minden tudomány, és a teológiának nem szabad letenni arról sem, hogy egyszer megvalósítja még azt a nagy szintézist is, melynek alap= vonalait zseniális vázlatban megrajzolta Bonaventura: *Reductio artium ad theologiam*.

Történeti és lényeg=elemző megvilágításban így áll előttünk a mai hittudomány, virágzó jövő felé mutató fázisában és ezt a jövőt készítő föladataiban. Éppen a történetileg tájékozódó nézés van legkevésbé arra kísértve, hogy emberi tevékenységgel és receptek szerint kikényszeríthetőnek gondolja azt, ami Isten teremő terve értelmében hivatva van titkon fakadni, miként az evangéliumi vetőmag (Marc 4, 26). Virágzást nem lehet erőltetni. De a hittudomány számára is irányt szab az Üdvözítő szava, mely szerint minden napnak elég a maga baja és gondja (Mat 6, 34); s nekünk teljesítenünk kell ennek *a másnak föladatát* egész odaadással, tekintet nélkül arra, hogy mit hoz a jövő; a holnapi nap majd gondoskodik magáról.

Azonban a hittudománynak mai napjába, miként általában az egyházi életbe, belesugárzik az a nap,

melynek nincs alkonya : *a pünkösöd*. Mikor vihar és tüzes nyelvek közepett megszületett az Egyház, az a pünkösöd lett a teológiának is születésnapja, normája és törvénye, reménye és ereje. Közvetlen megnyilvánulása az volt, hogy «beszélni kezdtek különféle nyelveken» (Act 2, 4). S a pünkösdi nyelvcsodának ez a teológiai értelme: Mikor a Lélek, az Atya végtelen erejében és az Ige kimeríthetetlen igazságtartalmában lángoló örök személyes Szeretet leszáll az emberbe, akkor a kapott méretetlen gazdagságnak tudatára ébredt elme képtelen egy nyelven, veleszületett anyanyelvén, kifejezést adni ennek a szellemi teljességnek; ahány nyelv kínálkozik, mindnek jut itt mondanivaló, és csak valamennyi együtt tud megközelítő kifejezésben sejtelmet adni a magát kinyilatkoztató Isten gazdagságáról.

A hittudomány számára ez azt jelenti: A kinyilatkoztatásban megjelenő isteni igazság megközelítő kifejtésére és képviselésére nem elég egy nyelv, egy nép, egy psziché. Hanem ahány van, mind föl van hívva, hogy a maga sajátos talentumait kamatoztassa; s csak valamennyi együtt adja a tudományos szempontoknak, módszereknek, munkaköröknek azt a sokszerűségét, mely megközelíti a kinyilatkoztatott igazság teljességét. *A népek és a népjellegek a hittudomány szolgálatában* — ez is hálás terület a teológiai kutatás számára. A végére kell járni, miért és miképen van a virágzó patrisztikában alexandriai és kappadókiai, afrikai, antiochiai és római teológia; mit jelent ennek a nemzeti szellemnek megkeresztelése a középkorban, mikor a «quattuor nationes» szerint megszervezkedett az egyetem; s a Tridentinum utáni virágkor hogyan és miért adja a vezérpálcát először a spanyolok, aztán a franciák és végül rövid időre a németek kezébe, és most — kinek szánja?

Isten országában külön keresztény nemzeti önérzet és erő kifejtés forrása a hittudományos igazságnak ez

a grálszolgálatára. Erre a munkára föl van híva a magyar *génusz* is; természetesen a történeti, szociológiai, földrajzi, sőt gazdasági adottságok határain belül; nem szabad ugyanis figyelmen kívül hagyni, hogy a tudomány művelésének vannak kultúrai és szociológiai föltételei, melyek megszabják munkaterületeit (lásd Eszmék és eszmények 110. lap). A magyar hittudomány eddig kevés alkotó erővel vett részt a hittudomány nagy történeti művén. Szemhatára szélén néha meteorként átvonult egy-egy idegenből jövő üstökös; Joannes a s. Thoma-ról mondják, hogy magyar földön született, Cienfuegos pécsi püspök volt, Denifle itt dolgozott. Igazi nagyot is keveset termett; talán csak Pázmányt és Prohászka-t. De a századok folyamán hű sáfárja és szorgalmas közvetítője volt népe számára a hittudomány egyetemes kincseinek. Ennek a munkának egyetemes egyháztörténeti eligazodással a végére járni: ez is föladat, mégpedig olyan, melyet Isten csak reánk bízott.

Ma azonban szabad *többet* merni. Az Egyház és a hittudomány új nagy világtörténeti föladatok előtt áll; s történelmi pünkösdjének ezen a nagy napján nem szabad némának maradni és félreállni annak a *génusz*-nak, mely a Duna-Tisza táján idestova ezer éve idege-nek közepett, rokontalan nyelven tesz tanuságot Jézus Krisztusról.

9. Az újabb idők legnagyobb hittudósa.

Scheeben 1835—1888.

SZÁZ ÉVE, HOGY SZÜLETETT (MÁRC. 1), majdnem ötven éve, hogy meghalt (júl. 21). Alakja tehát már benne áll abban a történeti távlatban, ahonnan meg lehet ítélni nagyságát. Hozzá méltó monografiája ugyan nincs,¹ de a kompendiumszerű ismertetések ma már szinte tudományos közvélemény jellegével úgy minősítik, hogy a 19. század egyik legkiválóbb hittudósa. Sőt itt-ott megteszik egyenest a 19. század legnagyobb teológusának. Úgy gondolom, ez az utóbbi értékelés felel meg a valóságnak.

A szellemi nagyság követelményei: nagy szellemi képességek és fölkészültségek, a nagy történeti szellemi föladatok nagylelkű, eredményes fölkarolása és marandó nagy alkotások. Ezeket a kritériumokat hogyan valósítja meg Scheeben nagyobb arányokban, mint századtársai?

Egyéniségén már kortársai kiemelnek két vonást: óriási erudícióját és kivételes spekulatív tehetségét. Ami az elsőt illeti, csakugyan századokkal kell visszamenni, míg elméleti hittudósban ilyen *erudíciót* talál-

¹ Már ezért is külön hálára köteleznek a Collegium Germanico Hungaricum növendékei «Matthias Joseph Scheeben 1835—1935» Romae kiadványukkal. Méltó módon ünneplik így nagy elődjüket, ki 7 tanulóév után 1859-ben került vissza hazájába, a kölni egyházmegyébe. 1860-ban Geissel ki-nevezte a kölni szemináriumba a dogmatika tanárává, s az maradt haláláig. — Értékes dolgozatokat közöl Feckes, Grabmann, Schmaus továbbá a Matthias Grünewald Verlag kiadványa: M. J. Sch., der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft 1935 (a fönti dolgozat után).

lunk. Hogy kitűnően ismeri a Szentírást és a szent-
atyákat, nem is annyira feltűnő Möhler, Döllinger,
Klee korában. De ritka volt akkor az egész skolasztiká-
nak, és még ritkább a Tridentium utáni teológiának
az a szinte szédítő ismerete, mely már első műveiből
árad. Emellett tüzetesen tájékozott volt korának teoló-
giai irodalmában, és aránylag jól ismerte a korabeli
filozófiát. Kár, hogy ezzel a páratlan tartalmi tudással
nem tartott lépést történetkritikai iskolázottsága és
érzéke. Mikor az ő korában a kritikai kérdések és
követelmények már rég kinőttek a racionalista gyermek-
cipőből és kezdtek fölszívódni a methodologia docta
perennis-be!

Ezt az óriási erudíciót termékeny munkára fogta szí-
lárd és biztos teológiai álláspontja, melyet Rómából
hozott, és joggal kiemelt *spekulatív tehetsége*, mely arra
képesítette, hogy erudíciója hatalmas történeti anyagá-
ból kiemelje a vezérlő eszméket, a korkérdésekben meg-
lássa a teológiai összefüggéseket és következményeket,
s termékeny új szempontokkal és gondolatokkal szerezz-
zen tudományos súlyt a régi katolikus igazságnak. Ben-
sőséges lelkülete meg áhítata, jámbor és buzgó papi
egyénsége pedig az élet meleg színeibe tudta mártani
a hideg teológiai tételeket.

1.

Igy volt fölkészülve, hogy eleget tegyen *történeti
hivatásának*. Ezt pedig elébeszabta az *akkori német hit-
tudomány helyzete*.

A fölvilágosodás aszálya már régebben elvonult.
Lapos naturalizmusából, etizáló racionalizmusából
úgyszólván önerejéből emelkedett ki. A mélyebb val-
óságosság titkos fakadása Sailer és Hofbauer Kelemen
körében, a multba hazavágyó romanticizmus, a vég-
telenbe sejtő bölcséleti idealizmus az élő katolikum felé

terelte az elit lelkeket, és mind a három mozzanat a természetnek és egyéniségnek ritka adományaival egyesült a tübingeni iskola legjelentősebb tagjában, Möhle=ben, a 19. századi német teológia voltaképeni atyjában, akit még akkor hűségesen támogatott a félelmes tudományú Döllinger.

A teológiának most elinduló német rekatolizálása tehát főként két forrásból táplálkozott: a romantikától élesztett *sensus catholicus*-ból és a német bölcséleti idealizmus tudományos indításaiból. Az első elég volt arra, hogy elhárítsa a másodikból eredő végzetes veszedelemeket, melyek Hermes=ben csattantak ki. De nem volt elég erős arra, hogy ezt a hittudományt kiragadja abból a teológiai monizmusból, mely a bölcselő idealizmus sugalmazása alatt egybeszűrt természetet és kegyelmet, bölcselő belátást és hittitkot; azután sokáig ide=oda csellengett a teológiai racionalizmus (Frohschammer, *Günther) és fideizmus között (súrolja a tübingeni iskolának egyébként kiváló dogmatikusa, J. Kuhn); és minden nekifoházkodása ellenére sem tudott visszatálatni az atyai házba, mert nem találta meg az eleven és elevenítő kapcsolatot a multjával.

Scheeben a történelmi elhivatottak biztos fogásával rátalált ennek a válságnak a sarkallójára. A teológiát vissza kellett segíteni a sajátos területére, az *obiectum formale*-jára, mely megkülönbözteti a merőben emberi tudománytól; s ez nem más, mint magának a katolikumnak sajátos jellegzete, mely megkülönbözteti minden más életstílustól: kinyilatkoztatás és Istennek ember=föllemelő leereszkedése, titok és kegyelem; egyszóval természetfölöttiség szemben a természettel. Első tudományos műve, mely a 26 évesnek nyomban helyet vívott ki a tudományos világban,¹ biztos vonásokkal

¹ *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und über-*

megrajzolja ennek a természetfölöttiségnek, a kegyelmi istenfiúságnak képét, és ezzel nemcsak gesztusban, hanem tudományos tettel is egyszersmindenkorra eltereli a korabeli német hittudományt attól a szublimált naturalizmustól, melyet a romantikától örökölt és sehogyan sem tudott levetni. A négy évre rákövetkező nagyobb mű¹ már a mester avatott kezével vezet be a kinyilatkoztatott titkok kozmoszába.

A voltaképeni fölszabadító tett azonban más volt. Hiszen a hit sajátos területét, a skolasztika szolid és gazdag örökségét mások is föltárták, sőt energikusan megvédték, nevezetesen F. J. Clemens, K. Schätzler, és főként J. Kleutgen. Azonban Scheeben volt az, aki nemcsak szuverén tudással és teológiai szabatosággal, hanem egyben nagy eredetiséggel és termékenységgel megmutatta, hogy ez a skolasztikai teológia alkalmas, sőt egyedül alkalmas a katolikum sajátos jellegének tudományos képviselésére a romanticizmus és idealizmus színe előtt.

Nemsokára alkalma nyílt Scheebennek ezt az elméletileg kiépített és körülbástyázott teológiáját *összemérni az élettellel*. Nemcsak a *hitélettellel*. Hiszen csak természetes, hogy az a bensőséges és lángoló lelkiség, mellyel a teológus elragadtatva látta meg a katolikum páratlan természetfölötti értékeit és szépségét, a buzgóságban égő papot is sürgette, hogy a megtalált kincset ne kösse keszkenőbe. A «Natur und Gnade» hatalmas teológiai

natürlichen Lebensordnung im Menschen 1861, új kiadásban értékes bevezetéssel Grabmanntól: München, 1922.

¹ *Die Mysterien des Christentums*. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. 1865. 2. kiadás jelentős önkényes szövegváltoztatásokkal L. Küppertől 1898, a 3. 1911-ben (és a változatlan 4.) valamivel jobb közelítésben az eredetihez A. Rademachertől; végre a Matthias Grünewald Verlag újból hozzáférhetővé tette az első kiadás hiteles szövegét 1926.

gondolatait a lelkiélet számára folyósította «Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade» címen, 1862.¹ Ugyanezt készült megtenni a «Mysterien»-nel.

Akkor azonban már kitárult az az aréna, hol teológiájának fegyvereit össze kellett mérnie a régebbi iskolával egy hirtelen időszerűvé lett központi kérdésben. A *vatikáni zsinat* egybehívása példátlan izgalmakat keltett és óriási ellenkezést váltott ki. Szócsöve *Döllinger* lett. Páratlan történelmi erudíciójával szemben *Hergenröther* még csak tudott hasonlóval fölvonulni; dialektikájával, tollának fürgeségével, frissességével, szarkazmusával már egyáltalán nem tudta fölvenni a versenyt. Amint korábban a tübingeniek és bécsiek spekulatív mélységével és lendületével szemben valamennyire alul maradt *Kleutgen*, középkori teológiai erudíciója dacára, és amint akkor *Scheeben* spekulatív felsőbbbsége volt az, mely kiegészítette *Kleutgent*, éppenúgy most is csak az ő biztos teológiai látása, melyet a legteljesebb történeti tanultság támogatott, éles logikája, fogyhatatlan munkabírása, csattanós írásmódja tudta kivédeni *Döllinger* félelmes pengéjét.

Itt már nem a titkok rendszere, nem az egész természetfölötti rend volt kérdésben, hanem ennek a természetfölötti életnek történeti szerve, az Egyház és annak feje, s nevezetesen a magisteriumnak leginkább a történelembe markoló és a történeti tényeken tükröződő karizmája, a tévedhetetlenség. *Scheeben*-nek az ő szabatos teológiai álláspontja biztos talajt adott a harcban *Döllinger* historizmust súroló pozitívizmusával szemben; erudíciója pedig lehetővé tette számára, hogy minden történetileg támogatott konkrét nehézségben azonnal fölvegye az odadobott kesztyűt. Egy évtizednél

¹ A 6. kiadástól kezdve A. M. Weisz O. P. önkényesen változtatott kiadásában, 1897. A budapesti központi szem. Magyar iskolájának fordításában megjelent «Az isteni kegyelem fölsége» címmel.

tovább szinte egymaga tartotta és pedig becsülettel, sőt diadalmasan a frontot Döllinger portentum tudásával, tekintélyével és tollával szemben. A «Das Konzil» (1869—72), majd «Periodische Blätter» (1882-ig) 13 kötete ma is imponáló mauzóleuma annak a sírnak, melybe Scheeben beletemette férfikora java idejét és erejét. Messze láthatóan hirdeti késő nemzedékeknek is, hogy Scheeben megtette a kötelességét; a kortörténeti helyzet szabta teológiai föladat elvégzésében ő vitte a nehezebb részt — ha a zsinat után nem is ő lett a kardinális.

Közben pedig teológus *egyéniisége kinőtt korából* és belenőtt a jövőbe. Teológiájának öröklakása nem a történelmi elismerésnek ama mauzóleuma lett, hanem az iskola, a nagyok iskolája és katedrája, melybe híven eljárnak az igazán tanulni hivatottak nemzedékről-nemzedékre. Beszédes jel az a tény, hogy három főművét (Natur u. Gnade, Mysterien, Dogmatik) folyton újból adják ki; a Mysterien-t ma hasonlíthatatlanul többen olvassák, mint az ő korában! S méltó ünnepi emlék volna, ha avatott kéz kiadná, legalább bölcs választékban, ma már alig hozzáférhető kisebb dolgozatait.

2.

Mi az, ami által Scheeben *kinő korából*? ami által a kortörténeti nagyságon túl igaz történeti nagysággá nő — Burckhardt értelmezésében: az a nagy ember, aki nélkül a világot hiányosnak találnók, mert bizonyos teljesítmények csak tőle teltek, csak az ő idejében és az ő világában (Weltgeschichtliche Betrachtungen, p. 211)? Úgy gondolom, főként *két kiválóság* emeli Scheebent minden kor nagy dogmatikusai közé és biztosít neki nem múló jelentőséget a teológia nagyjai között.

Először is hosszú századok után ő az első, ki a mester felsőbbbbséges biztonsággal és termékenységével rátapint a teológia éltető idegére, azt kiszabadítja eddigi lekötött-

ségéből és ezzel újra megindítja egészséges és termékeny vérkeringését. Itt t. i. a teológiai ismeretelmélet döntő jelentőségű nagy elvi kérdéséről van szó,¹ mely a 16. század vége óta mint *analysis fidei* jelenik meg a hittudomány műhelyében.

A hittényt a 17. századi nagy jezsuita teológusok nagyjából (itt csakis skematizált vázolásnak van helye, mely csak a vezérgondolatot akarja kiemelni s természetesen nem akarhat a színárnyalatokat is tükröztető pontos ismertetés lenni) úgy fogták föl, mint következtetést, melynek premisszáit a bölcselő ész adja, illetőleg biztosítja; és így a tudományos teológia kiindulását, alapját, és főfeladatát végelemzésben ezeknek a praeambulumoknak spekulatív földolgozásában látták. Scheeben a hívés tényének föltétlen misztikai és természetfölötti jellegét nyomatékozta, és azt minden mozzanatában, a hitindíték elfogadásában is, kegyelmi ténynek minősítette. Ennek értelmében aztán a hit közvetlen előkészítését is, tartalmát is olyannak tekintette, amihez csak külön, sui generis ismeréssel, pontosan a «teológiai ismeréssel» lehet hozzáférni. Tehát a teológiának mint tudománynak nem lehet feladata kívülről, bölcséleti posztulátumokkal, fönn tartásokkal és módszerekkel nekikerülni a hit világának, elsősorban apologetikát űzni; hanem arra kell vállalkoznia, hogy a hit világában állva, állandóan annak sajátos, természetfölötti jellegétől sugalmazva keressen tudományos eligazodást és igazolást a hívő elme számára: dogmatikának kell lennie az egész vonalon.

Erre az álláspontra Scheebent rávitte a hermesi racionalizmus és a fideizmus elvizenyősítő teológiája; ráképesítette felsőbbbbséges *sensus theologicus*-a, mely mint annyi más ponton (döntő eredménnyel pl. az

¹ Amint K. Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie (1925) éles, nem egyszer túlélés poentírozással kiemeli.

áldozat=elmélet jelentős kérdésében) a Tridentinum előtti teológiai multtal talál eleven termékeny kapcsolatot. Voltaképen csak ezzel a tettel *szabadította föl Scheeben a «theologia perennis» folyamát*, melynek medrébe a Tridentinum utáni teológia részben antiprotestáns polemiás beállítása miatt, részben az akkori szellemi fázisnak nem mindenestül egészséges infiltrálásai következtében, akaratlanul is torlaszokat épített bele. Scheeben maga is egyik fejedelmi pillérje lett annak az «aquaeductus maximus»-nak, mely a teológiai tudományos tevékenység hatalmas árjait az atyáktól a 13. és 17. századon keresztül közvetlenül a 19. század kavargó problematikájába vezette bele.

Ha ma inkább, mint az előző emberöltőben van a teológiának hivatottsága arra, hogy döntő tényezőként beleálljon abba a szellemi megújulásba, mely az egész vonalon olyan ígéretes erjedéssel indult meg, és hatásosan segítse azt a teljes megoldás felé: Scheeben lesz az, akinek iskolájában fölkészülhet erre a soha többé vissza nem térő történelmi hivatására; ott ráeszmél majd teljes súllyal legsajátosabb értékeire és erőire, arra, amit semmiféle filozófia, szociológia és «movement» meg nem tud adni ennek a kornak: a hitből sarjadó és ezért igazán felsőbbbbséges és pótolhatatlan tudományos látásra.

A teológus nagysághoz azonban nem elég a helyes módszeres kiindulás, mondjuk az episztémológiai alapvetés. Sőt nem elég még az a fegyelmezettség sem, mely ezt az alapot mint obiectum formale quod következetesen szem előtt tudja tartani minden konkrét kérdésben. Hisz ez inkább iskolázottság dolga, mint zsenialitás kiváltsága. Hanem kell, amit Scheebennél már a kortársak kiemelnek: a kiváló *spekulatív tehetség*.

Ez jelent mindenesetre és mindenekelőtt nagy elvonatkozó tehetséget. A hittudósnak a bölcselőnél is nagyobb mértékben kell rendelkezni azzal a képességgel, mely a legkülönbébb adottságokat is közös szem-

pont alá tudja foglalni és a legbonyolultabb élet- vagy történeti jelenségben is meg tudja látni a szellemi őselvet. A teológiában az őselvek és fogalmi tárgyak nagyon is messze esnek a közönséges tapasztalattól; hisz jobbára az Absolutum «másvilágában» járnak. Itt kell tudni olyan különbségeket is élesen meglátni, nemcsak önmagukban, hanem következményeikben is, melyek a laikus szemében szörszálhasogatások; itt csakugyan kell tudni borotvaéleken is teljes biztonsággal járni; és kell tudni szívósan, tüzetesen nézni alakokat, alakulatokat és vonatkozásokat, melyek a laikus szemében sokszor egybefolyó ködök. Csakis így válik olvashatóvá rajtuk az a láthatatlan írás, mellyel a teremtés és kinyilatkoztatás Istene rájuk írta titkos értelmüket. Mivel pedig a szellemi valóságok legmagasabb régióiban az igazi látáshoz nem is elég a nézés, hanem valamiképen előre kell már tudni, mi a látható (a mélyértelmű Ágoston—Pascal=féle kritérium szerint: «Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna»): az igazi spekulatív tehetséget jellemzi, hogy folyton új szempontokkal tud közelíteni a régi valóságokhoz, folyton új szikrákat tud csíholni az ősi igazság kősziklájából, s végül is meg tudja találni azokat a láthatatlan titkos aranszálakat, melyek a természetfölötti igazságokat kozmoszba fűzik, hasonlíthatatlanul szebb, tagoltabb, gazdagabb kozmoszba, mint amilyen testi szemünk és bölcselő elménk elé tárul.

Scheeben mindezekkel a tehetségekkel ritka arányokban rendelkezik. Sőt rendelkezik velük olyan sajátos akcentusban, hogy külön hely jár ki neki a Tridentinum utáni hittudósok között, melyet jellegzetesen *organikus fölfogásnak* és rendszernek lehet nevezni.

A hit világát t. i. *élő világnak* nemcsak vallja, hanem a tudományos tárgyalásban annak is vállalja. Ám az élő valóságot nem lehet fogalmakkal egyszerűen ki-meríteni. Hiszen az élet folyton fakadó, hullámozó, vib=

róló, belülről kifelé gomolygó, s ebben az áramlásban folyton formáló és formálódó valóság; a fogalmak pedig ennek a folyton áramló-fakadó valóságnak csak sztatikai metszeteit, mintegy pillanatfölvételeit adják. Ezt a valóságot tudományosan csak egy *sajátságos differenciális eljárás* tudja megközelíteni, hasonlatos ahhoz, amellyel Leibniz és Newton a differenciálhányados bevezetése által tudományosan meg tudtak bírkozni a fizikai folyamatok folytonosságával.

Scheeben ilyen módszert teremtett meg és kezelt mesteri biztonsággal. Ezt főként ott lehet tiszta kiadásban tanulmányozni, hol a hittudományos multnak, főként a teológiai iskoláknak sokszor látszólag egymással szembeforduló és egymásra torlódó sodrába állítja a dogmatikai igazságot. Ilyenkor rendkívül biztos analómiával kiboncolja a történeti és irodalmi szövedékből a forrásjellegű alapeszméket; megint mesteri mikrotómiával, szinte szédítően finom különböztetésekkel, szembesítésekkel, közelítésekkel fölszeleteli a dogmától való distanciájukat, azután az így hajlékonyá tett theologumenon-okat a kinyilatkoztatott titok pólusainak feszülési mezejébe állítja, sarkítja, úgyhogy az idegen elemek maguktól kiválnak, a katolikum pedig szinte a logika gravitációjával a dogma pólusai körül helyezkedik el: a látszó ellentét, a dogmatörténeti, exegetikai vagy spekulatív nehézség a dogma élő gazdagságának harmadik dimenziójába oldódik föl. Ezt az organikus, finoman mérlegelő, a legnemesebb értelemben egyeztető tárgyalást némileg hasonló programszerűséggel, bár távolról sem hasonló szellemi energiával párosultan, az előttem ismeretes nagy hittudósok közül csak Bonaventura űzi.

De remekel Scheebennek sajátos spekulatív tehetsége ott is, ahol új vonatkozásokat kell meglátni a kinyilatkoztatás kozmoszának egymástól legtávolabbeső és látszólag legidegenebb pontjai között is. Itt aztán

magaslatokra vezet — olykor merész teológiai különvélemények magaslataira is; de a katolikum talaja még pillanatra sem indul meg lába alatt — s onnan olyan grandiózus kilátásokat nyújt a hittitkok világába, hogy egyik ámulatból, egyik lelkesedésből a másikba esik, aki reábízta magát. Persze Scheeben olyan vezető, aki maga nem kímél fáradságot, mikor magasságok eléréséről, mélységek kiméréséről, új utak nyításáról van szó; de adeptusát sem kíméli; a nehezebb írók közé tartozik, leginkább legérettebb művében, a Dogmatikában.¹

3.

Ez a nagyság van olyan, hogy megbírja a történelmi nagy kérdés súlyát: Ez a hatalmas erudíciójú, ritka spekulatív szárnyalású, biztos teológiai érzékű, misztikai bensőségű hittudós *miért nem lett a nagy klasszikus mester*, a nagy szintétikus, akit úgy megsóhajt ez a kor? Miért nem lett ő ennek a századnak a Szent Tamása?

A 19. század derekának teológus Németországa egészen különös erjedés képét mutatja: éles metszésű szellemi arcok, hatalmas eredeti tehetségek; nagy eljövődések borzongató vajúdásai a lelkek mélyén; élő hit, az Egyház nagy kortörténeti hivatottságának mélységes átélése, a kor lelkének és szellemének, tudományának és problematikájának mély megélése, hatalmas akarások és világszülő merések — mind a szintézisnek olyan föltételei, melyek nem minden században teremnek. Nem meglepő, ha Döllinger, akkor sajna, már nem az 1848 előtti Döllinger, bár még nem 1869 Janusa, 1863-i híres müncheni beszédében azt mondta: «So ist denn in unseren Tagen der Leuchter der theologischen

¹ Handbuch des Kath. Dogmatik. Megjelent belőle 1873—86 részletekben három, egyenként kb. ezer oldalas kötet; a kegyelemtan közepében maradt abban. Utóbb L. A t z b e r g e r egy szükségtelen 4. kötettel «befejezte.»

Wissenschaft von seinen früheren Stellen weggerückt, und die Reihe, die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disziplinen zu werden, ist endlich an die deutsche Nation gekommen».

Azonban ezeket a nagyra hivatott szellemeket a teológiai multtal szemben valami különös elfogultság ülte meg, szinte örökölt terheltség jellegével; ha történeti tudásuk és érzékük azt a multat elébük is vezette, nem tudtak benne ráismerni szellemük igazi hazájára, nem tudták megtalálni vele a termékeny közösséget. Akartak ők nagyot építeni, de nem a régi alapokon; nem folytatást akartak, hanem egészen újat. Nem, az ő körből nem támadhatott a bölcs családos=ember, ki az ő kincséből ó és új dolgokat hoz elő!

S jöttek mások, kisebbek, de a katolikus teológia éltető elemében otthonosak; jött Clemens, Schätzler, s főként Kleutgen. Bennük életre kelt a mult; de megrekedt a tegnapi. A holnap vagy éppenséggel a megszzebbsébb jövő teljes ígérete nem náluk volt. S jött Scheeben. Benne élt a multnak minden jövőrehivatottsága, benne gyűlt és hullámozott a jövőbe feszülő minden tudás és probléma. Ő tudott nemcsak apológétája és polemistája lenni a könnyelműen elhagyott multnak; tudott építője lenni a jövőnek is.

És miért nem lett mégsem a teológiai jövődőség atyja, mint volt Szent Ágoston a középkor számára és Szent Tamás az utána való hosszú századok számára? Mert hogy nem lett azzá, ma már nem kérdéses. Ha azzá lett volna, nem jellemezhetnék úgy, hogy «a 19. század egyik legkiválóbb hittudósa»; legalább is legnagyobbnak kellene minősíteni azzal a hozzáadással: minden kornak egyik legnagyobb teológusa. Így azonban bajos volna eldönteni, nem nagyobb=e pl. Newman, nem kell=e melléje állítani bizonyos értelemben Möhlert?

A feleletet erre a kérdésre, úgy gondolom, két helyt kell keresni.

Az első a történeti fázisban van adva; tehát inkább sors, mint egyéni hiány. Scheebent általában mégis csak védelmi szerepbe terelte a teológiai kortörténeti fázis. A folytonos harc azonban lefoglalja az időt, és idő előtt felőrli az erőt. Azonkívül egyoldalú csoportosításba tereli a szellemi tehetségeket és az alkotóigényt; és végül nem marad aztán sem erő, sem idő, sem szellemi mozgékonyosság, sem plaszticitás arra a szintézisre, melynek alkotási stílustörvényét sohasem a történeti fázis diktálhatja, hanem csakis a tárgy belső jellege. Scheebenek még a Dogmatikáján is végighúzódik és diktál ez a védelmi álláspont. Sok egyenetlenségnek és hosszadalmasságnak ez a főoka.

Döntő volt azonban egy személyes mozzanat. Scheeben nagyságának is megvan az árnyéka. Valamit megérez belőle, tudtommal elsőnek, a *Mysterien* új kiadója, Weiger, mikor azt mondja: «So schöpferisch der geniale Theologe im Gedanken, so unschöpferisch ist er im Wort... wir wundern uns über den Mangel an schöpferischer Leuchtkraft des Wortes» (p. 835). A szó «világító erejének hiánya» itt csak mélyebb hiánynak jelzőkészüléke: Scheebennél az erudícióval és spekulatív tehetséggel nem tartott lépést az alakító erő. Ennek a hiánynak egy eléggé szembeötlő jele, amit már a kortársak kifogásoltak és amit különösen a kezdő súlyosan megszenved: a terjengősség, melyet még súlyosbít a körülményeskedés, a különböztetések és poláris szembesítések végeláthatatlan karavánjai. Aki személyesen meg akar győződni, hogy miről van itt szó, vesse össze, hogyan tárgyal egy kérdést Szent Tamás a *Summában*, és hogyan Scheeben a *Dogmatikában*, mely leghívebben tükrözi tudós szellemi egyéniségét.

Ebben a hiányban lehet része annak az idegesítő, gyors sokfelé-dolgozásnak is, melyre az apologétát kényszerítik a tornyosodó napi föladatak; egyszerűen nem marad ideje és szellemi nyugalma a csöndes érleléshez

mely nélkül, hiába, nincs klasszikus alkotás. Nem lesz egészen hibátlan benne a kor. Az az emberöltő ugyanis, melybe Scheeben irodalmi működésének javarésze esik (1860—90), az egész vonalon döbbenetesen szegény alakító erőben és igényben. Valószínűleg van benne némi része annak az iskolának is, melyet Scheeben járt, mely a hatalmasan bontakozó fiatal szellemet nem hozta eléggé termékeny érintkezésbe a kor nagy mozgató erőivel, eszméivel és problémáival.

Azt mondom, némi része; hiszen nem szabad feledni, hogy Secchi, Passaglia, Palmieri, Tongiorgi Gregoriana=ja volt az, melyben Scheeben tanulóévei teltek. Talán éppen ezeknek az innen jövő indításoknak volt részük abban, hogy Scheeben lassan mintha ráésszmélt volna ezirányú hiányaira és föladataira. Jellemző, hogy Dogmatikája utolsó szakaszában a filológiát kezdi egészen eredeti módon a súlyos kegyelemtani problematika szolgálatába állítani, és még utolsó irodalmi terve is «Die Zahlengesetze der Harmonie in Ton, Licht und Kosmos». Akkor azonban már túl volt azon az életfázison, mikor az alkotó szellemnek teljesen új elhelyezkedés és új stílus sikerül. Bizonyos, hogy életműve, amilyen hatalmas teológiai erőfeszítésekkel lep meg és nyűgöz le lépten=nyomon, olyan kevés és félénk önálló mérkőzést nyújt a bölcséleti problematika terén. Pedig csak a kettőnek egyenlő, nagyarányú munkálása készítheti elő a termékeny klasszikus szintézist, amint azt Szent Ágoston és Szent Tamás műve tanulságosan mutatja.

De bármint van, itt Scheeben nagyságának határához értünk. Megrendülve állunk meg a nagy remények küszöbén, mikor a történelmi titok felénk dörgi «Meg=állj» szavát. De mélységes hálával kell eltelnie a 20. század teológiájának az értelem=adó Szentlélek iránt azért, hogy hányódásai közepett fölnézhet arra a világító=toronyra, melynek Scheeben a neve.

10. Hittudomány és hitélet.

EZ A KÉT SZÓ PROBLEMATIKÁT TAKAR, melynek két pólusát plasztikusan élénk állítja a nagy stílművész középkornak két jelenete.

1070-ben *Lanf:ank*; az újonnan kinevezett canterbury-i érsek ősi brit szokás szerint elmegy Rómába átvenni palliumát. Mikor megjelent II. Sándor előtt, a pápa fölkel trónjáról, elébe megy, nagy tisztelettel megöleli, megcsókolja: «ez szól, úgymond, Lanfranknak, a nagy tudósnek; most ám tegye meg a canterbury-i érsek, amivel tartozik a pápának». 150 évvel később — ezalatt átvonul a színen Szent Anzelm és Abaelardus tüneményes alakja, megjelennek a szentenciáriusok, sőt az első szummisták, megszületett a párizsi és oxfordi egyetem — 1220-ban egy esős őszi nap megjelenik Bolognában, a harmadik híres egyetem szülővárosában *Assisi Szent Ferenc*; és az alázatos Poverello, farkasok és brigantik szelíd barátja, lobogó haraggal, kemény kérlelhetetlenséggel kiteszi tulajdon fiait az utcára abból a házból, melyet magukénak mondani tiltja a Domina Paupertas, és önkezelével kiszórja a sárba és esőbe a teológiai könyveket, melyek meggyőződése szerint alássák a kistestvérek evangéliumi hivatását.

Bizonyos is, hogy az evangélium nem mint tudomány jelent meg az emberek között. De époly bizonyos, hogy *az evangélium hirdetői és követői csodálatos hamarsággal frigyre léptek a tudománnyal*. S ez a frigy fölbonthatatlanul bizonyult, sőt időnként az első szerelem lendületével lángolt föl; Alexandria, a 13. század, a reneszánsz és humanizmus százada a legfeltűnőbb állomásai. Pedig amióta elhangzott a krisztusi szó:

«Hálát adok neked, Atyám, hogy ezeket elrejtetted a bölcsektől és okosaktól és kinyilatkoztattad a kisdedeknek» (Mat 11, 25; cf. 1 Cor 1, 26—9), mindig akadtak, kik ezt a *frigyet törvénytelennek* minősítették vagy legalább annak érezték. A 19. századi racionalista *szinkretisták* a hittudományt, mint általában a katolikumot, az evangélium és a hellenista bölcelet fattyának tekintették; Sabatier=k a naívak kegyetlenségével és biztonságával mondták ki a súlyos szentenciát: «La théologie a tué la religion» (F. Sabatier : Vie de St. François d'Assise. 38. éd. 1907 p. 320). De már az alexandriaiaknak is akadtak elkeseredett ellenlábasaik; a 11. század «istentelen» dialektikusaival szembeszáll egy Damjáni Szent Péter és Szent Bernát; a skolasztika és az egyetemek virágszakában támad a spirituálisok mozgalma, és egy századra rá a jámbor Kempis írja le az azóta annyi ezerszer helyeselt szót: «Inkább kívánom a töredelmeséget magamban érezni, mint tudni a meghatározását» (I 1).

A pozitív *protestánsok* is mindmáig meg vannak győződve, hogy igazi hittudományról nem lehet szó; hisz a magát kinyilatkoztató Isten egészen «más valaki», mint a mi tudományos kategóriánk tartalma (lásd Schütz A. : Válság=teológia. Theologia II 1935 p. 75 kk.); az a teológia pedig, amely a hittartalmakat földolgozó tudomány akar lenni a mai tudomány=elmélet értelmében, megöli és kiforgatja az élő hitet, épúgy, mint az anatómia vagy kémia csak az élet hulláján tenyészhet. A *katolikusok* közül is akárhányan, éppen a bensőséges és apostoli lelkek közül, némi skepszissel vagy legalább is tartózkodással néznek a tudományra, mint amely definícióival és distinkcióival, szillogizmusaival és szórshasogatásaival, tudós irodalmi és történeti apparátusával nem segít a vergődő lelkeken és édes=keveset tesz a hitnek akár fölszítására, akár világokat mozgató erősítésére. Sok hívőnek helyeslése kíséri a néhai egyház=

főnek kijelentését: Nem tudós, hanem jámbor papokra van szükségem; és sok pap aláírja azt a követelést: Nem tudós szubtilitásokkal kell tömni és gyötörni az ifjú levitákat, hanem aszkézist és praktikus ismereteket kell nekik adni.

Katolikus ember természetesen nem akar szembe-
helyezkedni a hivatalos *egyházi rendelkezésekkel*, melyek
tételesen és kötelezően előírják a papirend számára a
hittudományos előképzést (CIC 1366. 589; legújabban
is Deus scientiarum Dominus 1931). De ha ilyen rendelkezések nem volnának is, úgy gondolom, ma bajosan
akadna katolikus, aki beérné azzal, amit *Hinkmár Capitulumai* kívánnak meg mint minimumot a lelkészszedő
papságtól: hogy kívülről tudják az Apostoli hitvallást, a
Miatyánkot és a miseimádságokat s jól tudják olvasni
az evangéliumokat és Szent Pál leveleit. Azt azonban
sokan gondolják még ma is, hogy a szorosan vett
elméleti hittudomány a papi előkészületnek kötelező
része ugyan és az Egyháznak nemes és valószínűleg
hasznos dísze, de a lelkipásztori gyakorlat és az egyéni
hitélet számára nincs nagyobb jelentősége; legalább is
nem hoz olyan gyümölcsöket, melyek arányban volnának a befektetéssel. S éppen ezt az értékelést tartom
szem előtt, mikor a hittudomány és hitélet kölcsönös
vonatkozásának problematikájából ezt az egy kérdést
ragadom ki és teszem tüzetesebb vizsgálat tárgyává a
mai tudományelmélet színe előtt: *Mit jelent a hittudomány a hitélet számára?*

Ebben a vizsgálódásban a *hitéletet* átfogó értelem-
ben veszem. Felöleli eszerint mindazokat az egyéni és
közösségi élettevékenységeket és termékeket, melyeket
közvetlenül avagy közvetve a kinyilatkoztatás hite sugalmaz, minők imádságos lelkület és tevékeny keresztény
szeretet, liturgiai és szentségi élet, az Isten országáért
való közvetlen munkálkodás és a katolikum érvényesíté-
se a kultúrföladatok egész során. A *hittudományt*

pedig úgy veszem, amint ma a teológiai közvélemény helyesen értelmezi: az annak rendje és módja szerint (formaliter) és a csak csiraszerűen (virtualiter) kinyilatkoztatott hitigazságoknak, a hittitkoknak is rendszeres formai és (analog fogalmakkal való) tartalmi tudományos tárgyalása a kinyilatkoztatás szempontjának szigorú megőrzésével (lásd 9. szám). Ehhez hozzá kell venni, hogy ma a *tudományelmélet* a tudomány megjellegzésében nyomatékozza a módszeres kutatásnak, tehát a nem=késznek, töredékesnek, egyelőre=valónak mozzanatát. A hittudomány mai állása nagyjából igazolja A. Müller megállapítását: «Es gibt Wissenschaften (wie z. B. die Theologie), für die fast noch gar keine wissenschaftstheoretische Arbeit geleistet ist» (Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1931. p. 81). Ezzel a valósággal természetesen számolnia kell a következő elmélésnek is. Pedig éppen a mai tudományelméleti meggondolások alkalmasak arra, hogy gyökeres feleletet adjanak a mi kérdésünkre és a vele kapcsolatos nehézségekre. Erre tesznek kísérletet a következő meggondolások.

1.

Antrópológiai meggondolás. — Ha vesszük az embert mint embert, akár teológiai meghatározásban mint Isten képmását, akár bölcséletileg mint animal rationale-t, azt kell mondanunk, hogy a tudományosság csirában adva van az ember eszes természetével; tehát előbb=utóbb annak rendje és módja szerint is kipattan belőle, mint Pallas Athene Zeus fejéből. A tudománynak ez a *genezise* nincs még megírva, de munkában van; és a műhelylevegő por- és füstfelhőin keresztül már ma is meg lehet látni néhány jelentős vonását és fejlődését:

A megismerés igénye egyidős az emberrel. *Első fokain* mitoszba és mesébe, szimbolumba és sejtésbe

öltözik (Lévy-Bruhl és Graebner); de — s ez döntő — messze túl az ön- és fajfönntartás gondjain, sőt túl egyáltalán a gyakorlatiság, elhelyezkedés, tevékenykedés, rendezés és rendelkezés igényein, egyszerűen tudni akar: számot adni arról, ami benne és körülötte, fölötte és kívül van; vagyis önmagát és a világot meg akarja ismerni úgy amint van, és persze úgy is, amint lennie kell avagy kellene. S hamar rásejtett arra is, hogy evégből messze túl kell mennie a megtapasztalhatónak körén. Ma már nem tartható az az evolucionista tétel, hogy a primitívek vallása merő mágia, babonás üzelem a létharc szolgálatában; a vallásnak is egyik főere a megismerés igénye. S ugyancsak kigyógyult a mai antrópológia és őstörténet abból a fölvilágosodási balítéletből, hogy mitosz és monda, szimbolum és mese üres képzeletjáték. Sőt azok a tudományelőtti tudni=akarások akárhányszor meglepően mély ismereteket tartalmaznak. Különbösen is minden korban, ma is, joggal nagy becsületük volt a *nagy intuitivoknak*, kik nem tudományos úton, hanem zseniális meglátással és megéléssel tárnak föl csodás mélységeket. Sőt akadnak, kik *Klages*-szel sajnálják, hogy az emberiség megcsinálta a végzetes nagy szecessziót, hogy «evett a tudás fájáról», hogy tudományt teremtett, hogy a lélekkel szemben a szellemnek adta át a vezérséget, s így elvesztette a valósággal szemben azt a közvetlenséget, mely ösztönös biztonsággal igazította el a maga «Lebensraum»-jában.

Pedig az a fordulat elkerülhetetlen volt. A megismerés igénye és tendenciája immanens következetességgel lassan a maga körébe von mindent, ami adva van vagy egyáltalán adva lehet, és nem áll meg magának a megismerésnek ténye előtt sem. De *mihelyt maga a megismerés válik a megismerésnek tárgyává*, mihelyt fölkínálkozik a kérdés: csakugyan úgy van-e, amint gondolom (az igazság formális problémája), mihelyt aztán megindul

a rendszeres munka abban az irányban: hogyan lehet minél több igaz ismerethez jutni és hogyan lehet minden ismeretet igazolni, másszóval, mielőtt megkezdődik az elméleti eszmélés, máris *megszületett a tudomány*.

Erre az eszmélésre, úgylátszik, nem minden nép és nem minden ismeret-terület egyformán alkalmas. Előttem világos, hogy a sokat dícsért és bámult *indus szellem* minden mélysége és szubtilitása dacára megrekedt a féltudományosságban; az igazi tudományosság bölcsőjét mégis csak a *görög szellem* ringatta.

De mi köze van ennek a tudomány=genetikai elme=futtatásnak a mi kérdésünkhöz?

Nem több és nem kevesebb, mint hogy ráeszméltet egy nagy valóságra, a mi problémánk elmozdíthatatlan alappillérjére: Akarjuk-e igenelni a hittudományt, akarunk-e neki döntő szerepet juttatni vagy sem, az nem a mi egyéni ízlésünktől és *nem a mi célszerűségi meggondolásainktól függ*. Amint az Úristen beleállította az embert a történelem dinamikájába, ez a dinamika kitermelte a tudományosságot is, Isten teremő elgondolásának nem ellenére, hanem egyenest annak értelmében. Hiszen nem más a tudományos megismerés, mint a magára eszmélő, tudatosított megismerés. Amint tehát az ember szellemi lelket kapott, tudományosságra való hívást is kapott: Spiritus omnia scrutatur.

Hiába mondja itt valaki (bár igazat mond): A hit ismeretei és a hit bizonyossága magasabb tájakról jönnek; azokat a magára álló elme nem tudja fölfedezni és megnyitni. Éppen mert a katolikum értelmében a hit világa valóságok világa, az a szellem, mely mindent akar fürkészni, egy nap — s az egyháztörténelem tanúsága szerint ez a nap megvirrad az Egyháznak úgyszólván a hajnalán, a 2. század közepe táján — ráveti magát a kinyilatkoztatás területére is: Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei (1 Cor 2, 10). S ameddig éppen

a mai tudományelmélet követelménye értelmében szigorúan hű marad tárgyának sajátosságához, vagyis ameddig szigorúan *hittudomány* marad (lásd alább 2.), addig a hitben nem tesz, nem tehet kárt. Csak a hittény elpszichologizálása és a hittudomány elszubjektivizálása sugalmazhatta azt a szörnyű állítást: La théologie a tué la religion. Avagy megöli-e a tudományos optika a színeket, a patológia az egészséget? A tudománynak nem az a hivatása, hogy valóságokat teremtsen, tehát az sem, hogy romboljon; hanem hogy rendszeres elmek munkával valóságokat a maguk jellegének szabatos kiemelésével megállapítson és igazoljon.

Ezen a negatívumon kívül a hittudomány antrópológiai szemlélete főként két *jelentős pozitív szempontot* ad a mi témánk méltatásához:

a) Ha vallási, illetőleg hitéletünk elvben kirekesztené a hittartalmak tudományos földolgozását azon a címen, hogy azok a tartalmak élet és nem tudomány, akkor a hitélet területét *elszigetelnők* az élet és valóság többi területétől, melyek mind kivétel nélkül megnyitják sorompóikat a tudomány előtt. S ezzel együtt vállalnunk kellene az elszigetelődés kockázatát: Wer Isolierung braucht, ist der Inferiorität verfallen. T. i. a tudományosságot az antrópológiai meggondolás úgy állítja elénk, mint az «évolution créatrice» termékét, tehát azt mint az emberiség történelmi életfolyamatának szükséges életfokát, akarjuk, nem akarjuk, életértéknek kell elismernünk, mégpedig magasabb értéknek, mint a megismerésnek tudományelőtti fokát. Amely terület tehát elzárkózik a tudomány és annak hatásos megbecsülése elől, tudatosan megreked a tudomány előtti fokon és *kénytelen vállalni a primitívség bélyegét*.

Dehát ezt még elviselhetné; kivált dekadens korban és világhangulatban, mikor «vissza a természethez», «éljenek a primitívek és a preraphaeliták» a jelszó és divat.

Az elzárkózás azonban könnyen végzetessé válhatik a hitélet számára azért, mert az imént vázolt antrropológiai leszármaztatás értelmében az emberi tevékenységek köztársaságában a tudomány vállalkozik hivatásszerűen arra, hogy a valóságot mint valóságot igazolja a megismerés előtt, vagyis hogy kidolgozza a megismerés igazság=jellegét. Ha tehát a hitélet a maga tartalmait elzárja a tudományos tárgyalás elől, *gyanút kelt, hogy fél az igazságnak ettől a pártatlan vizsgálóbírájától*. Hisz a tudomány pártatlanul igazságot és csak igazságot keres (a tudósok nem okvetlenül); más indítéka és zsinór=mértéke nincs. Ami nem akarja magát alávetni a tudomány tűzpróbájának, vagy attól tart, hogy nem tűzálló — s ez nem egy tájékozatlan jámbornak titkos félelme; vagy nincs mit nyújtania a tudománynak — s ezen feneklik meg minden protestáns «hittudomány».

Ha tehát a hitélet közvetlenségének és a hittartalmak sértetlen megőrzésének címén elzárkóznánk a hittudomány elől, éppen a hitéletet fosztanók meg attól a magasabb karaktertől és méltóságtól, melyet a *tűzkeresztség* ad. Amely szellemi tevékenység és tartalom a szellem legsajátosabb méltóságáról, az igazság kifejezett kép=viselétéről nem akar lemondani, nem mondhat le a tudománnyá=levés igényéről sem. Mi nem érhetjük be világnézettel, nekünk metafizika kell; nem érhetjük be vallási élettél, nekünk teológia kell, éppen mert nem egyszerűen épületesnek vagy hasznosnak tartjuk amit hiszünk, hanem mert igazságnak, föltétlen örök igazságnak valljuk.

b) Minthogy a tudományosság az emberi szellem fejlődésének szükséges fokozata, melyet hivatva van elérni (de nem meghaladni), az emberi érdeklődésnek minden területe, egymásután tudományos tárgyalás alá kerül a létnek emberileg hozzáférhető minden területe; egyre keletkeznek új tudományok, melyek épúgy mint magának a létnek rétegei, a mellé=, alá= és fölé=

rendeltség vonatkozásaiba lépnek egymással. Ha a tudományok rendszerezésének eddigi kísérletei nem is vezetnek kielégítő eredményre, tagadhatatlan, hogy *a tudományok ma birodalmat alkotnak. És ez az ország király után kiált.* Természetes királya az a tudomány, melynek tárgya a lét birodalmának is csúcsa, a *Theologia*. Ha tehát a hit visszavonul a gyakorlat és a hitélet sáncai mögé és áttall megfelelő hittudományt alkotni, kiteszi az egyes tudományokat annak a veszedelemnek, hogy pásztor nélküli nyáj maradnak egy jelentős területen, és nem felel meg annak a hivatásnak, melyet az Üdvözítő eléje tűzött, mikor minden teremtmény megkeresztelésére küldte (Mat 28) és minden teremtmény királyává tette (1 Cor 3, 22); de könnyelműen lemond arról az áldásról és toborzó varázsról is, melyet jelent királynak lenni egy országban, melynek végre is szellem a hazája és igazság a csillaga.

Reductio artium ad theologiam — ezt a címet adta Szent Bonaventura egy rendkívül szellemes, ha mindjárt kissé bravurkodó kísérletének, mely a hittudományt teszi meg a tudományok dómját megkoronázó kőrőzsának: minden tudomány neki szállít, mindenik tőle veszi magasabb szentelődését. Ez a fölséges monarchia anarchiába dől és természetes királya földönfutó lesz, ha a hitélet — nem kényszeredve, hanem hivatottságának meglátásában, tősgyökeres fakadással — hittudományba nem fesel.

Igaz, ezek a meggondolások csak azt bizonyítják, hogy a hitnek és a hitéletnek általában szükség és áldás a hittudomány; de nem mondják azt, hogy a hitéletet élő és hitet terjesztő egyes hívő vagy pap jelentős áldásoktól elesik, ha ki nem veszi részét a hittudományos munkából. Annyit azonban mindenesetre bizonyítanak, hogy a tájékozott hívő nem zárkozhatik el a hittudomány komoly megbecsülése elől; és mivel a tudomány mint «objektív» és «objektívt» szellem (N. Hartmann) nem

«szubszisztál», nem áll fönn magában, kell a katolikus közösségben mindig akadni megfelelő számban olyanoknak, kik rátermettséggel vállalkoznak a hittartalom tudományos földolgozására, és mindig kell akadni sokkal többnek, kik ennek a tevékenységnek nélkülözhetetlen föltételeiről gondoskodnak.

2.

Episztémológiai meggondolás. — A mai tudományelméletnek sarkalatos tanítása, hogy *minden tudománynak struktúráját, «típusát» a tárgya határozza meg.* Ezt szívesen aláírom, mert a szenttamási ismeretelméleti realizmus diadalát látom benne: *actus (et igitur potentiae et habitus) specificantur ab obiecto.*

Ebben a tételben a mi kérdésünk szempontjából két jelentős mozzanat van: 1. Minden tudományos tevékenységnek alapkövetelménye, hogy *a tárgyát szabatosan a maga sajátosságában ragadja meg.* A mai tudományelmélet túlvan a mult századi relativizmusnak és szubjektivizmusnak azon a végzetes hiedelmén, amely végelemzésben Kantból táplálkozott, hogy a tudomány főfeladata megalkotni, megkonstruálni a maga tárgyát, azáltal, hogy a tapasztalati adottságokat befogja az ismerő alany gondolati skémáiba. 2. A tárgy csak akkor tárja föl a sajátosságát igazi mivoltában és teljes gazdagságában, *ha az ismerő alany a legteljesebb megnyílottsággal engedi azt magára hatni* és föltétlen odaadással merül el benne. Hogy a skolasztikának ez a módszerei követelése megint becsülethez jutott, abban nem csekély része van a fenomenológiai irány érvénysülésének. Ezen a címen aztán megint megfelelő szerep van biztosítva a tárgy és ismerő alany «hasonlóságának», a szeretetnek, nem mint ismeretforrásnak, hanem mint alapföltételnek (így alapvetően *M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie* 1923).

A tudományelméleti alapelv egy csapással eloszlatja az emocionalistáknak azt a félelmét, hogy a hittudomány megöli a hitet; és gyökerében mutatja meg, *miért nincs a hitnek és hitéletnek mit félnie a hittudománytól.*

Ha ugyanis minden tudománynak alapkötelessége a tárgyát szabatosan a maga sajátosságában megragadni és így tenni tudományos elemzés, következtetés, igazolás tárgyává, akkor a hittudománynak is a maga tárgyát a sajátos jellegében kell megragadni és a tudományos tárgyalás egész folyamán megőrizni, vagyis *mint kinyilatkoztatott valóságot.* Így tehát a kinyilatkoztatásnak és forrásainak minden elracionizálása és elpszichologizálása ellen, vagyis dogmatikai jellegének megmáshatása ellen nemcsak a hit és hitélet tiltakozik, hanem a tiszta, szabatos módszerrel dolgozó hittudomány is.

Csak úgy melleleg: a mai tudományelmélet színe előtt egészen másképp fest a Lamentabili dekrétumnak az a követelménye, hogy az egyházatyákat és a régi egyháztörténetet nem szabad kizárólag a kritikai tudomány módszereivel kezelni (lásd Summarium theologiae ed. 2. p. 92), mint egy emberöltő előtt, mikor ezen még annyit botránkoztak. Nem más az, mint annak a tudományelméleti követelménynek nyomatékozása, hogy minden tárgyat tudományosan annak kell kezelni ami, tehát az egyházatyákat is úgy kell venni, mint a szent-hagyomány szerveit, az ősegyházat mint közvetlen isteni alapítást.

Továbbá: a hittudomány sajátos tárgya a kinyilatkoztatás. Szabatosabban: *Obiectum materiale theologiae est revelabile, obiectum formale quo vero demonstrabile ex revelatione* (Summarium p. 113. s.). Ám a kinyilatkoztatást mint kinyilatkoztatást csak a hittel lehet megragadni; tehát *lehetetlen hittudományt művelni hit nélkül*, mégpedig igen intenzív és dogmatikailag egészen korrekt hit nélkül. Akiben nincs hit, az a kinyilatkoztatott igazságokat, pl. a Szentháromság, eredeti bűn,

megváltás, Egyház tételeit, a legjobb esetben vallástörténetileg vagy valláspszichológiailag tudja tárgyalni, de nem hittudományosan; vagyis éppen azt kénytelen mellőzni, ami lényegük.

Ezzel gyökerében el van vágva az a *nehézség*, melyet a buzgó hitélet sok képviselője ősidők óta emel a hittudomány ellen és persze még inkább a hittudósok ellen: *a hittudomány racionalizmus útkészítője*, eretnekségek ősanja, gőgnek, egyoldalúságnak, fölfuvalkodottságnak szülője, a hitélet közvetlen melegségének gyilkosa. Most ugyanis kitűnik, hogy ezek a veszedelmek nem a hittudománnyal járnak, hanem éppen annak elhanyagolásával; a hittárgyakkal való racionalista, skeptikus, kevélykedő, mállasztó foglalatосkodás nem hittudomány, hanem annak majma. Minél következetesebben hittudomány a teológia, annál szabatosabban érvényesíti tárgyának kinyilatkoztatás- és titok-jellegét és ismerő alanyának hit-jellegét, tehát a hitnek föltételeit is, minők főként elmebeli alázat, szívtisztaság, fegyelmezettség, önmegtagadás. Nálunk is nyilván azért kísért még itt-ott a hittudománnyal szemben való bizalmatlanság, mert még mindig nem tisztultak el mindenestül a joze-finizmus miazmái, és mert akárhánynak még nem volt személyes találkozása az igazi hittudománnyal.

Dehát a teológia sajátos tárgyát nem lehet-e hittel, kivált minden gátat áttörő *hősi hittel és misztikai kontemplációval* is megfogni, sőt sokkal nagyobb intenzitással és életerővel, mint teszi azt a hittudomány? Mit adhat hozzá a teológia egy Keresztes Szent János hitéhez? S nem biztos természetfölötti ösztöne vezette-e Szent Ferencet, mikor a hittudományt távol akarta tartani nemcsak magától, hanem társaitól és fiaitól is? Nem többet ért-e Nagy Szent Teréziának hite, mint összes híres lelkivezetőinek és tanácsadóinak nagy hittudománya? Hányszor olvassuk tanulatlan szentek életében,

hogy hittudásuk bámulatba ejtette a teológusokat? Más szóval: A hittudomány a legjobb esetben nem tesz kárt a hitéletben; nem az egyéniben, mert művelőjében föltételezi a komoly hitet, nem a közösben, mert a hittárgyakat nem változtatja meg kinyilatkoztatási jellegükben; ez következik az előző elmélésekből. De vajjon *adhat-e a hitéletnek olyan valamit, amit a kikezdetlen élő hit s még inkább a hősi hit és a kontempláció jobban és bővebben meg ne adna?*

Erre azt felelem: Különösen a misztikai kontempláció magaslátán járó imádságos élet a kinyilatkoztatás valóságainak csakugyan olyan közvetlenséget, konkrétséget és erőt ad, melyhez a hittudomány aligha ér föl s melyhez nem tud semmit sem hozzáadni. De

a) a misztikai lelki élet története bőségesen igazolja, hogy szolid *hittudományos vezetés és ellenőrzés* nélkül éppen a misztikai és általában a nagyon intenzív belső élet milyen könnyen téved balutakra, hol végre is meddőségben reked meg vagy gyilkosa lesz az egészséges hitnek.

b) Az igazi misztikai megélés karizma. Akármennyire méltányoljuk is a mai dominikánus misztikai teológiai irány alaptételét, mely J. G. *Arintero* OP híres könyvének már a címében is kifejezésre jut: *Las alturas de la contemplación accesibles a todos* (2. ed. 1920), a tapasztalat azt mutatja, hogy *«a kontempláció magaslatait»* tényleg mégis rendkívül kevesen érik el azok közül is, kik igen intenzív és odaadó hitéletet élnek. Mindezek számára a hittudományos tevékenység tud valamit pótolni abból a közvetlenségből és gazdagságból, mely a misztikai megélés számára ingyen ajándék. Hisz a hittudományos tevékenység éppen az episztémológiai alapkövetelmény szerint állandó kötelességgé teszi a tárgyba való minél teljesebb elmerülést, és ezért előbb=utóbb színességet, plasztikát, konkrétséget és szinte drámai egyediséget ad a tárgyának s így előkészíti annak bizonyos közvetlen-

séggel való megragadását, melyet az említett misztika-tudósok «contemplatio acquisita» néven tárgyalnak. Itt van pl. a kegyelem gazdag világa. A teológiaiilag nem művelt hit itt bizonyos elmosódott jelentéstudatnál, homályos sejtéseknél nem jut tovább. Ellenben lehetetlen komoly odaadással elmerülni a kegyelem teológiájába anélkül, hogy lassan színt, életet, konkrétséget, egyediséget, plasztikát, egyéni szerepet és hatáskört ne kapjon az, amihez alig valamit tud hozzágondolni a teológiában járatlan hívő: fölvilágosító és indító, gerjesztő és támogató, emelő és gyógyító, kezdő és végigvaló, segítő és szentelő, szentségi és szentségkívüli kegyelem stb.

c) *Hoz végül a hittudomány plus=t is* : olyan valamit, amit sem a közönséges, sem a kontemplatív imádságos élet nem ad. Csakis a hittudományos elmélyedés tárja föl ugyanis *a hittitkok teljes tartalmi gazdagságát* és nevezetesen azokat a hitélet számára annyira termékeny vonatkozásokat, melyekkel a hittitkok belegyökereznek a lét és tevékenység minden rétegébe. Hogy mit jelent pl. a Szentháromság az egyéni életben az ész, szív és akarat problémáinak gyökeres, harmóniába olvadó megoldására, a szentpáli *sobrie et iuste et pie* értelmében, mit az egyén és közösség, Egyház és állam, tekintély és szabadság, hagyomány és haladás stb. polaritás=jellegének fölismerése számára, mit az egész hitrendszer és hitélet struktúrája számára, azt csak a hittudomány tudja meglátni és megláttatni; amiről könnyű meggyőződni: csak a végére kell járni, hogyan beszél és — imádkozik az Egyház ebben a titokban Szent Ágoston *De Trinitate*-ja körén kívül és azon belül.

Jól jegyezzük meg: A hittudomány ezeket, a gyakorlati hitélet számára kiszámíthatatlanul jelentős szempontokat és vonatkozásokat, megtalálja és folyósítja éppen azáltal, hogy *hittudomány és csak hittudomány*

akar lenni : vagyis akkor, mikor a hittárgyakat rendszeres tudományos vizsgálatnak veti alá *tekintet nélkül eredményeinek várható gyakorlati alkalmazhatóságára*, tehát nem mint theologia ascetica vagy paedagogica vagy pastoralis. Hogy ma a Szentháromság titkából tud élni imádságom és hogy a Szentháromság dogmája biztos eligazító csillagom a forrongó szociális és kulturális problémákban, azt köszönjük Szent Ágoston, a Viktorinusok, Szent Tamás, Bonaventura, Ruiz, Scheeben szigorúan elméleti, tudományos teológiai műveinek, kiknek vizsgálódásaik közben, pl. a szentháromsági vonatkozások közvetlen és közvetett alanyáról vagy az ú. n. cognitio et volitio notionalis tárgyairól folytatott fáradtságos és elvont vizsgálódásaik közben eszük ágában sem volt lelkiolvasmányt vagy lelkipásztori utasításokat adni.

Itt egy *egyetemes tudományelméleti törvényszerűséggel van dolgunk*. Az utolsó századnak az emberiség történetében páratlan technikai haladását minek köszönhetjük? Vajjon a gyárak laboratóriumainak és fizetett mérnökeinek meg vegyészeinek? Nem; hanem a férfiak ama sorának, kik Galileitől és Newtontól kezdve, Lavoisier-n és Laplace-on folytatva, R. Meyeren, Thomsonon, Helmholtzon stb. át Planckig, Rutherfordig és Einsteinig semmi mást nem akartak, mint minden gyakorlati melléktekinetet nélkül, merően az igazság szolgálatában, *θεωρίας εἰνεκεν* igazi mivoltában minél tüzeesebben megismerni a természetet. Hogy a tömegből ez a tudat és vele együtt a szigorúan tudományos tevékenység és teljesítmény tisztelete és támogatásának kötelessége kiveszett, hogy csak a technikai találmánynak jár ki ünneplés és haszon, nem változtat a tudománytörténeti tényen és nem tépheti le ama férfiak homlokáról az önzetlen igazságszolgálat és ennélfogva az igazi élet-szolgálat koszorúját.

3.

Pszichológiai meggondolás. — Akik szellemi téren mint ellenfelek vagy éppen mint ellenségek kölcsönös meggyanúsítással és gáncsvetéssel paralizálják egymás munkáját, legtöbbször termékeny együttműködésre találkozhathnának és szövetkezhetnének a katolikus közép-vonalon. Mennyi háborúság, félreértés és félrevezetés, sorvasztás és bénítás származik abból, hogy *intellektualizmus* és *voluntarizmus* mint két ellenséges tábor néz farkasszemet egymással! Mennyi keserű szó és mennyi titkos döfés az intellektualista ideologizmus, doktrinérizmus, «kapa=kasza kerülő» felhőkben=járás ellen egyfelől, a voluntarista vak törtetés, vezényelt argumentáció, pragmatista igazságkezelés ellen! Pedig itt az egy szellemi életnek és valóságnak két pólusáról van szó; mindkettő a szellemi életnek szükséges gyújtópontja és erőforrása. Ez a mi kérdésünk számára azt jelenti, hogy *értelem és akarat*, az elméleti, tudományművelő és a gyakorlati, tetteket termelő elv az egyéni tudatban, tehát a hittudomány=művelő alanyban is, teljesen egymásba válnak, *perichórézisban vannak*. S már ezen a címen is merő pszichikai lehetetlenség, hogy a hittudomány döntő hatással ne legyen a hitéletre.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy *a hittudományos tevékenység pszichikailag lehetetlen a kísérő, sőt részben előző akarat tevékenység nélkül*. A hittudományos megismerés «*actus intellectus a voluntate imperatus*», akárcsak a hívés, azzal a minősítő hozzáadással, hogy a hittudományos tevékenység igen szigorú és következetes akaratgyakorlás, vagyis *aszkézis*. Már az odaadó, huzamos tudományos tevékenység lehetőségének megteremtése is sok külső kényelemről való lemondást és erőkoncentrációt követel; maga a tudományos elmélyedés pedig a figyelemnek, összeszedettségnek és szellemi erőfeszítésnek maximumát kívánja. A szó szoros

értelmében vett hittudomány ugyanis tárgyának metafizikai jellegével, föladatainak és szempontjainak elvontságával és egyetemességével, megállapításainak és következtetéseinek felelősségével minden más tudománynál hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben kiveszi művelőjéből a «sacrificium intellectus»-t. Ezért a hittudomány történetének csaknem hiánytalan tanúsága szerint a nagy hittudósok szentéletű, aszkéta emberek voltak.

Annyival inkább, mert a hittudomány még sokkal nagyobb mértékben mint a bölcselet, az elé a föladat elé állítja művelőjét, hogy állandóan koncentrált szellemi öntevékenységgel jelenítse tudata előtt *a tárgyat*, melyet *csak élő hitben, tehát szellemi aktusban lehet jeleníteni*: amint ellankad hitet aktuáló erő kifejtése, nyomban semmibe foszlik tudományos vizsgálódásának tárgya. Ugyanígy csak élő szellemi aktussal tudja ébrentartani azt a lángot is, mely tudományának alapelveiből, a hittitkokból ontja a tudományos nyilvánvalóság világosságát a theologumenonokra.

Azonban a mi voltaképeni kérdésünk az, hogy *a hittudomány tartalmilag mit tud nyújtani az akaratnak és a szívnek*, vagyis az érzelmeknek mint közvetlen akaratindítóknak, a hit szerinti élet számára.

Itt mindjárt segítségünkre jön a modern pszichológiának egy jelentős megállapítása. Mercier az eszmék ideodinamikus jellegéről beszél (Psychologie. 8. éd. 1908. vol. I. p. 252. ss.) és utal arra a sajátos megmozdulás- és tett-kiváltó hatásra, mely a helyzetet vagy helyváltoztatást tartalmazó képzetekből árad. Lehetetlen azt gondolnom, hogy «fent» vagy «jobbra», vagy «a szekrény tetején» hogy önkénytelenül is valami csekély mozgulatot ne tegyen egész testem arrafelé («gondolatolvasók», «számoló» lovak és csimpánzok elsősorban ezeknek a csekély megmozdulásoknak mindenestre csodálatosan éles megfigyelésével dolgoznak). Lelki életünk egységénél fogva minden eszmében vannak helyzeti mozzana-

tok (*ἀνευ φαντάσματος οὐκ ἔστι νοεῖν*), és így minden eszmének, gondolatnak már tartalmában van ilyen motiváló, indító tendencia, mely annak a tartalomnak akarat megragadására és megvalósítására késztet. A régiek is beszélnek az eszmék erejéről. Tanta in ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit (Aug.). Bár ők valószínűleg arra a normatív erőre gondolnak, mellyel minden eszme mint eszmény, mint cél áll oda az akarat elé és azzal a sajátos erővel és jelleggel hívja őt megvalósítására, melyet kötelező erőnek mondunk. Hisz ezért beszélünk és pedig teljes joggal, az eszme és törvény sérthetlenségéről, az elvek kérlehetetlen igazságszolgáltatásáról, sőt bosszúállásáról („grammatica animal mordacissimum”). Már emiatt sem volna szabad azt mondani, hogy az egyéni hitélet számára nincs jelentősége annak a hittudománynak, mely nem tesz egyebet, mint hogy egyre élesebbre csiszolja ki és egyre plasztikusabban állítja elé a hiteszméknek és hitelveknek ezt a kötelező normatív jellegét.

De szembetűnőbb és közvetlenebb a hittudomány hitéleti jelentősége az ideodinamikus síkon. Lindworsky, a neves jezsuita kísérletező pszichológus rendkívül jelentős fejtegetésekben (Willensschule. 4. Aufl. 1932) azt bizonyítja, hogy az akaratnevelésnek, tehát a gyakorlati hitéletnek is egyedül hatásos módja az indítékoknak minél világosabb, színesebb, elevenebb és vonzóbb jelenítése. Nos, a hittudomány éppen ezt teszi a hittartalmakkal, amint fönt a 2. szám alatt kimutattuk. Ezt más irányban az elmélkedés is megteszi; persze azzal a különbséggel, hogy a hittitkoknak lehető teljes tartalmi és vonatkozási gazdagságát csak a hittudomány emeli ki, mely így a helyes és gyümölcsös elmélkedésnek is útkecskéje és föltétele lett.

S még egyet! Az egyoldalú voluntarizmusnak és praktikizmusnak az intellektualizmus elleni harcában az a sarkalatos tévedése, hogy a gondolatot, fogalmat halo-

vány, vértelen és élettelen valaminek minősíti és szembeállítja az étellel és valósággal. Holott az igazság az, hogy az ideák (mind platoni, mind aristotelesi értelemben) egy darab a valóságból, sőt a legjelentősebb darab. Hisz a lét tartalmát, tehát értelmét és megismerhetőségének lehetőségét adják, normáit és entelechiáit tartalmazzák. Ami mint eszmény emel és lelkesít és jobb hazába hív, ami elvként mint biztos csillag ragyog az emberi túlekedés fölött, az mind az eszme világából való. Következésképpen ennek az eszmének alanyi újjászületése tudományos gondolat alakjában egy darab az életből, az ember szellemi életéből.

De mit mondok: darab? A megismert eszme, a *gondolat a szellemi életnek és ezzel az egész valóságnak dominánsa!* «Kezdetben volt — a Logos». A teremő Logos visz értelmet, világosságot a létbe — *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est*; és az elgondolt eszme, az élő gondolat a szellemi életnek jellegadója, az örök Igazsággal való eljegyzésének kelengyéje és hozománya: *in ipso vita erat et vita erat lux hominum* Jn 1. Ész és akarat, világosság és erő, gondolat és tett: ez a szellem élete. *Be deutende Gedanken, grosze Taten und (következményként) Freuden* — így mondja ezt a kultúrfilozófus (J. Möser), és így vallja az Egyház, mikor a Logost állítja oda *ἡγεμονικόν*-nak elméletben és gyakorlatban, mikor oly kérlelhetetlenül örökösödik a tannak sérthetlensége fölött és még liturgiájába is beleviszi az objektív gondolatnak primátusát. Ami életerő és életérték pedig van a Logosban, az föltámadását üli a teológiában. Hisz nem más a genuin hittudomány, mint annak a bölcseségnek lehetőleg hű képmása (*theologia ectypa*), melynek eredetije (*theologia archetypa*) az az Ige, az a Logos, melybe az Atya öröktől fogva belemondja az isteni Valóság egész igazságtartalmát és melyből öröktől fogva árad a Szentlélekbe ennek az Igazságnak ereje.

De — kértheti ezek után valaki: *Honnan ered tehát a hittudomány ellen a vértelenségnek, az életölő doktrinéségnek vádja?* S honnan van, hogy aki barátságos lélkülettal tekint is a hittudományra és általában a tudományra, hivatásos művelőinek alakjától mégis alig tudja elválasztani a szinte közmondásos gyámoltalanság, életlétlenség, külön világban élő alvajárás vonásait?

Ennek a tagadhatatlan jelenségnek, sőt tagadhatatlan tárgyi alapjának forrását elsősorban abban kell keresnünk, hogy akárhányan viselték vagy viselik a tudós nevet, kik *a tudományból élnek, de nem* teljes lelkükből és teljes elméjükből és minden erejükből élnek *a tudománynak*; a valóságba, tudományuk tárgyába és annak lelket kavarázó problematikájába nem merülnek el igazságot éhező és szomjazó lélekkel. Ezért nem is él bennük az igazság hitvallóinak és apostolainak pátosza; hanem pepecselés, az igazi tudományos problémák kerülgetése, idővesztegető allotria és meddő fontoskodás, egyszóval talmi tudományoskodás, amit művelnek. Hogy aztán a tetszhalottaktól és alvajáróktól élet nem árad, csak természetes.

De árulói a tudomány életértékeinek azok is, akik *hamis tudományelmélet ígézetében* a tudomány föladatát nem abban látják, hogy a tőlük függetlenül adott valóságba merüljenek bele, és összes szellemi erőik teljes megfeszítésével ennek a valóságnak teremtsék meg értelmi, igazán «égi» mását. Nem; ők Kanttal azt tartják, hogy *nekik kell megteremteniök tudományuk tárgyát*; és így a gazdag, erős, színes valóságot az ő üres és vértelen apriórís kategóriáik pókhálóiba fogják bele. Megint világos, hogy a tudós csinálta élettelen fikciók nem alkalmasak arra, hogy életet szüljenek és erőt árásszanak.

S éppen ezeket a tudományelméleti szubjektívistákat — minthogy itt karakterológiai típussal van dolgunk, el kell készülni lennünk arra, hogy hittu-

dósok között is találkozunk vele — leginkább megkönyékezi és megejtí a tudósok egyetemes nagy pszichológiai kísértése: Tudományos eszményük egyenest bíztatja őket arra, hogy a valóság és megismerés polaritásának szikrázó és viharzó feszülési teréből ki meneküljenek a merő megismerés, illetőleg elgondolás csöndesebb és kényelmesebb pólusára. Itt aztán nem zavar és nem üldöz a valóság és annak kérlelhetetlen dinamikájú problematikája; itt a következtetéseket és konstrukciókat nem hazudtolja meg nyomban az ellenkező tapasztalat; itt lehet az ember költő a tudós köntösében — ami hasonlíthatatlanul könnyebb és kényelmesebb, mint akár igazi költőnek, akár igazi tudósnak lenni, és legtöbbször mégis nagyobb «sike=rekre» visz.

Mindezek a tudománynak nem papjai, hanem sámánjai; a tűz, melyet gyujtanak és ápolnak, nem az igazság és élet lángja, hanem görögtűz. Akik igazán tudósok, vagyis arra vállalkoznak, hogy becsületesen és következetesen a valóság egy meghatározott területének rendszeres megismerését és ennek az ismeretnek igazolását szolgálják, azok, ha még annyira száraz tudósoknak látszanak is, mégis az életet szolgálják, tehát ha hittudósok, a hitéletet; amint ezt tartalmilag és történelmileg könnyű kimutatni a tudományosság=nak olyan tiszta típusán, minő Szent Tamás volt.

Ezzel nem akarom azt mondani, hogy a hittudomány hitéleti értékesítése számára nem nélkülözhetetlenek azok, kiknek a tudomány fáklyája mellett megadatott az alakító művész génusz varázspálcája is. Értem a platoni típust szemben az aristotelesivel, melynek legnagyobb hittudományos képviselője Szent Ágoston. Dehát így kerek a világ. Baj volna, ha nem lenne Szent Tamásunk; de hogyan hevernők ki, ha nem lenne Szent Ágostonunk?!

4.

Szociológiai meggondolás. — Minthogy minket az a kérdés foglalkoztat: mit jelent a hittudomány a hitélet számára, szabad egyenest belenyúlni a szociológiai normatikába és onnan kiragadni azokat a mozzanatokat, melyek *a közösség életrevalóságának jelei és biztosítékai*. Ezek pedig, mint másutt (Az Ige szolgálatában. 1928. p. 418.) megmutattam, a közösségi szellem, közösségi önérték és tetterő. Mind a három szempont döntő jelentőséget és szerepet biztosít a hittudománynak az egyházi, tehát a közösségi és aztán (minthogy a közösség az egyesekben «szubszisztál») az egyéni hitélet számára.

A *közösségi szellem* szempontja. Aziránt nincs kétség, hogy *a teológia csak az élő egyházi közösségben terem meg* (lásd *M. Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik I 1873. p. 413 k.*). Csak aki élő tagja a Krisztus igaz Egyházának, az rendelkezik azzal az élő hittel, mely a hittudomány sajátos tárgyának fölfogó szerve, *ὄργανον ληπτικόν*=ja; csak az Egyháznak hivatásos tekintély jellegű irányítása és az ebből táplálkozó természetfölötti «stílerzék», a *sensus fidei* és *sensus catholicus* biztosítja a hittartalomnak helyes dogmatikai értelmezését, amely abban a mértékben kerül süppedősebb, nehezebben járható talajra, amily mértékben eltávolodik a dogmatizált alapelvektől — pedig ez a teológia főterülete; végül csak a gazdag tagoltságú *corpus mysticum Christi* sokszínű és sokrétű hitélete érleli és pattantja ki a hitletéteményből egymásután azokat a gazdagságokat, melyek csiraszerűen és burkoltan kezdettől benne vannak. Így tehát a hittudomány földolgozza mindazt, ami mint tartalom és probléma, mint adottság és föladat mozgatja az Egyházat; és ennyiben nem más, mint *a hívő közösség tudományos öntudata*.

S viszont nem kis mértékben alkalmas arra, hogy biztosítsa és előmozdítsa az Egyház közösségi szellemének legjelentősebb alkatelemét, a hitegységet. Ez az egység alapvetően adva és biztosítva van a hivatalos, hivatásos és tekintély jellegű egyházi előterjesztés kötelező jellegében és tévedhetetlenségében; azonban csak alapjában, elvben, első fokon. *Hogy ebből az elvi egységből tényleges egység legyen*, vagyis hogy a kötelező egyházi előterjesztés alapján és értelmében a hívők csakugyan ugyanazt gondolják, mikor ugyanazt a hitvallást mondják, *abban döntő része van a hittudománynak.*

Tudjuk, mennyire színeződik, sőt mássá válik akárhányszor a gondolattartalom, az egyesek egyéni, faji, kortörténeti karaktere szerint; quot capita, tot sensus. S minél erősebb a szubjektivitás, annál veszedelmesebb mérveket tud ölteni az egyéni elváltoztatás. Már most a mai fenomenológiai vizsgálódás színe előtt is a tudomány bizonyul az egyetlen közösségi szellemi terméknek, mely az önmagával és ezért mindenki számára azonos objektív valóságot mint olyant tárja az elme elé, s kötelezően és állandóan fölhívja, hogy egyéni kötöttségből, faji és kortörténeti esetlegességek-ből kivetkőzve azzal az objektív valósággal azonosítsa a gondolatát (így *N. Hartmann*: *Das Problem des geistigen Seins*. 1933. p. 331). Így a hittudomány közvetlenül arra dolgozik, hogy a hívők mind ugyanazt gondolják, amikor ugyanazt mondják a hitvallásban és imádságos életükben.

A *közösségi önérzet* szempontja. Láttuk, a hittudomány csak akkor marad hű a maga jellegéhez, ha a hittartalmakat a maguk természetfölötti sajátosságában és egyúttal teljes gazdagságukban tárja föl, tehát mindazokban a vonatkozásokban is, melyekből szövődik a természetfölötti lét és életrend, a természetnek, történelemnek és életnek alapján, elemeinek, törvé-

nyeinek és erőinek fölhasználásával. Tehát minél eredményesebben dolgozik a teológia a maga entelechiájának szellemében, annál határozottabban és gazdagabban tárja föl és folyósítja azokat az eszméket és eszményeket, igazságokat és értékeket, melyeket kizárólag a Krisztus Egyháza kapott őrzés és értékesítés végett, s annál szélesebb és biztosabb alapot kap az Egyháznak közösségi önérzete; természetesen nem a kevélységbe hajló, hanem a nagy felelősségben és tevékenységben kivirágzó önérzet, melynek Szent Péter adott megfelelő kifejezést: «Ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, szerzett nép vagytok, hogy hirdessétek annak erejét, aki titeket sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott» 1 Pet 2, 9.

A *tetterő* szempontja. Etekintetben az Egyháznak legjelentősebb föladata az Úr Krisztus rendelkezéséből az *apostolkodás*; erre kell gyűjtenie és folyósítania legsodróbb erőit. Az apostolkodás tett és tanítás, az Úr Krisztus példája szerint: *caepit facere et docere*. A tanításnak pedig szükséges föltétele a tanulás. Aki sokat, szorgalommal és megnyílt, tanulékony lélekkel járta az Úr Krisztus, az evangélium iskoláját, az és csak az vállalkozhatik arra is, hogy eljár a krisztusi meghatalmazásban: *Euntes docete omnes gentes*. S jóllehet ez az iskola nem okvetlenül egyetem, és jóllehet az a tanítás a dolog természete szerint nem «*in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*» történik, éppen mert mindenkinek szól, az igazi apostol mindenkinek mindene lesz, mint Szent Pál, a κατ' ἐξοχήν apostol (1 Cor 9); tehát a tudósokhoz és a tudományhoz a tudomány útjain viszi el az evangéliumot.

Általában elfogadott teológiai tanítás, hogy jóllehet az egyes hívő a hithez és üdvösséghez eljuthat hit-tudomány nélkül, az Egyház közössége nem lehet el hit-tudomány nélkül (R. Garrigou-Lagrange: *De revelatione* ed. 3. 1925. p. 288. ss.). S minthogy az Egyház

az egyesekben szubszisztál, kell lenni mindig a tagjai között megfelelő számmal és értékkel olyanoknak, kik biztosítják az Egyház számára a hozzá méltó hittudományt. S ezeknek mindig és ma különösen nobile officiuma lesz éppen az *apostoli igehirdetés előkészítése* is. Mikor a 13. században a dominikánusok tervbe vették a spanyolországi mórok misszionálását, legkiválóbb hittudósukkal, Szent Tamással irattak teológiai kézikönyvet a kiszemelt misszionáriusok számára, és megszületett a *Summa contra gentes*. Az ú. n. missziológianak legjelentősebb, bár ma még majdnem teljesen parlag ága a *theologia missionaria*, mely az evangéliumi igazságot szembesíti pl. a kínai vagy brahmán vallási és teológiai világgal, és azoknak az ősi büszke vallásoknak sajátos érveik, szempontjaik, eszményeik tekintetbevételével tárja föl az evangélium felsőbbbségét és abszolút igazságát, úgyhogy azok is bevegység, kik abban az évezredes és ősiségére rátarti vallási miliőben nőttek föl.

Még kevésbbé nélkülözheti a hittudományt a *lelkipásztori és lelkivezetői tevékenység*. Nemcsak és talán nem is elsősorban azért, mert ma sokan csak akkor veszik be az igazságot, az evangélium igazságát is, ha tudományos kísérettel jelenik meg, mint annak idején a vad pomeránok csak Bambergi Ottó fényes fölvonulásában fogadták el azt, miután előbb a szegény misszionárius hirdetésében visszautasították. Hanem főként azért, mert ma a lelkipásztori tevékenységnek jelentékeny része *kultúrtevékenység*: szociális, karitatív, sőt politikai, irodalmi, művészi irányítás és közreműködés. S aziránt nincsen kétség, hogy az *evangélium nem ad kész kultúrprogramot*, különösen nem a ma számára; hanem azt a dogmából kell levezetni és kikövetkeztetni (1. sz.). Ezt a következtetést pedig a katolikum sérelme nélküli dogmatikai helyességgel és a kultúrmunkára alkalmas részletességgel csak az tudja végbe-

vinni, aki rendelkezik a hitigazságoknak ama tűzetes és szabatos ismeretével, melyet csak a hittudomány adhat meg, és akinek megvan a szinte második természetűvé vált iskolázottsága ama sokszor messze ágazó nehéz következtetések biztos elvégzésére. A katolikusmótt a ma problémáira meg éppenséggel csak az tudja alkalmazni, akiben vérré és életté lett a hittudomány.

Az apostoli és lelkipásztori tevékenységnek állandó kísérő mozzanata az *apológiai készség*: *rationem reddere omni poscenti*. Tudva van, hogy az apológiai föladat volt a teológia közvetlen kiváltó oka, és bizonyos, hogy éppen ma, az olvasás, rádió és film eltömegesedésének korában a lelki vezetés nemcsak a fórumon, hanem négyszem közt is, nem lehet el az apológiai készség és fölkészültség nélkül. Azzal pedig tartozunk az evangéliumi igazságnak és az örök Logosnak, hogy ez a védekezés is föltétlen igazságszolgálat és *tanúság* legyen, minden prókatori és agitatori praktika kizárásával. Tehát megint csak szolid hittudományos képzettség útján válik lehetségessé.

Vonjuk le a végső következtetést. *Lehetetlen akarni a hitéletet és nem akarni a hittudományt*; ebben csattan ki vizsgálódásunk. Aki pedig akarja a célt, annak akarnia kell az eszközt is. A hittudománynak mint minden magasabb szervezetű valónak bonyolultabb lét- és virágzásföltételei vannak, mint a primitívebb szociológiai alakulatoknak. Nevezetesen komoly, következetes és tetteket termő megbecsülésre van szüksége. A fönt vázolt okoknál fogva és a történelem hiánytalan tanúsága szerint a hitélet és hittudomány olyan szoros szimbiózisban élnek, hogy virágzásuknak és hanyatlásuknak közös az útja. Aki tehát éli Egyházának életét és szívén viseli a sorsát, nem mehet el közömbösen Szent Tamásnak ama megállapítása mellett, hogy az egyházi életben nagyobb a hittudomány művelőinek

és tanítóinak a jelentősége, mint a lelkipásztoré; mert — úgymond — magasabb szerep jut az építésnél az építésznek, aki megtervezi és vezeti az építést, mint a műveseknek, kik utasításait végrehajtják; s a püspökök mellett ilyen tervező és irányító szerepük van a hittudományok hivatásos művelőinek. (*Thom.*: *Quodlib.* I 14.).

A TEOLÓGUS SZEMÉVEL.

11. Tömeg és elit.

SZENT ÁGOSTON SZERINT ISTEN A TÖRTÉNELMET élő ember rendjét és életét mint valami fölséges költeményt nagy művészettel mintegy ellentétekből építi föl: Deus ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestavit (Civ. Dei XI 18). Gondol ő itt olyan ellentétekre, mint férfi és nő, idősebb és fiatalabb nemzedék, parancsolók és engedelmeskedők, közösség és egyesek — ezen a vonalon van a tömeg és elit ellentéte is.

A történelmi és társadalmi harmóniát szolgáló ellentétek általában *poláris* ellentétek: mindegyikben benne van az egész, de sajátos hangsúlyozással; úgy hogy csak a kettőnek kölcsönössége és erőjátéka biztosítja az egésznek gazdagságát és egyben egységét, és ha élő, egységét és termékenységet. Minden egészséges életfolyamat voltaképpen poláris ellentéteken mint gyújtópontokon szerkesztett ellipszis. Amíg a két ellentétel a maga gyújtópontkörzetében marad, addig az életáramlás normális; amint kitör ebből a körzetből, kezdődik a probléma; és amikor ezt áttörte és elnyeléssel fenyegeti az ellenpólust, megjelenik a válság.

Korunk diagnosztái általában azt tartják, hogy a tömeg és elit polaritása ma ebbe a fázisba jutott. A társadalmi életfolyamatok legérzékenyebb lázmérői a hivatott írók. A mi kérdésünkben különböző helyen egyszerre, 1927-ben, két ragyogó tanulmány jelent meg, s mindkettő már címével élesen jelzi a válságot: José Ortega y Gasset: «La rebelion de las masas», és Julien Benda: «La trahison des clercs». Tehát egyfelől a tömegek föllázadása és uralomrajutása: *eltömegesedés*, más-

felől az írástudók és általában a vezérségre hivatottak árulása: *elfejetlenedés!*

Voltaképen mi itt a baj, és hol van az orvossága?

1.

A baj az eltömegesedés.

Mi a tömeg? Erre nem is olyan könnyű a felelet. A történelmi és szociológiai területen általában lehetetlen iskolás meghatározásokat adni («per genus et differentiam»). Gondolom, szociológusoknak, történet- és jogbölcseleknek sok munkája megy itt kárba, mert keresik, kergetik azt, ami — nincs. Az ágas-bogas, folyton hullámozó életet, kivált a közösségi szellemi életet nem igen lehet definíciókba szorítani; azt jellemezni kell és típusokba foglalni. A jellemzőnek, tipikusnak meglátására persze szem kell; és bizony sok melléfogás, torzítás, általánosítás, hamisítás esik e téren, és a vége hamis programok és kárvallott mozgalmak.

Mikor tömeget hallunk, többnyire sokadalmat gondolunk, és szembeállítjuk vele az egyest. Ma azonban a szociológiában a tömeg jelenti azt a laza emberközösséget (szemben a vitális közösségekkel, amilyen a család, az érdekközösségekkel, amilyen egy tudományos vagy részvénytársaság, és a személyes közösségekkel, amilyen egy barátság), melynek legjellegzetesebb fajtái az utcai csődület, a nézőközönség (színház, sportpálya), a forradalmi tömeg (iskolapéldája a francia forradalom Párizsa) és a szervezett tömeg, amilyen a megszervezett proletárság vagy egy politikai párt. Ennek a tömegnek határozott pszichológiája van, melyet igen jól megírt már 1895-ben Gustav Lebon «La psychologie des masses» címmel, és melyet kb. így lehet röviden összefoglalni: *A felsőbb, eszmei és erkölcsi tényezők lefokozódása egészen a kikapcsolásig, és viszont az alsó embernek, az ösztönöknek és szenvedélyeknek fölszökkenése egészen az*

egyeduralomig. A tömeget nem az agy irányítja, hanem a velő (pas la cervelle, mais la medulle); a tömeg nem «intenciós», hanem «emóciós» egység.

Ebből folyik legfeltűnőbb vonása: magatartásában nem a tisztán fölismert igazság dönt, hanem sejtések, ellen- és rokonszenvek; nem a tisztalátás, érvek és ész-okok, hanem képzelmek, indulatok és szenvedélyek. Ebben gyökerezik a tömegnek méltán rettegett kegyetlensége és elemi ereje. Ennek folyománya megint a tömeg befolyásolhatósága, szuggesztibilitása. A tömeg kifelé tárva=nyitva áll minden ráhatásnak, ellenállás nélkül az agitáció, jelszavak, látszatok karjaiba veti magát; befelé pedig endémia erejével és gyorsaságával harapóznak el vélelmek (a Titanic menekültjei csaknem mind «láttak» elsurranni egy nagy hajót, sőt még órák múlva is «látták» lámpásait), indulatok, sőt még gesztusok is. Ezzel természetesen velejár a tömegnek közmondásos állhatatlansága, kiszámíthatatlansága, megbízhatatlansága: «ma még hozsanna, holnap feszítsd meg!» — Természetes ellenpólusa a vezér, aki nélkül a tömeg félelmes ereje dacára is tehetetlen, cél és irány nélküli összeviasság.

Ebből a sokadalmas, mondjuk, kvantitatív tömegből nő ki a kvalitatív, *minősített* tömeg, hol a tömeg már nem okvetlenül sokadalmat jelent, hanem színvonalat, értékfokot. Már a kvantitatív tömegnek pszichológiájában benne van a gyökeres nívó=süllyesztés; a tömeg lényegesen alacsonyabb szellem=erkölcsi színvonalon áll, mint alkotó elemei. Ősi és egyetemes megállapítása ez a népbölcseiségnek: A híres római szenátus tagjai egyenkint mind kitűnő ember, együtt tulok (senatores boni viri, senatus mala bestia); még találóbb és aktuálisabb az angol megállapítás: «stupid like a commission», buta, mint egy bizottság. Ha már most a tömeget alkotó egyesek ezt az egyéniség=, tehetség=, kezdeményezés=, felelősség=lefokozó, sőt kikapcsoló lelkületet tudatosan

vallják és vállalják mint programot, előttünk áll a tömeg-lelkület és vele a tömegember, aki akkor is tömeg, ha egymagában van, jóllehet természetesen a hozzá hasonló sokadalmat állandóan a háta mögött érzi.

A *tömegembert* főként két mozzanat jellemzi. Először is tudja, hogy nem különb mint a többi; de ezt nem szenvedi; nem is akar különb lenni; teljesen meg van elégedve a színvonalával, illetőleg a színvonaltalanságával. Sőt ezt a közönségességet olyannak vallja, hogy ehhez kell igazodni minden jognak, hatalomnak, érdeknek: «Közöttünk senkinek nem szabad a legderekabbnak lenni!» Herakleitos efezusi honfitársainak ez a szava, mellyel megokolták a kiváló Hermodoros számkivetését, az ő jelszava is. Vele szemben nem tömegember — és ennyiben *elit*, aki ha mindjárt tudja is, hogy nem különb mint mások, ezzel nincs megelégedve, hanem szenvedi és akarna különb lenni. A tömegember nem lát eszményeket maga fölött, ezért végelemzésben nem igényel és nem fogad el tanítást, magasabbra hívó indítást; az ő világa a végesség körülzárt világa, a közepesség, az eredeti szigoráról lecsúszott buddhizmus «mahayanája», a csordajárás széles országútja, az élvezés, a minden áron való boldogulni és magát jólérezni akarás útja. Az elit az önmagával örökké elégedetlen, végtelenbe törő lélek: az ő útja a «hinayana», a kötelesség, hivatás, áldozat útja, a kevesek keskeny, meredek útja.

Amikor az európai történelmi-kultúrai alakulás prognosztái a tömegek előretöréséről beszélnek, amikor Hegel jelzi a jövőt: «die Massen im Anmarsch», és tanítványa, Marx, a faját jellemző gyors konjunktúra-fölismeréssel és ugyancsak fajának «ressentiment»-jával kommunista kiáltványában már be is fogja ezeket a tömegeket a maga szekérébe: mind a sokadalmas tömegre gondolnak és prognózisuk igazolását a bolsevista Oroszországban látják. S csakugyan elég egyszer meg-

látni ennek a bolsevista «művészet»-nek egy propaganda-képét, megolvashatatlan sok kezével, lábával, testével, egyetlen fölismerhető arc nélkül: ez a tömeg kérlelhetetlenül lehangol mindent, aminek neve vagy kísérete egyéniség. Ez csakugyan lélekborzongató tömeg-lázadás, «rébellion de la masse!»

Azonban éppen Ortega és vele más éleslátó elemzők nem ebben látják azt az eltömegesedést, melyet korunk nagy válságának kell minősíteni. Hisz amióta van törvénelem, a «sokan» mindig szembeállottak az «egyes»-sel, és amióta a magasabb kultúra bonyolultabb társadalmi szervezetet teremtett, ezeknek a vakon akaródzó, ösztönösen nyújtózkodó tömegeknek földalatti moraja állandó kísérője a közösségi életnek, és időnként vulkán-szerű kirobbanásokkal rengeti meg a társadalmat. Már a régi Egyiptomnak és Kínának megvoltak a Sparta-cusai meg Dózsái, és azóta nem haltak ki. Ma pedig már szinte magától értődő dolog, hogy a tömegek a számuknak megfelelő súllyal akarnak elhelyezkedni a szociális erőrendszerben. Buckle és Lamprecht óta a céhbeli történetírás sincs többé arra kísértve, hogy a történelmet csak dinasztiai és vezérek ügyének tekintse, és nincs ma az a kormányzat, mely komolyan ne számolna a tömeg állandó parlamentjével, a közvéleménnyel.

De megint nem ez az, amiben a mai eltömegesedésnek jellegzetét látjuk. Sőt a sokaknak társadalmi, jogi, gazdasági, kulturai helyzetjavulása, emberséges «létszámminimum» felé közeledő lendülete a tisztultabb etika mérlegén értéknek bizonyul. Amióta elhangzott az evangéliumi «Misereor super turbam» (Szánom a tömeget, Márk 8, 2), azóta rokon az evangéliumi lélekkel minden törekvés, mely a «massa damnata»-ból «massa benedicta»-t akar csinálni. Sőt még a francia forradalom «égalité»-jén is, még a szörnyű sátáni torzításon keresztül is, meg lehet látni ezt az evangéliumi arcvonást, mely elemi fékezetlenséggel, de érthető fölháborodás-

sál óvást emel az Isten képmásának a züllött francia kormányzat és hivatásavesztett születési arisztokrácia részéről történt meggyalázása és profanizálása ellen. Mi meg tudjuk érteni, ha nem követjük is mindenben, egy Lamennaisnek, Montalembertnek, Apponyi Albertnek liberális demokrata politikai katolicizmusát — vég-elemzésben a német centrumnak is ez volt a politikai hitvallása. Ma már csak a legszánalmasabb kötöttség, az önfejével játszó születési, vagyoni és rendi pökhendség ideológiája nézhet el nietzschei vállvonogatással a tömegek mint emberfölösleg fölött — «die Vielen, viel zu Vielen!» Ha tehát a keresztény emberméltóság eszméje hódít, az nem eltömegesedés és nem válság.

A válság a tömegember és tömeglelkület elhatalmasodásával adódik. Ennek az eltömegesedésnek tünetei eléggé szembeötlők. Itt van mindenekelőtt a zsúfoltság és túltengés minden téren. Ami azelőtt csak keveseknek volt kiváltsága vagy szerencséje ambícióban, időtöltésben, az ma megolvasatlan ezreknek könnyen hozzáférhető és szenvedélyesen ostromolt versenypályája. A kapitalista gyári tömegtermelés egyre szélesebb körökben terjeszti és fokozza az anyagi kényelem igényeit és élvezetét, a művelődési intézmények tömegüzeme egyre ontja a diplomákat és magasabb minősítéseket. Ami előbb tehetség és áldozatos, szívós munka koronája volt, most iskola, kiülés és kijárás gyümölcse is lehet. A diplomások elszaporodása, az irodalmi, művészeti túltermelés csak részletei egy átfogóbb tünetcsoportnak.

Ebben a keretben jól fölismerhető határozottsággal jelenik meg a tömegembernek fönt ismertetett jellemző arcvonása: Egyre szélesebb rétegekben lesz célja az életet élvezni akaró *filiszterség*. Megjelenik mint típus a «señorito satisfecho», a megelégedett, illetőleg könnyen megelégedő fiatalember, akinek egyetlen ambíciója: jókor, lehetőleg összeköttetések útján, automa-

tikusan növekvő állandó fizetést biztosító állásba jutni, hivatási áldozatok és őrlő felelősségek nélkül leélt hivatali évek után a javaéletkorban «nyugdíjba» menni és — szállítani a másik aggasztó típust, a nyugdíjas élvezőt. Ez a két típus és ezer változata egy kötelességet ismer: az élet és a társadalom kötelességét az ő «boldoguláshoz való jogát» respektálni, egy kvalifikációt ambiciónál, a lepényleső szemfülességet, egy filozófiát vall, az utilizmust.

S ez a terpeszkedő filiszteri alantjárás önmagát teszi meg legfőbb mértéknek és egyetemes normának. Ami rajta kívül van, arról nem vesz tudomást; ami fölötte van, azt lemángorolja a közvélemény gőzhengerével; ami szembekerül vele mint eszmény, érv, igazság, hivatás, azt letorkolja és leszavazza. Vezérségben csak azt tűri meg, aki vele egy követ fúj, és csak olyan vezéreket termel ki magából, akik az ő «eszményeinek», az ő ízlésének és mértékkezelésének expónensei; s ezzel együtt kitermeli azokat a módszereket, melyek a tömegtevékenységre jellemzők: nem az számít, mi igaz és jogos, mi jobb és méltányosabb, hanem hogy hol van a több és erősebb ököl. A francia szindikalisták, akik 1900 táján először hirdették ezt tudatosan és programszerűen, elnevezték ezt a módszert «action directe»-nek: társadalmi, politikai téren nem a meggyőzés, megnyerés, megegyezés útján érvényesülni, hanem erővel; nem azért, mert igazunk van, hanem azért, mert akarjuk és tehetjük. Az erőszak, eddig minden szociális feszültség megoldásának «ultima ratio»-ja itt szemérmetlenül «prima ratio» trónjára kerül. Ez a diktátorság étosza. És a diktátorság gondolatának és gyakorlatának szemünk előtt kibontakozó hódítása mint ellenpróba mutatja az eltömegesedés tényét. Tömeg és diktátor korrelatív fogalmak, mint élehetetlenség és belőle élő élelmesség.

Mi ennek a tagadhatatlan eltömegesedésnek oka? Keresték azt már a legkülönbébb mozzanatokban. S nem alap nélkül.

Mindenesetre van benne része a sokadalmi eltömegesedésnek, vagyis az eltömegesedésre alkalmas és hajlamos alanyok aránytalan *elszaporodásának*. Ranke mutatott rá először teljes energiával arra a tényre, hogy Európa lakossága 1800-ban 180 millió volt, és jó száz év múlva (1910-ben) 460 millió. A történelem ilyen nagyarányú és gyorsütemű népesedésről még megközelítően sem tud. Itt olyan szédítő arányú embertömegek törtek be egy magas, differenciált kultúra területére, melyeket lehetetlen volt asszimilálni. Ezeket a tömegeket lehetett iskolába terelni, de nem lehetett megnevelni; lehetett a technikai kultúra külsőségeibe bevezényelni, de nem lehetett ennek a kultúrának étoszával beoltani.

Az eltömegesítésben van része a *demokrácia* térfoglalásának is. A jóléti és népművelési intézmények állandó tervszerű szaporítása, a legmagasabb minősítő fórumok és érvényesülések korlátlan megnyílása megtette a tőle telhetőt, hogy seregestül bevonuljanak a magasabb műveltség és életstandard fellegváraiba olyanok, kiknek oda hivatásuk és rátermettségük nem volt, és lassan közkeletűvé tették azt a hiedelmet, hogy ehhez a fölfelé-szüremkezéshez mindenkinek joga van.

Döntő szerepe volt a tömeglelkület kitenyésztségében a *technikának*, két címen is. A mai technikai üzem elgépesíti, tömegalannyá teszi az embert. Aki arra van kárhoztatva, hogy ottálljon a végtelen szalag mellett és folyton csak egy «gazdaságos» mozdulattal vigye előbbre azt a művet, mely mint egész nem jelenik meg lelke előtt, az az alkotásnak sem nemes örömeiben, sem felelősségében nem osztozik; az maga is géppé, illetőleg géprésszé válik. Bizonyos továbbá, hogy a mai piacra-termelés egyre több új tagot, «közvetítőt» iktat a termelő és fogyasztó két természetes gazdasági pólusa

közé s ezzel elszakítja az embert egyrészt a közvetlen szükségektől, másrészt az értéktermelő természettől, és ezzel elgyökérteleníti, eltépi az egyénesülés örök forrásától, és védtelenül kiszolgáltatja az összes nivelláló, gépesítő, tömegesítő hatásoknak.

S ezzel odajutottunk a kapuhoz, mely mögött meghúzódik az eltömegesítés legmélyebb, gyökérszerű oka. Az orosz bolsevista programot egy szóval lehet jellemezni, mely kifejezésre juttatja egyben negatív előjelű s ezért vészes vallási vonatkozását: *machinolatria*, gépimádás. Ez modern kiadásban az aranyborjú imádása, a jelenvilágiság mint létértelem és életcél, a földi mennyország. Ezáltal az ember mindenestül a merőben emberi látókörre, az emberi érdek- és erőnívóban bennmaradó (immanens) szférára van rögzítve. Éppen ez az immanentizmus, az emberi, nagyon is emberi színvonal a tömeglelkületnek legjellegzetesebb mozzanata, és egyben a közönségességre nivelláló tényezőknek gócpontja.

Mihelyt már nem ragyog érintetlen magasságban az emberi lét és törekvések fölött az emberi illetékességet és erőket meghaladó (=transzcendens) eszmény, mely a kinyilatkoztatás Istenében valósul és a tőle megszentelt tekintély formájában áll bele a történelembe: föltartóztathatatlanul megindul a nivellálás az immanens rendben is, Szent Tamás kérlelhetetlen logikája szerint: ahol nincs első, ott nincs középső és nincs alsó, ott tehát nincs rend és tagozottság (Summa theol. I 2, 3 c). A szociológiai értékhierarchia olyan finom egyensúlyba hangolt piramis, hogy ha letörik a hegye, széthull az egész; ha nem kikezdhetsen tekintély többé Isten és az ő küldöttje, akkor menthetetlenül aláül minden, ami kiemelkedésre van hivatva. «Wo kein Herr, da kein Knecht», így jellemezte nekem egyszer a mi királytalanságunkat egy szegény munkásember a nyugati határszélen.

Az eltömegesedés legmélyebb okának ez a föltárása könnyen leolvasható útmutató az orvoslásra, amint alább kitűnik. Most azonban szemébe kell néznünk egy kétségnek, mely ma szinte a levegőben van. Vajjon olyan jelenséggel van-e dolgunk, melyet orvosolni kell? Nem a történelmi fejlődés szükséges fázisával állunk-e szemben, melyet nem lehet elkerülni, sőt amelyet igenelni és történetileg értékelni kell?

Ne áltassuk magunkat! Az eltömegesedés, ha mindjárt történeti genetika szülötte is, betegség és baj, sőt válságtermő baj.

Mindenekelőtt aláaknázza és végül is megdönti mindazt, amit európai kultúra néven örököltünk és életrehalálra megszerettünk. Ezt végre egyszer észbe kell venni azoknak, kik úgy gondolják, hogy egy=lélegzetre lelkesedhetnek kultúráért és — bolsevizálásért. A tömegember ugyanis olyan, mint az elkényeztetett örökös: kész javakba ül, fáradság nélkül élvez, és sejtelve sem támad arról, mennyi lemondás, verejték, sőt vér és áldozat az ő gondtalan életének ára. A tömegember úgy szédült bele a mai technikai, gazdasági, jogi és szociális kultúrának áldásaiba; annyira hozzászokott, hogy úgy=szólván minden nap hoz új életkönnyítő és =édesítő találmányokat, annyira nem tanult bele a tanulékony=ságba, hogy mindezt a természet adományának nézi, ami magától értődik mint levegő, napsugár és álom, amiért voltaképen senki iránt nem kell hálásnak lenni (attól úgyis elszokott, hogy Istennek adjon hálát), ami=nek biztosítása nem külön gond és áldozat tárgya. Ez azonban égbekiáltó bűn az igazság ellen. A kultúra ugyanis pontosan: cultura (= colere), azaz nem merő természet, hanem természethódító és alakító tevékeny=ség, zseniális úttörők és hűséges napszámosok, az igaz=ság oltárán életüket csöndben fölláldozó önzetlen idealisták és kockáztatni tudó végrehajtó és szervező egyéni=ségek vállvetett együttes munkája. Ezeket az értéktermő,

kiemelkedő embereket azonban a tömegember nem becsüli meg, sőt nem is engedi, hogy fölemeljék fejüket az általános színvonal fölé. Hisz a közönségességet hirdeti mint egyetemes normát, és ezzel csirájába fojtja, ami túl akar nőni rajta. Így fűrészeli el maga alatt azt az ágat, melyet olyan deliciával és magátólértődéssel ül.

Az «égalité» fanatikusa erre a tömegnyomorúság érhető keserűségével azt felelheti: ha ennek a kultúrának őrei nem tudnak emberhez méltó létminimumot biztosítani a milliiónak, legyen legalább negatív igazság és egyenlőség: ne élvezze senki, amit most néhány ezer érdemetlen bitorol; talmi kultúra ez, melynek pusztulásán nincs mit siratni.

Ennek az *egyenlőségi fanatizmusnak* azonban számolnia kell azzal, hogy a kultúrvívmányok megdőlése magával rántja azokat a legmagasabb értékeket és eszményeket is, melyeknek egy sugara maga az «egyenlőség» ideája is. Az európai kultúra mégis csak az evangéliumi Isten=országnak eszményébe ereszti gyökereit, és még ma is, feledetten, megtagadottan, megcsúfoltan is ez szolgáltatja minden egészségesebb életerejét és nemesebb virágát. Ha kidöntik ennek a kultúrának a fáját, kifordítják talajából a gyökereit is; ezzel a kultúrával együtt megdőlni minden, ami nélkül már nem emberi az emberlét: az igaznak, szépnek, nemesnek, szentnek eszménye. Csak nézzünk szét: az igazság=csúfoló bolsevista céltudomány (kísértéseitől nem ment a fasizmus és hitlerizmus sem); a művészetölő giccs, a tömegtermelés, a csak=szórakoztatás művekben és «művészekben» egyaránt; a lelkiismerettagadó utilizmus és a hédonizmus szemérmetlen exhibicionizmusa, mely a bűnt már nem érzi bűnnek és nem szégyelli, hanem minden kínálkozó alkalommal siet szalon- és udvarképességét előmozdítani; a keresztény világ példátlan közönyösségének asszisztenciája mellett folyó program=

szerű vallásöldösés (orosz ateista propaganda, Mexikó): mindez félreérthetetlen beszéd.

Az eltömegesedés kiérleli és válság fokára hevíti a mai nyugati társadalom legaggasztóbb baját, a társadalmi *atomizálást*: megbénítja a közösség= (Tönnies Gemeinschaft=ja szemben a Gesellschaft=tal) termő és =biztosító erőket, lazítja a természetes közösségi kapcsolatokot, és útját egyengeti a teljes közösségi szétmállásnak.

Ez a megállapítás első tekintetre meglepő. Hisz úgy tűnik föl, mintha éppen az eltömegesedés volna az az ellenpólus, melyet a hegeli dialektika szerint a történelmi fejlődés mint korrektívumot szembeállít az el egyénisedéssel, a reneszánszkor sudárba szökkent vetésével.

Pedig úgy van. Ha elhatalmasodik a tömeglelkelet, akkor a társadalom testében (a korában nem méltatott kitűnő Schäffle «sozialer Körper»-jében!) elsorvadnak és végül elhalnak azok az érték=, erő= és intenzitáskülönbségek, melyek minden részekből álló élő számára a tevékenység és termékenység alapföltételei. Amely társadalomban mindenki elvben egyforma, ott valójában mindenki a maga kisüstjén főz. Hiszen a természeti önzés ki nem irtható, és ha az nincs energikusan alárendelve magasabb érdekeknek és értéküket nyomatékozni tudó erőknek, akkor az az önzés az egyenlőség címén még a szociális értéktartalékokat is befogja a maga kis körébe, és a társadalmi test hovatovább csupa ilyen egymást szeldeső és emésztő külön kis áramkör kaosza lesz; és ettől már csak egy lépés a «bellum omnium contra omnia».

Ez a szociális tragédia családfája: Amint lekerül trónjáról az érték=hierarchia királya, a kinyilatkoztatás Istene, bent a társadalomban is talaját és támaszát veszti mind, ami tekintély és kiválóság, ami szervezetbeli, rang= és értékkülönbség; és amint társadalmi rendel-

tetésben, elhelyezésben, szerepben egyforma lesz mind, aminek hivatása volt szervezetbe tagozódni, már csak idő kérdése, hogy mikor megy át a belső osztlás külső mállásba, mikor lesz a megszűnt szervezetből hulla. A hullafoltok már jelentkeznek: amikor a marxista agitáció csak jogokról beszél, sehol kötelességekről és felelősségekről; amikor a bolsevizmus, sőt némely más tömegesítő alakulás is, egyrészt állandóan tömeggalvanizálással kormányoz, másrészt csekével terrorizálja oda a helyére és köteles munkájára az egyest; amikor a legfenyegetőbb veszedelmekkel szemben nemzetek, népek és népecskék, és egy népen belül minden osztály, rend és rendecske szemérmetlen magátólértődéssel a maga külön érdekeinek bálványát ugrálja körül fanatikus dervistáncban: nem kéle sejtelve a leggyanútlanabbnak is, hogy ez szociális halódás? A tömeglelkület széthúzó lelkelet; minden kollektívizmus tarsolyában hordja az anarchizmust.

Az eltömegesedésnek legvégzetesebb gyümölcse azonban az *elfejetlenedés*. Meddővé teszi a társadalmi testet, és az már nem szüli meg elitjét, haladása rakétaágyút, az előre és fölfelé lendítő elemeket. Hisz kifejezett programja a föntidézett efezusi népítélet: «*ἡμέων μηδεὶς ὀνήστος ἔστω*», köztünk ugyan senkisé lesz a legkiválóbb! Ma ezt Amerikában úgy mondják: különbnek lenni illetlenség.

Az elfejetlenedés tünetei között a legmegrázóbb a trónok elárvulása. A nyitány a kínai császárság megdőlése 1912-ben. Mit jelent ez mint szimptóma, csak akkor sejtjük meg, ha meggondoljuk, hogy legalább négyezer éves szakadatlan hagyomány egy már temperamentumában békés, konzervatív népnek vérévé tette azt a vallási hitet, hogy az ég fia, a kínai császár a világrend és a világfolyás oszlopa! S talán nem is ez a helyzet igazi jellegzete: «*les rois en exil*»; hanem az, hogy a trónok birtokosai általában olyan elképesztő hamar=

sággal beletörődtek a paródiába: nyugdíjas és évjáradékos királyokká lenni! A királyok futását megelőzte «az írástudók lázadása», és csatlakozott a szégyenletes, nagy zászlóhagyáshoz a születési arisztokrácia többsége, hivatalnokok, politikusok, aztán az úgynevezett intelligencia s végül, szinte szemünk láttára, tiszteletreméltó hátvédharcok után Hippokrates nemes céhe. Még egy érdekes tünet: Klages, a tudományos grafológia megalapítója ezzel a méla akkorddal zárja súlyos vizsgálatait: «Most, mikor végre kezünkben van az egyéniség pszichológiai megismerésének biztosan és aránylag könnyen kezelhető kulcsa, már nem lesz mit nyitogatni vele! A gépírás és gépember korában mi keresni valója van még az egyéni kézírás-fejtőnek?»

Ne mondja senki, hogy hiszen nagyobb lendülete és körzete van ma az egyéni akarásnak, mint bármikor. Mennyi a föltűnésért harcoló író, feltaláló, karrierért küzdő politikus, merész vállalkozó, fölfelé törekvő hivatalnok . . .! Hisz nem nehéz meglátni, hogy itt csak a koncentrált tömeglelkület gyülemlik föl és csattan ki, helyesebben fakad ki. Ezek nem akarnak kitörni a tömeglelkület erkölcsi színvonalából és magasabb érték régiókba vinni másokat; hanem csak a tömeglélektől kitűzött határokon belül a tömegjavak maximumát akarják a maguk számára; voltaképpen *snob*, melynek diktátora a tömegízlés és szeszély, a *mob* (vannak értelmes rímek is!); legjobb esetben «Bildungsphilister», akinek típusát páratlan művészettel és erkölcsi felsőbbiséggel intézi el Dávid Straussban, a krisztustagadó luterista teológusban a fiatal Nietzsche (Unzeitgemässe Betrachtungen 2).

Az elfelejtlenedés, az eltömegesedés gyümölcse, egyben újabb eltömegesítésnek magja. Minél gyérebbek és csekélyebbek a kiemelkedések a társadalmi szervezetben, annál inkább lassúdik a társadalmi folyamat. A folyamatok egészséges ütemét csak megfelelő inten=

zítás=különbségek biztosítják. Minél több a fáradt gőz, annál gyöngébbé válik a gőzgép munkaképessége. Hiába, a társadalmi dinamikának ez az elmozdíthatatlan törvénye: a tömeg, a szám adja az erőt, de az észt, célt, irányt csak az egyes, csak a hivatott vezér adhatja meg. Az elfejetlenedés a társadalmi folyamat érelmeszesedésére vezet.

Hogy a biológiai analógiánál maradjunk: egyre gyöngül és végül elsorvad az antitoxin=termő képesség a szervezetben. Izajás pusztuláshirdető komor próféciajának háttéréből egy vigasztaló motívum emelkedik ki: az általános pusztító ítélet érintetlenül hagy egy «szent tönk»=öt, melyből az életvihar elvonulása után újból kisarjad a választott nép élete fája. Az elfejetlenedett társadalomban hiába keressük ezt a szent tönköt; az eltömegesedés ezt is kivágja és tűzre veti. És amint a guillotine alá hajtja fejét az utolsó igazi király, és utána a nagy emberi értékek utolsó koronaőre és zászlósura, semmi sem vet többé gátat a tömegárnak. Új nép=vándorlás új barbárhadakat zúdít a kultúrát virágzó világra, hullámot hullámra; és ezek a barbárok hasonlóképpen veszedelmesebbek, mint akiket időszámításunk eleje észak erdőiből látott kilépni a történelem nyílt színére. Ezek a raffinált jó módban enerváltaknak perverzításait hordják idegeikben; ezek nem vért szagoltak, hanem ami veszesebb: paradicsomot kegyelem nélkül, mennyországot Isten nélkül...

2.

A *tömegvészről* tett megállapításaink nem valami spengleri alkonyi hangulatnak sugalmazásai; nem Nietzsche sötét látomása: «látom közeledni a nihilizmus szököárját». Amit mondtam, nem más, mint a történelmi jelen premisszáinak logikus végiggondolása; de hírül sem a tényleges jövő elővételezése. Ha tehát valaki

ellenem veti: az eltömegesedésnek legérettebb fázisa, a jelenlegi Oroszország más prognózist kínál föl, hisz ott vannak vezérek és van élet — azt kell felelnem: az én logikámnak nem cáfolata, hanem csak megerősítése, ha következtetéseim csak úgy háríthatók el, hogy más premisszákból indulunk ki. Az orosz bolsevizmus azért él, mert részint a nem=tömeglelkű multból van még mit kisajátítania és a nem egészen eltömegesedett szomszédoktól van még mit kicsalni, részint pedig a tömeglelket jellemző hihetetlen ember- és értékpazarlással kétségbeesett kísérleteket tesz, hogy kiszabaduljon az eltömegesedésnek töréből, melyet maga állított magának.

Bármint van azonban, bizonyos, hogy ami mostanában szellemtörténet, társadalom-, történet- és kultúr-bölcsélet néven felelőtlen történelmi jósolgatásból él, rossz szolgálatot tesz tanítványainak — ez is egy darab az írástudók árulásából. Beleduruzsolja t. i. bámulóiába azt a hiedelmet, hogy a történelmi fázisok természet-szerű elkerülhetetlenséggel követik egymást; és ha ez a prognózis eltömegesedésre és utána teljes szétmárlásra és elbarbárosodásra szól, abba mint elkerülhetetlen végzetbe, bele kell törődni; azt úgy kell várni, mint ahogy a csörgőkígyótól narkotizált kis madár várja a végzetét.

Persze, akiben feszülnek a hősiségnek és hivatottságnak férfiúi erői, az nem sokat törődik az ilyen fáziselméletekkel, hanem úgy van vele, mint Sienkievicz «Quo vadis»-ában Ursus, a germán óriás, a Circus Maximus porondján. Mikor közeledik feléje úrnőjével a hátán a nekivadult bika, egyszerre azt súgja neki valami: fogd meg a szarvát; és megfogja, csavar egyet rajta és kitekeri a nyakát. A tömeg félelmes hatalom, de fej nélkül; akar, de nem tudja mit. Ha akad csak egy is, aki tudja mit akar, és akarásának megvan a felső szentesítése, ha indítást érez, hogy a nekibőszült töme-

get megfogja a szarvánál: egymaga is tud történelmet csinálni, sőt üdvös történelmet. Hisz az a tömeg nemcsak feszít meg=et tud kiáltani, hanem hozsannát is; nemcsak Dantonokat tud éltetni, hanem Napoleo=nokat is.

Aki pedig ilyen erőt és hivatottságot nem hordoz, annak számára is nyílik mód szembeszállni az eltömegesedéssel, beleszólni a történelem folyásába, és föl=tartóztatni, sőt elhárítani végzetét. Hogy milyen irányt vesz a történelem folyama a következő kanyarulatnál, ez titok — «mysterium historiae». Bizonyos azonban, hogy alakulásában döntő szerepük van azoknak az imponderabiléknek, melyeknek titkos írásait mindnyá=jan olvastuk az ószövetségi szentírásban: a *tíz igaz*, aki el tudta volna háritani Sodoma ítéletét, a *hétezer*, akik nem hajtottak térdet Bál előtt (Kir. III 19). W. Ward szerint a nagy Newmannek az volt a meggyőző=dése, hogy minden nemzedékben vannak hétezeren, kik nem hajtanak térdet Bál előtt, a kor bálványa előtt, és őmiattuk nem sujt le a korra a történelmi végzet, melyet a történelmi logika a fejére idéz.

S ez a ma kötelessége számunkra, «die Forderung des Tages», a nagy orvosság az eltömegesedés nagy bajával szemben: beállni a hétezer közé, kiválni a tömegből, elitté lenni! Láttuk, a baj nem éppen a soka=dalom, hanem a tömeglelkület, a tömegember. Egy ember is lehet tömeg, és az eltömegesedés arányainak egyik útjelzője az a tény, hogy alig akad ebben a nem=zedékben egy is, akit a tömeglelkület meg ne fertőzött volna. Aki tehát háborog és buzog az eltömegesedés színe előtt, annak azt kell mondanunk, amit Náthán mondott Dávidnak: «Tu es ille vir» (Kir. II 12, 7), a tömegember, *a tömeg te vagy!* Nincs erőd és hivatásod megállítani a tömegárt, jó; de egy embert ki tudsz ragadni a tömegből, és az te vagy. Az áldásos nagy történelmi reformoknak nincs más útjuk, mint Assisi

Szent Ferenc útja: az önreform: magunkban győzni le gyökeresen azt a bajt, melyben a közösség szenved, magunkat teljesen fertőtleníteni és egészségessé tenni! Minden ilyen egyéni megtisztultság tisztaságot és egészséget sugároz környezetébe, kristályosodási tengely tud lenni új, egészségesebb szociális formákra, és biztosítja azt a *szent tönköt*, melytől Izajás szerint függ a közösség föltámadása. Ez tehát az orvosság útja: kitvetközni a tömegemberből és elitté válni.

Nagy lépés, sőt azt tartom, döntő lépés történt ebben az irányban, ha teljes tartalmában és erejében fölragyogott előttünk ennek a célkitűzésnek eszméje. Van erő, nemcsak irányító, hanem alakító erő is az eszményekben! Hogy ebben az erőben nem bíznak és nem hisznek ma már akárhányszor a vezérek sem, megint az eltömegesedésnek egy okozata és tünete. Pedig a hajósna a csillagokhoz kell igazítania útját; első dolga tehát meglátni a csillagait, különbséget tudni csillag és lidérc, csillag és lámpás meg rakéta=sziporka között.

Lidérceket és rakétákat említek. Mert már vagy száz éve nyomja a lelket a tömegprobléma nehéz álma, és az évszázados keresztény nevelésnek megvolt az a hatása, hogy sokan mégsem szédültek bele csak úgy ellenállás nélkül a sodró árba, sőt teljes energiával keresték és keresik az ellenszert. Meg is jelöltek nem egy eszményt mint az eltömegesedés ellenpólusát. Akad köztük lidérc is! Tüzetes vizsgálatuk elkerülhetetlen a helyes eligazodás számára.

Itt van mindenekelőtt az «egyedüljáró», *der Einzelne*, kinek Max Stirner hirhedt könyve szerzett kelendőseget az irodalomban. Egyébként nem ennek a kornak szülötte. Őse az evangéliumi *farizeus*, akinek még imádság közben sem telik másra mint arra, hogy «Hálát adok, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember».

Különben a farizeus név is már különjárót jelent, a «splendid isolation»-nak, az «Odi profanum vulgus et arceo»-nak emberét. Az egyedüljáróknak ez a fajtája mindig képviselve volt, amióta van «kultúra». Állandóan szállítja neki az újoncokat egy selejtesség=érzés (Minderwertigkeitsgefühl), mely nem tudott föloldódni kegyelemben vagy legalább bölcs rezignációban, hanem abban keres és persze nem talál kompenzációt, hogy különbnak hitegeti magát a többinél. Ide sodródnak sokszor a hasadós lelkialkatúak («schizothym»-ek), a remeterákok, a különutak kísértetei, az örök különvéleményezők és ellenzékieskedők. Nem lehet azonban közejük számítani a robinzonokat; hisz azok nem a maguk jószántából szakadtak el a közösségtől, melynek kincseit, igényeit és vágyait hajótörésükből is magukkal viszik.

Nem kell különös szociológiai éleslátás arra a megállapításra, hogy ezek egyike sem jelent még első lépést sem az eltömegesedés problémájának megoldása felé. Hisz ezek mind megtagadják a tömeggel együtt a közösséget is, és ezzel halálosan vétenek az emberi természet ellen, mely alapvetően közösségre szól: «*ἄνθρωπος πρὸς ζῶν πολιτικόν*». Kijár nekik, amit Goethe beleírt az albumukba: «Ein Quidam schreit: ich bin von keiner Schule . . . Also: ein Narr auf eigene Faust!»

Az újabb «életfilozófiai» irodalomban föltűnik az egyedüljárónak egy új kiadása, melyet nem tudok másnak minősíteni, mint az igazi, a nagy egyedüljáró paródiájának. Bizonyos, hogy az igazi szellemi nagyság, éppen mert a legmagasabb csúcsokon jár, a legsajátosabb területén egyedül van, igazi megértettség, barát és társ nélkül. A keresztrehivatottság nagy titka ez: «torcular calcavi solus et vir non erat mecum» (Iz. 63, 3). A nagysággal járó emez egyedülvalóságnak egy sugara még ott rezeget azon a lelkületen, melyet Rückert jellemez: «Gesellschaft braucht der Tor und Einsamkeit

der Weise»; sőt a goethei Wilhelm Meister híres Harfnerjének húrján is még megcsendül valami belőle:

«Wer sich der Einsamkeit ergibt,
ach, der ist bald allein . . .
Ja, lasst mich meiner Qual!
Und kann ich nur einmal
recht einsam sein,
dann bin ich nicht allein!»

A paródia ott kezdődik, ahol mindenki, aki íróviszketeteget érez, legalább is sasnak gondolja magát, és ezen a címen legalább különfűlkét reklamál, lehetőleg azonban különvonatot az egész életútra. Az igazi egyedüljárók mély tragikumot hordoznak. Ők ellenben kacérokodnak azzal, amit szeretnek «tragisches Lebensgefühl»nek, «sentimiento trágico»nak (Unamuno) nevezni. És nem sejtik, amit még egy Nietzsche megérezett, hogy minden élettragikum mögött ott sötétlik a kereszt misztériuma, és az igazi nagy egyedüljárók tragikus életérzésében benne van a keresztrefeszítettetés elszántsága. Nekik a tragikus életfölfogás arra jó, amire Schopenhauernak a dús asztal és biztos évjáradékok mellett szolgált a pesszimizmus: lehet róla érdekesen írni! Nem is jár nekik más név, mint amit Cervantes Don Quixote=je utólérhetetlen öniróniájával önmagának adott: «caballero de la triste figura».

Ez a sanyarúképző egyedüljáróskodás Nietzsche-re hivatkozik. Azonban Nietzsche eszményét egy világ választja el Max Stirner felületes programjától és a mai «életfilozófus» írók álarcos epikureizmusától. Az ő «Wille zur Macht»=ja nem az alsó, hanem a kockázatvállaló, harcrakész, tragikumot hordozó ember álma, s ennyiben az «úri» ösztönöket akarja fölszabadítani. Az aztán már írói végzet, hogy légüres térbe állította bele azt az úri ösztönei kitenyésztésére fölbízta=

tott «szőke bestiát». Übermenschet akart és tintahalakat termett. Egyébként az «Übermensch» nem jöhet szóba mint az eltömegesedés ellenpólusa. Nem is annyira azért, mert nem lehet komolyan venni azt a tételt, hogy «minden nép csak a történelem vargabetűje arra, hogy 6—7 nagy embert hozzon létre» — t. i. erről nyilvánvaló: szellemesebb mondás, semhogy igaz lehessen. Hanem főként azért, mert ez a 6—7 nietzschei nagy ember voltaképen nem más, mint — tömegkivonat. Aki csak immanens emberi értékeket és erőket ismer el mint Nietzsche, nem találta meg azt az archimedesi pontot, melyre támaszkodva ki lehet emelni sarkaiból egy megrekedt világot.

A legközvetlenebbül kínálkozik mint az eltömegesedés ellenszere a vezér gondolata. Hisz bizonyos elkerülhetetlen törvényszerűséggel a tömeg akarva=nemakarva mindig kitermeli magából a vezért. Tömeg és vezér összetartoznak, mint fogyasztó és termelő, mint folyó és meder. Amikor azonban mérlegre tesszük a vezér eszméjét, mint az eltömegesedés ellenpólusát, teljesen függetleníteni kell magunkat a duce, Führer stb. zavaró aktualitásától; a vezért a platoni eszmék időtlen mezején kell fölkeresnünk. Itt a vezérség eszméje két változatot mutat.

Az egyik az a vezér, akiben összpontosul a tömeg akarása és lelke, mely benne megtalálja egységét és irányítását. Ez a vezér csak tömegember koncentrált kiadásban; nem áll a tömeg fölött, hanem csak az élén; nem is vezet fölfelé, hanem legföljebb körben; a tömegnek szócsöve, de nincs neki magának mondanivalója a számára; a tömegből jött, benne áll és él, és ezért nem is tudja megváltani. Szociológiai jellemzését kitűnően megadja a tarnócai bojtár: «Vezérürüim kolompot viselnek, hogy én tudjam mindig, merre legelnek».

Szemben áll vele az igazi vezér, akit örökre megsebzett az embersors tragikuma, és ebből a sebből

szívárog föl kiapadhatatlanul a mélységesen irgalmas segíteni=akarás. Ez a vezér vérszerződést kötött az eszményekkel, és a tömeg színe előtt feszül benne az a szent izgalom, melyet érez a hívatott művész a márvány színe előtt: váteszi szeme látja az alakatlan masszában a szunnyadó alakokat és lehetőségeket, s indítást és hívatást érez kiszabadítani azokat néma rabságukból. Ő is számol a tömeglélek irracionális, emóciós jellegével, de határozott értelmet ad annak, ami ott dadogó sejtés; a tömeg nyelvén kezdi szólását, de az eszmény nyelvén végzi.

A vezérség azonban már egy más világgal való szent találkozásból születik meg. Az elit világa ez, az eltömegesedés egyedüli gyógyítóhelye. Mi az *elit*? Megmondja a nyelvgeniusz. Elit az «elire» (franciául; a latinja eligere) igéből van és annyit jelent mint kiválasztott; természetesen a sokból, a tömegből kiválasztott. Nem egyszerűen kiváló, «e=gregius», aki kiemelkedik a nyájból, mint az óriás a testével, az arisztokrata a születésével, a gazdag a vagyonával, a zseni a tehetségével; hanem «se=gregatus», akit más választ el a tömegtől.

Az eltömegesedés ellenszere nem a kiváló, hanem a kiválasztott. Amíg valaki csak kiváló, addig kiemelkedik ugyan a tömegből, mint a királlyá lett ifjú Saul szálás termetével a népből; de lényének javával benne áll és belőle él; amennyiben nem, az egyedüljárók külön=ösvényein kallódik el. A csak kiváló állandóan az eltömegesedés veszedelmében van, amint ezt meg lehet figyelni a születési arisztokrácián és az áruló írástudókon. A kiválasztott azonban nem a tömegből nő ki, hanem felső erő emeli ki onnan és tartja magasan fölötte.

A kiválasztott híva van; végelemzésben természetesen attól, akinek egyedül van hatalma egyesek és töme-

gek fölött: Istentől; és küldve van: éppen a tömegekhez. Mert ez a genezise, ezért lelkülete, karakterológiai alkata, étosza szöges ellentétben van a tömeglelkülettel; az ő világa nem a tömeg világa, a zárt szemhatárú véges világ az ő lapályaival, hanem a végtelen világ az eszmények egével. Vannak ideáljai, és azok nem hagynak neki békét és nem ringatják önmegelégedésbe; «ascensiones in corde suo disposuit»: fölfelé tör és fölfelé visz. Ezért nem jómód, jólét, szerencse az ambíciója, hanem vállalja az életet mint áldozatot és felsőbb végezést. Remegve lépi át hívatása küszöbét, mint Szent Pál a Márványtengert; megrendül minden útja előtt, mint Jeremiás és Ezekiel próféta; nem egyszer ajkára kívánczik a könyörgés: muljék el tőlem ez a pohár; végigkíséri a kereszt árnyéka; de lelkiismerete nem ismer habozást és ingadozást, mert küldve van: «quocunque te mittam, ibis!»

Ezek és csakis ezek állíthatják meg az eltömegesedés folyamatát, mert csakis ők egészen mentesek a tömeglelkülettől és állnak teljes határozottsággal az ellenpóluson. Ők és csakis ők nincsenek kísértésben tömeggé válni; nem belőle jöttek, nem belőle élnek, s így a tömegnek nincs is ereje lerántani őket magához.

De vajjon van-e nekik erejük a tömeget magukkal rántani fölfelé? A történelem tanúsága szerint általában nem osztályrészük az a mutatványos siker, mellyel a *δημος*-t viszik *δημ-αγωγός*-ai. Az elitnek hivatásához hozzátartozik, hogy keresztfa a trónja, látszólagos kudarcok szegélyezik győzelmi útját; titokban és távolban hat, nem nyilván és szemben. Rajta is teljesül a nagy igazság, hogy a végítéletig e földön az eszmény problémái nem oldódnak meg maradék nélkül, hanem földadatok maradnak; aréna, nem paradicsom a hazájuk. De hogy egyáltalán földadatok maradnak, hogy a történelem értelmének fáklyája ki nem alszik, hogy az eszmélő szem megláthatja minden korban Istent járni

a történelemben: ezt a fáradtak, kárvallottak, leforrázottak, eltömegesedettek is a választottaknak köszönik.

Kik már most ezek a választottak? A történelem csak három fajtát ismer. Az első a hierarchák, a rendnek, törvénynek őrei, a szent hagyománynak letéteményesei, a visszatartók és fegyelmezők, feddők és büntetők. Ők a közösség csontvázai. Ez a csontváz lehet zörgős, ijesztő, ellenszenves; s mégis szeretni kell, mert nélküle a közösség alakatlan hústömeg, nem életre való szervezet. Azután a próféták; természetesen nem azok, kiknek társasjáték vagy tollgyakorlat vagy kenyérkereset a jövőbe=tapogatózás, nem csízió=áruló vásárosok és házalók; hanem a régi próféták fiai, Illés erejének és palliumának örökösei, kik jelent és jövőt, egyest és népeket, eseményeket és tényeket Isten nagy gondolatának világánál látnak meg szemhunyorlás nélkül, és amit láttak, azt hirdetik mellétekintet nélkül. Végül az apostolok, a nevelők Isten országában, kiknek az a hivatásuk, hogy élettel, tanítással, minden módon úgy képviseljék az eszmét, hogy egyre több embert nyertessenek meg az eszménynek: «omnibus omnia factus, ut multos lucraret Christo» (Kor. I 9).

S a tehetség? A tehetség és zseni nagy szolgálatot tehet a választottság birtokában; sőt Izajás a legérzékenyebb büntetésnek hirdeti egy nép számára a gyermek királyokat (3, 4). De a tehetség nem pótolhatja a hivatást — a zseni sem; mert hiányzik benne valami, ami nélkül lehetetlen a tömeglelkületnek fölébe kerekedni, hiányzik a tekintély: az a sajátos hatalom, mely erőszak nélkül és mégis erővel felülről ráereszkedik a lelkiismeretre, térdre késztet és felsőbb élet áramkörébe kapcsol. A csaktehetség vitáz és vitára biztat, szellemeskedik és nem vált meg. Szellemóriások szellemességei közepett halt meg Perikles Aténje, és politikai tehetségek torzsalkodásai temették el a köztársasági Rómát.

És a többiek? A sokadalom, a nem=választottak, a tömeg elemei és a tömeglelkület állandó kísértettjei? Azoknak könnyű és biztos út nyílik, ki a tömegember világából: testestül=lelkestül csatlakozni az imént jellemzett választottakhoz. Aki egyszer igazi napoleoni vezér katonája, az már nem közkatona, hanem «tarso=lyában hordja a marsalbotot». A mi esetünkben ennek a mondásnak betűszerinti mély értelme van. Megadja ezt neki a választottság keresztény gondolata.

A kinyilatkoztatás Isten=eszméjének fényénél ugyanis nyilvánvaló, hogy minden ember mint teremtmény minden konkrét adottságával együtt, tehát történelmi, társadalmi helyzetével, életsorsával is, Isten részletes elgondolásának és akaratának műve. Ez a teremtető szeretet és gondoskodás nem más, mint *kiválasztás és küldés* abban az értelemben, hogy minden egyes embernek Isten jelöli ki ebben az életben a helyét és szerepét: tehát küldi; és pedig nem esetleges érdemek, szükségek, kijárások stb. hatása alatt, hanem saját független szuverén tetszése szerint: kiválaszt, predestinál; «omnis Dei dilectio praedilectio». A különböző tehetségek, szerepek, föladatok, sorsok tehát egyben hívatósi, küldetési, kiválasztási különbségek — még a «vezető fajok» modern gondolatában is van valami, ami megkeresztelhető. Isten küldésének és kiválasztásának színe előtt nem számít sem a tehetség kiválósága, sem a föladatak nagysága, sem a sikerek vagy hatáskörök messzeláthatósága. Minden keresztény hívő hívásban él, Isten országában ki van választva valamire, amit Isten neki szánt és tőle vár, senki mástól. A keresztény tehát mint keresztény nem tömegember, hanem elit: «Ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, szerzett nép vagytok, hogy hirdessétek annak erejét, aki titeket sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott» (Pét. I 2, 9). A keresztények mindjárt az első

nemzedékekben külső történelmi igénytelenségük dacára nagy történelmi hivatás megbizottjainak tudták magukat: a föld savának, az emberiség lelkének, sőt új emberiségnek, külön emberfajnak, *τρίτον γένος* = nak, amint a Diognetushoz írt ősi levél pregnánsan kifejezésre juttatja.

Ez a keresztény választottság egészen új szociális eligazodást jelent. Jelent mindenekelőtt a tömeglelkület örök filiszter éhségével szemben öntudatos beilleszkedést a társadalmi szervezet ama helyén, amelyre az ember állítva van: «Mindenki maradjon meg abban a hivatásban, amelyben meghívatott. Mint rabszolga hívatott meg? Ne gondolj vele! Mert aki mint rabszolga hívatott, az Úrnak szabadosa; hasonlóképen, aki mint szabad ember hívatott meg, Krisztusnak rabszolgája» (Kor. I 7, 20=4). Ez persze egyáltalán nem zárja ki, hogy éppen ez a nem tömeginspirációkból táplálkozó és ezért igazán szabad lelkület társadalmi, sőt gazdasági új alakulásoknak kovásza ne legyen. Jelent az élet tragikumával szemben világos látást: felelősséget a belénk kapcsolódó emberek lelkével szemben és készséget a kereszt ránk eső részének vállalására. Jelent Istennel szemben állandó fölfelé=törekvést Krisztus nagykorúságába és misztikus testének egységébe érlelő folytonos haladást belátásban, szeretetben, lelkiismereteségben.

Ezen a vonalon oldódik föl az örök szociális dilemma, melynek az eltömegesedés csak korszerű változata: megőrizni és eltömegesedéstől óvni a személyesség, egyéniség nagy értékeit, és egyben biztosítani az erős közösség szellemét. Ez a dilemma csakis poláris ellentétességben oldható föl, és mert benne feszül az egész ember=tragikum, csakis Jézus Krisztusban talál meg=nyugtató, termékeny harmoniát; abban a Krisztusban, aki egy lelket többre tart az egész világnál (Máté 16, 16) és egyben önmagával a legbensőbb vitális egységbe

kapcsolja az egész embert: Én vagyok a szőlőtő, ti vagytok a szőlővesszők (Ján. 15).

Tehát eleget tenni ennek a kettős krisztusi hívásnak, eleget tenni egészen, következetesen, jellemesen: ez nemcsak az egyéni üdvösség útja, hanem a történelmi ma követelése, az egyetlen, mely megmentheti a történelmi holnapot. Álpróféták hebeghetnek, álhívatottak erőlködhetnek, szataniták kísérletezhetnek: nincs más út sem az egyes, sem a közösség számára, mint az, amely egyben igazság és élet: Jézus Krisztus.

12. Az államiság dogmatikai gyökere és normája.

AZ ÁLLAMISÁG A NEMZETI LÉT ÉS ÉLET természetyszerű egyetemes hordozója, kerete és szerve.

Ami érték és hivatottság van egy népben, az csak megfelelő állami szervezet keretei között tud teljességbe bontakozni; s így «in idea» az állam élete a nemzet élete. «Az állam én vagyok» — a Napkirálynak ezt a despota szavát súlyos velejáróival és következményeivel együtt jó értelemben minden tudatos honpolgárnak jel= szavává kellene tennie. Általában azonban az emberek úgy élnek az államban, mint hal a vízben. Politizálnak és főként ellenzékieskednek, nyögve és morogva fizetik adójukat, de megfizetik és döbbenetes magátólértődés= sel engedelmeskednek mozgósítási parancsoknak; kri= tizálják a kormányt, de egyben buzgón keresik segít= ségét, és kedélyeskedéssel vagy fontoskodással intézik el a nagy kérdést — ha egyáltalán kopogtat ajtajukon: Das grosze heilige römische Reich, wie hält's nur noch zusamm'? Nagyban és egészben az államiság nekik *magátólértődő adottság; nem föladat és nem probléma.*

A nagy háború óta azonban a nyugati ember alaposan ki van riasztva ebből a nyárspolgári nyugalmából. Azóta a tulajdon bőrén élte meg a halálra ítélt és menekülésre csábított Sokrates komor etikáját: «Anyánknál, apánk= nál, őseinknél drágább és szentebb a haza. És tisztelni kell azt, és megtenni amit parancsol: ha szenvedést pa= rancsol, készséges lélekkel szenvedni, akár bilincsekbe ver, akár háborúba küld sebesülésre avagy halálra. Ezt így követeli az igazság. És nem szabad tágítani és vona= kodni és eloldalogni; hanem háborúban és a törvény= széken és mindenütt meg kell tenni, amit előír az állam

és a haza» (Plat. Crit. 51 b). Így ismét új erővel és az időszerűség türelmetlenségével kopogtat lelkünk és lelkiismeretünk ajtaján az ősi *kettős kérdés*: Milyen címen támaszt velünk szemben ilyen igényeket az állam, és csakugyan van-e joga vért és életet és mindenünket követelni? Ez más szóval annyit jelent: Mi az államiság *gyökere*, eredete (a jogcímet ugyanis az eredetből vezetjük le) és hol van az államhatalom *határa*? Ezt az utóbbi ma különösen időszerűvé teszi az ú. n. totális állam elmélete, melyet a fasizmus, bolsevizmus és hitlerizmus gyakorlatban is vall.

Jogcím és határ, eredet és norma: ez a tudományos államelméletnek is két sarkalatos kérdése. És amikor arra vállalkozom, hogy a legsajátosabb területemről, a dogmatika területéről világítok rá ezekre az alapvető nagy kérdésekre, az a meggyőződés vezet, hogy a földi utakon teljes biztonsággal végelemezésben a csillagok igazítanak el. S a *dogmák* rendszere mi más, mint a szellem=ég csillagvilága? Bármilyen föladat megoldására azok lesznek a legtermékenyebb szempontok, melyeket Isten ad, és a legmélyebben akkor hatolhatunk bele a létkérdésekbe, ha a legmagasabbról, az isteni kinyilatkoztatás magaslatairól ereszkedünk le tárnáikba.

Tanta in ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit, akkora erő van az ideákban, mondja Szent Ágoston, hogy megértésük nélkül senki sem lesz bölcs. Az ideák — Platon zseniális megsejtése és Szent Ágoston biztos meglátása értelmében — Isten teremtető és gondviselő világkormányzó gondolatai: a teremtetés, megváltás és megszentelés dogmaköre. Mit mondanak nekünk ezek az isteni gondolatok az államiság eredetéről és mennyiben jelentenek normát, azaz milyen határokat állítanak föl az államhatalom gyakorlása számára?

1.

Az eredet kérdése általában a jogosultság kérdése. Ami most van, általában úgy mutatja meg, hogy joggal foglalja el mostani helyét és tölti be mostani szerepét, ha tölti be gyökereit, ha fölmutatja születési bizonyítványát. Ennek a szinte egyetemes magatartásnak oka nyilván az a meggyőződés vagy legalábbis mélységes megsejtés, hogy a dolgok eredete az ősvilágban gyökerezik. Ami keletkezik, akár természeti, akár történeti alakulat az, végelemzésben valamiképpen a teremtető Isten műve; és így minden születési bizonyítvány egyben nemesi levél; az Istentől való eredetnek és így a fönnállás jogosultságának nemesi levele.

Meglepő, hogy a népek általában, a legenda és hősmonda ködén keresztül is, isteni tevékenységre, a mítoszban egyenest valamely istenre vezetik vissza (sokszor fejletlen, csiraszerű) állami létüket, amint azt a görög-római világból mindnyájan ismerjük. Ezek a költői mítoszok természetesen hitelüket veszítették a nekijózanodó állam-szemlélet színe előtt. De mikor a 17. században az abszolút állam kialakulása korában, a reneszánszban visszapogányosodott szellem előtt újra felvetődött az államiság és nevezetesen a szuverén állam eredetének kérdése, akkor az abszolút királyság megbűvöltjei, köztük a híres Bossuet is, azt tanították, hogy ezek a királyok egyenest Istentől kapták hatalmukat és csak neki felelősek. Ekkor kezdődik az «Isten kegyelméből» való királyi méltóság gondolatával és szólamával való visszaélés. Ezek a monoteizmus, sőt a kinyilatkoztatás nyelvére iparkodnak lefordítani a régi pogány mítoszt. Még tovább mennek, kik Spinozával és Hegellel az államot egyenest úgy állítják oda, mint a folytonos alakulásban és önkifejtőzésben valósuló (panteista) istenség magára-találását.

Mindenesetre jellemző, hogy ezek mind közvetlenül

Istenre vezetik vissza az államot; *a politika egy darab teológia.*

Ellenlábasaik, a híres szerződés=elmélet szerzői, Hobbes és Rousseau sem vetik le ennek a politikai teologizmusnak csiraleveleit. Amikor *Hobbes* tudni véli, hogy az emberek eredetileg, egy államiság előtti állapotban, fenevadak módjára egymást marták=falták, és hogy ez a «bellum omnium contra omnia» mind egy szálig ki ne pusztítsa őket, közös megállapodással (ez a nagy mítosz: az örökös agyarkodók egyszerre ilyen nagy egyetértésre jutnak!) törvény alá adják magukat; mikor *Rousseau* ellenkezőleg úgy találja, hogy az emberek eredetileg államiság nélkül nagyon boldogok és jók voltak, s idő haladtával csak bizonyos surlódások elkerülése végett közös megegyezéssel önállóságuk és korlátlan önrendelkezésük minimális részét közös főnek engedték át, hogy aztán a közös rend és fegyelem oltalma alatt egyebekben annál biztosabban élvezhessék a teljes szabadságot: mindkettő az emberi természetről és az emberi ősállapotról állít föl tételeket — látszólag bölcséleti, végelemzésben azonban teológiai tételeket. Így *Hobbes* a puritanizmus sötét teológiájának értelmében hirdeti az eredeti bűn következtében teljesen megromlott ember herezisét; *Rousseau*, mint a fölvilágosodási deizmus gyermeke viszont az eredeti bűn teljes tagadásával visszanyúl a naiv pogányságra, melynek *Ovidius* a kétes cégérű teológusa:

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo
Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.
Paena metusque aberant . . .

Tehát itt is — *mítosz!* Igaz, már nem a görög génusz bűvös=bájos szép költészete, hanem az ádáz gazdasági és politikai harcokra készülő puritanizmus és a racionalizáló és mechanizáló fölvilágosodás hűvös álma. De mítosz, fantázia és hívő vágy szülöttje.

A mítoszok kora azonban visszahozhatatlanul lejárt. Az utolsó nemzedékeknek megadatott megpillantani a szaiszi képet fátyol nélkül. Megborzongtak belé, és láz=álmaik olykor hazajáró kísértetként földézik előttük a mítoszt, igaz, egészen új színekben: a vérnek és fajnak, a gépnek és baromi munkának, az Impériumnak a mítoszát. De hiába. A mitológiát semmiféle álruhában nem lehet többé tartósan föltámasztani annak a nyugati emberiségnek a számára, mely századok előtt az igazság leplezetlen megismerését tűzte zászlajára, és ennek a programnak köszönheti szédületes technikai és gazdasági fejlődését. Erről legalább mint programról többé le nem mondhat. Egy emberöltő óta azonban új és biztató meglátás van érlelődőben: az az igazság, melyért java vezéreiben és képviselőiben él=hal a nyugati emberiség, mélyebb és egyetemesebb, mint a 19. század gondolta — Tief ist die Nacht; tiefer als der Tag gedacht! És így idejutottunk: A mítosz meghalt, a mechanika szerényebb lett; *jön a dogma!*

A katolikus tudomány, állambölcsselete is, tudvalevőleg magáévá tette Aristoteles gondolatát: az ember *ζῷον πολιτικόν*, olyan élővaló, melyet mivolta, természete arra utal, hogy közösségben éljen; és — folytatja Szent Tamás — ez a közösségi élet, az érdekek sokfélesége és lehetséges ütközései megkövetelik, hogy rend legyen, vagyis legyen felsőség, törvény, alattvalói engedelmeség. Ép ezért, szövi tovább egészséges logikával gondolatait Szent Tamás, az államiság nem a bűn következménye (amint ezt ráfogták azóta is akárhányszor Szent Ágostonra), hanem meglett volna a paradicsomi állapotban is. Mert úgymond, akkor is a sokak együttéléséből eredő érdek= és akarás=ütközéseket csak erős és egységes tekintély intézhette volna el; ezenkívül a kiemelkedő tehetséges emberek a köz javára csak úgy értékesíthetők volna kiválóságaikat, ha a közönségeseknek fölötte

állnak (Summa theol. I 96, 4). Ő Aristotelesnek (és Platonnak) kétségtelenül totális állameszméjét az Egyháznak mint szintén tökéletes és sok tekintetben elsőbbséges közösségnek eszméjével integrálta, de inkább hallgatag magátólértődéssel, mint tüzetes megokolással és levezetéssel; az egészet pedig azzal a meggondolással iktatta bele a nagyjából Szent Ágostontól átvett keresztény teológiai eszmerendszerbe, hogy az államiság és természetesen az államhatalom is isteni eredetű. Hiszen az az emberi természet, melyben közvetlenül gyökerezik és melyből etikai és metafizikai szükségességgel kihajt, kinő az államiság, Isten teremtése. Így az állam közvetve Isten műve, míg az Egyház közvetlen isteni alapítás. Nagyjából ez a fölfogás ment bele a katolikus állambölcseletbe.

Ezek a szenttamási gondolatok részletezést és precizizációt kívánnak. Ma már az államiságot nem lehet oly rövid úton levezetni az emberi természet közösségi igényéből, mint azt Szent Tamás teszi Aristoteles nyomán. Mikor a szociológiai, jogi és fenomenológiai (lásd D. v. Hildebrand: *Metaphysik der Gemeinschaft* 1930) vizsgálatok élesen megjellemzik az államot és szembeállítják más közösségi típusokkal, elkerülhetetlen a kérdés: Mi az államiságnak mint olyannak, szemben más közösséggel, a közvetlen gyökere? Csak azután kereshetjük végső gyökerét Istennek államszerző végzésében.

Mikor megszületett a keresztény bölcselet, a modern államiság még üszögében volt. Az akkori feudális-patriarkális város=államok és törzskirályságok kedveztek annak a könnyen kínálkozó gondolatnak, hogy az állam nem más, mint a kibővített család. Tehát nem kell más nemző gyökere után kutatni, mint amely szülte a családot; s az kétségtelenül az ember társas természete.

A mai határozott jellegű államiság színe előtt azonban méltán kérdezzük: *Mi jellemzi az államot szemben min-*

den más közösséggel, mely itt még szóbajöhet, minők család, törzs, nemzet, népszövetség, Egyház? Erre a kérdésre azonban nem olyan könnyű a felelet; és ma még nem is vagyunk abban a helyzetben, hogy általánosan elfogadott tudós meghatározások szilárd alapjára támaszkodhassunk. Mi ennek az oka? Nem mondok vele új dolgot: ami történelmi erők és föladatok születtje, ami szociális, gazdasági, kulturai alakulat, azt bajos szabályszerű definíció harapófogójába szorítani. Itt úgy gondolom, elkerülhetetlenek maradnak mindig az ú. n. *normatív meghatározások*, melyek a kérdésbe tett jelenség célját, rendeltetését, értelmét, tehát végelemzésben egy érték=mozzanatot tartanak döntőnek — természetesen mindig szigorúan a történelem útmutatásának nyomán.

Úgy gondolom, a szakemberek között nem találok tiltakozásra, ha azt állítom, hogy ezeknek a követelményeknek ma is legjobban megfelel *Jellinek* (*Staatslehre* 3. kiad. 181., 183. lap) rendkívül körültekintő, finoman mérlegelő meghatározása, melynek értelmében az államiságnak három főjellemzője van: 1. közösség, még pedig megtelepedett embereknek ú. n. szövetkezési közössége, melynek 2. elsődleges értelme és hivatása (a skolasztikusok azt mondanák: «formája») a jogrend valósítása, amint Hildebrand is helyesen megállapítja: «die Rechtssphäre ist der eigentliche Lebensnerv im Sinnbereich des Staates» (*Zeitliches im Lichte des Ewigen* 1932. 311. lap; vesd hozzá *Jellinek* 223. lap); viszont ennek 3. föltétele és következménye, hogy szuverén, azaz tagjaival szemben a maga síkján a végső fórum; van joga és hatalma a jogrend biztosítása végett és e biztosítás határáig egyesek és közösségek fölött föltétlenül rendelkezni. Ennek a mozzanatnak csak más arcukat látta és mutatta a régiek, mikor az államot «tökéletes társaság»-nak (*societas perfecta*) mondták, mint amely sajátos céllal és e célja biztosítása végett elégséges

eszközökkel rendelkezik szemben más közösségekkel. Az államnak ezt az önelégységét, *αὐτάρκεια*-ját kimondotta már Aristoteles.

Ha az államiság dogmatikai eredetéig akarunk fölhatolni, jó tisztán meglátnunk, hogy *a közösséggel mint olyannal nincs adva* az államiság két másik sajátos alkotó eleme, *a jogrendiség* és a szuverénség, illetőleg szabatosabban a *végső-fórumúság*. Hiszen vannak nagyon is jelentős közösségek, az ú. n. én-te közösségek (hitvestársak, barátok), melyekben nyoma sincs annak, amit jognak nevezünk. Itt a közösséget a lelkek egybecsengése, egymásrahangoltsága teremti meg és biztosítja; a végső-fórumúság szempontja itt föl sem vetődik más formában, mint hogy közvetlenül Istenbe torkollik bele. Tudjuk, ilyennek gondolta és akarta az egyoldalú miszticizmus az Egyházat is mint *ἀγάπη*-t, mint szeretetközösséget, s ilyennek képzei az ú. n. ideális anarchizmus az emberiség végállapotát.

Ezekkel az egyáltalán nem merőben múzeumi fölfogásokkal szemben a *keresztény állambölcselek* a fönt vázolt szokásos fogalmazások birtokában tehetetlenek, illetőleg csak olyan feleletekre képesek, melyek nem találják fején a szöveget. Hisz csak azt tudják rámondani: A sok széthúzó akarat között kell rendet teremteni (mikor a miszticisták és anarchisták abból az alaptételből indulnak ki, hogy az «ő» közösségükben már nem lesznek széthúzó egyéni akaratok!); és az emberek között olyan sokféle szükséglet merül föl, hogy azokat az egyes és a kisebb közösségek nem tudják kielégíteni, tehát kell lenni nagyobb autarkias közösségeknek (mikor az államtalanság fanatikusai éppen azt vallják, hogy az ő ideális közösségük a szükségletek és kielégítések összhangjából születik meg!).

Mélyebben járó, ha nem is helyes feleletet tudnak adni azok, kik a fönt jellemzett állam=istenítés szellemé=

ben az államiságban látják *az emberméltóság kialakulásának szükséges formáját*, Aristoteles jellemző szava értelmében: «Az ember, ha államban él, a legjobb teremtmény; elszakítva törvénytől és jogtól, a leghitványabb» (Pol. I 2; 1253 a). Ezt a feleletet azonban mi nem tehetjük magunkévá két okból. Először is a mi meggyőződésünk szerint nem az állam, hanem Isten országa, azaz az Egyház az a közösségi forma, melyben az embereszme teljes megvalósulásának föltételei megelmlhetők. Másodszor pedig nem írhatjuk alá azt a Hobbes-tól is hirdetett tételét, hogy az államköteléken kívül az ember vadállat; ez ugyanis azt jelentené, hogy az állam vég-elemzésben a bűn szülötte.

Még egy kétértelműséget kell itt elhárítanunk. Kato=likus bölcseleti tankönyvek is úgy beszélnek akárhány=szor, mintha az a jogrend, melynek megvalósítása az államiság lényege és «éltető idege», nem volna más, mint az *erkölcsi rendnek egy mozzanata* és darabja, t. i. az igazságosság erényének területe. Így egyszerű volna az államiság levezetése: Isten az embert erkölcsi valónak teremtette, közösségre teremtette, tehát államiságra is.

Aziránt csakugyan nincs kétség, hogy az erkölcsi rend határai egybeesnek a szellem birodalmának hatá=raival. Nincs az a jogi előírás, törvény, rendelkezés, kö=vetelmény, mely ne állna az erkölcsirend kötelező írá=nyítása alatt. *Ami erkölcsstelen, az eo ipso jogtalan is*. De viszont már nem! Ami erkölcsi jellegű, nem eo ipso mind jogi jellegű is. Az erkölcsi rend elem írhatja, hogy alamizsnát adjak most és itt, ennek a koldusnak, most imádkozzam, egy fohással ajánljam föl magamat Isten=nek. De bajos azt mondani, hogy itt jogi kötelezettségek és vonatkozások is forognak fönn. Ezt a tényállást a katolikus jogbölcsélet helyesen így fejezi ki: A jogrend nem annyira egyetemes mint az erkölcsi rend, hanem azon a területen van otthon, melyet az igazságosság erkölcsi erénye a suum cuique körzójével pontoz ki.

De tovább kell menni és azt kell mondani, hogy *a jogrend sajátos világ*, külön jelleggel és külön törvény= szerűséggel. Az erkölcsi rend természetesen behatol ide is; de ezt a világot nem alkotja meg és nem szívja föl. Hiszen az esztétikai világ is mindenestül az erkölcsi rend kötelező irányítása alatt áll, és mégsem lehet azt mondani, hogy az esztétikai szépnek világa az erkölcsi jónak egy mozzanata vagy tartománya. A jogi vonatko= zásoknak és a jogrendnek sajátos jellegét az erkölcsivel szemben nagyjából megjelöli ez a régi mondás: *De in= ternis non iudicat praetor*. A jogrend, melynek szimbo= luma ebben a mondásban a római bíró, a praetor, lelki= ismeretben kötelez ugyan és így beleszolgál az egyénnek legbelső erkölcsi életébe; tárgyával és célzatával mégis kívülmarad azon a szentélyen, hol az egyéni erkölcsi lelkiismeret van otthon. Külső magatartásokat szabá= lyoz, külső vonatkozásokat ír elő és terem meg, termé= szetesen végelemzésben nem külsőséges célzattal, hanem azért, hogy szilárd váz és keret legyen a belső és döntő értékek számára, hogy erős, izmos, egészséges teste legyen egy egészséges léleknek. Hisz ezért tekintjük a jogrend velejárójának, ha nem is lényegének (*pro= prium, non essentiale*) a kikényszeríthetőséget, és ezért éri be ez a normarend a jogi előírás betűjének megtartá= sával — amivel nem mondjuk azt, hogy ugyanezzel be= érheti az erkölcsirend is, mely a jogrendre is kisugá= rozza a maga kötelező jellegét.

Ezek után kimondhatom a tétелеmet: *Az államiság dogmatikai gyökere a teremtés és a Szentháromság dog= mája*, nem egyszerű mellérendelésben, hanem teológiai együvé=nézésben.

Ne ütközzék senki azon, hogy az államiság gyökér= száit egyenest *a Szentháromság mélységeiben* keresem; amint nem kell megütközni Szent Pálnak ama merész és mégis annyira igaz és mély tanításán, hogy a házas=

társi vonatkozás Krisztusnak és az ő Egyházának vonatkozásában gyökerezik (lásd A házasság 72—3. lap). Ami időben valósul, akár egyéni, akár közösségi lét avagy esemény, mind benne van valamikép Isten örök teremői elgondolásában és végzésében. Sőt e világ minden valóságának mintája az isteni örök Valóság. Elutasíthatatlan Ps.=Dionysiusnak az a gondolata, hogy a földi, nevezetesen az egyházi hierarchia, és — mutatis mutandis — minden földi közösségi tagoltság és vonatkozás és alakulat a mennyei hierarchiának, az örök Szentháromságnak másolata, visszfénye és tükrözése. Tehát ne ütközzünk azon, amit tételbe foglaltam, hanem örüljünk rajta és iparkodjunk belenőni a mélységeibe és távlatiba.

Amivé lett és amivé még lehet az ember, akár az egyes, akár a közösségek, bármely időpontban és az idősor egész fonalán, az csirájában titokzatos elővételezésben *benne van* ebben az isteni szóban: Teremtünk embert . . . a magunk képére és hasonlatosságára (Gen. 2). Láthatatlan írással, szárnyra nem kelt, hangtalan szóval benne van tehát az államiság gondolata és jellege, s ennél fogva jogosultsága is. Hogyan — ez a kérdés igazít bele tételünk igazolásába.

Az ember teremő gondolatában, úgy amint Gen. 2. a tősgyökeres eredetiség utólérhetetlen plaszticitásával elénk állítja, két mozzanat szövődik eleven egységbe: Az ember szellem, azaz személy Isten képére, örök eszmék és örök élet számára, és egyben test a földből a földi lét számára.

Mint *személy*, vagyis mint az igazságból és az igazságnak élő szellemi való a személyes lét ősképe, a szentháromságos Isten képére van alkotva. Ez az a nagy alapvető igazság, melyet figyelmen kívül hagy a profanizáló társadalombölcselet, amiért aztán az individualizmus és kollektívizmus malomkerekei között őrlődik; nem méltatja kellően akárhányszor a hívő szociológia

sem, és ezért nem tud aztán az individualizmus és a kollektivizmus szélsőségei között gerinces és termékeny állást foglalni.

Ezt kell ugyanis alapvető nézésben meglátni: Mivel minden személyességnek őstípusa a szentháromsági személyesség, a személy lényegénél fogva nem olyan értelemben zárt magánakvaló, mint azt az elvont metafizikai elmélés hajlandó gondolni; hanem *lényegesen nyitva van* nemcsak az igazságnak mint nélkülözhetetlen lélettartalmának, hanem *más személyeknek* is mint szükséges életkeretnek. Csak személyek közösségében tud a személyes élet kifejlődni és kifejtőzni. Az ember nem robinzon és remeterák, nem rideg leibnizi monasz, hanem természeténél fogva lényegesen arra van hangolva, utalva és képesítve, hogy más személyekkel együtt és csak *így* élje személyes, tehát legemberibb életét. Az ember primér módon se nem egyén, se nem közösségi függvény, tehát nem se nem individualizmus, se nem kollektivizmus (vagy O. Spann=féle univerzalizmus) prédája, hanem egyszerre és elválhatatlanul egyéniségre és egyének közösségére van hangolva. Természete és élete szükségképen az *én* és *te*, illetőleg az *én* és *mi* pólusai közé feszül és körük sűrűsödik.

Magában a Szentháromságban ennek a két pólusnak, az *én=te*, illetve *én=mi* pólusnak erőtere teljesen egyenlő értékű és *egymásbaváló*. A három isteni Én mindegyike teljesen meghatározott, el nem mosódó és rendezett életkörrel rendelkezik, hiszen az egy isteni Valóság valójában Atya és Fiú és Szentlélek. De a három személy teljesen átjárja egymást, úgy hogy nincsen semmi féle lét- és lélettartalom, mely ne volna egyben teljesen közös mindahárom személlyel (Dogm. 2. kiad. 41. §). *Te=remtett személyben ez a teljes egymásbaválás lehetetlen.* Itt marad mindig egy kör, mely az énnak legsajátabb világa, ahová be nem tud hatolni semmi emberfia, és amelyet én oda nem tudok adni senkinek, még a leg=

intimebb én=te közösségben sem. Minél jobban távolodik a közösség ettől a legintimebb közösségtől, mely az ősképhez, a Szentháromsághoz közösségi jelleg tekintetében még legközelebb áll, annál inkább lazul a bensőségesség, az egymásbaválás, gyöngül a lelkek, érdekek, ízlések, akarások harmóniája, annál kevesebb lesz a közösségteremtő benső mozzanat és annál több a különérdek és külön=akarat. Következésképp az elengedhetetlen közösség=alkotó mozzanatok: célok, eszközök, akarások közössége annál inkább csak kívülről lesz biztosítható.

Ami a közösségi élet elemeit és föltételeit kívülről biztosítani van hivatva, az a *társadalmi tekintély*. Így már a családi közösségnek is lényeges mozzanata az atyai tekintély. S még inkább kell ez a tekintély az én=te közösség típusától még távolabb álló törzs=, nemzet=, állam=közösségben. Ez a hatalom=jellegű közösségi tekintély a közösséget nem merőben értelmi meggyőző mozzanatokkal, nem is merőben érzelmi=lelki harmóniával fogja egybe, hanem mindenestre pszichikai és etikai jellegű, de kívülről ható erővel; amit reádiktál, annak kénytelen=kelletlen is köteles alávetni magát.

Ámde ezzel adva van a *jogrend alapja*: a közösségi együttlétet és életet kívülről szabályozó hatalom. Ezt csak nyomatékozza az a tény, hogy az emberek nemcsak lelki, hanem *testi valók is*, s ezzel az anyagi és biológiai élettérbe vannak állítva, annak minden nehézségével, a szellem ellen tusakodó ellenállásával és közösségbontó akaródzásaival. Más szóval: a nagyobb emberi közösségben, még hozzá ezen a földön, egyrészt megszorodnak az emberi vonatkozásoknak merőben külsőséges vonatkozásai, másrészt erősödnek és szaporodnak azok a közösség=bontó tényezők, melyeket csak az egész közösséget szabályozó, az egyesek fölött álló és már ennyiben is kívülről ható erő tud mederbe terelni.

Most vegyük hozzá, hogy az ember Isten teremő akaratából átmenetileg, de nem mellesleg földi létbe van állítva. Itt a közösségi élet keretei és föltételei sajátos ideigvaló jelleget öltenek. Az emberek nem lakhatnak mind a földnek ugyanazon a részén, hanem kénytelenek osztani rajta; nem használhatják mind a megélhetésnek ugyanazon forrásait, hanem kénytelenek munkafelosztásra és a biológiai életjavak kicserélődésére adni a fejüket; a földi javak ingatagsága miatt kénytelenek lehetőleg biztosítani az elemi létföltételeket. Ezek a földi föladatak és szükségek együtt oda utalják az embereket, hogy olyan közösséget alkossanak, mely az itt adódó létbiztosító föladataknak meg is tud felelni, mely tehát kizárólagossággal és egyben teljességgel tudja biztosítani a földi közösség kereteit, és ebben az értelemben önelégűség.

Igy az államiságot jellemző önelégűségesség, visszavezethetlenség és végső fórumúság, melyet a skolasztikusok *societas perfecta*-ja akar hangsúlyozni, benne van az emberteremtő isteni gondolatnak abban a mozzanatában, mely az embert átmenetileg, de lényegesen a földre utalja.

Az államiság másik alapmozzanata, a jogrendiség pedig így adódik: Az emberi személyességnek fönt jellemzett korlátoltságából, illetőleg a teljes egymásbaválás lehetetlenségéből következik, hogy a nem merőben én-te közösségek formai fönttartó eleme szükségképpen a közösségi tekintély és hatalom; és ennek kerete és életsíkjája az önelégűség és végső fórumú közösségben nem lehet más, mint az ember eszes természetének megfelelően észszerű, mértéktartó, a közösségi értékek rangsorát respektáló norma=rend.

Ez a jogrend dogmatikailag nem más, mint a második isteni személynek, a Logosnak, a személy=közösséget átjáró mértékességnek, eszességnek szociológiai kisugár=

zása. Hogy a Szentháromság dogmája értelmében a Fiú az Atyából, az örök, abszolút, személyes hatalomból és termékenységből születik, s viszont a Szentlélek, a kezdeményezés, odaadás, bensőség személyes ősforrása nemcsak az Atyától származik, mint a görög skizma vallja, hanem a Fiútól, az örök személyes Értelemtől és Mértékességtől, ez fölhívás arra, hogy a teremtető erő és a kezdeményező lelkesedés meg bensőség az emberi tevékenységekben se akarjon elszakadni a mértéktartó, határ=kitűző értelemtől. A közösségben a jogrend van hivatva gondoskodni arról, hogy az erő ne teremtsen kaoszt, mint a mitológia titánjai, és a kezdeményező lelkesedés ne omoljon parttalan forradalmiságba vagy merő akaródzásba és ábrándozásba, mint az orosz lélek politikai kísérletezéseiben.

Itt szinte kézzelfogható, mennyire *a teológiában gyökerez minden politika*; azon kezdte ez a «keleti lélek», hogy a Szentléleknek a Fiútól, a személyes, mértékadó Értelemtől való eredését tagadta. Közvetlenül talán csak azzal akarta igazolni az Egyháztól való elszakadását, hogy a szakadást belevitte már az örök isteni életbe, a Szentháromságba, és végezte — a bolsevizmuson. Egy logika fonala köti össze a kezdetet és véget.

2.

Az államiság eredetének ez a dogmatikája, amint föltárja gyökereit, egyúttal kitűzi határait is. *Az államiság keresztlevele egyúttal magna chartája*, azaz meghatalmazási levele: pontosan elébe írja, hogy se többre, se kevesebbre ne tartsa magát a kelleténél, hanem azt és csak azt tegye, ami jár neki, és ami kötelessége.

1. Ma az európai politikai élet és elmélet a *totális állam* jelszavától és programjaitól hangos. Totális állam, mely hivatva és följogosítva érzi magát érvényesíteni;

a maga szuverén hatalmát az emberi lét és törekvés egész területén, mely a maga eszméjének föltétlen szolgálatára lefoglalja magának az egyes és a közösség minden erejét és értékét: ez a programja — *causis ratio= nibusque diversis* — a fasizmusnak csak úgy, mint a hitlerizmusnak és bolsevizmusnak.

Tévedne azonban, aki azt hinné, hogy ez egészen új gondolat, nagy szociális és politikai megrázkódások eredménye, a nagy politikai és gazdasági megfeneklés szülöttje. Éppenséggel nem. A *pogány állam* el sem tudta magát gondolni másnak, mint totálisnak — még egy *Platon* ideális lelkében sem. *Hegel* állama csak ennek a pogány állameszmének bölcséleti kicsapódása; és *Hobbes* a történelem és a korabeli politika jó megfigyelőjének bizonyul, mikor az államot leviátánnak minősíti, mely irgalmatlanul elnyel mindent, ami torka ügyébe esik. Sőt mi több! A totalitási igény: rátenni kezét mindenre, amit elér, lefoglalni és a maga érdekeinek szekere elé fogni mindent, amit egyáltalán lehet, ez az élet és történelem tanusága szerint majdnem minden közösségben él, akármilyen a neve, és legalább mint hajlandóság és kísértés ott feszeng minden egyes emberben. Önzés ennek a neve ősidőktől; és bizony van családi, intézeti, testületi, nemzeti stb. önzés; s ha ez a hatalommal tud szövetkezni, mint egyeduralkodó és kizárólagossági törekvés vagyis mint totalitási program jelenik meg.

Naivság vagy szemérmetlenség kell hozzá, hogy valaki itt «sacro» egoismo-ról beszéljen. Nem szent az sem gyökerében, sem hajtásaiban; nem szentség a forrása és karizmája, hanem — megint a dogma kérlelhetetlen megvilágításában: *concupiscentia*, a rendetlen, féktelen kívánság, a zabolátlan bűnös sóvárság, mely az ősbűnben áttörte a harmónia eredeti állapotának gátjait, és azóta föltartóztathatatlanul végigzúg árja a történelmen; s valahányszor belekerül sodrába az állameszme, ez vészes logikájú metamorfózissal a totális állam leviátán=

jává változik át. A totalitási törekvés elve, az állami is, semmi más, mint az istenileg megállapított világrend= től elszakadt pártoskodás Monroe=elvé: ez a világ a mi világunk, és ez mindenestül és kizárólag a mienk!

Ebben a megállapításban benne van az *ítélete is*. Az államiság, mint láttuk, Isten elgondolása és végzése. De Isten nemcsak államot akart, hanem más közössége= ket is, más célokkal és más föladatokkal meg erőkkkel. Minden föladat és cél egy=egy érték, és az értékek Isten akarata szerint rangsorokat, *érték=hierarchiát* alkotnak; fölé=, mellé= és alárendeltség viszonyában vannak. Az abszolút érték és mérték maga Isten, és rangban annál magasabban áll egy=egy érték, minél közvetlenebbül és teljesebben maga az Isten a tartalma és célja.

Ha erre az elmozdíthatatlan örök «normálmérték»=re húzzuk rá az államiságot, kitűnik, hogy az értéksorban ugyancsak nem legfelül áll. Hiszen főjellegzete és rend= deltetése a jogrend biztosítása. Ám a *jogrend keret* — szükséges és értékes, de mégis csak keret, melyet tar= talommal más értékek töltenek meg. A családíság, nem= zetiség, népiség, nemzeti eszme magában magasabb érték, mint az államiság, mely végre is arra való, hogy a népiség, nemzet, családok számára az életteret bizto= sítsa és a csontvázat adja. S mindezeknél hasonlíthatat= lanul nagyobb érték *Isten országa*, melynek eljövetele= ért a Miatyánkban mindennap annyit imádkozunk és melynek jegecesedési tengelyét az Egyházban látjuk.

Ne vezessen tehát félre senkit ez a skolasztikai kifeje= zés: az *állam tökéletes társaság, societas perfecta*. Ez igazán csak műkifejezés; nem akarja megállapítani az államiság értékfokát szemben a családdal vagy néppel stb. vagy éppen a halhatatlan egyéni lélek örök aspirá= cióival szemben, hanem csak azt akarja mondani és nem többet, hogy a maga területén és rendeltetési síkján, tehát alapvetően a jogrend biztosításában az állam egy= felől nem osztozik más közösségekkel, másfelől rendel=

kezik e föladatának teljesítésére a szükséges eszközökkel, meghatalmazásokkal; azokat nem kell másunнан kölcsönkérnie, még elméletileg és elvben sem.

Minek mi az értéke a teremtés értékskáláján, azt legbiztosabban az *eszchatologia* világánál láthatni meg. Szabad tehát azt kérdezni: az államiság azok közé az alakulatok közé tartozik-e, melyek *bemennek* majd az *örökkévalóságba*?

Amit az államiság dogmatikai gyökereiről mondunk, abból csak egy felelet olvasható ki: Az államiság gyökere és éltetője, szülője és dajkája az a nagy tény, hogy a teremtetett személyek az egymásközi vonatkozásokban nem válnak teljesen egymásba; ennek következtében marad a céloknak és eszközöknek, érdekeknek és föladatoknak egy területe, ahol szintén szükséges ugyan az együtttérzés és együttműködés; ezt azonban nem biztosítja a lelkek önkéntes egybecsengése, hanem csak az egyéni tudatéleten kívül álló tényező, a társadalmi tekintély. Amint ez a tekintély jellegű erőtegyező a végső fórumúság jellegét ölti, adva van a jogrend=érvényesítő államiság. Amily mértékben azonban a teremtetett személyek közvetlenül Istenben és Istentől élnek, oly mértékben nő az együtttélés föltételeinek és szabályozásának az a területe, melynek érvényesülését a lelkek benső egybehangzása biztosítja, és amint e személyes valók élete teljesen elmerül Istenben, amint kizárólag Istent, Istentől és Istennek élnek, megszűnik az államiság szükségessége, és következésképen léte is. A boldog Isten=látók közössége nem államiság formájában konstituálódik: a mennyei Jeruzsálemben nincs szükség sem a napra, sem a holdra, mert Isten maga világítja meg azt, és szövétneke a Bárány (Jelenések 21, 23). Viszont a kárhozottaknak az az egyik érzékeny büntetésük, hogy nem jutnak el a pozitív közösség=alakulásig (Dogm 2. kiad. 50. §).

2. Ha hatalmas uralkodó egyéniségek és feltörtető tömegforradalmak szeretik az állami mindenhatóság programját a zászlajukra írni, akadnak minden korban, többnyire ábrándozók, kik legalább elméletben igyekeznek *leszorítani az államiság jelentőségét és hatáskörét*. Sőt egyszer sikerült ennek az elméletnek meglehetősen eredménnyel belenyúlni az államiság tényleges kialakulásába. T. i. a 19. századi politikai liberalizmus az állami beavatkozást tudvalevőleg elvben és sok tekintetben gyakorlatban a *minimumra* szorította. E szerint az államnak föladata és ennél fogva joga kimerül abban, hogy távoltart mindent, ami az egyének szabad érvényesülésének útjában áll, s az egyén szabadságát csak annyiban köti meg, amennyiben valamennyinek szabad érvényesülése azt okvetlenül megköveteli. Az állam mindössze éjjeli őre a rendnek, ein *Nachtswächterstaat*, Lassalle szellemes elkeresztelése szerint.

Ez a minimista, mondjuk liberális állameszme az egyik irány, mely az államiságot az értékénél kevesebbre becsüli. A másik egy fokkal radikálisabb: *Az állam már a földi közösségi életben is átmenet*. Eljön az idő, mikor nem lesz rá szükség, mikor az emberek megint mint Ovidius aranykorában, törvény, bíróság és karhatalom nélkül, teljes békességben és egyetértésben élnek. Itt ismerős húr pendül meg: mindkét állameszme, a liberális nem kevésbbé, mint az ideális anarchista, teológiai gyökérből, természetesen *hereziszből táplálkozik*. Ha valaki a történeten belül vár egy olyan állapotot, melyben az államiság fölöslegessé válik, sőt amely felé tudatosan, áldozatokkal, sőt talán erőszakkal is dolgozni kell, abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy az állam rossz valami, tehát a *bűn terméke*.

Ezt a *bűnt* a hívőbbek teológiai verettel látják el, ha nem is korrekt katolikus értelemben, és így létrejön az *ortodox protestáns állameszme*, amelyet mondjuk a

18. századi porosz állam közelített meg. E szerint az eredeti bűn teljesen szétroncsolta az ember erkölcsi, tehát jogi képességeit is; következésképp a jogrendet és az államiságot általában csak föltétlen tekintélyű, teljesen abszolút és aktív állam tudja úgy képviselni, hogy azt a gyökeres romlottságot lefékezi. Ellentétje az anabaptista, *angolszász* állameszme, melynek teológiai alapja a következő: Az eredeti bűn az emberi természet mélyét nem érintette; csak bizonyos külsőséges vonatkozásait zavarta meg, és ezeket kell az államnak ismét helyreállítani — minimális beavatkozással és az egyéni szabad mozgás teljes tiszteletbentartásával. S végül ott van a *skizmás*, az orosz állameszme, mely az eredeti bűn végső gyökerét a testiségben és a szabadulást valami egyoldalú elszellemiesedésben látja. Az államiság feladata egyrészt szolgálni ezt a menthetetlenül kárhozatnak esett testiséget, — tehát bűnben fogantatott és bűnben áll fönn, — másrészt azon dolgozik, hogy fölöslegessé váljék: egy fokról=fokra vagy pedig valami szent forradalom által helyreállítandó paradicsomi állapot gyökeresen végét veti minden államiságnak. Az orosz és általában az északi szláv lélek végelemzésben államellenes ideális anarchista, adventista alapszínezettel. A *bolsevizmus* voltaképpen ugyanez az eretnekség — negatív előjellel. Az ő szemében a bűn nem egyéni, felelős Isten=ellenesség, hanem az igazságtalan gazdasági, végelemzésben politikai és társadalmi berendezés terméke. Ennek megszüntetése megszüntet minden rosszat, azt is, melynek állam a neve.

Mindezeknek az irányoknak *közös vezérgondolata*: Az államiság rossz valami, amit le lehet és le kell győzni; még pedig földi paradicsommal, melyet vagy vallásilag vagy negatív vallással meg lehet valósítani. A liberális állameszmét ugyanez a meggondolás vezérli; de tompítja az enervált vagy nagyon is gyakorlati

ember rezignációja: Az államiság mindenesetre rossz valami, de lehetetlen vagy legalább is kockázat változtatni akarni azon a rossz emberi természetén, melyet csak az államiság kalodája tud féken tartani. Következésképp bele kell törődni, hogy az államiság szükséges rossz és be kell érni azzal, hogy ennek a rossznak a hatáskörét lehetőleg szűkítsük.

Tudjuk, hogy ezzel a gondolattal szemben mi az igazság; megmutatta a katolikus dogma: *Az államiság nem a bűn szülöttje, hanem Isten gyermeke, a teremtetett személy személyességi jellegének és az ember földiségének együttes folyománya; következésképpen nem rossz, melyet le kell győzni, hanem jó, melyet meg kell becsülni, sőt melyben áhítattal tisztelni kell Isten gondolatát, és melybe tudatos együttműködéssel bele kell vinni Isten gondolatait. Nem is szabad azt mondani, hogy szükséges rossz, melyet kalmár okossággal minimumra kell korlátozni, hanem azt a maga eszmei tartalmának teljes kifejlődésére kell segíteni (lásd alább 3).*

Ennek az alapvető megállapításnak világánál könnyű a felelet erre a kérdésre: *Mi köze van mégis a bűnnek az államisághoz, mikor kétségtelen, hogy Szent Ágoston a Civitas Dei-ben a bűnnek az Imperium és általában a civitas terrena körül nagy szerepet tulajdonít, sőt mintha ott szentpáli gondolatok pendülnének meg.*

A bűn a katolikus dogma szerint az emberi természet nem tette tönkre, de nem is ment el nyomtalanul fölötte. Fölszabadította a rendetlen kívánságot (főnt 1), megbolygatta az embernek Istenhez való helyes vonatkozását, és ennek következtében megmérgezte az embereknek egymás közti viszonyát is. Tehát a bűn mint adottság, mint «exisztenciás» mozzanat nyomot hagy az államiságon is. Nem abban az értelemben, hogy megszüli vagy akárcsak megmásítja az államiságot. Hanem az államhatalom a bűnnel szemben kénytelen nyoma=

tékozni a tekintélyi, a hatalmi mozzanatot; a bűn az államnak kezébe nyomja a kardot (Rom 13, 4), bele= szövi az államiságba azokat a kemény, rideg acélszalakat, melyek érzékeny lelkeket annyiszor csendes lázadásra csábítanak a jogrenddel mint olyannal szemben is. Másodszor pedig a bűn sodorja bele az államiságot is abba a tragikumba, mely az emberi történelem leg= szomorúbb jellegzete (Isten a történelemben 3. ért.), mely éppen az államhatalom túlkapásaiban jut el leg= szégyenletesebb és legveszedelmesebb szélsőségeihez.

Mielőtt áttérnék az államiság dogmatikai normá= jára vonatkozó utolsó nagy kérdésnek tárgyalására, a fönt érintett dogmatikai gondolatok fényével szeretnék röviden rávilágítani D. v. *Hildebrand*=nak (Zeitliches 190. lap) egy érdekes megállapítására, mely a kiváló szerzőnek szándéka ellenére eszmezavar keltésére alkalmas. Szerinte az állam eszméjéből nem következik az államok többsége; elvben *az egész emberiség egy államba is tömörülhetne.*

Ezt t. i. csak addig lehet mondani, míg merőben a gondolati világban, hogy úgy mondjam, légüres térben mozgunk. Minthogy az államiság lényege a jogrend végső fokú biztosítása, elvben csakugyan nem ellen= mondás, vagyis az állameszmével nincs ellentétben, hogy egy szerv és egy szervezet legyen az, mely az egész emberiség jogrendjét biztosítja. Azonban a jog= rend nem emberárnyakon, nem légüres térben valósul, hanem konkrét embereken. A jogrend megvalósításá= nak egy sereg olyan föltétele és velejárója van, melyek elválaszthatatlanok a konkrét közösség=alkotó ténye= zőktől, nevezetesen a földrajzi, népi, gazdasági, törté= neti adottságoktól. Következésképp a teológiai ember= eszme, mely az embereknek fajok, népek, történeti sorsok stb. szerinti megoszlását kívánja (lásd Isten a történelemben 5. ért.), az államiság megoszlását is kívánja — igaz, egy az emberiség egészét felölelő

államfölköttség, illetőleg nemzetközi együttesség immanens igényével.

3. Az államiság dogmatikai gyökérszámai megannyi irányvonalat jelentenek, melyek a *helyes középútra* terelnek az imént jellemzett két szélsőség között.

A teremtett személyesség és a földre utalt emberlét isteni gondolatában, melyet a kinyilatkoztatásból közvetlenül kiolvasunk, burkoltan benne van az államiság, mint amelynek elsődleges rendeltetése a jogrend valósítása és biztosítása. Minden isteni teremtoi gondolat *eredeti* gondolat. Vagyis amit Isten teremtoi végezéssel egy teremtménynek, akár egyesnek, akár közösségnek, mozgalomnak vagy kornak szánt, azt csak neki szánta; annak terhét és felelősségét más le nem veheti a válláról; s viszont adott és ad elégséges erőket és föltételeket annak a megvalósítására. Tehát az emberi természetben és a történelemben mindig kell lenni erőnek és térnek az államiság megvalósítására is, és minden más erőnek és tényezőnek kötelessége tiszteletben tartani azt a porondot, melyet Isten az államiságnak nyitott, valamint azokat az erőket és eszközöket, melyek az államiság céljától és rendeltetésétől elválaszthatatlannak, melyek az államelmélet szerint a törvényhozó, bíraskodó, végrehajtó, büntető, adókvető, katonai állító hatalom.

Mindebből következik, hogy a kinyilatkoztatás talán álló *keresztény lelkület nem lehet* elvben *államellenes*; sőt csak állambarát lehet és kötelességének tartja lelkiismeretben vállalni az államisággal lényegesen vevőjáró terheket is, ha még oly súlyosak is azok, és ha a konkrét államhatalom és annak gyakorlása ellen még annyi jogos kifogás tehető is: *Subditi estote dominis non modo bonis, sed etiam dyscolis, engedelmeskedni kell nemcsak a jó és szelíd uraknak, hanem a keményeknek is* (1 Pét 2, 18).

Az emberközösségben azonban nemcsak államiság van, hanem *sok más emberi vonatkozás*, hivatás és életkör is, melyek szintén Isten teremtmői elgondolásainak «salvus conductus»-ával járják a történelem útjait. S ezek az utak bizony sokszor sűrolják, még többször keresztezik egymást. Az útkeresztezők azonban Isten elgondolásában nem ütközők, hanem igazán útfők: a különböző irányokból jövő utasok számára gyülekezés, erőgyűjtés és tájékozódás állomásai — az ószövetségi capita viarum! — és nem prédára sóvár útonállók les= helyei. Isten az egész világot tagadhatatlanul polaritá= sok erőjátékából adódó harmóniának szánta. S az em= ber, aki köteles lelkiismeretesen hozzáigazodni és hozzáilleszkedni Isten teremtmői gondolataihoz, akkor felel meg rendeltetésének, ha híven azt a gondolatot iparkodik kidolgozni a maga területén, a maga pólusán, melyet Isten beléhelyezett. Ha — Aristoteles nyelvén szólva — minden teremtettség valóság kifejti a maga entelechiáját, vagyis azt az eszmei valóságot, melynek csírája benne van, akkor a sok kereszteződés, látszó üt= közés és ellentét végre is erőteljes élő harmóniába oldódik.

Az államisággal mindenesetre *szemben áll* — más= más akcentussal — az én, a család, a társadalom, főként az Egyház; de ha mindegyik igyekszik híven azt tenni és teljes kifejlésre segíteni, amit Isten neki szánt, ezek az ellentétek polarításoknak bizonyulnak, erőközép= pontok lesznek, melyek körül erőteljes ritmusban maga az élet lüktet. Értékes egyéniségek az államiságnak legértékesebb támaszai, és viszont a következetes államiság értékes egyéniségek fejlődése számára a leg= biztosabb talaj. Az egészséges családi élet az egészséges államéletnek alfája és ómegája, és viszont az erőteljes államiság biztosítja a családiság egészséges kifejlődését.

Ami pedig a mostanában megint előtérbe került *egyházi és állami polaritást* illeti: az előadottak után aziránt nem lehet kétség, hogy az *egyháziság az értékek*

rangsorában magasan fölötte áll az államiságnak. Hisz hivatás tekintetében nem földi, hanem örök jóra hívja és vezeti az embert; eredet tekintetében pedig nem közvetve, az ember teremtmői eszméjébe beleburkolva, hanem közvetlen isteni tetteként Isten rendelkezésének köszönheti létét. De épannyira bizonyos, hogy *egy pontban találkoznak*; abban amit a skolasztikusok úgy fejeznek ki, hogy mindkettő *societas perfecta*, vagyis mindkettő a maga síkján önelégséges és végső fokú közösség. Sőt találkoznak abban is, hogy a jogrend nem közömbös az Egyház számára sem; hisz nemcsak világi jog van, hanem kánonjog is, és a jogtudományosság koronája volt valaha a (ma általában hibásan értelmezett és alkalmazott) «*doctor utriusque iuris*». Az iránt sem lehet kétség, hogy az Egyháznak a boldoguláshoz, entelesiájának teljes kifejtéséhez a megfelelő talaj a szilárd társadalmi jogrend, épúgy mint bizonyos fokú gazdasági jólét. Nem véletlen, hogy az Imperiumban érte első virágzását; és a történelem logikája dolgozott azokban a pápákban, kik egy jogilag és gazdaságilag szétmállott világban föltámasztották az Imperiumot (III. Leó és Nagy Károly).

Az eszmék világában tehát nincsenek itt ellentétek és harcok, nincsenek eretnenségek és egyoldalúságok. Államiság és Egyház — mindkettő arra van hivatva, hogy a maga helyén pólusa, szükséges pólusa legyen annak a szociális erő=ellipszisnek, mely végső fokon közösségbe fogja az emberiséget. *A történelmi valóságok* színterén azonban egykettőre kiütözik az a tragikum, melyet a bűn hozott a világba. Itt az elkerülhetetlen keresztvezések, feszültségek, interferálások nagyon hamar harcokra, ellenségeskedésekre és eltorzításokra vezetnek. Így a megváltott világban föladattá válik, ami a bűn előtti világban harmónia volt. Föladattá válik tehát az Egyház és állam viszonya is, és föladattá egyáltalán a keresztény politika. Itt azonban a termé=

keny pozitív eligazodást már nem az államiság dogmatikai szemlélete adja, hanem egy egyetemesebb meg-gondolás, mely a keresztény (mindig a teljes, katolikus kereszténységet értem) kultúra problémájából születik, amint azt elénk tárta megoldásra a keresztény bölcsélet kérdése is (lásd 5. sz.).

Minthogy azonban az államiság dogmatikai meg-világítása döntő szempontot visz bele ennek a kultúr-problémának abba a jelentős ágába, melynek keresztény (katolikus) *politika* a neve, befejezésül hadd álljanak itt annak a keresztény politikának a körvonalai, úgy amint az államiságnak és a keresztény kultúrának dogmatikai szemléletéből adódnak.

A kereszténység mint a *megváltás* vallása szükség-képen kettős, majd azt mondanám, *ambivalens állás-pont*ot foglal el a világgal szemben, tehát az államiság-gal szemben is. Az egyik negatív, a másik pozitív. Mint megváltódás nyomatékozza a bűn valóságát és az egyéni lélek abszolút értékeségét. Erről az oldalról az Istene=vesztett és a bűnbe rögzött világban, tehát az államiságban is, nagy csábítót és kerékkötőt lát, amely-lyel szemben szent közömbösség a jelszava. Mint meg-váltottság pedig az Istenét visszanyert és vele meg-békült világban Isten művét és apostolát tiszteli, mely hirdeti az ő hatalmát, bölcsességét és szentségét s egy-ben szövetségesnek hív Isten gondolatainak benne és rajta való megvalósítására.

A *negatív* álláspont, mint első tekintetre látnivaló, a mult és a jelen világgal szemben segít állásfoglalásra, és a dolog természete szerint átmeneti: addig tart, míg e világgal szemben a keresztény szabadságot ki nem vívtuk. Az államiságban nem tagadja az isteni gondolatot, de konkrét megvalósulásában látja és szen-vedi annak eltorzulását; s ez visszatartja a lelkes vagy éppen romantikus politikai működéstől; bár amaz, az

államiság isteni gondolatának tisztelete, az állam iránti kötelezettségek lelkiismeretes teljesítésére hívja: Adjatok meg a császárnak, ami a császáré.

A *pozitív magatartás*, az evangéliumi tökéletesség útján a magasabb fok, nem éri be vele, hogy a szennyezett államisággal a maga lelkét ne szennyezze, hanem arra az apostoli nagy föladatra érez hivatást és indítást, hogy az államiságot *megkeresztelje*. Ez kettős föladatot jelent. Az egyik az államiság isteni teremtmői gondolatának érvényesítése, vagyis az államiság sajátos rendeltetésének kifejlésre=segítése minden túlzás és minden csonkítás nélkül. A másik az államiságnak beleillesztése abba az értékpiramisba, melynek csúcsa Krisztus királysága, melynek lelke Isten országa, melynek veleje az állami jogrend megszentelése és katolikus integrálása. *Megszentelése*: a jogrendnek megbecsülése mint a Logos kisugárzásának és történelmi=szociális megjelenésének megbecsülése és átlelkésítése. *Katolikus integrálása*: felülről a corpus Christi mysticum=nak, alulról a szociális igazságnak és szeretetnek keresztény értékeivel és erőivel. XIII. Leó a *Rerum novarum*=ban és XI. Pius a *Quadragesimo anno*=ban hatalmas kézzel megrajzolják ennek a civitas christiana=nak alapvonalait. A részletezés alighanem csak a megvalósítással párhuzamban történhetik; a megvalósulás pedig Isten országának államokat alkotó, nagy néptesteket is átjáró haladásával tart lépést.

Addig is — ez legyen elmélésünk «politikai» tanulsága — *igazi keresztény politikai tett* minden megmozdulás, mellyel hívő lelkek bensőséges igyekezettel a szentháromságos Istent imádják; és talán nagyobb államfönntartó és nemesítő erő árad abból a kézmozdulatból, mellyel egy törődött anyóka bensőséges lélekkel keresztet vet az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében, mint abból a ragyogó parlamenti beszédből, mellyel egy honatya új törvényjavaslatot ajánl.

13. Szociális kötöttség és szellemi szabadság.

1.

AKI A MAI TÁRSADALMI BAJOK SZINE előtt arra vállalkoznék, hogy vészkiáltássá legyen: *Halódik a szabadság*, végzetes szociális rabság felé sodródunk; föl tehát új szabadságharcra! — alighanem úgy járna, mint Thámusz, mikor felső megbízásból elkiáltotta Palodes partja felé, hogy «Meghalt a nagy Pán»; «Hallják ezt a hajósok, de nem értik; meghalt a nagy Pán? álmétkodva kérdik. Ki fejt meg e százhangú sirámot?» (Reviczky).

Mindenesetre el kellene készülnie a feleletre: Nem az a baj, hogy nincs szabadság; legfőlőbb az, hogy még mindig nagyon is sok van belőle. Sokan járnak még szabadon, emberek, intézmények, magatartások, amiknek már régen zár alatt kellene vezekelni a közösség ellen elkövetett bűneit. A mi bajunk, folytatnák, a *pauperizmus*, a munka- és keresetnélküliség, a megélhetési minimum elérhetetlensége. Aki ott hozna gyökeres segítséget, egy csapásra betömné az elégedetlenségek, társadalmi feszkelődések és robbanások főforrását; sőt, útját egyengetné a kétségtelenül szükséges vallás-erkölcsi megújulásnak is. Hisz régi igazság, hogy az ágrólszakadtság és földhözragadtság a legnagyobb kerítő: paupertas maxima meretrix.

Mikor aztán ennek az általános elszegényedésnek *okairól* van szó, felületesebbek a kormányokat, rossz és elégtelen törvényeket, a panamákat és álláshalmozásokat teszik felelősekké. Akik mélyebbre ásnak, a gyökerek felé, azt találják, hogy az okokat egy mélyebb történeti és társadalmi rétegben kell keresni, ott, ahol a

minden háborút szinte törvényszerűséggel követő gazdasági megbillenések, a történelem- és természetellenes határeltolások, a nemzetközi elzárkózások, autarkia programok, bizalmatlanságok és a nyomukban támadt gazdasági, politikai, társadalmi megkötések és a megkötöttségből szabadulást kereső feszengések, a láthatatlanul tovább folyó háború és a *lappangó forradalom* rázzák meg és aknázzák alá az európai emberiség talaját.

Érthető, ha *szociológusok*, *politikuskok*, *közgazdászok* ezeket a szimptómákat és okokat egyenkint tüzetes vizsgálat alá veszik, ha igyekeznek kinyomozni szociológiai jellegüket, történeti eredetüket és keresik a lehetőleg közvetlen és gyorsan ható orvosságokat.

Amíg azonban akár a diagnózis, akár a terápia megreked ezen a ponton, *Platón barlanglakóinak* világában él. Ők a napot nem látják: az csak szűk nyíláson szüremkezik be barlangjukba; a dolgokat sem látják igazi mi voltukban, a napvilágnál: azokat csak az odujuk falára vetődő árnyékaikban ismerik meg. A társadalmi jelenségeknek, igazi értelmüknek, okaiknak és orvosságuknak kulcsa azoknál van, akik közvetlenül magukat a dolgokat látják, úgy, amint napjuk megvilágítja őket. A lét napja Isten, és napvilága a kinyilatkoztatás. És a *teológus* van elsősorban arra hivatva, hogy megmutassa, milyenek a dolgok ennek a felülről jövő, a valóságot átvilágító és a mélységekbe bevilágító napnak fényénél.

Ha azonban ez a teológus szemmel néző szociológia egyszerűen arra a kijelentésre szorítkoznék, hogy a mai társadalmi bajok végső gyökere lelki=erkölcsi baj, a tetterős keresztény lelkületnek széles körökben észlelhető megfogyatkozása: nem mondana újat. Hisz nagyon is fölkínálkozik a megállapítás: *Ha* volna hatékony méltányosság, belátás, igénytelenség egy=egy nép fiaiban, a mai gazdasági nehézségek közepett is be lehetne úgy osztani a munkát és hozamot, hogy jutna, még ebben a szegény országban is, mindenkinek kenyér — kalács

persze már nem. És ha megvolna a méltányosság a népekben egymás iránt, megszűnnék a hamu alatt tovább parázslani a világháború, a népek összefoghatnának termékeny gazdasági és kulturai, sőt politikai együttműködésre az igazi ellenségnek, a bolsevizmusnak legyőzésére és az igazi európai politikai föladatnak megoldására, az európai világhegemónia megmentésére.

De a voltaképeni probléma itt kezdődik: *Honnan vegyék egyesek és osztályok, népek és népszövetségek ezt a méltányosságot? azt a szabad tekintetet, mely világosan átlátja a helyzetet és orvosságait? azt az önfegyelemzést, mellyel mindegyik meghozza az elengedhetetlen áldozatokat? Nem nagy paródia=e a Népszövetség és a nemzetközi diplomácia? és nem kis paródia=e egy-egy népen, illetve osztályon belül a vezetők huzakodása és hazudozása, a világjavítók szószátyárkodása és a szenvedők tehetetlen és sokszor jellemtelen kapkodása? Azaz, hogy nem paródia. Keserű szatira az — mint az a kovácslegény, aki bilincset kovácsol magának és közben szavalja a Talpra magyar=t: «Rabok tovább nem leszünk». Minél többet beszélnek összefogásról és tanácskoznak békéről, annál mélyebben belebonyolítják sajátmagukat önző erőszakosságuk hinárjába; és hova-tovább ott tartunk az egész vonalon, hogy se ki, se be.*

2.

Amikor a ma nagy válságát úgy jellemzem, hogy az gyökeres társadalmi és részben történelmi megkötöttség, radikális tehetetlenség, egyetlen biztos orvosságát pedig a szellemi szabadságban találom, első föladatom leleplezni és igazi arculatában bemutatni azt a bálványt, melyet körül táncol ez a megveszett korszellem.

A bálvány kettős; és közkeletű neve *individualizmus* és *kollektivizmus*. Igazi arculata egy, és annak én adok rövidség okáért nevet: *hominizmus*.

Az *individualizmus* a *liberalizmus szabadság=eszménye*. Magna chartája a *francia forradalom* szavalókórusának szülöttje: az «emberi jogok» kihirdetése 1789-ben. Minket a következő tételek érdekelnek belőle: Az emberek mind szabadoknak és a jog előtt egyenlőknek születnek; a szabadság abban áll, hogy van módunk megtehetni mindazt, ami másoknak nem árt (1., 4). A tekintély elve a nemzetben gyökerezik; törvénye azonban csak azt tilthatja, ami a közösségre káros (3., 6). Ez a program természetesen nem váratlanul pattant ki a francia forradalom szelleméből, mint Pallas Athene Zeus fejéből. Ismerjük a *genezisé*t:

A középkori nagy szintézis — klasszikus veretű irodalmi lecsapódása Szent Tamás Summa theologica-ja — az egyént és a közösséget, a megkötöttséget és szabadságot teljes határozottsággal és következetességgel a kereszténység értékhierarchiájának veti alá. Duns Scotusnál, aki egyébként még mindenestül a szintézis korának nagyjai közül való, kezd jól fölismerhetően jelentkezni a nagy történeti forduló; egyelőre természetesen csak a történelmi dialektika útján, forradalmi mellékíz nélkül, mint az egyénnek és szabadságának metafizikai előtérbehelyezése. Arról a bizonyos mellékísről aztán bőven gondoskodott a 14. századi *nominalizmus* (Occam Vilmos, a «moderna via» bálványozott atyja), és a 15. században megindul hódító útjára a teljes emancipáció. Rohamlépésben foglalja el egyik állomását a másik után. A *reneszánszban* megtanulja magának szakállára és saját kockázatára keresni boldogulását, sőt üdvösségét, és megteremti a kíméletlenül érvényesülésre törekvő macchiavellista erős egyéniség eszményét. A *vallásújításban* kivonja magát az Egyház kötelező dogmatikai tekintélye alól; a westfaleni békében megpecsételi a lelkiismereti szabadságot. A 18. században az amerikai, majd a francia köztársaságban megteremti a politikai szabadság első konkrét állami megvalósítását,

miután előbb az angol deisták és a francia skeptikusok és naturalisták írásaiból töltekezett a gondolatával. Ugyanakkor elindítja a szabad gazdasági verseny mozgalmát (Smith, Ricardo, Cobden); és végig a 19. századon ezer változatban tartja ennek az eszménynek vezérhangját, a gondolat szabadságát és azt, ami velejár: tudományos kutatás és tanítás, szólás, sajtó, gyülekezés szabadsága.

Szabadság az uralkodó csillag. Varázsa megbűvöli a tömegeket, úgy hogy a szabadságharc lett a «szent» háború; de igézete alá kerülnek a legkiválóbbak is: a német romantikusok, Montalembert, Lacordaire, Gladstone. Jelszavai és tételei minden értékelésnek magától értődő mérték vesszője és minden disputának vitán felül álló kiindulópontja (ezt az utóbbit tanulságosan mutatja Apponyink politikai és kultúr=magatartása is). Nem csoda, ha szinte egyetemes fölzúdulás és fölháborús kísérette IX. Pius bátor és biztos szavát, mellyel egy másután megbélyegezte és elítélte ezeket a liberális nebántsvirág tételeket, jelszavakat és követeléseket (összefoglalva az 1864=ben kiadott Syllabusban).

Pedig akkor már mutatkoztak az első jelek, melyek ennek a liberális individualizmusnak közeli csődjét hirdették. A csőd bekövetkezett a századforduló táján; a világháború aztán annak rendje és módja szerint ki is mondotta.

Kitűnt mindenekelőtt, hogy az egyéni szabadságot, «minden egyes embernek veleszületett jogát» csak *nehánynak*, nagyon is *nehánynak* hozta meg; azoknak t. i., kik jobban győzték. Hisz kimondott programja fölszabadít mindenkit arra, hogy tehetése szerint tegyen. Aki tehát jobban győzi, akár igazi tehetséggel, akár skrupulusnélküliséggel, akár kedvezőbb társadalmi, faji, gazdasági helyzeti energiával, okvetlenül felsőbbtségbe kerül a kevésbé tehetősékekkel szemben. A gazdasági szabadverseny erre egyenest fölszabadít.

Ezzel az «Aki birja, marja» elvvel szemben nem bizonyul hatásos *ellensúlyozónak* a francia forradalmi «emberi jogok» tilalomfája: Nem szabad azonban megtenni, ami másoknak káros. Mert először is a liberális szabadságjogok monopolizálásának társadalmi kárai csak lassan, sokszor egyáltalán csak imponderábilékben mutatkoznak. Azután pedig az individualista szabadság=eszmény a visszaéléseknek csak represszív orvoslását ismeri; az pedig majdnem mindig «eső után köpenyeg.»

A következmény lett *csúcsemberek* kitermelődése, kik mint gazdasági, politikai, sajtókapitányok, az egyéni szabadságoknak korlátlan urai és haszonélvezői. A többiek pedig, a lemaradottak, kitagadottak, sőt kiforgatottak, menthetetlenül új *rabságba* kerülnek, mely súlyosabb és szegényletesebb a régi rabszolgaságnál. A szabadversenyessé termelési tendenciák és alakulatok vas=hengerei elkapják a munkásokat, kiszolgáltatják őket a piac szeszélyeinek, a kapitányok önkényének és a géptermelés kegyetlenségeinek; a polgárokat befonják az irányított sajtó, illetőleg közvélemény, átirányítás és politikai machináció polipkarjai; valamennyit pedig lassan, de biztosan betemeti az eltömegesedés futóhomokja (lásd 11. dolgozat). Tehát a liberális individualizmus szabadságnak indult és egyetemes rabságnak érkezett meg.

Végzete alól nincsenek kivéve a kisajátító és monopolizáló csúcseélvezők sem. Az *individualista szabadság=eszmény* t. i. voltaképen tartalom nélkül tátongó szakadék, merőben *formalisztikus elv*: megtehetni «mindent», ami másnak nincs kárára. Ennek az elvnek logikája végtelen csavarnak bizonyul. A szabad verseny önlerekordozássá lesz és ámokfutókat nevel, kiket vak örület hajt, folyton tovább, maguk sem tudják miért és hová, míg csak össze nem rognak. Itt a szabadság különös paradoxonnal, de következetes dialektikával az ellentétjébe fordul: rögeszmévé lesz és ezzel rabbá tesz.

Amikor így voltaképen a maga termelte toxin mérgezi halálra ezt az individualista liberális szabadságot éppen a hordozójában, az egyénben, egyúttal szétmarja azt az anya=szervezetet is, melyben tenyészik és mely nélkül meg nem él. Bizonyos ugyanis, hogy szétmállaszt és atomokra bont minden közösséget, minden egyes embert külön világba terel, mindenkit a maga tengelye körül pörget és végül úgy jár, mint a legendában Werner mester bomlott órája: ahány kerék és rugó, annyifelé szalad — ugyanakkor, mikor technikájának, gazdaságának, jóléti politikájának sokak együttműködésére, tehát egységes tervbe való beilleszkedésre volna szüksége. Így betű szerint *önmaga alatt vágja a fát*.

Nem csoda, ha a történelem dialektikája kitermelte az ellenhatást, melyet antitoxinnak, ellenmérégnek szánt: *a kollektivizmust*. Az individualista szabadság monopolizálótól leggyökeresebben kiforgatottak és a legszorosabb rabszíjra fűzöttek, a munkások már a múlt század közepe után egységbe verődtek mint proletárok a szocializmusban, és szemünk láttára a bolsevizmusban. A sokkal lassabban ébredő polgárság jó félszázaddal később, a világháború nyomása alatt kezdi keresni a maga visszahatásának kereteit, egyrészt elméleti állásfoglalásban, mint univerzalizmus (O. Spann) vagy szolidarizmus vagy elméleti kollektivizmus; másrészt mint gyakorlati kollektivizmus, főként a faszizmus és nemzeti szocializmus alakjában. Ezt a kollektivizmust minden formájában jellemzi az individualista szabadságészmény tudatos tagadása s a közösségnek és közérdeknek kifejezett és következetes nyomatékozása egészen az egyén érdekeinek gyökeres tekintetbenemvételéig.

Hogy a kollektivizmus megjelenése *történeti fordulót* jelent, azt tanulságos módon le lehet olvasni arról az ellentétes magatartásról, mellyel az idősebb és a fiatal-

labbb nemzedék felel a kollektivizmusnak egyre keményebb kopogtatására.

Az idősebb nemzedéknek vérében ül a liberális individualizmus, azoknak is, kiket világnézetük voltaképpen egészen más tájakra utal. Ez a nemzedék szinte halálos ijedelemmel látja, mint omlik össze máról holnapra, amiért ő hevült, ami az életet az ő szemében élésre érdemessé tette. Az ő megítélése szerint a kollektivizmus jön mint elháríthatatlan végzet; vaspatái porbasárba tiporják az ő világát, és olyanféle hangulat szállja meg, mint az 5. és 6. századi rómaiakat: pusztul az Imperium, vége a világnak! Viszont *a fiatal nemzedék* — gondolom nagyjából harmincöt év a felső határ — hovatovább ott tart, hogy idegen világ neki «március idusának» világa, tiszteletreméltó cerimónia, melynek azonban az ő számára nincs mondanivalója. Különösen hangzik, de valóság: ennek az ifjú nemzedéknek legmélyebb énje és életösztöne kötöttséget áhít, szilárd és kész életkeretet, mely átöleli és befogja az egész embert. Ezért nem ellenszenves neki a diktatúra, és ezért tud — *faute de mieux* — szóbaállni még a bolsevizmussal is.

Világos jelbeszéd ez: Itt egy történelmi ítélet van folyamatban, új elemi igény tör fölszínre az élni akarás legszűzibb mélységeiből. Jaj a hivatottaknak és jaj a következő nemzedéknek, ha ezt a jelet meg nem látják és értelmezni elmulasztják.

3.

Elevenbe vágó kérdés tehát mindenekelőtt, *mi a liberális individualizmusnak és történeti ellenhatásának, a kollektivizmusnak igazi értelme, igazi arculatja?* Feleletem ez: Mindkettő egy és ugyanaz a bálvány — tehát nem az a helyzet, hogy az egyik a baj, a másik a mentő géniusz; hanem — *egy bálvány kettős kiadásban. Neve hominizmus.*

Ezt a nevet adom annak az élet= és kultúreszmény= nek, mely minden törekvése céljának, minden értéke= lése mértékének, minden tette és mozgalma rugójának, minden történelmi, társadalmi és egyéni jelenség végső értelmének az embert teszi meg; még pedig az embert úgy, amint a maga meztelenségében megjelenik az empiria, a tapasztalat színe előtt, igényeivel és szenvedélyeivel, ízlésével és akaródzásaival; elszigetelve és elválasztva attól a felső világtól, melynek törvényei abszolút kötelezettséget teremtenek, eszményei föltétlen értéket és normákat jelentenek, inspirációi ebből a földi létből magasabb tájakra, örök életre hívnak.

Az individualizmus már születésekor ezzel a *hominista eszménnyel* szövetkezett és kifejlődése során elváhatatlanul egybeforrott vele. Mikor a *nominalizmus* kezdte hirdetni az egyén önálló állásfoglalási jogát szemben a kinyilatkoztatással és annak letéteményesével, a föltétlen tekintélyt követelő Egyházzal, — oppor= tunizmusa a még akkor társadalmilag is hatalmas Egyház sujtó karját a *duplex veritas* jellemtelen elvével iparkodott elkerülni: Amit az Egyház tanít, minden= esetre igaz; de igaz az is, amit a filozófáló elme meg= állapít; akkor is, ha ellentétben áll azzal a másikkal, a hitigazsággal. Ezzel de facto az egyént teszi meg az igazság mértékének; ha ugyanis kétféle igazság lehet= séges, világos, hogy inkább azt választja az ember, ami jobban «a testéhez áll».

Az individualizmus következő állomásainak föl= iratai már teljesen egyértelműek. A *vallásújítók* az egyéni vallási élményt, a megnyugvás és megvigasztalódás érzéseit tették meg a vallási igazság kritériu= mának (Kálvin a predestináltság hitét, Luther a fides fiducialis=t, azt a bizakodást, hogy Krisztus érdeme befödi az én lelkemet is). *Descartes* az egyéni belátást (evidentia subiectiva) állította oda mint a bölcseleti

igazság döntőbíráját; *Kant* az egyéni lelkiismeretet tette meg az erkölcs végső fórumának. Közben *Spinozá*-ban annak rendje és módja szerint megjelent a bölcseleti hominizmus, a racionalizmus: az emberi ész a forrása és végső bírása minden igazságnak; megjelent az angol, majd a francia deizmussal az *utilizmus*; ami az embernek hasznos és kellemes, az a döntő érték. És jött a szabad gazdasági verseny, és nyomában a gazdagodás; szövetkezett vele a 19. század büszkesége, a *technika*, és az anyagi jólét és a földi kultúra példátlan föllendítésével megadta a hominista programnak a megfelelő tartalmat és keretet: Minden emberi tevékenységnek az az igazi rendeltetése és koronája, hogy minél több embernek minél nagyobb földi jólétet biztosítson. Ezért és csak ezért érdemes lelkesedni, dolgozni, sőt áldozni. Az ember az ő alanyi igényeivel, indítékaival, tehetségeivel és tehetéseivel: ez a lét és tevékenység értelme, célja és koronája.

Igy lett az individualizmus szabadság-eszménye *az ember istenítése*; homo homini deus! Ennek az új vallásnak papi rendje lettek a szabadkőművesek, teológusa Comte, hívei a 19. század megolvasatlan millió szaduceusai.

Most már látható, miért kellett az individualizmusnak szükségképen és menthetetlenül megfenekleni; sőt föltárul *a végzetes válságnak igazi értelme*; Az individualizmus mint hominizmus, ember=imádás *óriás méretű áruháza a valósággal szemben*, nagystílű emberhamisítás.

Az embert ugyanis szellemi lelke természetszerűen beállítja az értékek világába. Esze igazságot kíván, és csak akkor nyugszik meg, ha megtalálja a teljes és elmozdíthatatlan igazságot; akarata tökéletességet áhít, a jónak, szentnek, szépnek teljességét. Ezek az értékek a maguk teljességében Istenben valósulnak. S az ember akkor van otthon, akkor találta meg a maga világát,

miliőjét, ha elvszerűen és főnntartás nélkül Istennek ebbe a világába van beleigazítva. A hominizmus az embert ebből *a meleg otthonából kiűzi* a külső sötétségre; sajátmagára és a maga alkotta világba utalja. S ez az ide szorult ember úgy jár, mint akit hajótörés idegen partra vetett, idegen nép körébe, melynek nyelvét nem érti, szokásait nem ismeri, hol nincs se ismerőse, se barátja. Nagy szorongás, idegenség, aggodalom szállja meg, és szívja=öli életörömét és életerejét. Ezért nem tud a mai ember igazában örülni; ezért csábulhattak modern nagy gondolkodók (Kierkegaard, Heidegger) arra a bölcsleltre, hogy az embervolt legveleje a gond és szorongás, Angst und Sorge.

És mert az önmagára és a maga alkotta miliőre utalt ember nincs otthon, *nem is leli helyét*. Lelke abszolút értékeket áhít, melyekért dolgozhat, lelkesülhet, melyek életének és munkájának biztos irányt és tartalmat adnak; sok bolyongása után haza akarna érní, otthonában akar kikötni és ott végleg berendezkedni. Minthogy azonban csak a merő ember s annak ingatag ízlése, változó igényei, a földi látókör és annak folyton tova=futó határai vannak eléje tárva, semminek sem lesz előtte állandó értéke; minden eszménye lidércfénnyé válik, ő maga pedig Ahasvérussá, kit kielégítetlen létszomj űz küszöbről küszöbre, de sehol be nem térhet, mert elvesztette hitét az otthonban. De mivel az otthon igénye mégis csak él benne, végzetes ígélet elhítheti vele, hogy a szomszéd küszöb az, mely mögött megtalálja otthonát; tehát *azt* kell elérnie és elfoglálnia, ha másképp nem lehet, erőszakkal is. Végelemzésben itt fészkel a lappangó forradalom, az egyetemes gyökeres elégedetlenség, mely vájja és fúrja ezt a nyugati társadalmat.

S ha időnként föl is eszmél és akarna *szabadulni* ebből a fojtó, ölü, nem neki való világból, *képtelen* rá. A hominizmus az embert teljesen önmagára utalja

— a kicsiny embert a nagy léttel szemben! S a nagy világ úgy borul rá, mint gyermekre a szakadó hegy=oldal; indítása sem jön, hogy ellene feszítse vállát. Nem is jöhet. Hisz amerre vetődik tekintete, minde=nyütt önmagát és hozzá hasonló tehetetlenséget lát. Nincs mód kiemelkedni ebből a szakadékból. Techni=kája szédítő erőket bocsátott rendelkezésére, és új Archimedesként nagyobb bízakodással elkiálthatja: *Δός μοι, πὸν στῶ, κἀγὼ τὴν γῆν κινήσω*; csak egy szilárd pontot adjatok, és kiemelem a világot a sarkai=ból! De hiába, a hominista világban nincs világkívüli szilárd pont. A hominizmus kátyujába rekedt liberális individualista Münchhausenné lett, kinek a saját üstö=kénél fogva kellene magát kiragadni a hinárból, melybe magamagát csalta bele.

Az a kötöttség és tehetetlenség tehát, mely az indivi=dualizmus logikájában benne van, gyökeres rabság, nem merőben véletlen; és az individualizmus síkján teljességgel föloldhatatlan.

A *kollektivizmus* azzal az igénnyel jön és azzal a biztatással kecsegtet, hogy kiszabadít az individualiz=mus maga=készítette börtönéből; hisz programszerűen a közös érdeket és az együttes akaratot állítja szembe az én körül keringő világgal. Döntő jelentősége van tehát annak a megállapításnak, hogy a *kollektivizmus* végső gyökerében *szintén hominizmus és nem más, mint kollektív individualizmus*: szummáció, individualizmus összegezésben. Tehát nem lehet benne üdvözölni a szabadítót, aki kivezet az individualizmus rabságából. Hogy erről meggyőződjünk, elég becsületes feleletet keresni néhány kínálózó alapkérdésre.

Hogyan dolgozik a kollektivizmus? Mi a módszere? Módszere igen egyszerű: tagadja a liberalizmus állítá=sait. Mikor a liberális individualizmus azt mondja: szabad utat mindenkinek! és kitűnik, hogy ez mállásra

visz, jön a kollektívizmus és azt mondja: ne szabad utat, hanem kötött marsrutát. Mikor kitűnik, hogy a szólás, gyülekezés szabadsága baj, a kollektívizmus úgy segít a bajon, hogy rendelkezik: nem szabad szabadon szólni, gyülekezni; és így tovább. Ezzel azonban a kollektívizmus ugyanarra a rúdra ül, melyen a liberális individualizmus balanszíroz; csak a másik végére: habitus et privatio sunt in eodem genere. A kollektívizmus itt elővette a francia forradalmi program mostohagyermekét, az egyenlőséget (a harmadik, a testvériség úgyis hamar a Taygetusra került); de milyen meggondolással? «Ha én nem tehetem meg azt, amit te, akkor te se tehesd meg, amit én nem!»

Milyen jogcímre hivatkozik? Ugyanarra, amire az individualizmus: Az egyéni szabadság programja nem válik be, nem hoz boldogulást; tehát jöjjön a kollektív szabadság! Eddig minden egyes azt tette, amit ő látott jónak; ezentúl én, a kollektivum teszem azt, amit én, a közösséggé duzzadt nagy én, látok jónak. A döntő szempont itt is a szubjektív jónak-látás, a kény és a várható siker; az indíték a liberális szabadságeszmény alapmotívuma: teszem, mert tehetem. «Action directe» a jelszó: nem nézni és nem bizonyítani, hogy igazam van; nem meggyőzni másokat is a valamennyünket közösen kötelező igazságról; hanem tenni, mert — én vagyok az erősebb.

Mi végből diktálja rá a kollektívizmus az egyesre a «kollektív» akaratot? Itt válik meg elsősorban, hogy kollektívizmus és individualizmus egy atyának iker- gyermekei, hogy hominizmus mindkettő. A kollektívizmus a végső célkitűzéseit és értékskáláját az individualizmustól veszi; ugyanúgy merőben földi jólétet akar biztosítani, ugyanúgy merőben emberi ízlésekre, értékelésekre, meggondolásokra és szempontokra hagyatkozik, akár gazdasági jólétnek, akár faj-kiválóság-

nak, akár impériumnak, akár emberiségnek nevezi — homo homini deus!

Nem akarom ezzel azt mondani, hogy a fasizmus és nemzeti szocializmus, vagy épenséggel a Spann=féle univerzalizmus egy gyékényen árul a bolsevizmussal. Hisz az előbbi három legalább még mindig hominizmus; ellenben a bolsevizmus — besztializmus. A *logikájuk* azonban egy. Itt van pl., ami liberális intellektueljeinket különösen kezdi megborzongatni: A kollektivizmus nem tűri meg a *tudomány és művészet szabadságát*; a szellemi termelő tevékenység is szociális, kollektív megbízás. Ez világosan azt jelenti, hogy csak azt szabad tanítani és alkotni, ami a kollektívum ízlésének és értékének megfelel. De ugyanebben a kérdésben mi a liberális individualizmus étosza? Jelszó szerint mindeusetre: voraussetzungslose Wissenschaft és L'art pour l'art. Tényleg azonban: azt tanítom és teszem, amit én találok igaznak és jónak. Ott az individualista én, itt a kollektív én — a hang ott még Jákob hangja, a kezek azonban Ézsau kezei. A legkevesebb joguk van itt panaszra és ijedelemre a vérbeli régi liberálisoknak; tulajdon gyermekükkel állnak szemben.

Ezen a ponton világosan meglátszik, amit különben az első három meggondolás következtetésként úgy is fölkinált: A *kollektivizmus*, mert igazi mivoltában szintén hominizmus, *nincs hivatva orvosolni* azokat a bajokat, melyeket az individualizmus ránk hozott. Mint történeti visszahatásnak megvan a történeti jelentősége és hivatása, és ennyiben értékesebb (a bolsevizmusra ez természetesen nem áll; az szociológiailag negatív hominizmus vagyis besztializmus, teológiailag antikrisztus, történetbölcseletileg a hominizmus tarthatatlanságának ad absurdum bizonyítása). De magában tekintve csupán megszervezi és így a tömeg félelmes erejével csak megnöveli az individualizmust. Azonban le nem győzi. Sőt, mert a tömegelő motorára kapcsolja rá,

csak fokozza és érleli a hominizmusnak azt a végzetes rabságát, mely az individualizmusban sokszor csak lappangó kötöttség és így a gyanutlanokat meg tudja tévesztetni.

A bálvány ugyanaz, csak az utca másik végét állja el ijesztő óriásként; és így *a ma embere individualizmus és kollektivizmus között oda került a hominizmus kutya= szorítójába*. S csak most eszmél rá igazi helyzetére. Szabadságot akart, korlátlan, felelőtlen szabadságot; és most úgy jár, mint akit befalaznak: most iktatják be az utolsó téglasort; ezután már fal meg fal, és nincs többé *ki* . . . És lett Laokoon, akit a sajátmaga nevelte emberkultuszának kígyói fontak be, és szabadulásra nincs mód.

A szabadulás egyetlen lehetősége új dimenzió felé nyílik; s ez a szellem dimenziója, az itt nyíló szabadság *a szellem szabadsága*, és annak szociális programja *a perszonalizmus*.

4.

A szabadságnak nagy jónak kell lennie. Elvonulnak lelki szemünk előtt a szabadság nagy hősei, vértanúi, szent harcai; mélységes tisztelettel hajol meg előttük lelkünk és megsiratjuk azokat, kik már nem veszik észre, hogy elvesztették:

Ó Róma, Róma, megalázott Róma!
 Horatius ím örömről dalol,
 miként ha rajtad rablánc nem is volna,
 s díszében állna még a Capitol.
 Oda a hit és oda a szabadság:
 egy ember isten — hogy tűrhetni meg!
 Dicsőségét lángelmék harsogtatják —
 Nincs többé nép, csak élvező tömeg. (Gyulai)

Voltak és vannak ennek a szabadságnak majmai és maniakusai, Shylockjai és vámszedői; sőt balekjei,

miként a kollektivizmusnak vannak fanatikusai és kalmárjai, és ellenesei közt vannak naivok és hiszterikusok is. A bálványimádás azonban nem cáfolata az igaz Isten tiszteletének. Ellenkezőleg, létének bizonyossága és fölhívás keresésére.

De *mi az igazi szabadság?* Mikor észbe vesszük, hogy a szabadságnak hányféle értelmezése és eltorzítása meg hamisítványa van, dicséernünk kell Vörösmartyt, aki Himnuszában Istennek, a szabadság Istenének aposztrofáját ezzel kezdi: «Add, hogy megértsük e nagy szót!» Hogy pedig megértsük ezt a nagy szót, nevezetesen, hogy meglássuk benne a nagy értéket, az eszményt, melyet érdemes áhítani, melytől lehet áldást várni és melyért érdemes áldozatot hozni, egy kis *bölcséleti intermezzónak* van helye.

Azokat a fogalmakat, melyeknek tartalmán és tárgyán a mi életünk fordul, a céhbeli bölcsélet kissé *soványan* szokta kezelni — *ieiune*, amint mondták a régiek. Többnyire beéri vagy merőben tagadó vagy formalisztikus meghatározásokkal, vagy a legjobb esetben légüres térbe helyezi metafizikai meghatározásait. Akinek aztán szüksége volna ezekre a meghatározásokra a legmélyebb életkérdések elméleti és gyakorlati megoldása végett, nem igen tud mihez kezdeni velük. Helyességükről meg van győződve; de éppen az ő problematikája számára nem mondanak semmit; korrektek, de meddők. Értjük az ú. n. *exisztenciás bölcsélet* követelését és programját: a fogalmi meghatározásban és bölcselő feldolgozásban is a dolgokat a maguk való világába kell állítani, az egzisztenciának, a konkrét létező világnak életet, erőt, problémákat, föladatokat és indításokat szikrázó magasfeszültségű erőterébe.

Igy pl. ha azt hallom: *a szellem* anyagtalán való, azt kell rámondanom: igaz. De mire megyek ezzel a definícióval itt, hol a szellemnek döntő mérkőzése készül a csábítás és félrevezetés ezer nyelvén agitáló anyaggal,

és arra kell vállalkoznia, hogy a Vénushegy barlangjába rekedt Tannhäusernek visszaadja szabadságát? Ellenben mikor arra eszmélek, hogy a szellem az a való, melynek élettartalma az igazság, az erkölcs, szentség és szépség valósítása, vagyis a föltétlen, örök, egyetemes értékek egész világa; rendeltetése és reménye pedig ezeknek az értékeknek elérése és valósítása a maga egyéni életében és a közösségben: egyszerre sejtésem támad, hogy igen, itt kell keresnem a megváltó szabadság hazáját is.

Maga a szabadság sem csupán külső és belső kényyszerűségtől való mentesség; nem is nyaklónélküliség és *passe-partout*. De ezúttal hagyjuk az ismeretes és helyes osztályozást: van szabadság tenni és nem tenni, ezt vagy azt tenni, rosszat vagy jót tenni. Most ez egyszer ne azt nézzük, *mitől*, mi ellen való szabadság, hanem *mihez* való szabadság. És mondjuk: A szabadság mindenekelőtt tartalmi és azután alaki szabadság.

A *tartalmi szabadság* három területen érvényesül: a valóságok, létezők világában, aztán az értékek világában és a kereszténynek világában, mint keresztény szabadság.

A *valóságok világába* akkor szabadulok bele, mikor oda jutok, hogy hamisítás, torzítás, beleolvasás nélkül úgy veszem az embereket és dolgokat (elsősorban saját magamat), amint vannak, és nem úgy, amint fanatizmusom, elfogultságom, kívánságom, ízlésem látja őket; és természetesen egész magatartásomat ehhez a tárgyi tényálláshoz igazítom. A mai lélektan arra tanít, hogy minden állatnak sajátos érdekvilága van: a kutya a világot elsősorban szagok komplexumának fogja föl, a pók mindenesetre nagy légyfogónak nézi. Az embernek kiváltsága: ezt a világot olyannak látni, olyannak venni, amilyen. Hogy ez szabadság, fölszabadulás és fölszabadultság, közvetlenül megéli, akinek sikerült legyőzni egyéni kötöttségét, és tudja már ellenfelét,

az ellenpártot tárgyilagosan megítélni, aki tudja irígy-ség nélkül méltányolni versenytársának kiválóságát és eredményeit, akinek sikerült tisztán fölismerni és elismerni valamely hibáját.

Az értékek világába emelő szabadság fölszabadítja az embert arra, hogy az igazságot, jóságot, szentséget, szépséget ismerje el annak, ami: annak a világnak, melyre egyedül érdemes rátenni életünket, amelynek csillagaihoz mint örök mintákhoz egyre jobban hozzá kell alakítani magunkat és a körülöttünk hullámszó éle-tet. A valósági szabadság beleszabadít abba, *ami van*, és kiszabadít abból a festett világból, aminek szeret-ném azt, ami van. Az érték=szabadság beleszabadít abba, *aminek lenni kell*, és ami a végső szó jogán valaha egyedül lesz, és ezzel kiszabadít a relatívumból, abból ami ma van és holnap nincs, ami ma így van és holnap már másképen.

A keresztény szabadság két szálból szövődik. Számba-veszi, hogy az értékeknek, az ember igazi hazájának fog-lalata és őre a személyes élő Isten, aki egyúttal a való-ságoknak teremője; tehát a valósági és értékszerű sza-badság nem más, mint Isten gondolat- és tettvilágába beleemelkedő szabad önátadás. Egyben számol azzal a ténnyel, hogy minden szabadságnak igazi ellensége, *a gyökeres megkötöttség és rabság: a bűn*. Mindaz, ami a szabadságok honába való beleszabadulásnak igazi egyéni akadálya: gyöngeség, enerváltság, betegség és beteges terheltség, mind bűn vagy bűn következménye (természetesen nem okvetlenül a szenvedő egyén bűne); s mindaz, ami szociális megkötöttség: környezet, tár-sadalmi és gazdasági kényszerhelyzetek, közvélemény és erőszakos kormányzat zsarnoksága, megint nem más, mint annak az ősrabságnak, a bűnnek és következmé-nyeinek szociális vetülete, kicsapódása — ma azt mon-dának: objektivációja. Következésképp a teljes szabad-ság egyfelől elszánt szabadságharc a bűnnek és minden

következményének rabsága ellen; másfelől pedig erőteljes lendület otthonossá válni a szabadság őshazájában, Istenben, még pedig abban a terjedelemben és azzal a lendülettel, mely egyáltalán lehetséges Isten kegyelméből — föl egészen a Szentháromság boldog életközösségéig. Ennek a szabadságnak útját fölséges lapidárisággal megrajzolta a misztikus Seuse Henrik: Entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden in Christo, überbildet werden in Gott!

Az *alaki szabadság*, melyet közönségesen szabad választásnak mondanak, a tartalmi szabadságnak metafizikai és pszichikai föltétele. Jelenti t. i. azt, hogy az ember a legszemélyesebb állásfoglalásaiban nincs befogva a mechanikai okság kerekéi közé, mint pl. a víz, mely okvetlenül melegszik, ha tűzre teszem, a tükör visszaveri a ráeső fényt, mechanikai törvényszerűség szerint; és «a virágnak megtiltani nem lehet, hogy ne nyíljék, ha jön a szép kikelet». Bennem azonban más okság és más törvényszerűség él. Velem született képességem van minden kívülről jövő hatással és minden belső késztetéssel szemben a valósághoz igazodni, minden múltó csábítás ellenére értékeket vallani, a bűnre húzó kísértés ellenére is Istenben gyökerezni.

Kell-e mondani, hogy a tartalmi szabadság és annak metafizikai föltétele, az alaki szabadság, *igazi érték*, mely megéri a nagy áldozatot is? Mikor csak általa valósul, ami az életet igazán emberi életté teszi: jelentős gondolatok, nagy tettek, tiszta örömök! Csak azt akarom még megmutatni, hogy ez a szellemi szabadság *mint perszonalizmus megoldja*, és pedig gyökeresen, a társadalmi-történeti kötöttség és individualista szabadság, átfogóbb értelemben a közösség és egyén örök antinomiáját.

5.

A személyiségben, és csak a személyiségben szövődik élő egységbe és harmóniába, ami a személyiségen kívül széthúzó és egymást lefojtó ellentét és ellenségesség kettőssége: kötöttség és szabadság, közösség és egyén.

Persze itt megint nem szabad beérni az absztrakt meghatározással: *a személy* eszes magánakvaló (suppositum rationale). Ezen a sztatikai meghatározáson keresztül el kell jutni a dinamikai, tartalmi meghatározásig: Az ember mint eszes való csak csirában, előlegezésben személyiség, épúgy, mint embervoltával, melyet a bölcsélet úgy határoz meg, hogy «eszes állat» (animal rationale), csak hivatást és képezést, mintegy beléptijegyet kap az ész világába; amíg azonban kemény erőfeszítéssel abba bele nem nőtt, addig csak a küszöbön tipeg=topog. A személyiség is akkor bontakozik ki azzá, ami, amikor közvetlenül belegyökerezik a tartalmi szellemi szabadság világába. Akkor lesz igazán személlyé az emberegyén, mikor belecsatlakozik az értékek világába, mikor kezd tudatosan és következetesen Istenből és Istenben és Istennek élni; és amily mértékben otthonossá válik abban a világban, oly mértékben gyarapszik személyessége, az a sajátos gazdag, egységes bensőség, mely «én» és egyben magában hordja és magának vallja azt, ami «nem=én».

Mint egyén az ember még egy darab természet; a természeti szükségesség acélszálai kötik bele mint részt a világegyetem egészébe. S mert mint eszes valónak van magáraeszmélése, ezt a bekapcsolást kötöttségnek, rabságnak szenvedni. *Mint személynek* azonban bele nyílik lelke az értékek világába, melyet élete természet-szerű tartalmának áhít és vall. S ugyanakkor már benne van egy örök nagy közösségben: teljes jogú és felelős

polgára az örök szellem=birodalomnak. Ha egymagában élne is, nem volna embersziget, «monas», hanem Robinson, akit számkivetésébe is követ és léptenynyomon kísér egy százados kultúrának láthatatlan nemzedéksora. S ahány ember tudatára ébred az ő személyességének, mind beleiktatódik ebbe a hiánytalanul megszervezett és örökéletre szóló szellemi birodalomba. Mind vállalja annak alkotmányát, törvényeit, kötelezettségét: az abszolút értékek szolgálatát, Isten szolgálatát.

Mint személyiség tehát az ember eo ipso, mivoltánál fogva, külön program és igyekezet nélkül, *egyén is, közösség is*, vagyis a látszó ellentétek élő egysége. Egyén mint én, közösség mint értékek vallója és valósítója. Egyén és közösség így valójában az egy és egységes szellemi létnek két szükséges pólusa; a kettő között fennálló állandó kölcsönhatás és kölcsönösség mint egy lüktető szívnek tágulása és összehúzódása egységes életfolyamatot jelent és valósít. Ősmintája és normája az isteni személyesség szükséges hármassága és a három isteni személynek ugyancsak szükségképes egymásbaválása (lásd 212. lap).

Ezzel gyökeresen megoldódik a kötöttségnek és szabadságnak a hominizmustól holtpontra vitt problémája is.

Az igazi szellemi szabadság, mint láttuk, a tartalmi, végelemzésben a keresztény szabadságban áll: bele-nőni és belegyökerezni a valóságok és értékek világába. De ez nem szabadosság, hanem ellenkezőleg a leg-szigorúbb *kötöttség*, mert erkölcsi kötelezettség. Egész egyéni magatartásom és minden állásfoglalásom kötelező normája az értékvilág nagy törvénye — Isten akarat. Amint ettől eltérek, elborul személyiségem és csorbul szabadságom.

S viszont ez a *kötöttség nem kényszer*, nem rabszolgaság és megkötöttség, hanem a szellem szabadságának

lényegét alkotó egységből fakad: a tárgynak és alanynak, világosságnak és szemnek, törvénynek és szellemnek, szeretettnak és szeretőnek, gondolatnak és elmének élő egységből. Amikor az ember az értékvilágba gyökerezik bele, voltaképen legmélyebb vágyainak, igényeinek, önkifejlődésének hazájába kerül. Törvénye tehát nem nyűg neki, hanem levegője és napsugara. Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben (Goethe). Des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäh't (Schiller). Ezért mondhatta az Űdvözítő: Veritas vos liberabit! S csak ebben az értelemben igaz, amit Guyau, az emberi lélek örvénylő mélységeit nem ismerő fiatal idealista mondott: A legnagyobb egyéni szabadság egyúttal a legnagyobb szociális kötöttség. Ez igaz, azonban csakis a perszonalizmus alapján; de nem igaz annak a hominista individualizmusnak szellemében, melynek ő is, a Nietzsche előtti Nietzsche, egyik gyanútlan és veszedelmes prófétája és útkészítője volt.

A jövő emberi közössége vagy a perszonalizmus alapján épül föl, vagy — nem épül föl egyáltalán.

Ha sorba vesszük azokat a *tényezőket, melyek közösséget építhetnek*, újra és újra meg kell állapítanunk, hogy a vér és merő életösztön ezt a kultúrált és elfinomodott nyugati emberiséget már nem fogja tartósan egybeterelni. Történeti sors és érdek — éppen a múlt század nagy tanulsága értelmében nem elég erős ahhoz, hogy az elindividualizált és differenciált embereket és egyéni érdekeiket áldozatokra kész erős közösségbe olvassza. A kollektívizmus ugyan együvé szervezi, agitálja, toborozza, terrorizálja az embereket — aszerint, amint. De a közösségi feladat gyökeres megoldása innen sem jöhet. Már azért sem, mert azokra az irreális vagy idejüket múlt közösség=alkotó tényezőkre épít, minők vér, sorsközösség, gazdasági vagy hatalmi érdek; fő-

ként pedig, mert az individualizmust nem győzte le, hanem csak megszervezi; tehát megreked a hominizmusban; homo homini deus. Ámde époly igaz: homo homini lupus; tehát a magára álló ember nem tud tartós és termékeny közösségbe tömörülni.

A *perszonalizmusból* ellenben megszülethetik az új tűz- és vízálló közösség. Hisz minden egyes ember, aki személyessége génuszát követi, már ezzel a magáigénlással egy gyökeresen megszervezett és állandó jellegű birodalomnak, a szellemországnak, az értékek birodalmának lesz élő tagja; élő, mert a személyesség állandó kötelezettséget jelent vallani és vállalni az értékeket és irányító erejüket. Személy nem lehet az ember valami pszichikai tehetetlenségi nyomaték alapján, hanem csakis a mindennap újból fakadó személyes önaadás erejében. Tehát ahányan ráeszmélnek személyes hivatottságukra, mind arra a jól megszervezett és meg nem ingó szellemországra esküsznek föl, törvényeit és eszményeit fönn tartás nélkül vállalják; és így ahányan vannak, egy lélekké válnak, egyet gondolnak és egyet akarnak.

Ez a személyes közösség gyökeresen *kiszabadít a hominizmus megkötöttségéből*. Hisz örök, változatlan, föltétlenül érvényes és kötelező, az emberi szeszélyek, ízlések, divatok fölött álló világba emel bele minden egyest, minden állásfoglalást, mozgalmat és törekvést.

Egyben *kiszabadít az állandó lappangó forradalomból*. Hiszen a közösség minden tagját haza viszi, lelkének otthonába, a szellemvilágba; oda, ahol mindenki számára elérhető valóság az, ami lelkének legmélyebb és legszükségesebb igénye. Ott mindenki megelégheti a maga helyét; és mert az nem esetleges hely, nem a bolygó hollandinak egyik véletlen megpihenője, hanem az egész embert lelke legmélyéig betöltő és mindenestül lefoglaló értékvilág, nincs indítása arra, hogy más helyet keressen; még kevésbé arra, hogy mást

kiszorítson a helyéből; hanem csak arra van szent föl= hívása, hogy a maga helyét egyre tudatosabb és el= mélyedőbb öntevékenységgel töltsse be és hódítsa meg.

S ezzel *kiszabadít abból a börtönből*, melyet a homi= nizmus magamagának épített. Az értékek világa, mivel Isten világa, mindig fölötte marad az embernek, nem hajlik és nem alakul kénye= kedve szerint, hanem föl= tétlen követeléssel irányít és föltétlen tekintéllyel ítél. Tehát van szilárd pont az emberi szubjektívumon kívül, ahol mindig megtámaszkodhatik, aki erkölcsi Archi= medesként a világot ki akarja emelni a sarkaiból — föl az értékországba.

6.

Dehát *nem utópia* ez? Logikus elgondolás talán, de légüres térbe konstruált álom, hasonlatos ahhoz, melybe Platon álmodta bele állam= és társadalom= elméletének végső bölcseségét: Akkor lesz itt jobb világ, ha a bölcselők lesznek királyok és a királyok bölcselők?!

Mindenekelőtt az analógiával szemben némi kiigazí= tásnak van helye. Itt t. i. nem arról van szó, hogy a személyesség magaslatára följutottaknak okvetlenül társadalomvezetőkkel kell lenni. Hanem igenis *szemé= lysiséggé lenni* a fönt kifejtett értelemben, az minden embernek emberi és keresztényi kötelessége meg hiva= tása. Amennyiben azzá lesz, máris valósul az a közös= ség, mely a hominizmust gyökeresen legyőzi és a kö= töttséget szabadságba oldja. Hisz már egy ember is személyessége útján tagja a földi közösségek lelkét és örök reményét alkotó szellembirodalomnak.

Azután pedig a történeti=társadalmi *valóság* és *eszmény* alapvető viszonya értelmében senki sem vár= hatja, hogy a földön valaha is megvalósul majd egy új paradicsomi állapot (Isten a történelemben 8. ért.). A perszonalizmus nem az egyedüli történelemalakító

és közösségépítő tényező (u. o. 2. 5. ért.). De a személyesség igenis az a szent mag, melyet a teremtmény, megváltó és közösségbe szentelő Isten mint drága kelengyét oda-tesz minden embernek a bölcsőjébe, melyet a hivatottságára eszmélő ember aztán vállal mint föladatot, még pedig a történelem jellegének megfelelően mint lépésről-lépésre, a történelmi dialektika ellentétei és esélyei közt megvalósuló és megvalósítandó föladatot. A perszonalizmus kifejlődésének van minimális társadalmi lét-föltétele és van maximális történelmi-társadalmi ki-verődése. E két szélsőség között terül el a föladatoknak és lehetőségeknek és egyben a tényleges történelmi alakulatoknak egész skálája.

Számunkra az a döntő, hogy a történelem mostani fázisában az individualizmus, egy nagy történelmi korszak uralkodó tartalma, likvidálódik. Ennek a nagy történelmi bizonyossága a kollektivizmus előretörése. De mert a kollektivizmus egy tövön fakad az individualizmus-sal, a hominizmus tövén, *maga is a likvidációs folyamatnak egy mozzanata*, a letűnő történelmi korszak csődtömegéhez tartozik. Akik a jövő történelmi hivatását hordozzák, akik nem a visszahozhatatlanul letűnő világ Don Quijótéi akarnak lenni, azoknak nem a kollektivizmus oldalán van a helyük; azoknak teljes elszánt-sággal a perszonalizmus útjára kell lépniök.

Természetesen ők is kénytelenek lesznek számolni a történelmi és társadalmi adottságokkal. S éppen perszonalizmusuk ad nekik perspektívát, amelyben a most vajúdo társadalmi alakulásban is meg tudják látni a pozitívumokat és az isteni gondolatokat — vagy legalább ad nekik kegyeletes lelkületet, hogy a látóktól megtanuljanak látni; és így képesekké válnak Isten munkatársaivá szegődni a történelmi ma szövőszékén is (lásd fönt 36. és 254. lap). Mindenesetre gyökeresen ki kell emelkedniök abból a defetizmusból, mely azt gondolja, hogy történelmet semmiképen nem lehet

csinálni és nevezetesen nem érdemes csinálni akarni keresztény eszmények szerint. Úgy gondolom, bebizonyítottam, hogy ahol egyáltalán megjelen egy igazi keresztény személyiség, elszánt, következetes, férfias személyiség, ott vele együtt megjelenik mint sejtés és vágy, mint csillag és ítélet az értékek országa; ott ebbe a társadalmi összevisszaságba leszállt a szent birodalom, legalább mint eszmény és lelkiismeret, s ezzel már megindult az egyedül reális, fölszabadító társadalmi megújulás.

Persze, *a perszonalizmus maga is föladat*. A liberális hominizmusnak egyik végzetes tévedése és tévesztése, hogy «az emberek szabadoknak születnek». Nem! Az ember kötöttnek születik; megköti végzetesen a sátán köteléke, a bűn. De kézhez kapja a belépőt a szabadság országába. A szellemi szabadság kegyelem, de egyben megfeszített öntevékenység ára. Fölsorakozik itt az egész keresztény önnevelés nagy föladata. S így a ma legsúlyosabb és legszükségesebb szociális föladata csakugyan *szabadságharc*.

Átfogó és biztos vonalú ön- és nemzetnevelő, szellemi szabadságra, személyességre *nevelő program* köpogtat itt, melynek külön akcentust ad az a tény, hogy oly nép körében kell azt megvalósítani, melynek épen a szellemi szabadsággal szemben külön nehézsége van: *libertatis incapax, freni impatiens*, a szabadságot mintha nem bírná, a féket biztos, hogy nem tűri. Azonban számunkra ez a történelmi ma kötelessége. És mikor köteleltségteljesítésről, értékvalósításról van szó, sem nehézséget, sem eredményt nem nézni: ez is perszonalista vonás.

A NÉZÉS VÉGE.

14. Húsvétest.

SZERTE AZ ORSZÁGBAN ÉPEN VÉGET ÉRT a föltámadási körmenet — a magyar szertartásnak ez a fölséges sajátossága szemben pl. a latin országokkal. De a húsvéti harangszó még ott rezeg a levegőben, városok füstfelhőiben csak úgy, mint falvaknak tavasz= illatú utcái fölött; a lelkekben tovább zeng a húsvét melódiája, az alleluja, aminek értelme: ujjongjatok Istenben; és a szívekből kikívánczik a nagy szent újság, mint a görög köszöntésben: Föltámadt Krisztus, *Χριστός ἀνέστη!* S a diadalmas életnek erre az evangéliumára fölneszel és új reményre egyenesedik mind, amit a halál meglegyintett, de az élet igénye el nem hagyott: a télből tavaszba nyujtózó természet, a fagyos aggodalmakból föltápáskodó ember, tört sor= sok, ébredő bűnösök, meggyötört népek, lealázott nemzetek — mind visszhangozza a húsvéti hírt: Föltámadt Krisztus, *Χριστός ἀνέστη*, és mind ujjongva adja a feleletet: *ἀληθῶς ἀνέστη*, valóban föltámadott!

A húsvét az élet ünnepe, a halál és enyészet fölött diadalmaskodó élet ünnepe. Halálos félelmekben, a Circumdederunt borzongásai közepett megjelen a sír= jából kikelt Krisztus: *Nolite timere, ego sum, alleluja.* Ne féljetek, én vagyok, én, az Élet és Föltámadás (Ján 11, Luk 24)! És azóta, valahányszor embersorsunk odaállít egy sír mellé, mely eltemetni készül — látszat szerint örökre — reményünket, erőnket, szerelmünket, megjelen a húsvét angyala, és felénk hangzik biztos= tása: Nincs itt, föltámadott; ne a sírban keressétek, amihez hozzánőtt lelketek legszentebb szeretete, hanem ott Jézus Krisztusnál, aki úgy szerette övéit, hogy végig

szerette őket (Ján 13, 1), halálon, síron, időn túl — «aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette». És mi a legszeretőbb anyának is szeretete Isten szeretetéhez képest!

1.

És ez a húsvétnek nagy bizonyága, a föltámadásnak koronatanuja: Erősebb az élet mint a halál, több a szellem mint az anyag, diadalmasabb az *igen* mint a *nem*, tovább győzi a szeretet mint a gonoszság, és örökké él az Isten. A húsvétreggel beleharsogja a mindenségbe: Föltámadt Krisztus, és *ament* mond rá Mózes és honfoglaló népe, prófétái és királyai; sőt bizonyágtevésre emeli föl kezét Ozírisz tisztelője a Nílus partján és Brahma híve a Ganges-parti fügefák alatt, ihletettek Eleusis ligetében és Mitrasz földalatti szentélyeiben és Balder-várók Észak ködös hegyei között; csatlakoznak eget és örökkévalóságot ostromló génuszok és az elnyomorodottság mélységeiből fölfelé küzdő élni-akarók; és vértanui lettek mind, kik mint a szeráfi Isten-szeretés és az emberi karitás hősei, mint apostolok és hitvallók csak abból a meggyőződésből merítettek erőt a legnehezebb heroizmusra, hogy az a Krisztus, aki a kereszten meghalt, ismét él és halált nem lát többé.

Hol marad itt még hely az önmagát szétmaró *skepszis* és a hinni nem tudó fausti tétovaság számára: Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube? Lehet még kétségnek helye ott, hol maga az Élet tesz bizonyosságot? Egészséges gyermekhang üti meg fülemet — lehet itt kétségem a fiatalságban? Meleg kéz szorítja kezemet — ne higgyek itt a barátságban? Friss földszag, virágillat köszönt — elutasítsam itt a tavaszt? Krisztus húsvét után egyszerre csak megjelen a riadt tanítványok között, kik gondosan bezárkóztak «propter metum iudaeorum», és eléjük áll: «Nézzétek meg kezemet és lábamat, tapintsatok meg, és lássátok, hogy

magam vagyok». S a tamáskodók itt nem tehetnek mást, mint térdre borulni: Én Uram és én Istenem! (Ján 20, Luk 24). Nem sokkal később ugyanaz a Krisztus odaáll Damaszkus kapuja előtt a keresztény=üldöző Saul elé és küldi: Menjen, és enervált, gőgös ősi kultúrnépeket és vad barbárokat hódítson meg annak az evangéliumnak, mely «a zsidóknak botrány, a pogányoknak oktalanság» (Kor. I 1, 23). És megtörtént a példátlan dolog: a világ elhitte, amit a kevély ész abszurdumnak tart; vállalta, ami ellen minden rostja tiltakozik; és teremtetett tenger vér és verejték árán keresztény életet és keresztény kultúrát. Miért? Mert őt is miként a hitetlenkedő Tamást, térdre kényszerítette a megföljebbezhetetlen nagy valóság, a legnagyobb tény, melynek a történelem valaha tanuja volt. A húsvét híre volt az evangélium útkészítője, és Szent Ágoston álmélkodva állapítja meg: Az volna a legnagyobb csoda, ha az emberiség a húsvét csodája nélkül tért volna meg (Civ. Dei XXII 5).

És lett a húsvét a legrégibb keresztény ünnep, a kereszténységnek *legnagyobb ünnepe*. Hiszen titka a keresztény élet foglalata, ereje és reménye, amint Szent Pál az ő lapidáris módján mondja: «Ha Krisztus nem támadt föl, akkor hiábavaló a mi tanításunk, hiábavaló a ti hitetek; akkor mi hamis bizonyosságot tettünk Istenről, ti pedig nyomorultabbak vagytok minden más embernél. Ámde Krisztus föltámadt halottaiból, és így mi élünk» (Kor I 15).

2.

Jól értsük meg, itt, Jézus Krisztus föltámadásában van a keresztény életnek forrása, bizonyága és ereje; annak az életnek, értéknek, reménynek, melyet az emberiség a kereszténységnek köszönhet, és melyet senki és semmi más neki meg nem adhat. Miért? *Miben*

van a húsvéti hírnek, Krisztus föltámadása titkának sajátossága, mikor, mint hallottuk, a föltámadás az emberiségnek közös sejtése?

1. Mindenekelőtt abban, hogy *Krisztus föltámadása valóság*, fogható, konkrét, történeti valóság. Itt nem merő sejtés gyűjt imbolygó lidércet, itt nem egyszerűen az élni=vágyás és meg=nem=halni=akarás szövegeti szimbolumait halódó és ébredő természetéről és eszméről, önhamvaikból kikelő fénixekről. Hisz «a fénixmadár már régen jelezte a halhatatlanságot, s abból vértanui hit nem lett; a tavasz már régóta csattogta az életvágyat lehelő, szerelemittas éneket, s abból halhatatlan remény nem kelt; költők, énekek, eszmék dacára az emberiség föl nem ébredt; hőroszok, mítoszok dacára a kultúrák egymásután letörtek» (Prohászka Ö. M. 7, 116).

Itt t. i. arról van szó, hogy az *a názáreti Jézus*, kit honfitársai láttak gerendával a hátán, baltával a kezében ki=bejárni Józsefnek, az ácsnak házában, aki velük vitte haza a vizet a közös kútról, akit utóbb követtek étlen=szomjan a pusztába, csakhogy szavát hallhassák, akit hozsannájuk kísért Jeruzsálembe, akit láttak szenvedni és a keresztfán meghalni Poncius Pilátus római helytartó alatt — ez az embernyi ember, a történelmi koordináták minden részletességével megjellemzett názáreti Jézus háromnapos sírjából belelépett a húsvét reggelbe, és lett egyesek és népek, nagyratörők és vergődők számára a föltámadásnak útja és záloga mint «elsősülött a testvérek közül» (Kol 1); és lett megföljebbezhetetlen biztosíték arra, hogy az örök élet nem az egyéniségnek és történelemnek fölszívódása az Abszolútumban, mint a hindu vedanta, Buddha és Spinoza álmodják, az egyéniségnek nem letörése, a személyes értékeknek nem kioltása, sőt tovább: Isten e fölséges világának, anyagnak, természetnek, színnek, szépségnek nem tagadása, hanem...

2. Hanem — mind ennek átszellemítése, magasabb lét=rendbe emelése és ezáltal örök biztosítása. A húsvét nagy dogmája nem tagadja és nem kárhoztatja azt, aminek test, anyag, idő, történelem a neve, mint a világtagadó buddhizmus, a világfeketítő pesszimizmus, a világhárhoztató manicheizmus — melynek szelét Dosztojevszki és Tolsztoj szelleme Nyugat felé is árasztja. De viszont nem is üti rá pecsétjét minderre, úgy mint az anyagistenítő materializmus, az ember=imádó liberalizmus és a gépimádó bolsevizmus. Nem; a világot, akár természet, akár vér vagy test, akár ember vagy gép annak neve, nem lehet, nem szabad isteníteni. Ez mind halál és enyészet fia, és menthetetlenül magával rántja, ami belékapaszkodik — es stirbt der Mensch an seinem Göttern.

Ennek a történeti nagy halottasmenetnek elébe áll a föltámadt Krisztus az abszolút igazság szavával: «A szellem az, ami élte; a test nem használ semmit» (Ján 6, 64). A testnek, anyagnak, történelemnek, világnak sem tagadása, sem istenítése, hanem átszellemítése az életalakításnak és kultúrájának egyedül reális programja. A föltámadt Krisztus erre a mulandóságra rálehel a szellem csókját, és ettől romolhatatlan életre kel: «Midőn pedig ez a romlandó test halhatatlanságba öltözött, akkor teljesedik az íge, mely írva vagyon: Elnyelte a halált a diadal. Halál, hol a te győzedelmed? Halál, hol a te fulánkod? Hála Istennek, aki megadta nekünk a győzelmet a mi Urunk Jézus Krisztus által» (Kor I 15).

3. Ennek útja azonban erőfeszítés és fölfelé=akarási, vér és verejték. Az áldás csak áldozatban érik, az élet csak kínban születik, *a húsvét útja a nagypéntek*. Naív tapasztalatlanság és felületesség ábrándozhat rózsáról tövis nélkül, tavaszról tél nélkül, diadalról harc nélkül. A keresztény húsvét titka kijózanít. Az emmauszi tanítványok tétova naivsága megkapja itt az örök leckét:

«Balgatagok és késedelmes szívűek, nem ezeket kellett=szenvedni Krisztusnak és így menni be az ő dicsősé=gébe?» (Luk 24).

S nekünk is hályog hull le a szemünkről. *Minden föltámadásnak, magasabbra=emelkedésnek, értékkivirág=zásnak a keresztút az útja*; a húsvétnek törvénye: per crucem ad lucem. Az anyag, a test, az ideigvalóság csak úgy lesz a gondolat, eszmény, szépség, erkölcs, szent=ség eszköze és részese, ha kemény munkával beletörjük a magasabb törvénynek, a szellemnek fegyelmébe. Szántás, törés teszi a talajt termőfölddé; kalapálás, vésés csiholja ki a kőből, ércből a harmóniákat; ön=megtagadás és fegyelem csinál a pszichéből jellemet; s ami ennek a kornak főbüszkesége és egyben főgondja, a technika, mi más, mint a nyers természetnek verej=tékes beletörése a gondolat fegyelmébe. Sőt az élő természetnek is ez a titkos törvénye, maga az Üdvözítő tette meg a húsvét szimbolumává: «Bizony mondom nektek, hacsak a földbeesett gabonaszem el nem hal, maga marad; ha pedig elhal, sok termést hoz» (Ján 12, 24).

A húsvét nagy jele, a föltámadott Krisztus valósága így gyökerezik bele a lélekbe, és így emelkedik *ki* a földből az égig, az időből az örökkévalóságig. Meg=látja minden idő és minden mélység, és hozzája za=rándokol minden nemzedék, mely halálra vált és élni akar. A letiportak, kifosztottak, megfeneklettek nemze=déke pedig, ez a mi szenvedő *nemzetünk* különösképp hivatottja a húsvét nagy titkának és tanulságának.

Mikor a *szovjet* emberei 1922=ben húsvét táján Moszkvában vallási vita címén egybetereltek rengeteg népet és Isten=gyalázó beszédekkel árasztották el, kegykép néhány percre szót kapott egy pap is. Csak ennyit mondott: Atyámfiái, föltámadt Krisztus! Erre a szemek megvillantak, és végigzúgott a termen:

Valóban föltámadt. A vitának és támadásnak vége volt.

Igen, de ez a nagyszerű hitmegvallás nem vetett gátat a pusztításnak, sőt nem akadályozta meg, hogy felnőjön egy nemzedék, mely a húsvétnek hírét sem hallja. Pedig a húsvét nagy valósága *a leghatalmasabb történeti erő*. Ki tudja emelni sarkaiból a világot. De be kell venni teljes értelmét és folyósítani kell minden erejét.

A húsvét szuverén *tiltakozás* minden fejlődő erenyedtség és defetizmus ellen, és fölhívás az összes tetterők mozgósítására. A húsvét Isten ajándéka, *kegyelem*, de egyben ünnepélyes óvás a tétlen csodavárás, másokra, jövőre, szerencsére hagyatkozás és festett egekbe néző irrealizmus ellen. És a húsvét föltétlen *útmutatás*, hogy élet, győzelem, jobb jövő, föltámadás csak az élő Istennel szoros szövetségben lehetséges. Csak az támadhat új életre, ami az élet ősforrásától el nem szakadt, ami balsikerek, látszó bukások, halálraváltság közepett is teljesen ráhagyatkozik: Atyám, a te kézedbe ajánlom lelkemet!

Nemzeti föltámadásunknak is itt az orvossága.

A természet minden évben új tavaszra ébred akkor is, ha chanteclair-ek nem biztatják. Azonban lelkek, egyesek és nemzetek föltámadásának más a törvénye. Itt csak annyiban fakad új élet régi korhadt tönkön, csak annyiban készül szebb jövő bűnös multon, amennyiben teljes elszántsággal rálépünk a föltámadásnak királyi útjára. Itt vállalni kell komoly elszántsággal a keresztutat; mert csak ez visz el a föltámadás kapujához. Szép és szent a karácsonyest lágy romantikája. Nekünk azonban elkel a húsvét=est komoly tanulsága és férfias megemberelésre hívó reménye.

Most végigjár lelkeken és téreken *a húsvét angyala*; és ahová lép, ott fölemeli fejét a lekonyult életremény; amit megsuhint szárnya, bizóbban tekint a jövőbe, és

tetre serken minden húsvéti hit — az is, mely hiszi és várja Magyarország föltámadását. Amikor tehát bele=
suttogja ebbe a szent estébe a nagy hírt: Atyámfiak, föltámadt Krisztus, nagy szent élni=akarással, hegyeket mozgó hittel feleljük: Valóban föltámadott; alleluja, alleluja!

15. Örökimádás.

1.

Imádás. — «A te Uradat, Istenedet imádd és csak neki szolgálj» (Deut. 6, 13), ez az Isten első parancsa, és ez az embernek első igazán emberi megmozdulása. Mert *mi az imádás?* Megmondom először két képben.

Az egyik az emberi nyomorúságból és szennyből veszi a színeit. *Gorkij* Menedékházában leír egy jelenetet: Fölébrednek egymásután az élet kitaszítottjai, és bamba lélekkel beleásítanak a mából feléjük tátongó ürességbe és reménytelenségbe. Fölébred egy mohamedán is, és vallásának előírása szerint nagy szertartásosan kelet felé fordul, a világosság szimboluma felé; földreborul a láthatatlan Fölség előtt és veszi áldását és biztatását. A többiek eleinte gúnnyal, majd irigységgel nézik. Lassan sejtelmük kél, hogy a legnagyobb külső sötétségben és züllöttségben is meg lehet találni a megváltó világosság és az áldó irgalom útját: De profundis!

A másik kép a *patmoszi látnok* mennyországából veszi aranyos=tüzes, nem=földi színeit: Királyi szék volt elhelyezve a mennyben és a királyi széken ült egy, s az s az ottülőnek tekintete hasonló volt a jáspis és szárdiskőhöz; s a királyi szék fölött szivárvány s körülötte huszonnégy szék és a székeken huszonnégy vén, fehér ruhában, fejükön arany koronával. A királyi székből villámlások és szózatok és mennydörgések törtek elő, s hét lámpa égett előtte, melyek az Istennek hét lelkei, s előtte mint egy üvegtenger kristályból, s körülötte szemekkel és szárnyakkal megrakott négy élőlény. Ezeknek nem volt nyugtok éjjel és nappal, mondván: Szent,

szent, szent a mindenható Űristen, aki volt, aki vagy on és eljövendő. És mikor amaz élőlények dicsőséget és tiszteletet és áldást mondottak a királyi széken ülőnek, az örökön=örökké élőknek, a huszonnégy vén leborult előtte és letették koronájukat a királyi szék elé és mon= dották: Méltó vagy, Urunk Istenünk, dicsőséget, tisz= teletet és erőt venni, mert te teremtetél mindeneket és akaratom által lettek (Jelenések 4).

Mi tehát az imádás? Az embernek legemberibb meg= nyilatkozása és magatartása. Mert ember kell ahhoz, hogy az imádás virága kikeljen ezen a földön; ember, aki magában hordja a tudatosságnak és eszményreköte= lezettségnek világát és egyben a tehetetlenségnek és kudarcoknak tragikumát; ember, aki ráeszmél, hogy az ő létének és minden környező létnek forrása és sorsa egy egyetemes Hatalom, mely szeme számára láthatat= lan, elméje számára fölfoghatatlan, szíve számára meg= közelíthetetlen, ereje számára legyőzhetetlen; s ezért vele szemben nincs helye más magatartásnak, mint alá= zatos főhajtásnak és szent megborzongásnak — az Űr félelme a bölcsesség kezdete! De ez a titokzatos fölséges Hatalom, mely porbasujt és megfélemlít, mégis az ok= kereső, érteni akaró elme számára a nagy világosság; a szív számára megközelíthetetlenlége dacára irgalom és bízás szirtje; a törekvés számára segítség és támasz, bíró és jutalmazó. Ez az imádás: az a látásokkal, értések= kel, sejtésekkel, feszülésekkel, átszótt lelkület, melyben a teremtmény leborul Teremtője előtt alázatos és bízó önátadással — Adoramus te Christe et benedicimus tibi!

Az imádásban egybehajol föld és ég, idő és örökké= valóság, jelen és másvilág, az Isten teremtményszerető, leereszkedő, segíteni akaró kegye és az ember mélységes teremtményi istenáhítozása és Istenre=hagyatkozása.

2.

Örökimádás. — Az imádás legmélyebb mivoltában eo ipso örökimádás. Az imádásnak az az anyanyelve, melyet Nagy Szent Teréz már gyermekkorában hangoztatott: Para siempre, para siempre; örökre, örökre!

Amióta megjelent az ember a földön, azóta ki nem aludtak az imádságos áldozat tüzei. Az első embernek első magáraeszmélése és a reáboruló első nagy benyomás első visszhangja a meghódolás a Teremtő Isten előtt; s azóta nincs az emberéletnek az a helyzete és fordulója, melyben az imádás tömjénfüstje égnék ne szállna. Ez az a «szüntelen áldozat», melynek ott kellett égnie Izrael szentélyében (Dan. 12, 11); csak hogy ennek papja az egész emberiség és oltára a föld kerekége. Aki tudna szárnyakat ölteni és végigröpülni történelmet és jelent és tudna léleklátóval behatolni szívekbe és falak mögé, ámulva látná, hogy nincs a földnek az a lakott helye, és nincs a történelemnek az a kora, nincs a nap= palnak és éjszakának az a szaka, amikor valahol teljes odaadással ne imádnák Istent egyesek és közösségek, amikor fohászok vagy zsolozsmák ne keresnék Isten útjait.

Ráborul az emberiségre az a tudat, hogy «nagy úr az Isten és nagy király az összes istenek fölött». S nemcsak a halál komor valósága váltja ki belőle ezt a vallomást (lásd a 94. zsoltárt, a «Circumdederunt»-ot); hanem az őt körülözlő nagyvilágnak és a benne feszülő kisvilágnak minden hajnalodása és alkonyaborulása, minden delelője és éjfele térdre készíti e nagy Király előtt; s ha tőle magától nem telik elég ünnepélyesség, összedettség és finomság, királyi küldöttséget szervez, kiválogatja legnemesebb aspirációinak legjelesebb képviselőit, és őket küldi méltó imádásra: küldi szentjeit és papjait.

S a szentekben öntudattá, egyéni kötelezettséggé és

művészetté válik, ami az átlagnál átlag=magatartás. Assisi Szent Ferencről azt mondja életírója, Celanói Tamás: Totus non tam orans, quam oratio factus; azaz: nem is annyira imádkozott, hanem az egész ember merő imádság volt. S nem így kell-e megjellemezni az összes nagy szentek imádságos életét? A régi szent remetéik, kik benépesítették Szkétisz, Nitria, Kalkisz pusztáit, szinte technikává fejlesztették azt a művészetet, hogyan kell munkaközben is állandóan imádkozni, sőt hogyan lehet még alvás helyett is imádkozni. És azok a nagyszerű középkori nők, Isten bűgó galambjai, a Gertrudok és Mechtildek, a Hildegárdok és Brigitták, Katalinok és Angelák, a nemüket jellemző szenvedelmességgel és leleményességgel tudták értelmezni az Üdvözítő szavát: Oportet semper orare et nunquam deficere, mindig kell imádkozni és soha meg nem szünni (Luk 18, 1).

Vannak tüzek, melyek ha egyszer kigyulladtak a lélekben, nem tudnak és nem akarnak többé elaludni; vannak érzések, melyeknek dadogás és profanizálás minden más nyelv, mint az, melyet az Egyház a jegyeseknek ad ajkára: örökre, holtomiglan; vannak fölébredések, melyek tiltakoznak új álom ellen — mint Prohászka naplójában olvassuk, hogy papszentelése napján nem akart álomra térni, hogy meg ne szakadjon szent örömének és hálaadásának folyama. Ego dormio et cor meum vigilat; én alszom, de szívem virraszt, mondja a jegyes az Énekek Énekében (5, 2); és tüzes szerető lelkek szent leleményessége meg tudta találni a módját, hogyan lehet az emberi szívnek ezt a legnemesebb lángját legméltóbban lefordítani Isten nyelvére és — megszervezték az eucharisziás örökimádást.

3.

Eucharisziás örökimádás. — Az eucharisziás imádás az istenimádásnak legkifejezőbb módja; s az eucharisz-

tiás örökimádás nem más, mint az imádás mivoltában gyökerező megszakíthatatlanságnak liturgiai megszerzése.

A kenyér és bor színének leple alatt istensége és embersége szerint valósággal köztünk időző Krisztus — a hívő gondolkodásnak, a keresztény áhítatnak és művészetnek ő a középpontja. Ez a nagy igazság páratlan művészi hatásossággal jut kifejezésre *Raffa*elnek a vatikáni Stanza della segnatura falán látható híres festményében, az ú. n. *Disputa*-ban. A kép középpontjában a monstrancia van, melyből világossága titkos sugarait küldi minden irányban az Oltáriszentség. Alatta híres hittudósok és szentatyák, pápák és szerzetesek, fölötte pedig a dicsőült szentek, pátriárkák és próféták, evangélisták, apostolok és vértanúk; és a mennyei boldogok és a földön küzdők minden megmozdulása, minden ámulása és gesztusa, minden áhítata és tette abból az egy titokzatos középpontból veszi erejét és irányítását. És a művész nem mulasztotta el biztos zsenialitással megmutatni ennek az egyetemes és kimeríthetetlen erejű központiságnak értelmét és forrását: a kép függőleges középvonalában a Szentháromság uralkodik; a középhelyet a Fiú foglalja el, aki megváltói erejét, végig való szeretetének (Ján. 13, 1) áldásait a Szentség fölött lebegő Szentlélek, a Szentháromság emberszerető leereszkedésének nagy személyes isteni küldöttje és közvetítője által sugározza a Szentségre.

Az Oltáriszentség azonban nemcsak az imádásnak állandó középpontja és tárgya, hanem maga is imádás, és pedig a lehető legtökéletesebb, az örökimádás tekintetében is. Hisz benne teljes valóságában jelen van Jézus Krisztus, a nagy főpap, «ki sokat imádkozik a népért és a szent városért» (2 Mak. 15, 14), aki most is ott áll a mennyekben az Atya előtt és szüntelenül közbenjár érettünk (Zsid. 7, 25). Ugyanaz a szív lüktet az Oltáriszentségben, mely szent részvétben megremegett a nyo-

morgó tömegek láttára és amely vérverejtékes éjszakán halálra való engedelmességgel meghajolt az Atya előtt; ugyanaz a lélek, mely előtt teljes nagyságában föltárult Isten imálandó fölsége, mely egybeölelte minden kor minden emberének minden imádságos nekilendülését (lásd Krisztus 165. lap); ugyanaz a Krisztus, aki «erat pernoctans in oratione», aki egész éjszakákat átimádkozott (Luk. 6, 12). A legelrejtettebb hegyi kápolna és a legigénytelenebb falusi templom, hol az örökmécseinek kiszüremkező fénye egybeolvad az éjszaka imádságos csöndjével, így a legteljesebb és szünet nélküli istenimáadásnak Bethelje lett. Maga a szentségi Krisztus már merő létével a legtökéletesebb örökimádás.

Az eucharisztias Krisztusnak ezt az állandó, de halk imáadását megszólaltatni emberi nyelven, ezt a nagy imádságos valóságot *actio*=ba oldani: ez a *liturgiai örökimáadásnak*, a 40 órás szentségimáadásnak, az örökimáadás-kongregációknak, apácáknak, templomoknak étosza. Ez a fölséges «*actio catholica*» ott gyulladt ki a hatalmas középkori katolikus áhítat oltárain, elsősorban azokban az izzó imádságos lelkekben, melyek benépesítették a híres bencés és ciszterci női kolostorokat. Bingen és Helfta, a Gertrudok, Hildegárdok és Mechtildek érezték meg a Krisztus=szolgáló szent asszonyok biztos érzékével és magafeledő odaadásával, hogy az Oltáriszentségben imádkozó és szerető Krisztust nem szabad magárahagyni. Ezért legjava idejük és legszentebb erejük a szentségházat zsongta körül; és ha kötelesség vagy álom rövid ideig elszólította őket, Mechtilddel megkérték a csillagokat és holdat, a virágokat és harmatot, hogy távollétükben helyettük ők hódoljanak üdvözítő Istenüknek, aki nem átmegy éjjel és nappal megszakítás nélkül köztünk lakni.

Ez az álom és fáradságot nem ismerő, folyton éber áhítat és imáadás csakhamar megtalálta a maga liturgiai formáját is. Átvette az ősi keresztény liturgiai gondola-



tot, az antifónás imádságnak, a váltakozó ünneplésnek gondolatát; s kezdetét vette a váltott csoportokkal megszervezett, külsőleg is állandó, liturgiailag is szünet nélküli örökimádás, és ma már nincs az a nagyobb tartomány, hol rendszeres őrségváltással ne udvarolnák imádságos hű lelkek a nagy Királyt. Az imádás és az örökimádás megtalálta a maga legméltóbb és egyben legvonzóbb keretét és liturgiai formáját.

4.

Az imádás iskolája. — És lett az eucharisziás örökimádás az imádságnak — majd azt mondanám: népegyeteme; iskola, egyetem, ahol meg lehet tanulni, legmagasabb fokán is, ezt a szent tudományt; népiskola, mely nyitva áll mindenkinek. És *mindig* foly benne a tanítás. Bármikor belépünk egy templomba, ott találjuk a nagy imádkozót, az Úr Jézus Krisztust; bizalommal mehetünk hozzá gyámoltalanságunkban, mint tették az apostolok: Uram, taníts meg minket imádkozni! (Luk. 11, 1)

Ő mindenekelőtt megadja nekünk az *alapleckét*. Az imádságos lelkülethez ugyanis a legszükségesebb dolog az a meggyőződés, hogy *Isten* az ő szent fölségével *állandóan közöttünk van*, hogy mindenütt és mindenben ott van, tehát minden jártunkban-keltünkben imáadásra vagyunk fölhíva. Amit a régi dunántúli mestercéh a címerébe vett: forgó kereket, ezzel a fölírással: et Deus in rota, a kerékben is ott van az Isten, ezt a szentségi Krisztus az önmagát adó szeretet közvetlenségével és az élet melegével tárja elénk.

Mi mindnyájan olyan kornak vagyunk gyermekei, melynek egészséges imádó lelkületét kikezdte a beteges reflexio, a hajszolt életütem, az elkülsőségesítő vásárosság. *Itt* visszatalálunk a csöndes, egészséges, mély életforráshoz. Azt mondja Nisszai Szent Gergely: «Ha a vándor a déli nap leghevében forráshoz ér, melynek vize

húsen és tisztán csörgedez, vajjon leül-e a szélén és kezd filozofálni: ugyan honnan és hogyan jött ez a víz? Nemde, ezt hagyja. Hanem lehajol a forráshoz és csillapítja szomjúságát, fölüdíti tikkadt ajkát és nyelvét, megpihen és hálát ad annak, akinek ezt a kegyet köszönheti. Utánozd a szomjas vándort!» (In ordinationem suam.)

S hogy könnyebben tehessük ezt, közbevesz bennünket a nagy Királynak udvari népe, a Mester segítőtársai és idősebb tanítványai, az *imádkozó nagy szentek kara*. Az ő közösségükben, az ő művészetükön nekibátorodik és nekimelegszik a mi kezdetlegességünk és ügyefogyottságunk is. Szent Mechtild egyszer kérdezte az Urat: hol találhatja őt akármikor? S az Úr azt felelte: Keresd az oltáron, vagy Gertrud (Nagy Szent Gertrudról van szó; ünnepe nov. 16.) szívében. Ime, a nagy szentség-imádók szívében keresztül könnyen járható út visz magához a szentségi Krisztushoz.

Ahol templom emelkedik, kivált örökimádás-templom, ott nemcsak Herkules-oszlopai emelkednek, — minők a régiek hiedelme szerint tartották az égboltot: hiszen «nincsen hatalmasabb erő az imádságnál és nincsen hozzája hasonló semmi», mondja Aranyszájú Szent János — hanem ott fölkiáltójel is emelkedik, mely ellenállhatatlan erővel odakiáltja ennek a tülekedő, siető, a földtől az eget nem látó, sok ideigvaló ügyétől a mennyország nyelvét, az imádságot felejtő nemzedéknek: *Hic adora!* Állj meg és eszmélj rá, hogy a legszükségesebb és legemberibb dolgod az imádás, és erre mindig rá kell érni és erre minden időben készen kell állni.

1. *Szent őrség.* Első része megjelent mint bevezető a Vigilia első számában 1935; második része az Uj Kor 1936=i évfolyamának 1. számában.

2. *Szellemi szintézis és vallás.* Az Eötvös Kollégiumban 1932 máj. 13-án tartott előadás. Itt jelenik meg először.

3. *Katolikus világnézés.* Megjelent a Katolikus Szemle új sorozatának első számában 1934.

4. *Mi a bölcselet?* Az Aquinói Szent Tamás Társaság első bölcseleti kurzusának bevezető előadása 1934 dec. Megjelent a Szent Tamás Könyvtár 1. számában 1935.

5. *Keresztény bölcselet.* Ugyanott 1935 februárban tartott előadás. Megjelent ugyanott.

6. *A legnagyobb magyar bölcselő.* Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1933 okt. 18-án tartott Pauler=emlékülésén mondott megnyitó. Megjelent az Athenaeum Pauler=számában 1933.

7. *A skolasztika atyja.* Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1933 ápr. 5-én tartott Szent Anzelm=gyűlésén mondott megnyitó. Megjelent a Katolikus Szemle 1933. évfolyamában.

8. *A hittudomány jelen fázisa és föladatai.* Megjelent mint programcikk a Theologia 1. számában 1934.

9. *Az újabb idők legnagyobb hittudósa.* Megjelent Scheeben születésének századik évfordulója alkalmából a Theologia 1935=i évfolyamában.

10. *Hittudomány és hitélet.* Megjelent a Theologia 1936=i évfolyamában.

11. *Tömeg és elit.* A Katolikus Szemle első előadás=sorozatán 1935 februárban tartott előadás. Megjelent a Katolikus Szemle 1935=i évfolyamában.

12. *Az államiság dogmatikai gyökere és normája.* Az esztergomi katolikus nyári egyetemen 1935 jún. 21-én tartott bevezető előadás. Itt jelenik meg először.

13. *Szociális kötöttség és szellemi szabadság.* A Katolikus Szemle előadássorozatán 1936 április 1-én tartott előadás. Itt jelenik meg először.

14. *Húsvétest.* 1936 április 11-én, nagyszombaton este tartott rádióelőadás. Itt jelenik meg először.

15. *Örökimádás.* A katolikus nagygyűléssel kapcsolatos eucharisztiai gyűlésen 1933 okt. 11-én az Örökimádás=templomban tartott előadás. Megjelent az Örökimádás 1934=i évfolyamában.

Schütz Antal munkái:

PROHÁSZKA PÁLYÁJA. Élet- és jellemrajz. (Künlönyomat a szerzőnek «Prohászka Ottokár Összes Művei 25 kötetben bevezetésekkel és jegyzetekkel 1927—29» c. kiadásából.) 152 lap, 1929. P 2.—.

SZENTEK ÉLETE az év minden napjára (több rendtársa közreműködésével). Négy kötet 1550 lap, 1932—33. Füzve P 12.—.

KARAKTEROLÓGIA ÉS ARISTOTELESI METAFIZIKA (Magyar Tud. Akad. székfoglaló). 74 lap, 1927. P 1.60.

A KLASSZIKUS FERENCES TEOLÓGIA. 51 nyegedrét lap, 1927. P 2.—.

Főiskolai és magánhasználatra:

A BÖLCSELET ELEMEI. 283 lap, 1927. P 7.60.

DOGMATIKA, a katolikus hitigazságok rendszere. Két kötet. Második átdolgozott és bővített kiadás. Megjelenik 1937=re.

SUMMARIUM THEOLOGIAE DOGMATICAE ET FUNDAMENTALIS. Editio altera. 548 lap, P 10.—.

Középiskolai és magánhasználatra:

VALLÁSTAN középfokú iskolák számára: *Hittan*, 11. kiad. 1936; *Erkölcstan*, 10. kiad. 1936; *Egyházstörténet*, 8. kiad. 1936; *Hitvédelem*, 6. kiad. 1931. Kötetenként P 3.40.

IMÁDSÁGOSKÖNYV, egyszersmind kalauzul a lelkiéletre (Sík Sándorral). 9. kiadás (82. ezer), 622 lap. P 5.—.

Össze gyűjtött dolgozatok és
előadások:

1. AZ IGE SZOLGÁLATÁBAN (1903—1927). 650 lap, 1928. (A szerzőnél P 7.—.) P 10.—.
2. ESZMÉK ÉS ESZMÉNYEK (1928—1932). 230 lap, 1932. (A szerzőnél P 2.40.) P 3.40.
3. ŐRSÉG (1933—36). 310 lap, 1936.

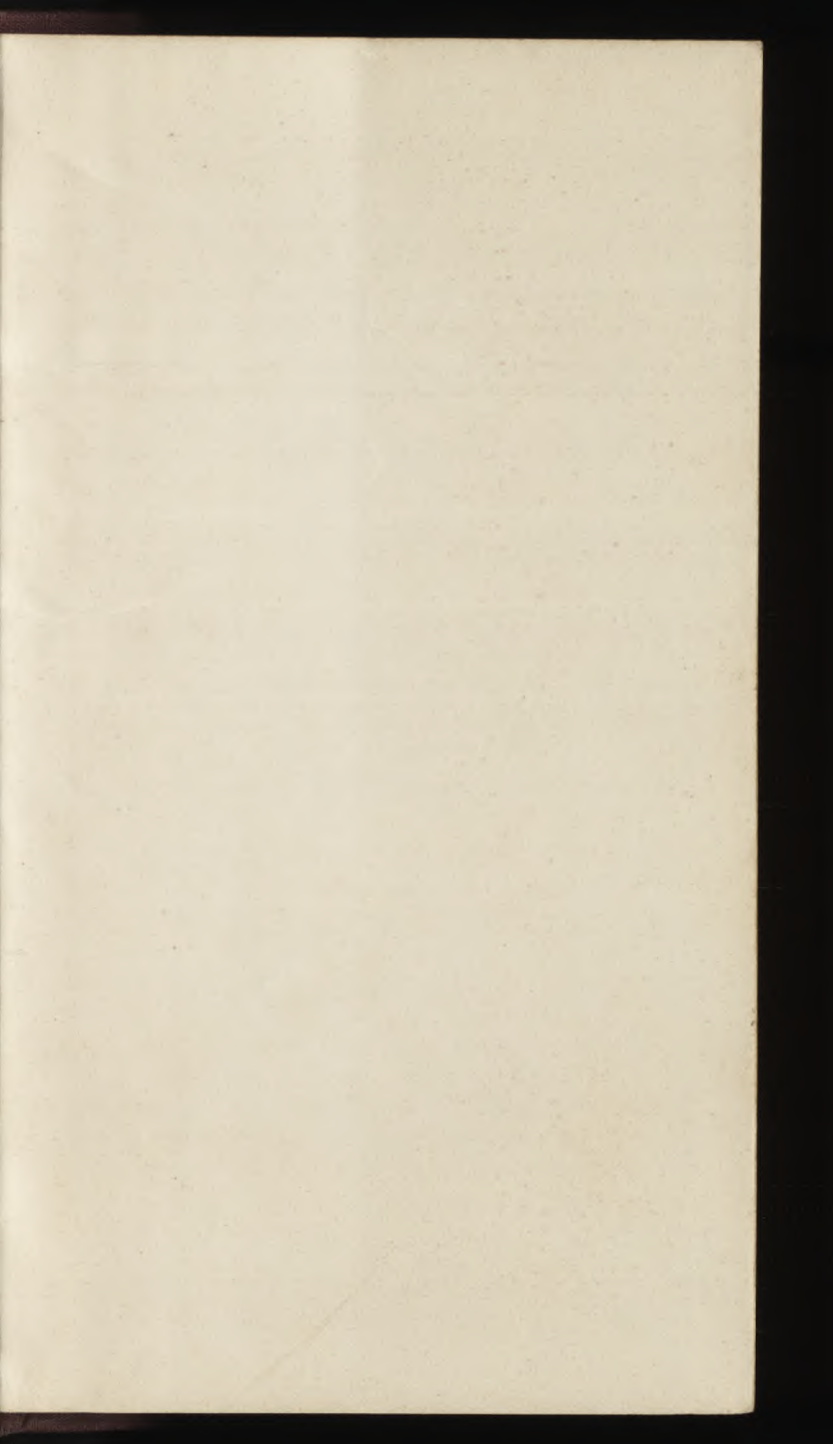
Isten országa:

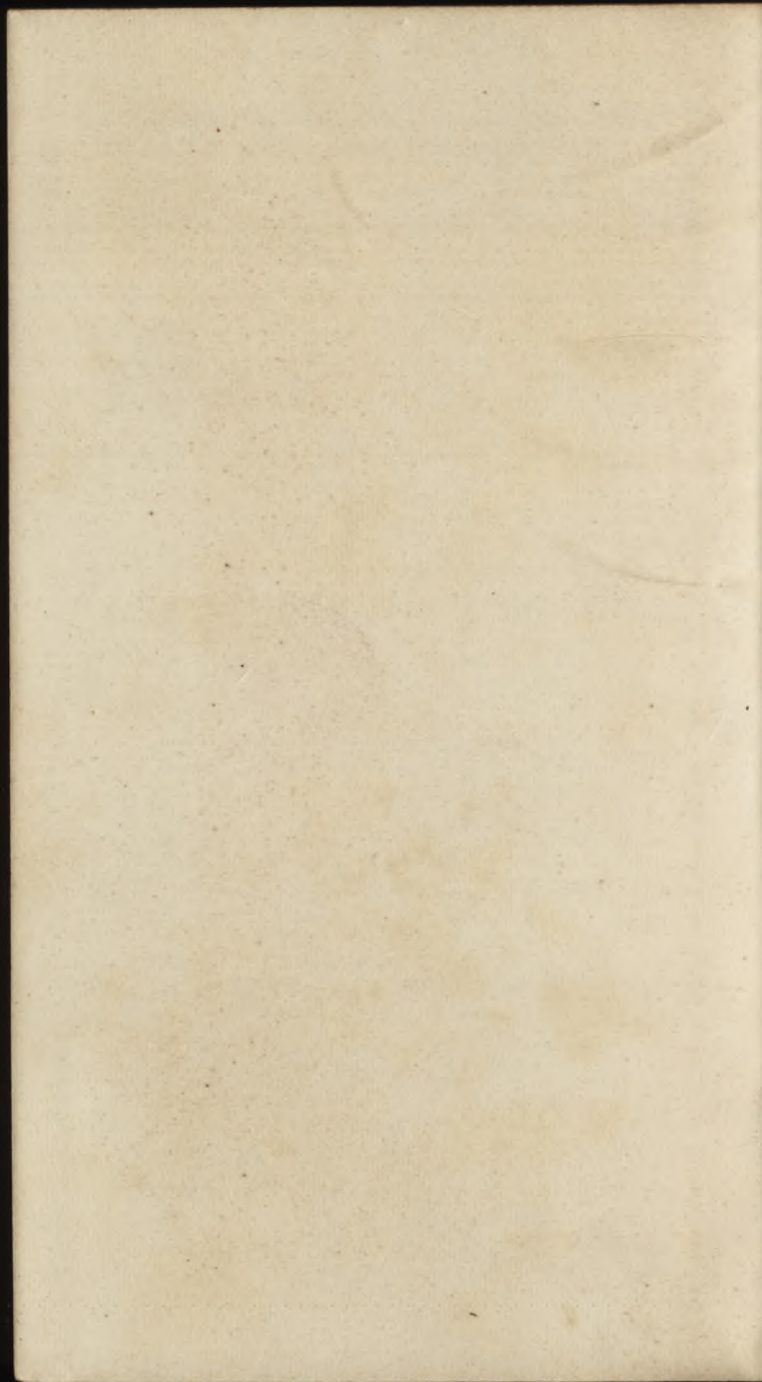
1. KRISZTUS. 272 lap, 1931. P 5.—.
2. A HÁZASSÁG. 224 lap, 1932. P 3.—.
3. ISTEN A TÖRTÉNELEMBEN. 319 lap. Második kiadás. 1934. P. 3.40.

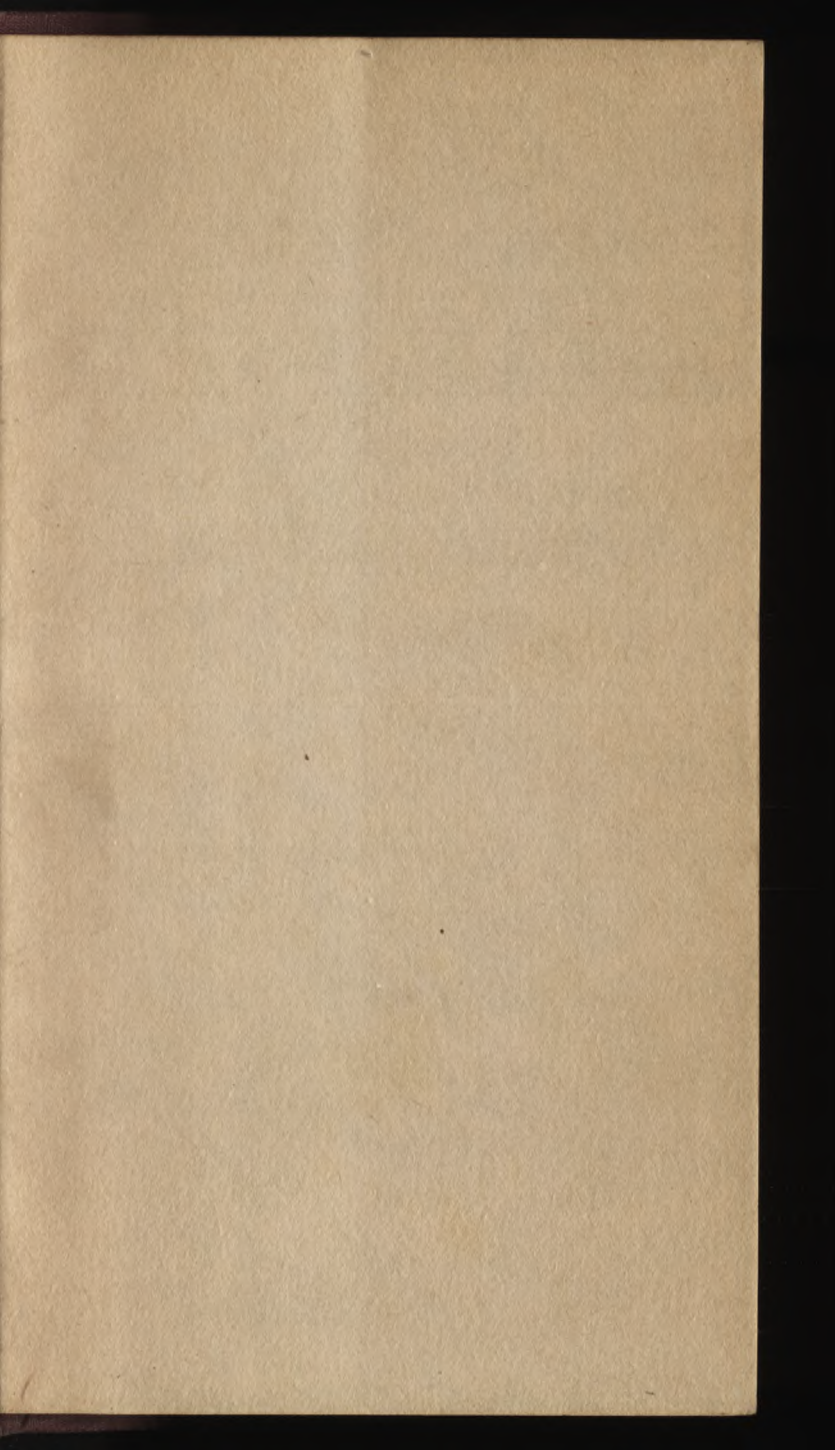
GOTT IN DER GESCHICHTE. 1936. (A. Pusset, Salzburg.) Kötve 12 Schilling.

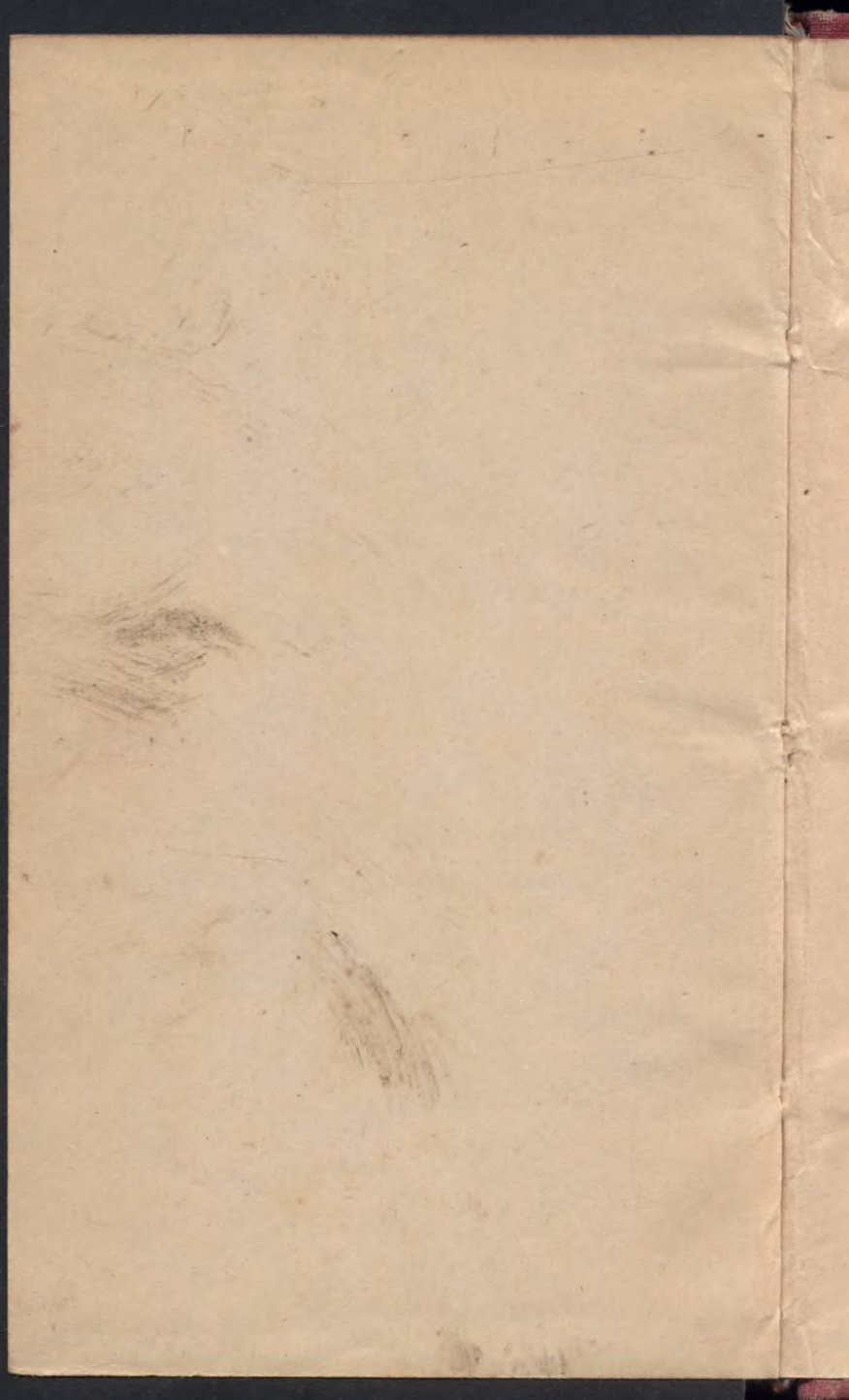
4. AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG. Megjelenik 1936 őszén.

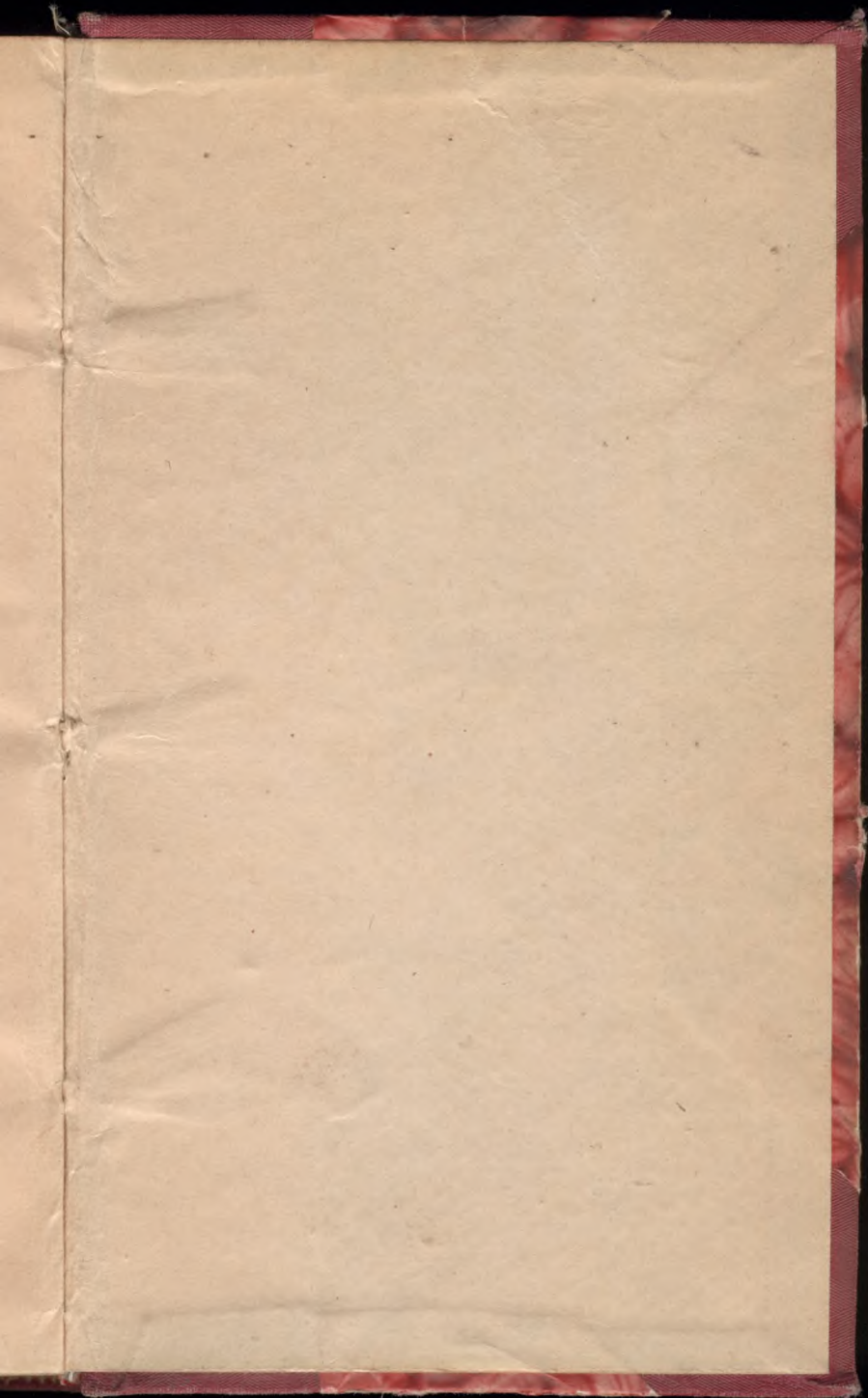


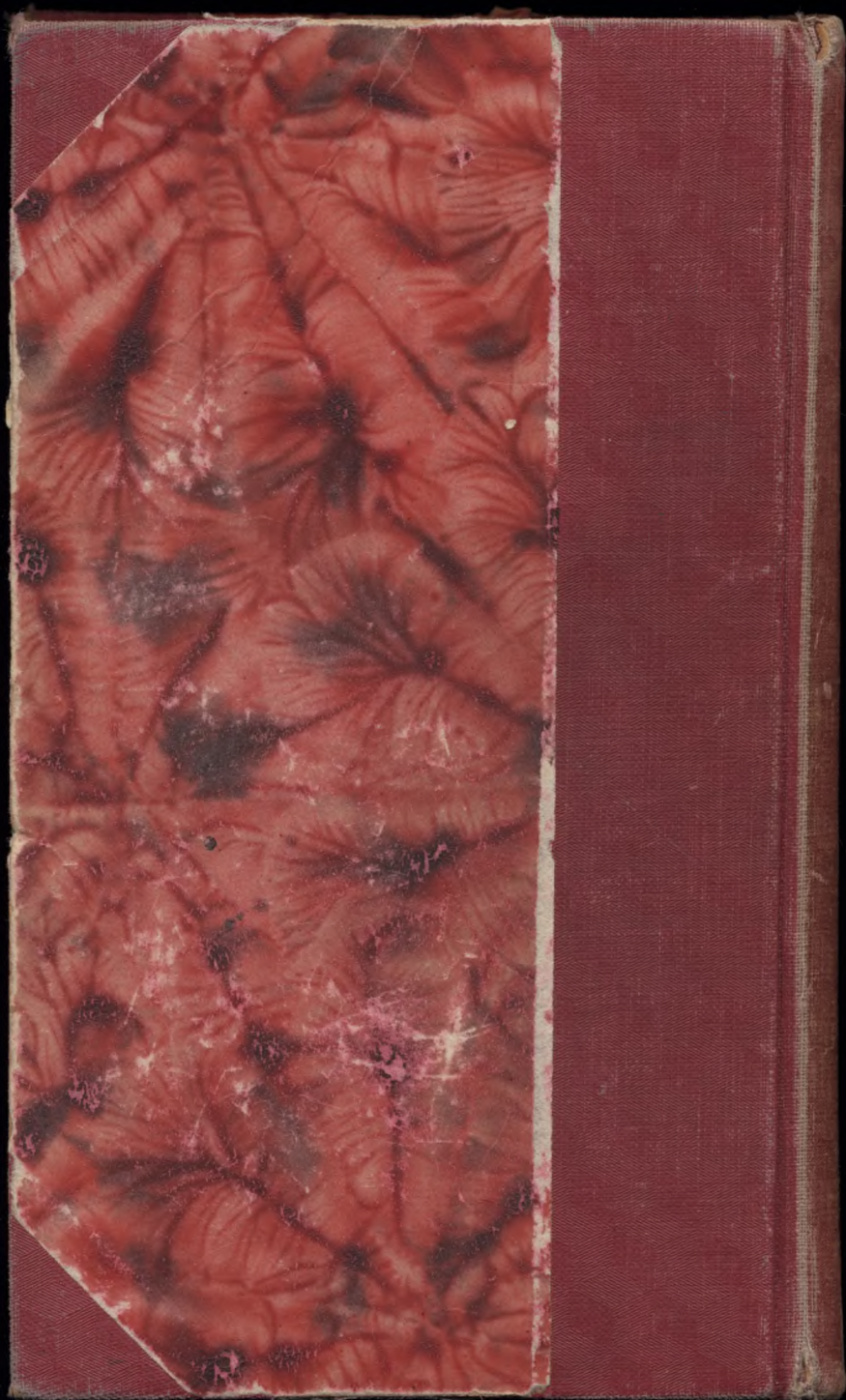












1
23

18