

M

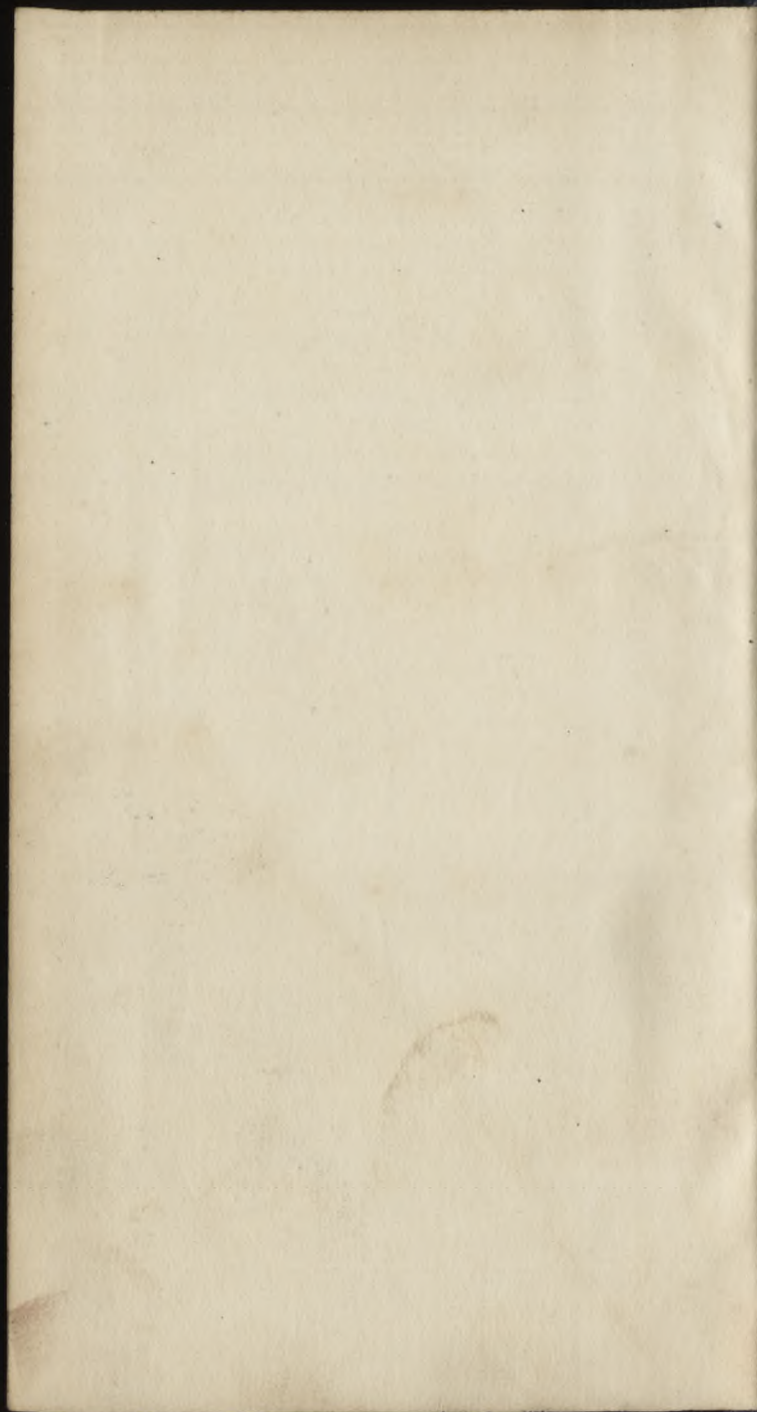
115.969



210



D 114811



*Budapest, bécsi házban
Kiván szerkesztés*

1940. ^{xii}/₂₄

TITKOK *Könyvtár ad*

TUDOMÁNYA

KORSZERŰ HITTUDOMÁNYOS DOLGOZATOK

IRTA

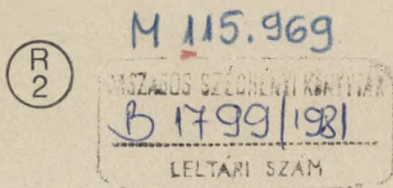
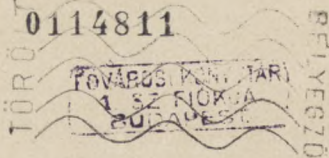
SCHÜTZ ANTAL



BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1940



A magyar piarista rendfőnök 1249/1940. sz. engedélyével.
Nihil obstat. Dr. Michael Marczell, censor dioecesanus, Nr. 6906/1940.
Imprimatur. Strigonii die 28 Septembris 1940. Joannes Drahos, vicarius
generalis.

Stephaneum nyomda Budapest. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.

TARTALOM.

A VALLÁS.

1. Mi a vallás	1
2. A vallás mai helyzete	15
1. A Ma külső vallási képe	17
2. A mai vallásosság arculata	28
3. Vallás és kultúra tegnap és ma	39
4. A Ma valláséleti mozgalmai és föladatai	65
3. Időszerű missziós meggondolások	80

TITKOK.

1. Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget?	97
2. Az Eucharisztia helye a hitrendszerben	131
3. Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítése	145
4. A glosszologia	163

A KLASSZIKUS FERENCES HITTUDOMÁNY.

1. Szent Ferenc és a hittudomány	197
---	-----

A ferences hittudósok.

2. A ferences hittudomány keletkezése	202
3. Halesi Sándor	206
4. Szent Bonaventura és tanítványai	211
5. Duns Scotus és iskolája	217

A ferences hittudomány.

6. A ferences bölcsélet	225
7. Hit és ész	236
8. Isten és a világ	242
9. Természet és kegyelem	252

10. Bűn és megváltás	258
11. Egyház és szentségek	270
12. Jelen élet és másvilág..	275
13. Vissza- és előretékinés	284

THOMISTICA.

1. A szentek legtudósabbja és a tudósok leg- szentebbje	291
2. Descartes és Szent Tamás..	309
3. Szent Tamás tanítása az eucharisztiai szí- nekről	323
4. A szenttamási istenbizonyítás gnózeológiá- jához	338

A VALLÁS.

1. Mi a vallás?

Adalék a teológiai tudományelmélethez.

1.

Három megfigyelés sugallta és irányítja a következő elmélést.

Az első alaki jellegű, és magában legfőljebb formális logikai problémára vezetett volna. T. i. a mi *hitvédelmünk a vallást nagyon különbözőképen határozza meg*. Ennek közvetlen külső oka persze az a tény, hogy a vallásról, mint annyi más jelentős teológiai fogalomról, minők áldozat, szellem, személy, tudás, nincs kifejezetten hivatalos jellegű meghatározás. Nem volna azonban nehéz ezt a sokféle meghatározást néhány alaptípusra visszavezetni; s ha szembeállítanók a ma kelendő protestáns meghatározásokkal, kitűnnék, hogy voltaképpen két típusra mennek vissza. Az egyik a „hagyományos” meghatározás, mely Thom. Summa theol. 2II 81, 1-re támaszkodik (és legtöbbször kifejezetten reá hivatkozik), melyet pl. Garrigou-Lagrange így fejez ki: „Religio est voluntaria mentis dispositio immo virtus, qua homo cognoscens esse aliquod Numen supremum, inclinatur ad exhibendum ei cultum propter eius excellentiam et dominium”.¹ A másik tudatosan tágit ezen a meghatározáson; típusa lehet S. Weber meghatározása: „Religion ist die auf Grund der Erkenntnis absoluter

¹ R. Garrigou-Lagrange: De revelatione. Ed. 3. 1925 p. 55.

Abhängigkeit von Gott als Kern des Daseinswertes und Daseinsglückes empfundene und in Liebe vollzogene Selbsthingabe des ganzen Menschen an Gott in Denken, Wollen, Handeln zur dauernden Verbindung".¹

S itt áll elénk egy másik kérdőjel, mely a merő logikai tervezgetés és építgetés területéről kiutal a komoly, sőt komor valóságba. Azok az apologéták t. i., kik nagyjából a fönt vázolt két típus valamelyike szerint határozzák meg a vallást, egyértelműleg vallják (s katolikus alapon nem is tehetnek mást), hogy a vallás egyetemes, mégpedig mind a három szellemi dimenzióban: térben, időben, érdeken; vagyis vallás van mindenütt ahol emberek vannak, mindenkor amióta emberek vannak, mindenben amiben emberi munka van. Nyilvánvaló azonban, hogy *ha a vallást úgy kell venni, amint ezek a közkeletű meghatározások elénktárják, akkor a vallás egyetemeségének tétele nem tartható fenn*. Már a pogány vallások is csak nehezen erőltethetők bele, amennyiben itt a fejletlen, többé-kevésbbé mégis csak animista és manista ízű primitív vallásoknak bizonytalan sejtéseit, a politeizmus tarka panteónját Garrigou-Lagrange-nak „aliquod Numen“-jébe kell szorítani. A buddhizmussal pedig (értjük az eredeti buddhizmust, a hināyāna-t) aligha tud mihez kezdeni. Ott ugyanis Numen-t és vele való közvetlen lelki vonatkozást nem talál. Tanácstalan továbbá a vallási monizmus kifejezett képviselőivel szemben, amilyenek voltak régen a vedantisták és azóta annyi más, a Monistische Sonntagspredigten szerzőjéig, a híres kémikus W. Ostwald-ig és az antropozofistákig.

¹S. Weber: Apologetik. 1907 p. 110; cf. F. Hettinger: Lehrbuch der Fundamentaltheologie 3. Aufl. 1913 p. 70 kk.

És ha már ezen a ponton föl villan a látóhatár szélén a vallás létkérdése, teljes súlyával mered elénk (s ez a harmadik megfigyelésünk), mikor a vallás egyetemességének lámpásával belevilágítunk a *Ma vallási helyzetébe*. Ma már nem lehet ugyanis tudatlanra venni, hogy szemünk láttára kezdenek történeti arányokat ölteni olyan jelenségek, melyeket a keresztény érzés mindig vallástalanságnak bélyegzett, melyeket a hagyományos meghatározások semmiképp nem tudnak a vallás fogalma alá vonni, amilyen az orosz istentagadás mozgalma, a nemzeti szocializmus talaján elharpózó vér- és fajimádás. Jelenségek, aminőket valaha lehetett kivételként kezelni; ma azonban becsületesen kérdésbe kell tenni: vajjon ezek az egész nemzedékeket, sőt egész népeket magukkal ragadni készülő jelenségek összeférnek-e a vallás egyetemességének apologetikai tételével? Látszólag iskolás kérdés. Mögötte és alatta azonban ott örvénylik és morajlik egy másik már ugyancsak nem iskolás probléma, hanem gondolom, a közeljövőben az egyetlen nagy kérdés, amely elé van idézve máris az apostolkodás és az élethez hű teológia egyaránt: a vallás létkérdése.

Hogyan éleződött ki így a helyzet, mi a gyökérzete és elágazása, arra nézve lásd a következő dolgozatot a vallás mai helyzetéről. Mi a kivezető út, az a közeljövő apologetikai föladata, sőt az apologetikai ill. teológiai föladat. Ez az elmélés itt csak egyet ragad ki a sok kérdés közül, melyek a teológiai megoldás előkészítéséhez tartoznak.

2.

Ha a vallásnak olyan meghatározását akarjuk adni, mely a fönti megfigyelésekben jelzett problematikát magába tudja ölelni, csakis

olyanra gondolhatunk, amit a definiálás logikája *szintetikus meghatározásnak* nevez.¹ Nem vagyunk ugyanis abban a helyzetben, hogy egy tartalmilag és terjedelmileg jól körülhatárolt valóságnak lényeges logikai mozzanatait kielemezzük a szabatosan megadott fogalmi tartalomból (analitikus meghatározás). Hanem arra vagyunk utalva, hogy a vallási jelenségek egész empirikus területének tudományos földolgozása után ennek az elmemunkának eredményeit meghatározás alakjában összefoglaljuk (szintetikus meghatározás). Ezt az előzetes munkát itt nagyban és egészben elvégzettnek kell föltételeznünk.² Nevezetesen tudományosan igazoltnak kell fölvennünk a meghatározás szempontjából döntő két katolikus tételt: 1. A vallási rátermettség adva van az ember szellemi természetével. 2. Ennek a rátermettségnek és fogékonyságnak ténylegesüléséhez szükséges, hogy Isten sajátos módon szólítsa a lelket, vagy a teremtés művei útján vagy a kinyilatkoztatás szavával.

Továbbá módszeres szempontból magától értődik (amit ma már a legtöbb katolikus apológéta és vallásbölcseelő megtesz tényleg, de a legtöbb nem emel ki a kíváncsatos határozottsággal), hogy a vallás *minden meghatározásának kiindulópontja és sarkallója az elsődleges értelemben vett vallás*, a vallás mint lelkület és magatartás, vagyis a vallásosság, t. i. az a sajátos vonatkozás, melynek egyik tagja az élő ember, a másik amit R. Otto után (aki Schleiermacher-re támaszkodik) Numinosumnak szeretnek nevezni, ami végelemzésben Garrigou-Lagrange „aliquod Numen”-je. Természetesen

¹ H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 4. Aufl. 1921 p. 232 kk.

² Lásd Schütz: Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere 2. kiad. 1938. I. k. p. 2—34.

semmiféle elmélésnek nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ennek a sui generis vonatkozásnak tartalma vallási gondolatok, normák, viselkedések (dogma, vallási parancs, szertartás), melyeket a konkrét vallásosságtól el is lehet vonatkoztatni, és akkor kapjuk (N. Hartmann nyelvén szólva) az objektivált vallást. Ez a másodlagos értelemben vett vallás tehát logikai egybejelzéssel, „connotative” mindig benne van az elsődlegesben, a vallásosságban.

Ha már most elindulunk a logikai fogalomalkotásnak azon az útján, melynek klasszikus megépítője Sokrates és nagy teorétikusa Aristoteles,¹ mindenekelőtt meg kell jelölnünk azokat az alakulatokat, melyeket vallás névével szokás illetni. Itt föltárul a vallás történetének és a vallási életnek egész területe. S már ez a *planetáris távlatokba tárgult látóhatár* is egyzersmindenkorra megóv attól, hogy a meghatározást merőben a magunk temploma faláról akarjuk leolvasni. Kigyógyít persze abból a hiedelemből is, hogy csak úgy „kapásból” megszerkeszthetünk egy klasszikus meghatározást „per genus proximum et differentiam specificam”. Hogy ilyen „klasszikus” meghatározások, melyek kétségkívül gyökeresen összefüggnek a Platon—Aristoteles-féle metafizikai világképpel, mennyiben lehetségesek a mai természettudományos világszemlélet alapján a természet körében, jelentős kérdés, mely külön vizsgálatot érdemel. A vallás azonban a kultúrjelenségek birodalmába tartozik, ahol voltaképen Aristotelestől eltérő módon kell értelmezni a genus-t is meg a species-t is.

¹ Arist. Anal. post. II 13 (p. 97 b), ahol az eljárást a *μεγαλοπνυχία* híres példáján igazolja. Lásd különben A. Trendelenburg: *Elementa logices Aristoteleae*. § 56.

Hagyjuk azonban ezeket a súlyos logikai kérdéseket. Egyelőre elég megállapítanunk, hogy lehetetlen egyetlenegy logikai síkban elhelyezni mindent, ami vallásnak nevezi magát. Úgy tetszik, itt kell keresni a meghatározások tarkaságának egyik főokát. Az lesz tehát a nyomos eljárás, ha mindenekelőtt megjelöljük ezeket a különféle logikai síkokat. Azután igyekszünk az egy síkban elhelyezkedő jelenségeket logikailag megjellemezni, vagyis logikailag jelentős mozzanataikat megragadni, tekintet nélkül arra, hogy a nem, és faji különbség skálájába szoríthatók-e. Végül pedig az így kapott logikai alaptípusokat törekszünk lehetőleg közös nevezőre hozni.

A *logikai síkok* már most, melyekben elhelyezkednek a konkrét, elsődleges értelemben vett vallásnak összes jelenségei, úgy tetszik, a következők: *a teljesség, a fejlettség, az igazság síkja*. Erre a három síkra feltehető mindaz, amit a történelem és élet vallásnak minősít, és megalkotható a vallásnak olyan meghatározása, mely megbírja a fönt érintett problematikát.

S ebben a kissé szövevényes logikai álladékbán úgy igazodhatunk el könnyebben, ha megkeressük a főutat, és ehhez igazítjuk a kiágazásokat. *Főútnak kínálkozik Szent Tamásnak meghatározása*, mely mint a virágzó középkor metodikája általában, a közvetlen megélésnek fenomenológiai elemzése és jellemzése; tehát adja a katolikus keresztény vallás meghatározását, mely az abszolút igaz vallást, a fejlettség tetőfokán, egész teljességében jellemzi meg. Ezt a kiindulást ajánlja a mai tudományos metodika is. Olyan kultúrjelenségek logikai jellemzésénél és csoportosításánál, melyeknek nem szabatosan körülírt a területe, és elmosódott a tagozódása, kiindulásul és alapul a leg-

jellegzetesebbet, a logikai „centrumot” kell venni, és ehhez kell igazítani a többi.¹

Szent Tamás azt mondja²: „Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat *ordinem ad Deum*. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam inefficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem; quem etiam negligendo et peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperamus”. A vallás e szerint „ordo hominis ad Deum”, az embernek odaigazodása Istenhez. Alakilag ez a fogalmazás mímeli a klasszikus meghatározást. Voltaképen nem az, mert a tüzetes fenomenologiai elemzés számára a vallási vonatkozás sajátos jellegű magatartás, melynek tárgyi megfelelője a sanctumnak alapértéke, tehát törzsfogalom, mely nem definiálható a klasszikus skéma szerint. Azonban éppen ebben a klasszikus meghatározást utánzó szerkezetében alkalmas arra, hogy a vallási jelenségekben való logikai eligazodásnak főútja legyen.

A vallást t. i. kifejezetten *vonatkozásnak* minősíti és a vonatkozás egyik tagjául félreérthetetlenül megjelöli *Istent*, még pedig a kinyilatkoztatás szentháromságos Istenét, másik tagjául az *embert* mint embert, minden korlátozás nélkül: a vallás az embernek odaigazodása Istenhez. Ez az átlátszó szerkezet Szent Tamás meghatározását alkalmassá teszi arra, hogy erre mint vetületi tengelyre reávetítsük az összes vallás-jellemzéseket. Nem kell t. i. mást tennünk, mint ennek a meghatározásnak három

¹ Lásd A. Höfler: Logik 2. Aufl. 1922 p. 375.

² Thom. Summa theol. 2 II 81, 1 c; cf. ib. a. 5 c.

logikai mozzanatát összes elméletileg lehetséges változataiba szétfejteni s ezeket aztán szembevetni a tényleges történelmi alakulatokkal.

1. A vallási vonatkozásnak jellegadó határpontja Isten. Ezen a síkon van a természetes helye az igaz vallás és a hamis vallások ellentétjének. Ha t. i. az ember a vallási magatartásban az igaz Istenhez igazodik, akkor az *igaz vallás* vonalán jár. Itt maga az élő Isten az, aki vagy közvetett (teremtés útján való) vagy közvetlen (kinyilatkoztatás útján való) szólítással aktualizálja a vallási rátermettséget az emberben. Őskinyilatkoztatási, ószövetségi és újszövetségi vallás ennek az igaz vallásosságnak állomásai. Eléjük kell tenni mint elméleti (a történetben tényleg meg nem valósult) fokot, a természeti vallást.

Ami ezen a vonalon kívül esik, a *téves vallások* körébe tartozik; még pedig a tévességnek valamennyi árnyalatával, melyekkel tévedésbe lehet esni az igaz Isten felől. A részletezés nem tartozik ide. Nekünk itt elég meghúzni azt a választóvonalat, mely a ma vallási problematikája szempontjából alapvető, melyet megrajzol már az ószövetség nyomában az új. A vonalon innen vannak a *hamis istenek* (politeizmus), a sokisten-imádás panteónja. A politeizmus, kivált etikai kiadásaiiban megőrzi legalább az igaz Isten eszméjének részben való transzcendenciáját és személyességét, és ezért hamis vágányon ugyan, de mégis élő és alakító erejű vallásosságot tesz lehetővé. A vonalon túl vannak a bálványok, a „pót”-istenek, vagyis a tapasztalati világnak részben vagy egészben való istenítése; még pedig két változatban: az egyik egyetemes világistenítés, vallási monizmus, a másik részleges világistenítés, amolyan monista politeizmus-féle. Ilyen részleges mozzanatok lehetnek

és gyakran lettek kivált a századforduló óta: humanitárius eszmék, pl. örök béke, antialkoholizmus, világnyelv, sport, vegetarianizmus stb.; újabban: a gazdasági jólét, a vér vagy faj, a nemzeti imperializmus. Hogy ezekben is vallás jellegű jelenségekkel van dolgunk, első tekintetre nyilvánvaló abból a tényből, hogy amit a keresztény hívő egyedül Istentől vár és remél, amit egyedül neki tesz meg és áldoz, azt a vegetariánus, fajimádó, bolsevista stb. az ő programjától várja, s érte képes és kész mindent odaadni és föláldozni; valójában ez lett az istene. Így jönnek létre a *pótvallások*, melyek tehát a hamis vallásokkal együtt a téves vallások tartományát alkotják szemben az igaz vallással.

2. A vallási vonatkozás másik határpontja, t. i. az ember oldalán nyílik meg az a sík, ahol a teljes és nem-teljes (részleges) vallás különbsége dönt. Az Istenhez való vallási odaigazodás ugyanis „in idea” tartalmazza és követeli az egész embernek odaadását, a szentírási parancs értelmében: „Szeressed a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes elmédből és teljes lelkedből és teljes erődből”. Erről a teljességről kétféleképp lehet lemaradni: Az ember ember-voltának csak egy részét adja bele a vallásba, t. i. értelmét vagy akaratát vagy szívét vagy külső viselkedését, és akkor létrejön az egyoldalú vallásosság, ú. m. a gnószticizmus (amilyen pl. a vedanta is), az eticizmus (amilyen a sztoikus vallásosság), a pathetizmus („a vallás a szív ügye”) és a ritualizmus illetőleg talmudizmus. Vagy pedig az ember a vallási vonatkozásnak nem adja meg az összes emberi életviszonyokat átjáró és átfogó vezérszerepet, mely mivoltánál fogva jár neki, hanem csak egy szükséges vagy épenséggel csak kívánatos életfunkciónak avagy kultúrtevékenységnek te-

kinti mások mellett, legtöbbször abban a formában, hogy az ember éli a világát itt a földön, de nem akarja teljesen betemetni a mennyország útját sem. Így jön létre a *félvallás*. Ez az osztályozás aláhúzza az előzőt, amennyiben az igaz vallás egyúttal teljes, és a nem-teljes nem is igaz.

3. Maga a *vonatkozás*, az odaigazodás, mely a vallásban az embert sajátos és alapvető módon Istenhez köti, az *érettség, kifejlődöttség különféle fokain* állhat, annyira, hogy itt a fokozatok ú. n. teljes logikai sort alkotnak, melynek egyik vége a teljesen kiérett vallásosság, amint azt a vallási élet nagyjai, a szentek mutatják, a másik vége a vallási élet zéruspontja, amely természetesen egybeesik az egész szellemi élet fagypontjával. Állapítsuk meg, hogy a vallási vonatkozás csak akkor tud teljesen kiérlelődni, ha az ember a személyes Istennel talál élő kapcsolatot; minden más valóság, akár egyetemesen akár részlegesen monista, a kezdetlegesség fokát nem tudja meghaladni.

E között a két vég között hiánytalan átmenetekben sorakoznak föl az összes elméletileg lehetséges árnyalatok, melyek a vallási életben mint a tökéletesség fokai és állapotai jelennek meg. A történeti dinamikában itt külön jelentősége van a *primitivizmusnak*, a kezdetleges vallási életnek, mely nem okvetlenül az ú. n. etnológiai primitíveknél van otthon, akik nem egyszer a maguk módján egészen meglepő vallási érettséget mutatnak; hanem nagyon sokszor épen az egyoldalú szellemi fejlettséggel és érdekeltséggel jár, úgy hogy tudósok, államférfiak, viveur-ök között kell keresni legjellegzetesebb típusait. Persze, egész népek és nemzedékek is járhatnak vallási gyermekcipőben. Egy másik jelentős változat a *vallási neu-*

raszténia, mely nem ritkán jelentkezik egy-egy nagyon is fejlett vallásosságú nemzedéksor végén, és vallási túlérzékenységekben meg labilitásban jelentkezik. Ezzel pszichologiailag alighanem összefügg az az állapot, melyet *invertált vallásosságnak* kell nevezni, mely kifelé mint fanatikus vallásgyűlölet és vallásüldözés mutatkozik. Legmélyebb mivoltában ez nem más mint a negatív előjellel ellátott vallási energiák áradása, amint az orosz beszbozsnikban tiszta tenyészetben lehet tanulmányozni és amint a nemzeti szocializmussal kapcsolatos némely újabb és legújabb jelenségből kezd kibontakozni.

Nem nehéz észrevenni, hogy ez a három szempont és terület hogyan viszonylik egymáshoz. A vezérszpont, a vallás igazvolta a vallásosság centrumában van. Ez az igaz Istent valló, teljes és kifejlődött vallás. Van-e aztán jogunk és okunk kizárni a vallás fogalmi köréből azt az óriási területet, mely ezen a centrumos meghatározás körülhatárolta tartományon kívül terül el? Azt tartom, hogy semmiképen! Mert akár a hamis és pótvallásokat, akár az egyoldalú és félvallásokat, akár a primitív, sőt az invertált vallásokat elemezzük, mindig találunk egy sajátosságot, mely elválasztja őket más emberi vonatkozásoktól meg magatartásoktól, mely őket külön tartományba utalja; s ez a tartomány közel van a vallási centrumhoz — közelebb, mint bármilyen más emberi vonatkozási vagy tevékenységi tartományhoz.

T. i. még ezekben a kiforgatott, félszeg, töredék és csökevény alakulatokban is található két olyan mozzanat, melyeket hiába keresünk bármilyen más emberi magatartásban. Az egyik mozzanat az ismerő, pontosabban a tárgymegragadó lelki szellemi tevékenység oldalán

van és abban áll, hogy a tapasztalás alá eső valóság mint olyan, nem elégíti ki az embert, hanem kiutal önmagából, egy fölötte és mögötte álló valóságba: *más világba* — akkor is, ha az mindenestül a tapasztalati világ elemeiből van összerakva, mint pl. a bolsevista mennyország; akkor is mint szent abszolútum jelenik meg, mint az a valami, ami a tapasztalati valóságnak és az életnek megadja értelmét és perspektíváját. Ez aztán a másik oldalon, a célkitűzés és erő kifejtés oldalán úgy jelentkezik, mint a remények és vágyak kikötője, mint a küzdelmek és áldozatok erőforrása, mint az életnek és tragikumának megáldója; megint tekintet nélkül arra, hogy ontologialag, alkotóelemeiben is más-e mint a tapasztalati világ. A döntő mozzanat tehát az, hogy a lét itt egy sajátos gesztussal a tapasztalaton túlra, az abszolútumba van emelve és az abszolút szent érték színében lángol föl, s ennél fogva kiváltja és tárgyazza azt a sajátos magatartást, melyet szent áhitatnak és imádásnak kell mondanunk.

3.

Ha ennek a tényállásnak iskolaszerű meghatározás formájában akarunk kifejezést adni, lehet azt mondani, hogy *a vallás* (mindig elsődleges értelemben, mint vallásosság) *az embernek az a sajátos igénye és rátermettsége, melynek erejében a tapasztalati valóságnak abszolútumban mint szent alapértékben keresi kiegészítését s benne találja meg a valósításnak is végső szentesítését és erőforrását.*

Első tekintetre nyilvánvaló, hogy ez a meghatározás az imént vázolt területekre nézve megfelel a formai logika követelményeinek („sit adaequata”, „ne sit negans”, „ne sit idem per idem”, „ne abundet”). De vajjon alkalmas-e

arra is, hogy vallásbölcseleti vagy épenséggel hittudományi elmélésnek legyen alapja? Nincs-e igaz a Rosenmöllernek, hogy „vallás általában nincs”, hanem van az igaz vallás, melynek fönnállásával összeférhetetlen a „vallás általában”, mely mint nem az összes fajokat szubszumálná.¹ Még hozzá lehetne tenni: Aki pl. a drágakő vagy a selyem definícióját keresi, nem törekszik olyanra, melyben elfér a drágakőutánczat és a műselyem is.

Mindamellett azt kell mondani, hogy *csak ez a meghatározás* (vagy más vele tartalmilag azonos) alkalmas arra, hogy *hordozza a ma vallásbölcseleti, hittudományos, sőt apologétikai vallási problémáját.*

A vallásbölcseletnek ugyanis kötelessége épen tárgykitűzésében a vallási valóságtól venni irányítását, és pedig a vallási adottság egész területétől. Ebből természetesen nem következik és nem következethető, hogy a vallásbölcseletnek vizsgálatai során föl kell adni, akárcsak módszeresen is, a maga vallási meggyőződését. Ezen ma már túl van az ismeret- és tudományelmélet; a „Voraussetzungslosigkeit”-nek 19. századi nagy bálványa egyszer mindenkorra ledőlt. De ha az adottságok a bölcseletre ráparancsolnak egy általános meghatározást, azt nem lehet elintézni azon a címen, hogy az úgy definiált vallás sehol sem valóság. Ha az a meghatározás logikailag helyes, akkor annak tárgya is valóság, persze nem inkább, de nem is kevésbé, mint minden „universale”. Tehát épen a tomista nem tusakodhatik ellene.

A *hittudomány* is nyugodtan vállalhatja. Mert először is elfér benne az igaz vallás. Azután eleget tesz Rosenmüller ama követelésének,

¹ B. Rosenmüller: Religionsphilosophie 1932. p. 4 k.

hogy minden más vallási jelenséget csak annyiban lehet vallásbölcseleti (szabatosan, teosofiai) elmélés tárgyává tenni, amennyiben élő vonatkozásba hozható (mint előkészület vagy elhajlás stb.) az igaz vallással. E tekintetben eleget mond, hogy a főnti meghatározást épen az igaz vallásnak szenttamási definíciójából hüvelyeztük ki. S végül ez s csak ez a meghatározás teszi lehetővé a teologus számára annak az alapvető teremtetési tételnek igazolását, melyet Szent Ágoston közismert helyen így fogalmaz: *Fecisti nos ad te Domine, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.*

S ez a gondolat átvezet az *apologetikai* területre. Ennek a kornak elemzői előtt kezd kibontakozni az a súlyos megállapítás, hogy vallás tekintetében a „Ma” olyan krízis felé érlelődik, melynek eddig nincs párhuzama a vallástörténetben. T. i. maga a vallásosság van bele-sodorva a válságba, amennyiben óriási arányú eljelenvilágiasodás felé tart. Világos, hogy ennek a válságnak megoldására nem elsősorban a tudomány van hivatva, a teológia sem. De ép annyira kétségtelen, hogy közreműködését nem vonhatja meg. És amikor erre a föladataira ébred, mely a dolog természeténél fogva elsősorban apologetikai, arra is reáébred, amit nem régen megállapított a *Stimmen der Zeit*nek egy cikkírója is: Erre a föladatra nincs fölkészülve; új harcok előtt áll, amikhez az új fegyvereket és az új stratégiát még ezután kell megcsinálnia. Bizonyos értelemben hasonló helyzetben van, mint voltak az első keresztény apologeták a hellenizmussal és az Imperiummal szemben; csak hasonlíthatatlanul bonyolultabb és nehezebb helyzetben.

Az első lépés ehhez az új munkához a szempontoknak olyan tágitása és emelése, mely tel-

jes valóságukban tudja méltatni a Ma történeti adottságait, a vallási helyzetet is, mégpedig anélkül, hogy valamit is kellene engednie a teremtési és eszchatologiai alapgogmából. Tehát a vallásnak is olyan eszméjét kell kicsiholdnia a történeti, pszichikai és metafizikai valóság örvénylő világából, mely nem kényszeríti bele abba a lappangó dualizmusba, hogy a szomorú Mát egyszerűen kivonja Isten teremtő és megváltó világ gondolatának hatóköréből és mindenestül átutalja Ahrimán országába. Az apostoli és missziós tevékenység nem veheti alapját a semmibe és nem építhet légüres térbe, hanem ott kell szólítania az embert, ahol lehetetlen nem felelnie, mivoltának, igényeinek és rátermettségének azon a pontján, ahol titkon, de a valóság erejével fakad a megváltó és megszentelő Istenhez való gyökeres, létszerű odaigazodása: a vallásossága.

2. A vallás mai helyzete.

Akármennyire eltérők is a feleletek erre a kérdésre, „mi a vallás?“, abban egyetértenek a szakemberek, hogy a vallási magatartást, a vallásosságot úgy jellemzik, mint „a legeggyetemesebb értékelő állásfoglalást“. Ennek a ténynek a mi föladatunk szempontjából két jelentős következménye van.

Tudniillik ha lehet is a vallás általános fogalmának olyan tartalmat adni, mely hozzáférhető a merőben jellemző (ú. n. fenomenologiai) tárgyalásnak, ez a pusztán leíró és jellemző, érdeknélküli és értékelésnélküli tárgyalás nyomban lehetetlenséggé válik, amint konkrét vallási helyzetekre és alakulatokra irányul. Mikor arról van szó, mi a vallás mai helyzete széles e világon, nevezetesen vonatkozásban a többi kultúrjelenséggel is, úgy-

mint politikával, gazdasági élettel, tudomány-nyal, művészettel, szociális élettel, mik az alakulásai és esélyei ott, ahol ép a komoly és következetes jámborság elsősorban keresi mint igazi otthonában, az egyéni lelkivilágban, akkor lehetetlen kikapcsolni azokat az eszményi szempontokat és meggyőződéseket, melyeknek zsinórmértéke szerint a valláskutató megítéli és értékeli mindezeket a jelenségeket. Sőt mivel kultúrjelenségeknél a jelen mindig a múltnak születtje és a jövőnek szülője, lehetetlen a Ma vallási helyzetét megjellemezni, ha nem méltatjuk történeti begyökérzéseit és a jövőbe feszülő problematikáját; ez pedig nyilván nem esik meg *értékelés* nélkül. Lehetetlen a kutatónak a mai helyzet kialakulását és jövőbe-feslését nem a maga szemével nézni.

S ez magában nem baj. Csak az volna a végzetes baj, ha olyan valaki nyúlna hozzá a vallási élet méltatásához, akinek egyáltalán nincsen hozzá szeme és — szemmértéke. A *tárgyilagosságnak* is csak akkor esnék rovására a határozott vallási meggyőződéstől sugalmazott méltatás, ha mégis úgy tenne, mintha nem a maga vallási szemével nézne, hanem valami gazdátlan és jellegtelen absztrakt ciklopsz-szemmel. Aki határozott és élő vallási meggyőződés világánál mutatja be a vallási jelenségeket, módot ad arra, hogy bárki számbavegye és a maga szeméhez igazítsa ezt a határozott jellegű megvilágítást. Nevezetesen a katolikus álláspontot ma már ellenfelei előtt is ajánlja ezekben a kérdésekben tanúsított határozottsága, egyértelműsége és következetessége. És ha képviselője hegyibe még érvényrejuttatja a katolikum nevében kifejeződő metodikai követelést, értem a komoly egyetemességet, akkor megvan a teljes képe-

sítése arra a föladatra, amely elé a mai világ vallási képének hű megrajzolása állítja.

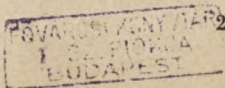
Ennek az egyetemességnek pedig mind az extenzív, mind az intenzív dimenzióban kell érvényesülnie.

Extenzív tekintetben a mai történeti fázisnak nyilván az a főjellemzéke, hogy a történetileg jelentős folyamatok és állapotok, a kultúralakulatok is, átfogják az egész földet. A történelmi életnek ebben a *planetáris jellegében* osztozik a vallási élet is. Lehetetlen a Ma vallási állapotáról hű képet adni anélkül, hogy állandóan ne az egész lakott Föld térképére irányítsuk tekintetünket. De ugyancsak nyilvánvaló, hogy nem képet adna, hanem csak színfoltokat, aki nem venné észbe, hogy a *vallás* neve mennyire *különböző* dolgokat jelez, melyek csak együttesen, természetesen a megfelelő arányosítással és helyezéssel, adják a Ma vallási képét. Alapvető itt, ami persze a leíró tárgyalásnak legnehezebben hozzáférhető, az egyéni vallási magatartás, a vallásos lelkület, tartalmával és tárgyaival, problémáival és hullámozásaival, szociális elágazásaival, fokozataival és típusaival. Azután tekintetbe jön ennek az egyéni vallásosságnak szocializálódása, vagyis a vallási közösség helyzete és élete; továbbá objektiválódása, tudniillik a vallási gondolatok, tanok, előírások, szertartások és végül mind az egyéni, mind a közösségi és objektív vallási jelenségeknek egyéb emberi megnyilvánulásokkal és objektiválódásokkal, nevezetesen a többi kultúrterületekkel való összefüggése.

1. A Ma külső vallási képe.

Mikor fölvetődik a kérdés: hogyan áll ma a vallás az egész világon, közvetlenül arra szokás gondolni: hogyan oszlanak meg szám és

Schütz A.: Titkok tudománya. I.



0114811

elhelyezkedés szerint az emberek a különféle vallások között. A feleletet megadja a világ vallási *statisztikája* és térképe. A legújabb statisztika az ugyancsak legújabb becslés szerinti kb. 2043 millió embert vallásilag így csoportosítja:¹

Ezek a számadatok természetesen távol vannak attól, hogy az emberiség vallások szerinti megoszlásának pontos képét adják. Nemcsak és nem elsősorban azért, mivelhogy ezek a számok, mint általában az egész emberiségre vonatkozó statisztikák, kivált a nem-európai területekre nézve, csak nagyjából való becslések, melyeknek folyton gáncsot vet még az a körülmény is, hogy Ázsiában, főként Kínában sokan egyszerre konfuciánusok, buddhisták és taoisták; azonkívül Oroszországra nézve ma teljes a bizonytalanság (de aligha fog melléje a valóságnak, aki ma is ott a lakosság túlnyomó többségét a görög keleti ortodoxiához számítja). Hanem más itt a baj. A statisztika kénytelen minden egyes embert elvont számegységnek venni. S így adataiban egyenlő értékű egységekként szerepelnek a legkülönbözőbb tényleges vallásosságú egyének: a komoly hitvallók és a csak elkönyveltek, a teljes tartalmú hívők és a válogatók; továbbá buzgók és lagymatagok, kezdők és teljesedettek. Vegyük hozzá, hogy az olyan vallási rubrikák, mint kereszténység, buddhizmus, sőt mint görög keleti, luteránus már magukban is sokféle, olykor nagyon is különböző alakulatoknak gyűjtőnevei. A hindu vallás legalább 200 felekezetet ölel fel, a nem-katolikus kereszténység jóval többet. Ilyenformán aztán a vallási statisztika, ha mégannyira a modern sta-

¹ A. Krose szerint, aki több mint egy emberöltő óta szakszerűen dolgozik ezen a területen. Közli *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII. (1936) c. 791.

Az emberiség megoszlása vallások szerint (milliókban)

	Össz- lakosság	Katoli- kusok	Protes- tánsok	Görög- keleti orto- doxok	Más keresz- tények	Keresz- tények együtt	Zsidók	Moha- medá- nok	Hinduk	Budd- histák	Konfu- ciánus- sok	Tao- isták	Shin- tós- ták	Más pogá- nyok	Fele- kezet ill. adat nélkül
Európa	510-768	211-734	117-782	133-344	4-118	466-978	10-001	9-013	—	—	—	—	—	—	24-776
Germán országok .	156-172	46-941	102-946	—	0-113	150	1-223	—	—	—	—	—	—	—	4-949
Román országok .	130-748	113-580	2-153	12-822	—	128-555	1-123	0-165	—	—	—	—	—	—	0-905
Szláv országok .	201-770	45-213	5-850	113-589	3-983	168-635	7-115	7-120	—	—	—	—	—	—	18-900
Más országok .	22-078	6	6-833	6-933	0-022	19-788	0-540	1-728	—	—	—	—	—	—	0-022
Ázsia	1122-534	19-450	6-176	13-144	0-128	38-898	0-387	174-435	245	211	332-150	40	18	31-358	11-366
Afrika	142-770	7-595	5-434	0-128	4-655	17-812	0-482	50-560	0-330	—	—	—	—	73-586	—
Észak- és Közép- Amerika	168-464	57-074	57-391	1-102	0-180	115-747	4-256	—	0-240	0-155	—	—	—	6-930	41-136
Dél-Amerika	87-595	84-454	0-955	—	—	85-409	0-114	0-053	0-164	0-100	—	—	—	1-652	0-103
Ausztrália . (Océániával)	10-191	1-883	6-681	—	—	8-564	0-025	0-005	—	—	—	—	—	1-348	0-249
Összemberiség	2042-382	382-190	194-419	147-718	9-081	733-408	15-265	234-066	245-734	211-255	352-150	40	18	114-874	77-630
%-ban	100	18-71	9-52	7-23	0-45	35-91	0-75	11-46	12-03	10-34	17-24	1-96	0-88	5-63	3-80

tisztika exakt módszereivel és szempontjaival dolgozik is, nem nagyon alkalmas arra, hogy a Ma vallási helyzetének akárcsak külső képét is teljes hűséggel adja.

Egyet mindenesetre mond (az egészen nagyjából való áttekintésen kívül) a vallási helyzetképnek ez a számszerű megrajzolása is: Meglepő magátólértődéssel minden egyes embert besoroz egy vallási skémába. A „vallásnélküliség” rubrikáját idáig nem ismerte sem a kultúrállamok közigazgatása, sem a statisztika. Ebben kifejezésre jut az a sokszor lapangó meggyőződés, hogy *voltaképpen minden embernek van vallása*, legalább mint kötelezettség.

Ezt a hallgatólag föltevést a mai vallástudomány a maga alaptételei közé sorozza: *a vallás hozzátartozik az emberhez, velejárója az emberi természetnek*, épúgy, mint például a nyelv. Homo areligiosus épúgy nincs, mint homo alalus (nyelvtelen ember). Teljességgel idejüket múlták azok a 19. századi elméletek, melyek a vallást kielégítetlen vágyak vetületének, a képzelet délibábjának, a tudatlanság pótlékának, a félelem szülöttének, „a nép ópiumának” (Lenin) tekintik. Csak a tömegagitáció fülledt légkörében élnek a tömegtudatlanságra támaszkodó és a legalsó szenvedélyekből táplálkozó, mesterségesen fönntartott életüket. A tárgyyszerű tudomány ma teljes egyértelműséggel a vallást az emberi szellem legnemesebb virágjának és legmélyebb életgyökerének tekinteti.¹

A tétel megokolásában és így a vallásosság gyökerének és legmélyebb mivoltának értelme-

¹ A tüzetes megokolást lásd a szerzőnek két művében: Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere, 2 kötet, 2. kiadás. 1937, I. 3—34; Örökkévalóság, 1936. 1—3. értekezés.

zésében a szakemberek ma két táborra oszlanak.

A közvetlenül vagy közvetve protestáns sugalmazásból táplálkozók ma meglehetősen egyértelműséggel vallják Kantnak és Schleiermachernek azt a fölfogását, melynek R. Ottó¹ adott napjainkban igen hatásos kifejezést: A vallás forrásvidéke lelkünknek az a zuga, amelyben fakad a megborzongás, a szent félelem és egyben a jámbor, bízó odaadás azzal szemben, ami a lét és élet, a természet és életalakítás mélységeiből ismeretlen felsőbb Hatalomként lép eléink, mint az egészen „más” Valami és más Valaki, mint isteni valami, mint *Numinosum*. Sajátos külön vallási érzék, *sensus Numinis* az, ami bennünk megmozdul és felel, valahányszor az ésszel el nem érhető, akarattal félre nem tolható nagy Ismeretlen jelentkezik. És ennek a sajátos reagálásnak ez a közvetlen tartalma: Mindenestül függvénye vagyok ennek az egészen más, emberi kategóriákba nem fogható felső Hatalomnak (*Kreaturgefühl*”).

Viszont a katolikumon tájékozódó gondolkodók, és ma nem kevesen az empirikus valláspszichológusok közül² abban a meggyőződésben vannak, hogy a vallás gyökérzete behálózza az ember egész embervalóját: Esze a tapasztalati világot és benne az embert olyan tűnő, esetleges valaminek látja vagy legalább sejti, aminek létesítője és forrása csak egy lényegesen fölötte álló és magánálló Való, az Abszolútum lehet; akarata az életföladat és a lelkiismeret szava számára föltétlen normát keres és teljes erkölcsi biztosítékot igényel;

¹ Das Heilige, 25. kiadás. 1936.

² Vezérük, K. Girsensohn: Der Aufbau des religiösen Erlebens, 2. kiad. 1930.

szíve ezt a töredék létet és szenvedéseit megszőrnyűségeit az eszmény tisztaságába és boldogságába akarja oldani; testi-lelki és társas valója pedig ennek a legeggyetemesebb és legmélyebb begyökérvésű élményterületnek megfelelő külső kifejezésére és szociális megszervezésére meg objektiválására törekszik, vallási eszmék és tanok, normák és szertartások alakjában.

A két fölfogás nem zárja ki egymást, és nevezetesen az első mindenestül belefér a másodikba. De bizonyos, hogy míg a vallás forrását kizárólag a Numinosumra irányuló sajátos érzékben, valami irracionáléban keressük, nem tudjuk teljes tárgyszerűséggel méltatni azoknak a jelenségeknek az összességét, melyeket mind a vallás neve alá kell foglalnunk, melyekre azonban a vallás nevét nagyon is különböző értelemben alkalmazzuk.¹ E tekintetben a helyzet a következő:

Abban, hogy a vallási magatartásnak tartalom és lendítőerő tekintetében legkiválóbb alakja a *kinyilatkoztatott vallás*, ahol maga a személyes örök szentháromságos Isten szólítja a lelket imádásra és istenszolgálatra, a nyugati vallásbölcselek és általában a valláskutatók között nincs nézeteltérés. De ugyancsak kétségtelen, hogy a vallástörténetnek és épen a Mának igen sok kultúrjelenségét lehetetlen megérteni, ha nem hozzuk közvetlen és gyökeres összefüggésbe azokkal a lelki igényekkel és képességekkel, melyekben a vallássóság forrásoz, jóllehet első tekintetre úgy mutatkoznak, mintha nem sok közük volna a valláshoz, kivált a keresztény értelemben gyakorolt valláshoz.

¹ Lásd a szerző dolgozatát: „Mi a vallás?” Theologia. 1937. évf.

Itt vannak például azok az épen napjainkban vészesen terjedő nagy szociális és lelki áramlatok, melyek egy-egy magában egészen profán kultúrprogrampontot, sőt divatot, az antialkoholizmust, eszperantót, sportot, napkúrát vagy a gazdasági föllendülést, technikát, faji vagy nemzeti hatalmi aspirációkat stb. olybá veszi, mintha tőle függne az emberiség üdvössége, mintha megvalósulása meghozná a mennyországot. Itt a vallásos erők egészen profán tárgyra irányulnak, azt a vallás glóriájával övezik és alkotnak *pótvallást*. Rokonságban vannak azzal az irányzattal, melyet Szent Pál (Fil 3, 19) drasztikusan úgy jellemez: „akiknek istenük a has”; akik tudniillik minden hitüket, áhítatukat, reményüket, odaadásukat arra irányítják, „ut bene sit ventri et iis quae sub ventre sunt”.

E mellett külön figyelmet érdemelnek a vallási egyoldalúságok, a *félvallások*, melyek úgy keletkeznek, hogy a teljes vallásosságnak csak egy összetevője érvényesül, például csak az ész, mint a teozozofizmusban, vagy csak a szertartás, mint a talmudista ritualizmusban. Az is félvallás, ha a vallási magatartás az egyetemes és átfogó vallási értékrendnek csak egy mozzanatát ragadja meg; ilyen *álvallás* a „szép” kultusza, sok fórumon forgó embernek „becsület-vallása”.

Megtörténhetik végül az is, hogy azok a viláगतfogó és világalakító, áhítatot és reményt fakasztó, a teljes személyes odaadást kiváltó erők, melyek rendes körülmények között vallást szülnek, az örökölt vagy talált vallással szembe fordulnak és megsemmisítésében látják az áhított mennyország megvalósulását; amint ezt csaknem tiszta tényészetben mutatja a bolsevizmus. Ez *invertált és negatív vallás*.

A vallás begyökézésének csak egyetemes

és átfogó eszméje tudja értelmezését és magyarázatát adni annak a kettős ténynek, mely nélkül lehetetlen bármilyen történeti vagy szociális vallási helyzetrajz: Vallás tekintetében épúgy, mint általában a nemes emberség tekintetében a lehetőségeknek nagy skálája nyílik. Vannak korok és körök, fajok és népek, melyeknél a vallás úgyszólván üszögében maradt; nem tud erőteljes kifejlődésre jutni. A vallásság kiteljesedése is tehetség és kedvező hatások szerencsés találkozásán fordul. Aztán: a vallás is az élet jellegével és törvényszerűségével jár végig a korokon és nemzedékeken. Gyámoltalan gyermekdadogás, ígéretes ifjúság, bölcs megérkezetség, halódó aggság egyfelől, hajnal, delelő, alkony és éjtszaka, a systole és diastole, az összehúzódás és táguulás ritmikája másfelől jelzik az élő vallásság hullámzását és ár-apályát; míg az objektívált vallás elemei, tan és törvény, dogma és kánon, szokás és szertartás a viszonylagos állandóság csillagos egét képviselik.

Ha ezeknek a szempontoknak tanulságával térünk vissza a statisztikához és térképhez, akkor a holt számok és a merev területek meg elevenednek, a statisztikai adatok erőállomásokká válnak, a földrajzi határok és fekvések pedig hatókörök és hajtóerők dinamikájába öltöznek. Kivált ha Mackinder és K. Haushofer geopolitikai szempontjait hívják segítségül.¹

Ez a geopolitikai személet a lakott Földet három, nagyjából koncentrikus övre osztja. A legbelső, Mackinder szerint a történelem tengelyagya (pivot of history), az összefüggő nagy belső szárazföld, valaha mongol, ma

¹ Lásd *H. Frick Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage*, 1936. p. 4—37.

oroszlók népek euráziai térségei, melyeknek sztep-
pés nyomottsága és monotonsága megüli a val-
lási lelket (az oroszot is) mindmáig. A külső
öv a tengerjárók és a hódíók világa. Ez az öv
a világtávlatokban és világrelációkban gondol-
kodó, világ hódíításokat mérlegelő, közvetítésre,
kompromisszumra mindig kész, simulékony,
gyarmatosító lelkületnek hazája, melynek vezér-
képviselői ma Anglia, Japán, Amerika. E közé
a két öv közé esik a nagy folyó völgyek, a
telepes kultúrák öve a Rajnáól a Hoanghóig.
Ez az emberi kultúra bölcsője és kovásza, a
feszülések, robbanások, vonaglások, vajúadások,
a szellemi termékenység öve. Ez foglalja ma-
gában a nagy történelmi világvallások centru-
mait, ahonnan kisugárzanak a világerjesztő
hatalmas vallási mozgalmak. Szélről a keresz-
ténység (Nyugaton) és a buddhizmus (Kele-
ten), mint a kifelé terjeszkedő misszionálás val-
lásai; a belső szeleteken pedig az iszlám a
nyugati, a hinduizmus a keleti középen, határ-
széli misszionálással. A primitív vallások min-
denütt fogyóban vannak — hasonló az utolsó
jégszakból ittfelejtett gleccserekhez; a Nyu-
gatról elindult világkultúra hőkorében menthe-
tetlenül zsugorodnak és enyésznek. A zsidó-
ság, jöllehet a Ma általános kultúrképében
igen erőteljes vonalat és szint jelent, a Ma
vallási erőterében a négy nagy történelmi val-
láshoz mérve „quantité négligeable”.

Ezeknek a neveknek: kereszténység, budd-
hizmus, iszlám, hinduizmus, mindegyike egy
hosszú és gazdag történetnek minden terhét és
áldását hordozza, tagolódásokat és átalakulá-
sokat, megmerevedéseket és repedéseket takar,
és ezért korántsem egységes alakulatoknak
egységes elnevezései; a Ma vallási helyzet-
képének megrajzolása végett mégis néhány
markáns vonással rögzíteni kell jellegüket.

Mindegyiknek meg kell ragadni legalább jellegzetes tendenciáit.¹

A kereszténységnek, buddhizmusnak és iszlámnak jelentős közös mozzanata, hogy eredetüket személyes *vallásalapító* képviseli: Krisztus, Buddha, Mohammed. S az alapító ma is legnagyobb erőforrásuk és a gyakran szinte végeláthatatlan elaprózódás közepett (főként a buddhizmusban és a magukat keresztényeknek nevező felekezetek között) az egyetlen összekötő kapocs, ha elvonatkozunk a „szellem”-től, mely mindegyiknek sajátja; hisz ez voltaképen szintén az alapító „szelleme”. A *hinduizmus* ennek az egyesítő és regeneráló centrumnak híjával van, s ezért ma, az erjedések és egymásbaválások korában, idegen vallási hatások és vallási integrálódás kísértésének inkább áll nyitva, mint az említettek bármelyike. Egyébként eldaraboltsága és szét hullása dacára megőrizte a régi indus szellemet; át van hatva attól a gondolattól, hogy a mindenség maga az Istenség, amelybe végre is hosszas vándorlások és keserves újjászületések után föl kell oldódni a léleknek; ez a világ jelentéktelen árnyéklét, ámitások és csalódások fogyhatatlan forrása.

A kereszténység és buddhizmus abban is találkoznak, hogy mindkettőben vezetőszerpe van a *megváltás* nagy gondolatának, azzal a jelentős különbséggel, hogy a buddhizmus eredetéhez híven aszkézissel elérhető önmegváltó-dást hirdet és annak tartalmát általában negatívumban látja (a vágytalan nirvánában). Egyébként épen a *buddhizmus* is eredetével ellentétben mindenféle idegen vallási elemmel bővült, nevezetesen panteont teremtett (maga

¹ A történet, tagozódás, tanítások részleteire nézve lásd a szerző Dogmatikáját, főként 1. §. 3.

Buddha és szigorú hívei ezt a kérdést egyszerűen kikapcsolták elmélkedéseikből), melyben Buddha jutott a főhelyre, sőt félreismerhetetlen a törekvés Buddhát mindenben Krisztushoz hasonló szerephez juttatni. Köztudomású egy másik alapvető különbség: A buddhizmus sem vetkőzte le az indus világtagadást és történelemtagadást; s a világgal szemben való magatartása is ennek a lágy pesszimizmusnak a jegyében áll: nem bánni semmit, nem bántani semmit és senkit, hogy így semmi ki ne zavarja a bölcset a keservesen megszerzett lelki nyugalmaiból.

Ezzel ellentétben a *kereszténység* Jézus Krisztus átfogó megváltó tevékenységében és az egyesnek hit és misztikai-etikai követés (imitatio Christi) által végbemenő hozzája való kapcsolódásában látja a megváltás útját. Így egyfelől a történeti egyszerűség, mint kötelezettség és norma, hasonlíthatatlanul hatásosabban őrzi meg az objektív vallás- és erkölcsiéleti rendet, még a szubjektivista protestantizmusban is, mint a teljes alanyiságnak védtelenül kiszolgáltatott buddhizmus; másfelől pedig az üdvösség tartalmának pozitív meghatározása által (Isten országa, mennyek országa), mely a teremtető, üdvözítő és szentelő személyes abszolút Isten sarkcsillaga alatt áll, sorompóba szólítja az ember összes magasabb erőit és igényeit, két pólus feszülése közé állítja vallási életét: az Abszolútum és a relatív világ közé; és ezzel fogyhatatlan vallási megújítási erőt és kulturális termékenységet biztosít számára.¹ S voltaképpen ezáltal lett anyja annak a nyugati kultúrának, melynek jegyében erjed ma egész bolygónk és elsősorban a vallási lelke.

¹ Lásd a szerző művét: Az örökkévalóság, 1936. 9. és 10. ért.

A kereszténység és a buddhizmus mint megváltó vallás közvetlenül szólítja a siralom völgyébe szorult és önkínjában vergődő nemzedékeket, azaz minden embert; és így lényegesen világmisszióra vannak hangolva. Velük szemben az *iszlám* és a hinduizmus szinte perszonálunióban van azzal a földdel és fajjal, amelyben született, és ennek a földhözragadtságnak szellemében terjedésük inkább az őket hordozó népek és fajok politikai meg katonai terjeszkedésének, mint igazi apostolkodásnak eredménye. Az *iszlám* születésének anyajegyét jól láthatóan abban is mutatja, hogy töretlenül él benne mindmáig az a fatalizmus, külsőségeskedés (ritualizmus) és érzéki tűz (a másvilág mindenestül ennek a jelenvilágnak érzéki színeiben ég), melyet alapítója oltott belé.

2. A mai vallásosság arculata.

A mi feladatunk megadni a Mának nem vallási fényképét, hanem arcképét. Nem vállalkozhatunk az összes részletek gépies lemásolására; hanem a jellemző vonásokat kell ellesnünk és úgy rögzítenünk, hogy általuk a csak jelzett vagy meg sem érintett részletek is a maguk nyelvén szólalhassanak meg. Evégből legajánlatosabb először vázolni a Ma általános emberarcát, és azután erre a vázlatra rávinni mai alakulásukban azokat a vallási motívumokat és színeket, melyeket az előző elmélés kiemelt mint az emberrel együttjáró és ezért időálló mozzanatokat.

A Ma emberarcának körvonalait szolgáltatja az a tény, hogy a történelmi Ma tere az egész Föld. Amióta folyamatban van ezen a bolygón az a valami, amit történelemnek lehet nevezni, azóta kb. két emberöltője most esik meg először, hogy ennek a történésnek színhelye az

egész Föld, és alanya az egész emberiség.¹ Ma már az embermozgató nagy kérdések ügyében nincsenek „elszigetelt” jelenségek; a régi partikularizmust fölváltotta az univerzalizmus; a területiális emberszemlélet helyébe lépett a planetáris. Ezáltal az emberiség története és élete megkapta azokat a távlatokat, melyek után nincs tovább és túlhan. Mintha elkövetkezett volna a történelmi idők teljessége. Ha bárhol, bárkiben érik vagy robban vagy zökken valami, aminek általános emberi tartalmi avagy dinamikai jelentősége van, az láthatatlan vezetékeken végig fut az egész világon és végig borzong az egész emberiségen. A mi földadatunk szempontjából ennek a ténynek két jelentős következménye van.

Amióta a forgalom és kicserélődés számára ledőltek a földrajzi, politikai és társadalmi határok, azóta az egymástól legtávolabb eső vallások is közvetlen érintkezésbe jutottak. Ezzel megindult egy nagyarányú *kölcsönhatás*, ahol az egyes vallások, elsősorban természetesen a nagy világvallások, már nemcsak a misszionálás ékvonalával, hanem erőik és tartalmuk egész frontjával hatnak egymásra. Ennek pedig első és közvetlen következménye egy nagy endozmózis: a különféle vallások sajátos eszményeinek, erőinek, értékeléseinek kölcsönös beszívargása és beszüremkedése. És így megindul egy új *szinkretizmus*, hasonlíthatatlanul nagyobb arányú, mint az, amelyben először lehetett történeti arányokban tanulmányozni a vallási keveredés jelenségeit, értem a hellenizmus vallási folyamatát, melynek utolsó hulláma a kereszténység megjelenése idejében az Imperium életébe belevetette a misztérium-

¹ Lásd a szerző művét: Isten a történelemben, 2. kiad. 1934; p. 264. k.

vallásokat. Ma már nincs keresztény terület, mely valamikép meg ne érezné a hindu teozofizmus, a jóga-aszkézis, a buddhista kvietizmus stb. hatásait; és nincs az a vallásilag érdekelt hindu vagy konfuciánus (kínai), aki ne volna közvetlenül szólítva Jézus Krisztus és az ő evangéliuma által.

Ez azonban épenséggel nem jelenti még azt, hogy az egyes vallások, a vallási közületek és felekezetek kivetkőznek sajátos jellegükből és beleolvadnak egy közös jellegtelen szürke vallási tengerbe, mint a hellenista szinkretizmus tette a görög, római és semita vallásokkal. Sőt miként a különféle fajoknak és nemzeteknek ez a mostani történeti nagy találkozója és mérközése nem kis mértékben lett oka és kiváltója a nacionalizmus és fajtudat mai kiéleződésének, épúgy a különféle vallások és felekezetek az intenzív kölcsönhatás ütközőjében, a mérközés és összevetés tüzeiben eszméltek csak reá igazában a maguk sajátosságára. Épen a közvetlen és szinte versengésszerűen élénk érintkezés hatása alatt a nagyobb vallásokban mindenütt kialakult valami rendkívül határozott és erőteljes *felekezeti öntudat és önérzet*, mely kész minden erejét latba vetni azért, hogy a maga sajátos jellegét óvja és egyben új missziós lendülettel terjessze.

Van azonban ennek a világtávlatokba táguló vallási gondolkodásnak és életnek egy mélyebbre nyúló és súlyosabb következménye, melyet alább tárgyalásra kerülő okoknál fogva elsősorban a kereszténység érez meg.

A *vallási elhatárolás* elé állított egyes ember valaha csakis a maga történeti vallási miliőjének igenlésére vagy elhárítására volt szólítva. Ma megjelenik előtte valamennyi nagy történeti világvallás, mégpedig mind a fórum-

tól elválaszthatatlan külsőségeskedéssel, retorikai, sőt agitációs fölvonulásban. Így aztán az, ami voltaképen a legmeghittebb lelkiesség és a legbensőbb lelkiismeret ügye, a döntő vallási elhatározás, úgyszólván a világpiaci kínálat vásári kavarodásába sodródik, és majdnem minden vallásilag szorongó ember abba a helyzetbe jut, mint azok az afrikai törzsfők, akiknek egyéni elhatározásától van függővé téve, hogy törzsüket a kereszténységbe (és ott is melyikbe) vagy az iszlámba vigyék-e. Ilyen körülmények között elkerülhetetlen, hogy sokakban eltompul a vallási igazság és ennek az igazságnak abszolút kötelező jellege iránti érzék. Annál inkább, mert a világvallások fórumi felvonulása azt a hiedelmet keltheti és nyomósíthatja, hogy „más berekben másképp szól az ének”, más világnak más a vallása, s nemcsak keresztény alapon lehetséges bensőséges és értékes vallási élet, nemcsak a kereszténységnek van hatalmas történelmi és valláséleti súlya, hanem más vallásoknak is, melyek híveiket épúgy boldogítják, nyugtatják és szentelik. Más szóval a *vallási világforgalom* (sit venia verbo!) kitárt kapuin beözönlik a vallási relativizmus: „minden vallás jó”, és az ember történeti, földrajzi, népi eshetőségeitől és mindenestre válogató tetszésétől függ, hogy melyikhez csatlakozik.

És ha már ezen az úton, pusztán a nagy világvallások érintkezése következtében a Ma vallási lelkületében folytonos jövés-menés van, melyet szellemi világóceánok szellemi golfáramai közvetítenek: hegyibe még a Ma szellemi életének planetáris jellege azt eredményezi, hogy minden fordulat és mozdulás, a vallásilag jelentősek is, kihat az összemberiségre, s a felekezeti, hitvallási és egyházi tagoltság és szétdaraboltság dacára is valami

egységes tipikus vonást vés bele a Ma vallási arculatába. Az a planetáris mértékbe nőtt mai ember nagyon is határozott vonásokat öltött, melyek élesen megkülönböztetik az előző történeti fázis, sőt az előző nemzedékek vezető típusától és a legbiztosabb diagnózist adják arra, hogy az emberiség új történeti fázisba lépett.

Hogy ma már az egész Föld és az összembe-riség bele van vonva a történetbe és ennek szolidaritásába, az a fehér ember műve és végelemzésben a keresztény kultúra hódítása. Az utolsó történeti kornak (a renaissance óta) ütemét és irányát az európai ember diktálta. Ennek az európai kultúrának és európai embernek mai arculata adja meg a *Ma általános szellemi arculatának* jellegét is. A mi témánk szempontjából ezt a mai arculatot — s ez mutat a holnap felé, a következő történeti fázis felé — két vonással jellemezhetjük meg:¹ jelenvilágiság, melynek jellegzetét adja a technizálódás, és eltömegesedés, mellyel együttjár az életérzék primitívizálódása. Az első mozzanat a döntő; a második inkább a hangerősítő szerepét viszi.

A Ma szellemi irányát és a Ma embertípusát félreérthetetlen határozottsággal és alapvetően jellemzi a *jelenvilágiság*. Hogy mit mond ez, nyomban kitűnik, ha a Ma emberével szembe-sítjük az előző történeti kor emberét, a középkori embert és művelődést. Ott nyilván a lélek üdvössége és másvilági sorsa volt az a csillagzat, mely megszabta minden törekvés irányát és szolgáltatta minden helyzet, történés és teljesítmény értékmérőjét. A mai élet álta-

¹ Lásd a szerző műveit: Isten a történelemben, p. 280. kk. és „Tegnap és holnap között”. Katolikus Szemle, 1937. évf.

lános iránya kétségtelenül nem a másvilági üdvösség megszerzése, illetőleg elvesztésének elhárítása, hanem az ezen a földön való minél kellemesebb és minél kiadósabb berendezkedés, „minél több embernek minél nagyobb jóléte a földön”. Ez a törekvés természetesen első-sorban gazdasági jólétre irányul és vezérszerephez juttatja a gazdasági föladatot (mely a marxizmusban az egyetlen); és az ennek a föladatnak szolgálatába szegődött szédítő teljesítményű technika semmit nem mulaszt el, hogy ezt a földet mennyországgá varázsolja. Ebbe a „mennyország”-ba természetesen beletartoznak más kultúrjavak is, művészet, tudomány, jogrend, finomultabb társas formák, esetleg nemzeti nagyság vagy faji kiemelkedés és a megfelelő faji vagy nemzeti öntudat ápolása.

Mit jelent ez a technikára támaszkodó gyökeres *jelenvilágítás* a vallás szempontjából? Hogy színezi és formálja a Ma vallási arculatát?

A felelet közvetlenül fölkinálkozik. Ha kizárólag a természet és az élet adottságait pallérozó kultúrtevékenység kerül az emberi törekvések középpontjába, akkor a vallás eo ipso elveszti azt a vezérlő és átfogó szerepét, mely mivoltánál és begyökérségénél fogva jár neki. A legjobb esetben lesz „egy” kultúrtényező a többi között és a többi mellett. Nem lesz többé módja célokat tűzni az emberi törekvés és a történelmi alakulás elé, és nem lesz többé hatalma megszentelni a magukban nem-vallási életterületeket, amint ezt pl. megtette a középkorban Nyugaton, vagy Keleten a nagy ázsiai vallások virágkorában. Hanem a legjobb esetben kénytelen lesz visszavonulni a saját legbelsőbb területére, az egyéni lelkiismeret világába, ahol az egyes lélek közvetlenül keresi és imádja és szolgálja az ő Istenét.

És ha éppen a mélyen vallásos lélek ezt a visszakozást hajlandó értéknek minősíteni — hisz „Isten országa nem e világból való”, mégis az Isten országát alkotni hivatott emberek kétségtelenül e világban vannak; és ha ennél fogva ebben a világban az uralkodó planéta a jelenvilági kultúrtevékenység, akkor a vallásos ember folyton arra van kísértve a maga részéről és arra van fölszólítva (sőt kényszerítve) a világ részéről, hogy vallásosságának és vallásának létjogát igazolja, mégpedig az általánosan elfogadott és maguktól értődő normák szerint: Mit tett vagy mit tud tenni ennek a jelenvilági kultúrtevékenységnek előmozdítására? Ezzel azonban egy a vallástól idegen, kifejezetten *hasznossági szempont* kerül bele a vallási értékelésbe és végelemzésben a vallási döntésbe. Máris megállapítható, hogy kereső vagy legalább vallásilag élénkebben érdekelt lelkeknél a vallási döntésben többnyire nem az nyom, melyik vallásnak van igaza, hanem: melyik ad nagyobb megnyugvást, vagy: melyik biztosít nagyobb és eredményesebb tevékenységet. A vallási mérkőzésben, keresztényeknél is, egyre erősödik a törekvés, bebizonyítani, hogy hitvallása és célkitűzése mennyire összefér, sőt mennyire áldásos eredménnyel működik együtt ezekkel a közkeletű akarásokkal, programokkal és jelszavakkal.

A vallásra nézve azonban sokkal súlyosabb következményekkel jár az a tény, hogy ez a kultúrmonopólium mint program kifejezetten erre a világra és így a jelenre van beállítva. Ez a minden egyéb emberi hangot túlharsogó jelenvilágiság nemcsak sorvasztja, mégpedig következetesen és egyetemesen, egyre szélesebb körökben az érzéket a komoly vallásosságot jellemző *másvilágisággal szemben*, hanem immanens törvényszerűséggel folyton tom-

pítja egyáltalán az érzéket azzal a vallással szemben, mely legmélyebb mivoltánál fogva a jelenből a jövőbe, a látható világból a láthatatlanba, ebből a jelenvilágból a másvilágba utalja a lelket, és ott tüzi le gondolkodásának, akarásának, reményének súlypontját.

Ez más szóval annyit jelent, hogy a jelenvilági kultúra a maga gravitációjával hovatovább közömbössé tesz a vallással szemben. Hisz technikája segítségével a maga erejével alakítja át a földet „paradicsommá”, szervezésével és agitációjával a nemzeti vagy faji ambíciót emeli közösségi élettartalommal. Sőt könnyen kínálkozó átmenettel egyetemes programmá és vezértétellé avatja a 18. század folyamán fölbukkanó azt a sekély ötletet, hogy a vallás mikor másvilágra igazítja az embert, legjobb erőit elvonja a jelenvilági kultúr-munkától, vagyis attól, amit a Ma teljes egyértelműséggel főértéknek vall. S innen már csak egy lépés az a lelkelet, mely a vallásban e kor alaptörekvésének ellenségét látja, sőt az egyetlen igazi ellenséget, és legfőbb föladatának tekinti, megszervezni ellene a harcot az etikai meggyőződésnek teljes súlyával és ennek az agyontechnizált és agyonszervezett kultúrának minden eszközével. A szovjetország vallásellenességnek ez a genezise, és nevezetesen a beszbozsniknak, ennek az istentagadó és istentagadtató világszervezetnek ez a pszichológiája. S ez a bolsevista Oroszország a maga megszervezett vallásellenességével és a technizált gazdaságnak mint egyedüli programnak és paradicsomnak kikiáltásával szinte tiszta tenyészetben mutatja, mit jelent, illetőleg mit rejt a Ma vallási helyzete számára ennek a mai kornak kulturái jelenvilágisága.

Azonban a vallási igények, mint láttuk, elválaszthatatlanok az embertől: tehát ki nem

irthatók még oly félelmes megszervezéssel és agitációval sem, ha félrevezethetők és ideig-óráig háttérbe szoríthatók is. Ami az ember akarásának és gondjának homlokterében áll, amire fölteszi az életét, arról nem akarja, nem tudja végleg azt gondolni, hogy múltó árnyék vagy délibáb. „Az embernek minden pórusa Isten felé nyílik”; nem tud Isten nélkül élni, életét és vérét, jelenét és reményét nem tudja másnak áldozni, mint Istennek. És ha arra van utasítva, hogy olyasminek áldozza, ami nem Isten, hovatovább azt fogja istenének tekinteni, amiről gondolja vagy elhitették vele, hogy üdvössége és köszála. Ha a földi paradicsom és a jelenvilági kultúra van úgy eléje állítva, hogy neki tartozik áldozni minden erejét és teljes személyes odaadását, ettől és csak ettől kell várnia és remélnie üdvösségét és boldogságát, előbb-utóbb ez lesz az istene. *E világnak és az ő értékeinek istenítése*, a jelenvilági földadatok szolgálatának a vallás régiójába való fölmagasztalása, vallássá-avatása: ez a legveszedelmesebb veszedelem, mely az egészséges vallásosságot fenyegeti korunk szellemének részéről.

Hogy ez nemcsak elméleti lehetőség, hanem a Ma vallási arculatának máris mélyen barázdált vonása, annak bizonyossága megint a *bolsevizmus invertált és negatív vallása*, az a hegyeket mozgó hit, mellyel az elszánt bolsevista fölálldozza jelenét és emberséges létét egy jövő mennyországért. Ez a mennyország t. i. nem szűnik meg mennyország lenni azért, hogy prófétái a helyét a földön keresik és hogy színeit a mai gazdasági és technikai világból veszik. A teológia ezt az irányt kiliazmus, millenarizmus néven ismeri¹ (az „igazak valaha ezer

¹ Lásd a szerző Dogmatikáját, II. 672—5.

évig dicsőségben és bőségben uralkodnak majd e földön"). Első hívei meg hirdetői a római igát tehetetlenül nyögő fanatikus zsidók, kiknek késő unokája, Marx, ebben a profanizált és szekularizált formában tette történeti tényezővé. S hogy semmi híja se legyen vallásvoltának (persze mindig negatív előjellel), szent várost is kapott Moszkvában. Most már a jámbor bolsevista úgy zarándokolhat Lenin sírjához, melynek megalkotásánál, ravaszságtól nem mentesíthető, jól átgondolt számítás nem átalotta lemásolni a pozitív, sőt keresztény vallási ábrázolásnak minden hatásos mozzanatát, mint akár a jámbor buddhista Bodhgájába a szent fügefához vagy a mozlim Mekkába a Kába kövéhez.

Hogy ez a visszájára fordított vallás, a földnek és a jelenvilági értékeknek ez az istenítése és abszolutizálása, ez a nagyarányú szekularizmus útban van, az iskolázott szemnek nem nehéz észrevenni a bolsevistaellenes forradalom mozgalmában sem; kevésbé a fasizmusban, ahol voltaképen a régi római Imperium gondolata az ismeretlen isten, mint inkább a nemzeti szocializmusban, mely egyre leplezetlenebbül a faj és vér bálványát teszi oltárára, sőt E. Bergmann „német” vallásában ennek a bálványimádásnak már „teológiája” is készül. Rituáléja, szertartókönyve mindnek úgyis régóta van; sőt (a vallástörténeti fejlődésirány megfordításával, tehát megint negatív előjellel) ez volt az első.

A Ma emberarcát jellemző második fővonás az, amit egyszerűen *eltömegesedésnek* lehet mondani.¹ Itt mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy az imént vázolt mozzanatok egészen új akcen-

¹ Lásd a szerző értekezését: „Tömeg és elit”, az „Örség” c. könyvében, 1936. p. 216—42.

tust és nyomatékot kapnak azáltal, hogy a tömegek, a nem okoskodó és nem különböztető, nem mérlegelő és nem ítélő, hanem felelősség nélkül döntő, ösztönöktől és szenvedélyektől űzött tömegek állnak mögöttük. Csak így tud világhatalommá szervezkedni a bolsevista vallásellenesség, de az imperium- és verimádó ellenforradalom is. Csak, ha tömegek visszhangozzák a jelenvilágiságnak vitán kívül helyezett, abszolút fórum jellegét, tud történelemalakító és világarányú hatalommá válni az a szekularizmus, relativizálódás és oportunizmus, mely fojtogatja a Ma vallásos lelkét.

De a tömeg egyúttal fertőz. A tömegsugalmazás hatása alatt *az egyes is tömeglénnnyé válik*; a tömeg nivelláló ereje következtében ellenállhatatlanul egyéni ítélet és igény nélküli bábbá lesz, gépiesen ismétli a tömeg jelzavait és bárgyúan éli a tömeg primitív életét. Ez a tömegzúgás túlharsogja azt az egyéni magáraeszmélést, és azt a lélek mélyén s ezért halkán csörgedező igényt, mely előbb-utóbb vallási tájékozódásra sarkal. A legtöbb ember amúgy is, bármilyen történeti helyzetben, nagyban és egészben a fórum áramlatától engedi magát sodortatni. S ha most széles tömegek magukévá tették a jelenvilágiságot mint élet-tartalmat és életprogramot, vallás nélkül, sőt vallás ellen, akkor ez a tömegáram óriási kísértő lesz minden egyes számára; s vele szemben a nagy történeti vallások, a kereszténység is, még mindig keresi a megfelelő, hasonló arányú és ellenhatású pasztorációs és nevelői utakat és módokat.

Minthogy azonban még a tömegszuggesztívó lömsúlya sem tudja elnyomni a vallási igényt, az itt is megtalálja a maga útjait, de a tömeglélek primitív jellegének megfelelően primitív formákat keres, bálványokat alkot. Az a

lélektelen gépimádás (machinolatria), mely szél-tében terjedőben van, a technikának és a technikai tudománynak az a kritikátlan naiv imádata és a belé vetett föltétlen remény, melynek sejtelme sincs arról, milyen áldozatok és aszkézis vajúdásai közepett született az meg, és milyen belső kínokban emésztődik mindmáig, máris némi ízelítőt ad a készülő tömegvallásból.

Akármilyen oldalról nézzük a Ma vallási arculatát, oda a Ma általános szellemi arcáról csak árnyak hullanak. A jelenvilágítás és el-tömegesedés, a Ma emberarcának két fővonása, a vallás számára *krízist* jelent. Így a jelenbe sűrűsödött mult mint csomóbakötött jövő áll előttünk, és a Ma vallási képének teljessége szempontjából ugyancsak nem közömbös, hogyan készül kibogozódni ez a csomó. Mielőtt erre az utolsó kérdésünkre feleletet keresnénk, még meg kell vizsgálnunk, milyen helyzet alakult ki ma a vallás és a különböző egyéb kultúrterületek kölcsönös vonatkozásában. Anynyival inkább, mert ez az áttekintés alkalmas arra, hogy új színekkel és vonásokkal, és pedig részben pozitívebb tónusokkal egészítse ki az előző rajzot; egyben a megoldás útját is egyengeti.

3. Vallás és kultúra tegnap és ma.

A vallás mint olyan közvetlenül nem kultúra-termelő és nem kultúrabontó —, ha t. i. a tudomány, művészet, társas élet, gazdaság, politika, államiság jelenségeit, mint szűkebb értelemben vett kultúrát szembeállítjuk a vallással, mely tágasabb értelemben (ha t. i. kultúra néven az értékvalósításra irányuló emberi közösségi tevékenységet és annak termékeit értjük) szintén, mégpedig elsődlegesen kultúrterület. De mivel a vallás átfogja az egész embert,

minden tehetségével, tendenciájával, mégpedig a leggyökerén, amennyiben minden tevékenységét és törekvését beleemeli az Abszolútum körébe, és az egész embert beállítja a más-világ transzcendens távlataiba, ezért szükségképpen kölcsönhatásba kerül a magukban nem-vallási kultúrterületekkel. S így ezeken a kultúrterületeken leolvasható minden kornak vallási állása, olyanformán, mint egy háztartás személyzetén leolvasható a gazda lelkülete.

Ezen nem változtat az a tény, hogy *a vallásnak programszerű magatartása a kultúrföladatok tekintetében két ellentétes pólus szerint tájékozódhatik.*

Az alapvető magatartása ugyanis az embernek Istenhez mint első elvhez és végső célhoz való teljes odaigazodása. Ezen az életszínvonalon a világot értékelheti mint akadályt, mint nagy csábítót, mely elvon Istentől, melytől tehát a leggyökeresebben úgy fog szabadulni, hogy mindenestül elfordul tőle és megtagadja, amint ezt nagyarányban teszi az eredeti buddhizmus, a hināyāna, vagy tették a 4. században az egyiptomi és szír puszták keresztény remetéi. Tekintheti azonban a világot úgy is, mint Isten alkotását, mint az ő dicsőítésére és az ő országának hordozására hivatott erőterét; és akkor a vallás magasabb szentesítésének és sugalmazásainak hatalmas erőáramait egyenest reabocsátja a különféle kultúrterületekre és kultúrföladatokra, mint tette pl. a virágzó középkor, az egyetemek, a dómok és a skolasztika nagy százada.

Persze a *valóság* e között a két pólus között sok árnyalatban helyezkedik el, és megteremhet az a sajátságos tétel is, mely a renaissance óta a nyugati kultúra vezérelve lett, hogy a vallás sajátos területének nincsen semmi köze e világ kultúrmunkájához, és így nem sugal-

mazza, de nem is fékezi és gátolja a merőben profán ügynek minősített kultúrtevékenységet. Ez a fölfogás és a megfelelő lelkiület mélyebb gyökeret vert az északi germán puritanizmusban és egyik főgyökere lett a jelenvilágiságba rögzített modern kultúrának, amint híres protestáns tudósok megállapították.

Itt egyúttal történeti példán lehet látni, hogy a kultúrföladatokkal szemben való *negatív vallási állásfoglalás* is előbb-utóbb lerajzolódik híveinek kultúráján. S amikor a ma vallási arculatának ezt a tükörképét nézzük, azt kell megállapítanunk, hogy a gazdaság, a közösségi élet és a politika fokjelzője inkább a negatívum oldalán mozog, míg a művészet és tudomány nem jelentéktelen pozitívumokat mutat. Ez az áttekintés természetesen számot vet az a ténnyel, hogy a mai kultúra, mely osztozik a Mának egyetemes planétáris jellegében, a kereszténység árnyékában csirázott ki és nőtt nagyra.

I. A gazdasági élet. A Ma gazdasági jellegzete kétségtelenül a kapitalista gazdálkodás, absztrakt (a termelőt és fogyasztót szétválasztó) piacával és l'art pour l'art (szerzésre és nyelésre dolgozó) termelésével, melynek egy széldületes technika rendelkezésére bocsátja minden csodáját és leleményét.

Ez a termelés mód magában nem vallásellenes, sőt nem is keresztényellenes. Sőt az összes eddig ismeretes gazdálkodási módok közül tagadhatatlanul a legtöbbet tudott tenni a nyomornak, főként a valaha végzetes következtességgel szakaszosan jelentkező éhínségeknek leküzdésére; másfelől hasonlíthatatlanul több embernek ad megélhetést, mint az előző rendszerek (virulása első századában, 1800—1900 között, Európa lakossága 180 millióról 400-ra

tudott szaporodni), és így alkalmasnak mutatkozik arra, hogy az emberhez méltó lét számára más rendszereknél kedvezőbb föltételeket biztosít és ennél fogva a mélyebb és tisztultabb vallásosság számára is kedvezőbb talajt teremtsen, még abban az irányban is, hogy ha a gép végez több fizikai munkát, az ember szabadabbá lesz a szellemi (tehát a vallási) tevékenység számára is. Hisz az érettebb vallásosság számára, kivált a kereszténység számára épenséggel nem a nyomorúság és ágrólszakadás a kedvező talaj. Sőt könnyű volna megmutatni, hogy a kapitalista gazdálkodásnak (melyet az „antikapitalista” bolsevizmus is főnntart) kifejlődésében és üzemének biztosításában nem csekély szerepe van keresztény hatásoknak, főként nevelő hatásoknak.¹

De épúgy tagadhatatlan, hogy a kapitalista szellem a kapitalista termelésnek, ha nem is törvényes, de tényleges gyermeke. És ez a kapitalista szellem a Ma főjellegzetének, a jelenvilágiságnak leghatározottabban kifejezője, hordozója és táplálója, a bolsevista gépimádásnak és az istentagadó propagandának főtámasza, és így a Ma vallási mérlegén egyelőre csak mint *negatívum* szerepel. A leg-egyetemesebb, az embert legérzékenyebb létgyökerében érintő, legtöbb erőt és időt lekötő tevékenység ma nagyban és egészben kívül esik a vallás szentelő, fékező, egyensúlyozó sugalmazásán és irányításán. Még a közvetlen keresztény befolyás régiójában is az örvendetes kivételek és komolyabb ellen-kezdések da-

¹ Nem lehet mindenestül visszautasítani E. Troeltschnek és M. Webernek azt a tételét, hogy az angolkálvinista puritanizmusnak direkt szerepe van a modern kapitalizmus kialakulásában. Lásd különben J. B. Braun: Scholastik, Puritanismus, Kapitalismus, 1930.

cára is a gazdasági tevékenység széles területein a termelés és értékesítés, kivált a gazdasági verseny szívtelen piacpolitikájával, eltrösztösödésével és munkás-kihasználásával a gazdasági élet öntörvényszerűségére hivatkozik; visszautasítja (a gyakorlatban) az evangéliumnak és normáinak föltétlen kötelező jellegét a gazdasági élet számára is, amint azt idestova félszázada határozott, nagy vonásokban eléje tárta a virágkorát élő kapitalizmusnak XIII. Leó pápa *Rerum novarum*-a (1891. máj. 15-én) és negyven évre rá megismételte és kiegészítette XI. Pius *Quadragesimo anno*-ja. A gazdasági élet ma, Nyugaton inkább, mint a kvietizmusra hajló Keleten egyik főforrása a Ma egyik uralkodó vonásának, a krónikus társadalmi elégedetlenségnek, mely több mint két emberöltő óta mint szociális kérdés kísért és ma a társadalomvezetésnek és újjáépítésnek legégetőbb problémája.

2. *A társadalmi élet.* A szociális kérdés a közvetlen felszínes nézés számára úgy jelentkezik, mint az eltömegesedésnek és elgazdaságosodásnak (pontosabban eljelenvilágiasodásnak) eredője: egyre nagyobb rétegek kérnek részt, és pedig egyenlő részt a gazdasági jólétben, és mint ehhez vezető eszközt természetesen egyenlő részt a gazdasági lehetőségekben. S ez a gazdasági eltömegesedés úgy fogható föl, mint az előző történeti kor uralkodó csillaga ellen, az individualizmus ellen támadt visszahatás, a gazdasági javakban való részesedés pedig mint a szociális igazság követelménye. Első tekintetre tehát úgy tűnhetik föl, mintha ez a jelenség mindenestül az evangéliumi szempontoknak volna szociális kiverődése, az evangélium iskolájában nevelt lelkiismeret visszahatása a kapitalista szívtelenség

ellen. A gyanútlan romantikust azonban itt kissé kijózanítja a bolsevista kommunizmus. Ennek a bolsevizmusnak színe előtt nyilvánvaló, hogy ha fönn is forog a szocializálódásnak vallási inspirációja számára a lehetőség, sőt szükségesség, a szocializálódás tényleges kialakulásának és mozgalmainak nincsen vallási vagy épenséggel keresztény mellékszöngéje.

A szocializmus különféle alakú változatokban és árnyalatokban ugyan, de félreérthetetlenül a *Marx-féle materializmus* történeti és gyakorlati hitvallási alapján áll. A történelem igazi hajtóárama szerinte a gazdasági igény és érdek; a magasabb kultúrtevékenységek és azoknak eredményei csak „ideológiák”, a mindenkor gazdasági állapotoknak és feszüléseknek párázata, legjobb esetben szivárványa. Nevezetesen szerinte a vallás eleinte a primitív gazdasági tehetetlenség biztosítóselepe, utóbb a polgári telhetetlenség, avagy ravaszkodás mesterfogása (az önző burzsoá még halála után is élvezni akarja jómódját; illetőleg a kisemmizett proletárt a másvilág javaival hitegeti és áltatja), a gazdasági és társadalmi helyzet mai fokán pedig a nép számára csak zsibbasztó, „ópium”; az igazi javak termelésére szánt tevékenységet csak bénítja és megosztja, amikor annyi energiát irányít a festett „mennyország”-ra; amikor pedig a társadalmi egyenlőtlenséggel szemben megadásra szólít, inaszakadttá tesz a „megváltó” osztályharc diadalmas megvívására. Tehát ha taktikai okokból el is hangzik itt-ott a jelszó: „a vallás magánügy”, valahányszor a szocializmusnak módja és hatalma kínálkozott programjának megvalósítására, a marxizmus gyökeres és lényeges vallásellenessége a gyakorlatban is mint vallásellenyomás jelentkezett. Az orosz bolsevizmus 1929-ben hivatalosan azonosította magát a beszbozsnik

istentagadó és istenüldöző programjával, s a vallás ellen, mégpedig minden pozitív vallás ellen elszánt és hihetetlenül kegyetlen irtóháborút indított. Mexikóban és Spanyolországban a forradalom méltó tanítványnak bizonyult. Mindenütt a megölt és halálra kínzott hitvallók és papok ezrei, sőt tízezrei, a bezárt, meggyalázott és földült templomok és kolostorok, a vallási egyesülés és megnyilvánulás lehetetlenítése a leggyanútlanabbak számára is kézzelfoghatóvá teszi, ami az elvi gondolkodáshoz szokott elme előtt eleve világos volt: a következő kommunizmuson fölépült közösségben nincsen hely és mód a magasabb és fejlettebb vallásosság számára, kivált a kereszténység számára.

S ahol a helyzet nem fejlődött idáig, a szocializmus egyre szélesebb tömegeket idegenít el a nagy történelmi vallási közösségektől, nemcsak Európában és az annak mintjára alakult Amerikában, hanem Kínában, sőt ma már Afrikában és Indiában is, és egyre szélesebb rétegek dőlnek be annak a fogható (bár teljesen téves) *agitátor-érv*nek: A nagy történelmi vallások, nevezetesen a kereszténység, nem tudták elhárítani előbb a kapitalista kizsákmányolást s utóbb az elszegényedést és munkanélküliséget, nem tudtak kenyeret adni a tömegeknek és nem tettek egy lépést sem a világháború nagy katasztrófájának elhárítására, mely végelemzésben csak a kapitalizmusnak kétségbeesett kísérlete volt ingadozó világuralmának továbbtengetésére; tehát csütörtököt mondtak a Ma nagy emberiségi földadataival szemben.

Most már megsejtik a későn ébredők is, hogy itt, a szociális kérdés terén készül a csatátér, ahol Holnap meg kell vívniok döntő létharcukat a nagy történelmi vallásoknak. A ke-

reszténység vezetői erre természetesen már régen ráeszméltek. Komoly és gyümölcsös lelkiismeretvizsgálásban megállapították katolikusok és nem-katolikus keresztények a tulajdon súlyos mulasztásaikat („nem a kereszténység mondott csődöt, hanem sokszor a felelős keresztények”) és keresik a jóvátevéés és orvoslás útját-módját. Elméletileg megtette ezt fölséges monumentalitással és biztos vonalvezetéssel XIII. Leó, a „szociális pápa”, főként föntemlített enciklikájában, melyhez képest a legjelentősebb protestáns törekvés, az úgynevezett *vallási szocializmus* (K. Mennicke és P. Tillich) a félség és végignemgondoltság benyomását teszi. Tény azonban, hogy eddig a katolikusoknak helyi eredmények dacára (Németországban a második birodalomban, az osztrák s méginkább a belga keresztény szocialisták) sem sikerült módot találni a szociális bajoknak nagyarányú orvoslására és a kereszténységtől elidegenített tömegek megfelelő arányú visszahódítására. Ez a tény egy mélyebb problémára és megoldásra utal.

A Ma szociális kérdése mögött tudniillik feszül és duzzad, mint gyökérprobléma, a személyességprobléma, az a kérdés: hogyan menthetők és valósíthatók meg a mostani történeti fázisban azok az alapértékek, melyek nélkül az emberlét nem igazában emberi lét; értem az igaznak, szépnek, jónak, szentnek tartományait, melyeknek megvalósításához okvetlenül kell az egyénnek és a közösségnek polaritása, azaz a feszülése és egybehangzása. S nem nehéz megmutatni, hogy ez a kérdés gyökerében vallási kérdés, sőt keresztény kérdés, és csakis ezen az alapon oldható meg.¹

¹ Lásd a szerző dolgozatát: Szociális kötöttség és szellemi szabadság, Őrség p. 270—95.

Amily mértékben érlelődik majd a forradalmi (bolsevista) és ellenforradalmi (egyelőre német és olasz) szocializmus, oly mértékben kimered a kérdésnek ez a vallási alapváza és kitűnik a kérlelhetetlen történelmi logika világánál, hogy kereszténység nélkül az európai értelemben vett élet és kultúra meg nem áll, és nevezetesen kitűnik, hogy a bolsevizmus agyaglábon álló óriás bálvány.

3. *A politika.* Azt mondtam, hogy a vallás közeli létharcának csatateré a szociális kérdés. Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy kizárólag csak a vallás ügyéről van szó, melylyel szemben más tényezők előkelően desintéressement-t jelenthetnek be. Itt kérdésbe vannak téve mindazok az érdekek és értékek, melyeket európai kultúra néven szoktunk meg egybefoglalni. Mi sem volna tehát természetesebb, mint hogy a szociális kérdés megoldásában az evangélium vallásának természetes, született fegyvertársra kellene találnia az európai kultúra hivatásos vezérképviselőjében, az európai világpolitikában. Ezzel szemben azonban a helyzet az, hogy a teljes elvilágiasodottság, a szekularizáció sehol sem olyan szembe-tűnő és kirívó, mint épen a politika terén.

A lehetetlen párizsi békék, a nacionalizmus féktelensége, nevezetesen a kisebbségekkel szemben, a nagyhatalmak önző farizeizmusa, hazugságai és merőben a Mostnak dolgozó rideg számítása a világfölforgatást készítő bolsevizmussal szemben nap-nap mellett hangosan belekiáltják a világba, hogy a politika teljességgel a *macchiavellizmus* csillaga alatt áll és a vallástól sem eszményt nem vesz, sem irányítást nem tűr. Legföljebb azzal árulja el a vallással való összefüggését, hogy az önistenítés nemzeti, faji, hatalmi útjára tér, mikor

a saját politikai eszményét, az államban való-sult nacionalizmust kiáltja ki átfogó és végső instanciában döntő értéknek (totalizmus). Ezt máris teszi nemcsak a szovjetpolitika, hanem kifejezetten az ellenforradalom is (nemzeti nacionalizmus és fasizmus); a többi állam pedig minden lelkiismeretfurdalás nélkül a politika öncélúságát és öntörvényűségét vallja. Mi sem jellemzi inkább a helyzetet, mint hogy a politika célkitűzéseinek és utainak erre a hallatlan abszolutizálására a nagy történeti vallások képviselőinek, sőt „keresztény” politikusoknak akárhányszor nemcsak hogy elítélő szavuk nincsen, hanem még komolyan vállalkoznak annak a kétségbeesett tételnek igazolására, hogy a politikának és általában az állami közösségnek lehet más erkölcs, mint az evangéliumi erkölcs.¹ A katolikus egyház feje, IX. Piusnak oly sokszor félreértett Syllabusa óta nem szűnt meg hajthatatlanul hirdetni az állami mindenhatósággal szemben az örök emberi alapjogokat és az evangélium primátusát; anélkül persze, hogy gyakorló katolikus politikusoknak is macchiavellista akarnámságait és állásfoglalásait mindig meg tudta volna akadályozni.

A politika cselekvő és hordozó alanya az állam. Mivel továbbá az államban valósulnak és szerveződnek mindazok a tényezők és erők, melyek a gazdasági, szociális, sőt ma már túlnyomó részben a nevelő, tudományos és művészi feladatokat szolgálják, ezért az államnak a valláshoz való vonatkozása egyúttal a legvilágosabb fokmérője a vallás általános kulturális helyzetének.

¹ Lásd E. Troeltsch: *Privatmoral und Staatsmoral*, 1916; P. Althaus: *Staatsgedanke und Reich Gottes*, 1926.

Ma az államoknak a vallás ügyében való programszerű állásfoglalása és a vallásoknak velük szemben való magatartása a történelmi alakulás dinamikája alatt áll. Ennek állomásai: a középkori keresztény államot fölváló abszolút állam, melynek elve: „Cuius regio, eius religio” oly nagy szerepet vitt Európa mai tarka felekezeti térképének kialakításában; majd a liberális állam „Szabad egyház a szabad államban” jelszavával, de gyakorlatban vagy a történelmi vallások, nevezetesen a kereszténység iránti leplezetlen barátsággal, mint azt az Egyesült Államokban még ma is látni, vagy pedig ellenséges attitűddel, mint a századeleji Franciaország; majd jött a 19. századi nemzeti állam, teljesen profán célkitűzésével és a vallásnak is nemzeti ügyként való kezelésével (Balkán államok, a cári Oroszország), s a világháború után mint új típus a totális állam (a forradalmi bolsevista állam és az ellenforradalmi német és olasz nemzeti állam).

Igy ma az államok, mindegyik a maga történelmi kötöttségének mértéke szerint, a vallással szemben az elméletileg lehetséges összes álláspontok skáláján helyezkednek el (ha hozzávesszük, hogy a középkori keresztény állam típusából még ma is sokat őriz a mai Magyarország és a legújabb Ausztria): Az alsó póluson a legelszántabb vallásellenesség és vallásüldözés (Szovjetország, a forradalmi Mexikó és Spanyolország), az ellenpóluson a vallásnak nemzeti ügyként való kezelése (a fasiszta Olaszország, délamerikai spanyol államok, Balkán államok, elsősorban Szerbia). E két véglet között helyezkednek el azok az államok, melyek barátságosak minden nem államellenes vallással szemben, úgymint Anglia, az amerikai Egyesült Államok, a mai Japán, Dánia, általában az északi germán pro-

testáns államok; továbbá a liberális állam, amely túri, de nem támogatja a vallást. Ezek mögött a történeti örököltségek mögött feltűnik, mint a Ma és a közeljövő állam protagonistája, a *totális állam*, mely a maga ügyét és érdekét, akár impériumi avagy faji és nemzeti, akár gazdasági vagy világforradalmi program az, elszántan elébe teszi minden vallási ügynek, illetőleg hajlandó azt magát „a” vallási ügynek minősíteni és ezzel az igazi vallást a szó legkomorabb értelmében a magánügy zugába szorítja.

Ezzel szemben a vallások magatartása a fentjelzett általános elvi szempontok szerint oszlik meg: fenntartással barátságosak az állam iránt, vagy közömbösek, vagy hadiállapotba helyezkednek vele szemben. A barátságosság *konkordátumokban* vagy hasonló jellegű megállapodásokban jut kifejezésre. A világháború után szinte új konkordátum-éráról lehet beszélni; legalább tizenöt konkordátum jött létre a Szentszék és az államok között; a legjelentősebbek: az olasz 1929, német 1933, szerb 1937, nemkülönben az 1926-i francia és az 1929-i portugál „accord”; katolikus mintára ugyanakkor evangélikus egyházi szerződések jöttek létre Németországban. A közömbösség a Mát jellemző feszült légkörben sokáig nem tartható; az állami totalitás színe előtt pedig a magátólértődő tiltakozás és ellenkezés hovatovább a nyílt kultúrharc és vértanuság fázisába tereli a szervezett vallási közösségekbe tömörült és kötelező normákhoz kötött vallásokat (elsősorban a katolikusokat), és ezzel a mai átmeneti helyzetet a gyökeres megoldás felé érleli.

4. A művészet. Ha ilyenformán a gazdasági, társadalmi, politikai terület ma a vallás kul-



túrai befolyásának meglehetősen mélypontját mutatja, a művészet és tudomány pozitívumot is szolgáltat és biztatóbb prognózisra hangol.

Tegyünk különbséget a szorosabb értelemben vett művészet és az irodalom között. Az összes valláskívüli kultúrterületek közül a művészet az, mely a vallásból való eredetét és a vallással való vérrokonságát mindig legkevésbé tudta megtagadni, még a vallási dekadenciák korában is. Ép ezért más emberi megnyilvánulásoknál inkább alkalmas arra, hogy a vallási hullámzások és állapotok szeizmográfja legyen. Számunkra ez a szimptomás jelentősége dönt. Amit ez a cím, „Művészet és vallás”, ezenfelül még mond a kettőnek kölcsönös vonatkozását illetőleg, nagyon is átlátszó, és mindenkori állása könnyen leolvasható a kornak kultúraskáláján.

Nevezetesen nagyon is nyilvánvaló, hogy a nagy történeti vallások állandóan életben tartják, táplálják és indítják azokat a művészeteket, melyeket valaha történeti szükségességgel megalkottak és sokáig egyedül ápoltak, elsősorban az építést, azután a zenét és a gesztusművészetet. Ez a kifejezetten *vallásos művészet*, építés, zene, festés stb. ma is csak úgy él, fejlődik, hanyatlik, küzd és vajúdik, mint bármely más történeti korban, és teljesítményeinek arányaival és értékével egymaga élő tanúság arra, hogy a nagy történeti vallások nemcsak történet, hanem élet birtokosai és jelentős életterületeket kormányoznak ma is. A Ma művészetének fokát természetesen a tehetségesek határozzák meg, és e tekintetben a szorosan vett vallási művészet a sok és akárhányszor jogos panasz dacára sem áll rosszabbul (igaz, jobban sem), mint a profán művészet. Elsőrendű csillagot ne igen keressünk ma.

Azt is könnyű megérteni, hogy az az általá-

nos embertípus, mely ma önszületésében vajúdik, amely a kifejezetten vallásos embernek, a nagy történeti vallások odaadó hívének aláfesti a lelkületét, természetyszerűen megfelelő új művészi formát, kifejezést is keres és szenvedéllyel dolgozik a Ma nagy művészi föladatán: keresi a maga stíljét, a maga legmélyebb mivoltának arányos művészi kifejezését. Épen a mélyen vallásos embereket ebben a törekvésükben vezeti az a helyes sejtés, hogy az eredeti, tösgyökeres művészet, miként a vallással édestestvér élménynek és bensőségnek születte, akként a bensőségnek, lelkiségnek, emelkedésnek, a nagy összefüggésekbe és felsőbb értékekbe való belekapcsolódásnak, tehát a vallási megélésnek is leghatalmasabb lendítője és iskolája tud lenni. Biztató jel, hogy sok tapogatózás és vajúdás után, a 19. századi meddő historizmus leküzdése után (ha a jelek nem csálnak), ezt az új stílt végre megtalálta ép abban a művészetben, mely egy-egy kor lelkületének leghívebb, legmonumentálisabb és ép ezért pedagógiailag is legmélyebb hatású kifejezője, a vallási építésben, nevezetesen a templomépítésben.

Ezt nyilván annak is köszönheti, hogy az a művészet, mely nem közvetlenül a nagy történeti vallásokból veszi indításait és inspirációit, szintén ezen a területen jutott legközelebb ahhoz a ponthoz, ahol az előző nemzedékek meddősége és az utolsó emberöltő válságai után kiemelkedés és új fakadás mutatkozik. S a profán művészetnek ebben az ő útjában a Ma vallási helyzete számára szimptomás jelentősége van. T. i. épen *a művészet legmélyebb mivoltánál fogva legkevésbé van kitéve a profanizálódás veszedelmének*. Ebben a formulában: „profán művészet”, ellenmondás lappang. Ahol hiányzik a megélésnek az a kon-

centráltsága és transzcendenciája, mely művészi alakítást és kifejezést sóvárog, mely anynyira rokon a vallási lelkülettel, ott hiányzik egyáltalán a művészi inspiráció, ott a művészetet a technikától és lélektelenségtől csak egy lépés választja el. Amikor tehát a múlt század második felében az európai művészet elfordult a naturalizmustól és előbb impresszionizmusban, majd expresszionizmusban keresett új életlehetőséget, törtétese voltaképpen magának a művészi akarásnak nagy szabadságharca volt. De egyben a szó tágabb értelmében való vallásosságnak is útkészítője. Különösen kézzelfogható ez az *expresszionizmusban*. Az a szenvedélyesség, mely itt a szellem fölszabadításáért küzd, mely az új embert, és pedig a „lényeges” embert akarja a valóságokon túl az eszmény régiójába — ha mindjárt eltorzult eszmény is az — fölkényszeríteni, kétségtelenül a vallási újjászületés irányában halad, amint akárhány ilyen művésznek egyéni pályája típus jellegű határozottsággal mutatja; pl. a holland Verkade, aki Beuron kolostorában köt ki, az ugyancsak németalföldi Momme Nissen, Langbehnnek, a híres Rembrandt-Deutsche-nek meghitt barátja, aki dominikánus lett.

És ha így a kor művészi iránya (még a „neue Sachlichkeit” is végelemzésben vallásra hangozó energikus visszakozás a filisztervilág Kirké-öleléséből) egyenest a templom pítvarábaterele az evilágiságban fulladozó lelket, egy másik vonása talán még kiáltóbban hirdeti a Ma emberének ziláltságát és vallási újjászületésének szükségességét. T. i. a Mának általános, ha nem is kizárólagos, de mindenesetre jellegzetes iránya az, amit a *Logostól való menekülésnek* lehet nevezni: ideges húzódozás, sőt ellenkezés mindazzal szemben, aminek világosság, érthetőség, gondolat, logika jellege

van. A művészetben is még mindig járja a mult-századi hetvenes éveknek impresszionista jel-szava: „épater le bourgeois!” Mélyebbre néző diagnoszták azt látják, hogy itt a művészet a művészi lehetőség határáig ért.¹ Ebben lépést tart, sőt titkon vérszerződést köt a Ma ural-kodó világnézeti irányával, melyet jellemez az „életnek” (a vérnek, ösztönnek és szenvedély-nek) imádata, szemben a Logos, a gondolat, az eszme primátusával. Jobbára ez az áramkör táplálja a szorosabb értelemben vett vallásos-ság terén is azt az új rokonszenvet, mellyel a *misztika* az egész vonalon találkozik, jóllehet a keresztény misztika lényegében ugyancsak nem Logos-ellenes. Így a művészet, mint any-nyival érzékenyebb szerv és reagens, segít érlelni azt a lelkületet, mely ebből a gyilkos ösztönélet-imádatból majd visszatalál minden élet és egészség Ősmintájához és Ősforrásához. Ő maga pedig, mint a szellemjárásnak legérzé-kenyebb manométere, máris jelzi, hogy eljutott ahhoz a kritikus ponthoz, ahol vagy visszatalál az alapértékek világából, tehát az egészséges vallás világából jövő ellensúlyhoz, vagy pedig elpusztul. Egyelőre persze még duzzaszthatja az árját egy elmosódott, szekularizált, merő hangulatba vesző vallásosságnak.

Még határozottabban kihallani ezt a prognó-zist az *irodalomból*, mint amely középhelyet foglal a határozott fogalmakkal dolgozó tudo-mány és a sejtető szimbólumokban beszélő mű-vészet között.

A Ma szépirodalmának föltűnő vonása, hogy még a nem kifejezetten vallási íróknál is mind-untalan keresztültör vagy legalább átszivárog a vallási érdekelttség; világos jelül, hogy a

¹ Lásd J. Huizinga: *Im Schatten von Morgen*, 1936. p. 172.

19. századi liberális és filiszter közömbösségnek vége. Kiri ez a cinikus frivol Anatole France-ból és a hideg, gúnyolódó Bernard Shaw-ból is, nem szólva olyan szenvedelmes és tiszteletreméltó küzdőkről, mint A. Gide, Péguy, Unamuno. Szimptomás jelenség továbbá, hogy nagy nemzeteknél a vezető széppírók ma általában kifejezetten vallásos, sőt katolikus inspirációjú írók, mint az angol Chesterton és W. Thompson, a német Gertrud le Fort és Ruth Schaumann, a norvég Sigrid Undset. Sőt a legújabb francia irodalom nagyarányú katolikus renaissance jegyében áll, mely olyan neveket vall magáénak, mint Léon Bloy, Jammes, Claudel, Bernanos, Mauriac. Akik pedig nem jutnak el erre a jellegzetes álláspontra, voltaképpen idenéznek és idebeszélnek, mikor ál- vagy pótvallás ködébe burkolóznak (Rilke, Stefan George). Jellemző tovább, hogy mikor nagynevű írók visszatérnek a kifejezetten szakrális témákhoz, mint Papini és Mauriac krisztuskönyveikkel, szédítő könyvsikerük világosan megmondja, minek van ma legnagyobb olvasóközönsége.

Amit a művészet a vallási problémának és vallási lelkiismeretnek föltámadásáról megsejtet, azt elsírja, megszenvedi és végre is a megélésével arányos nyomatékkal kimondja minden költészetnek és végelemzésben minden művészetnek virága, a líra.¹

5. *A tudomány.* Miként a művészet, úgy a tudomány is a vallásból született. Sokáig úgy élt, mint a vallás világára irányuló gondolkodás, úgyszólván mint a logika kategóriáiban mozgó imádkozás.

A tudománynak ezt a típusát megőrizték a Kelet nagy vallásainak hagyomány-valló kép-

¹ Lásd H. Braun: Dichterglaube, 1931 (antológia).

viselői, az iszlámban csak úgy, mint a hinduizmusban és konfucianizmusban. Ez a fölfogás, mely minden nem vallásilag sugalmazott és irányított, minden nem hívő tudományos gondolkodástól elvitatja a helyes világ-, ember- és létlátás képességét, ma ismét imponáló öntudatossággal és elszántsággal kopogtat a Nyugatot kapuin az *orosz vallásbölcseleti mozgalom* alakjában. Ez a mozgalom a múlt század második felében keletkezett és eleinte nem volt egyéb, mint a legmagasabb műveltségű oroszok igyekezete, a maguk ortodox hitét összhangba hozni a Nyugat kultúr- és tudományos eredményével és eredményeivel. Szolovjevben azonban világalakító küldetésre ébredt (legkiválóbb képviselői, Szolovjev mellett, a világháborúból ismert Trubeckoj herceg, az emigráns Berdiajev és Arzenief). Meg van győződve a Nyugat „szellemének” és kultúrájának csődjéről, és a csőd főokát ennek a nyugati szellemnek absztrakt, intellektualista, mechanista tudományos eszményében látja. Viszont a *szláv szellem* (amint legfoghatóbban Dosztojevszki hatalmas művéből árad) a konkrét valóságokra irányul, az élő embert állítja érdeklődése és munkája középpontjába, mindent, s főként az életet, a közösséget is, Istenhez való vonatkozásban és Krisztus szempontjai szerint tekint, és így, mint hívő világnézet és szellem van hivatva fölváltani a Nyugatnak alapjában hitetlen szellemét.

Ez az irány tehát elsősorban a Nyugatnak tudomány-eszményét teszi felelőssé azért, amit a Nyugat kulturái csődjének mond a mai világválság színe előtt. Bizonyos, hogy a Nyugatnak, a görög klasszikus minta mellett, nem kis mértékben épen a keresztény teremtés-eszme hatása alatt és a keresztény szellem-aszkézis támogatása mellett, volt fönntartva annak a gondolat történetében páratlanul álló *tudomány-*

eszménynek kidolgozása és megteremtése, mely a logika kategóriáiban mozgó, pusztán az igazság megismerésének szándékával dolgozó elmének erőt és illetékességet tulajdonít a valóságnak átfogó megismerésére, és jogot formál arra, hogy fóruma elé idézze mindazt, ami az embert egyáltalán foglalkoztatja és amit az ember alkot, magát a vallást is.

Igy a vallás, maga a kereszténység is, hovatovább az elé a helyzet elé került, hogy annak rendje és módja szerint igazolja magát, mind létében, mind tartalmában és működésében, a tudomány fóruma előtt. A kereszténységet ez az apologetikai föladata arra szólítja és szorítja, hogy ennek a nyugati tudomány-eszménynek szempontjai, kategóriái és előírásai szerint, végelemzésben a Nyugat bölcséletének és történetismeretének módszereivel és eredményeivel megmutassa, hogy vallási állásfoglalása, kinyilatkoztatást valló hite észszerű, illetőleg tudományoszerű, és nevezetesen nincsen ellentétben annak a tudomány-eszménynek követelményeivel és megállapításaival.

Ez az apologetikai program kettős veszedelmet hordozott magában. Vagy a hit racionalizálására kísért, sajátos tartalmának, nevezetesen titkainak kockáztatásával; s ennek bedőlt a 18. és 19. századi német idealizmus (nagy arányban és típusos kiadásban Hegel). Vagy pedig a vallás sajátos tartalmának, tehát elsősorban misztériumainak irracionalizálására kísért: a vallási, nevezetesen a sajátos keresztény vallási eszmék egészen más forrásból jönnek, tehát más területen is mozognak, mint a tudomány vizsgálódásai és megállapításai; következésképp a tudomány nem illetékes igazolásra szólítani, de nincs is módja elmarasztalni. Ebbe a pozícióba vonult a 19. század folyamán a protestáns hittudomány.

A profán tudomány előretörésének, szédítő természettudományos sikereinek, óriási apparátussal dolgozó kíméletlen történetkritikájának ezt a vallás-lenéző, sőt vallás-elmarasztaló hatását meg kellett éreznie a Kelet világának is; a nagy ázsiai vallásokat is kiriasztotta évezre-des biztonságukból. Itt is mindenben érezhető egyfelől a hiperkritikus és autonóm tudományos álláspontnak racionalizáló hatása, másfelől a támadásokkal szemben a saját területére menekült és minden mérkőzés elől elzárkózó tendencia. Csak ma kezd Keleten is mutatkozni egy mozgalom, mely az orosz vallásbölcselethez hasonlóan, támadásba megy át magával az azal tudomány-eszménnyel szemben, mely oly súlyos sebeket ejtett rajta.

Ma ez a veszedelem nagyban és egészben megszűnt — legalább elvben, amennyiben iskolázott elmék szellemi magatartásáról van szó. Egy eléggé általános kultúrtörténeti törvény erejénél fogva azonban a modern tudomány-eszmény nevében folytatott vallásellenesség egy emelettel lejjebb került: mint az ateista propaganda leghatásosabb fegyvertársa a félművelt, illetőleg a műveltség udvarában tolongó tömegekre vetette magát.

Nagyjából a századfordulóval fordult itt a szél. Akkor jelent meg E. *Haeckel* hirhedt könyve, „Die Welträtsel”, mely azt gondolta, hogy a 19. század tudománya segítségével megfejtette a világ nagy rejtélyét és így kihúzta a gyékényt minden vallás alól. Azóta alig egy emberöltő múlt el, és az a valaha élők és holtak fölött ítélő, jelent irányító, jövőt ígérő tudomány mellét verdeső szerény vezeklővé lett; és ha még nem is térdel oda az imádkozók közé, félreérthetetlen irigységgel tekintget oda feléjük, és dehogy meri elszólítani vagy épenséggel gúnyolni őket. Ennek a

fordulónak természetesen mélyebb okai is vannak, mint a jobbadán a tudományra támaszkodó általános kultúroptimizmusnak az a csődje, melyet a világháború és annak utórengései hoztak. *Maga a tudomány vajúdta ki magából sajátmagának a korrektívumát.*

Az állomásai ismereteseek: a newtoni klaszikus fizika alapvető kiegészülést és részben kiigazítást kapott (az anyag dinamikus fölfogása, az elektromosság kvantum-elmélete, a természettörvények statisztikai jellege); a biológiában a célosság és az egész-lét („Ganzheit”) kategoriáinak, mint alapvető kategoriáknak fölismerése; a pszichológiában az atomizáló és mérő meg experimentáló módszer elégtelenségének, sőt meddőségének fölismerése, s helyébe a struktúrai, mélységi, konstitúciós és típus-pszichológiának felülkerekedése; a történettudományokban a mechanikus darwinizmusmal szemben a népi, földrajzi, egyéni adottságok új értékelése, a szociális tényező teljes jelentőségének fölismerése; a bölcseletben a „metafizika föltámadása”, az értékvilág abszolútságának és visszavezethetetlenségének fölismerése; minden területen, elsősorban a bölcseletben a szigorú tudomány-eszmény megvalósítási határainak és föltételeinek szabatosabb meglátása — mindez egyértelműleg és elháríthatatlanul arra utalta a tudományt, hogy mondjon le a szellem birodalmában való egyeduralmi és autarkias igényéről, érje meg a maga tartományával, és tartsa tiszteletben a szomszédait, nevezetesen a vallás országát. Azon a vacuum-on, melyet a tudománynak ez az önkorlátozása hagyott, amennyiben immár nem ígér és nem ad „világnézetet”, ismét teljes erővel beáramlik a valaha mesterségesen kiszorított „mythos”, a világnak, létnek és életnek transzcendens értékelése.

Ennek a valóságnak színe előtt a tudomány cégérével toborzó bolsevista ateizmus anakronizmus. De a másik oldalról korai remény volna a nagy történeti vallások részéről ebben a tartózkodásra és visszakozásra hangolódó tudományban mindjárt megbízható fegyvertársat és szövetségést üdvözölni. A legtöbb tudós ma is úgy akarná megvonni a szellemvilágban a határokat, hogy a tudomány van hivatva körülbástyázni és kiépíteni az igazság tartományát, a vallás pedig olyanformán, mint a művészet is, idézze meg és építse ki az irracionálénak és talán irreálénak az ember számára szintén nélkülözhetetlen világát. Így a tudósok hada és velük bizony a tudomány még nem jutott el oda, hogy nyomatékosan és öntudatosan képviselje az emberi szellemvilág szerves és szükséges egységét a vallás hegemoniája alatt. A vallást általában az életalakításhoz szükséges segédkonstrukciónak tekinti, és ezzel a maga részéről átutalja a hasznossági területre; ugyanoda, ahová mint láttuk, a Ma általános helyzete is szorítja.

Sőt új felhő vonul föl az alig tisztuló láthatáron, s könnyen ez lehet majd a közeljövőben a vergődő európai szellem viharsarka.

A történelmi Ma reális erőjátékának legjellegzetesebb és döntő erejű komponense a forradalmi és ellenforradalmi *totális állam* és ennek az államnak határain belül az eltömegesedett tömeg. Mindkettő teljes határozottsággal elfordult attól a tudomány-eszménytől, melyet az európai szellemtől, végelemzésben pedig a kereszténységtől — ha nem sugalmazott, legalább — nevelt kultúra termékének mondtunk. Értem azt az eszményt, mely egyetlen céljául tüzi ki az igazságnak mint olyannak a keresését, minden hasznossági melléktekintet és kívülről jövő korlátozás és minden területi

megszorítás kizárásával: Ami igényt tart az igazság jelzetére, annak igazolnia kell magát ennek a tudománynak módszereivel és alap-tételeivel; ő pedig a maga útjain és állomásain nincs tekintettel semmiféle ideális vagy reális irányító, korlátozó tényezőre, avagy tényre. Most jön a totális állam és tömeg, és ezt az önmagáért való igazságszolgálatot lenézi, sőt elítéli; sőt veszedelemnek minősíti, mint avult szociális formák és rétegek meddő örökségét. Az ő szemében a tudomány is, mint minden más tevékenységi terület csak annyiban jogosult, amennyiben az ő programjának szolgálataiba szegődtethető, mégpedig minden fönntartás nélkül. A tudomány most már csak, „mint szociális megbízás” jöhet szóba.

Ezzel az európai szellem magatartásában olyan fordulat történt, melynek jelentőségét ma még kevesen sejtik. A vallásilag megkötött tudomány, amilyen végelemzésben minden igazi teologia (persze a katolikus elsősorban), ettől az új tudomány-értékeléstől remélheti ugyan a maga megkötöttségének és e megkötöttség következményeinek méltányosabb megértését, de nem remélheti a maga ügyének igazi lendítését. Sőt, ha az igazság mint olyan megszűnt a vezérlő reális történelmi tényezők szemében abszolút érték és fórum lenni, akkor a vallás világának, a Szent abszolút értékének elismerése is kockán forog, és egykettőre abba a veszedelembe sodródik, hogy épúgy mint a tudomány, szintén csak a politikai használhatóság és megbízhatóság szerint kerül méltatásra. Ezt máris meglehetősen jellegzett kifejlődöttségében lehet látni és tanulmányozni a nemzeti szocialista agitációs sajtónak és vezérkarának magatartásán: cél és norma a német faj korlátlan érvényesülése, és ezáltal a szociális, gazdasági és világpolitikai feszültség

feloldása. Ami nem szolgálja közvetlenül és fogható hatással azt a célt, mint henye, sőt káros elem, mint „corpus alienum” kiválasztódik az államtestből, esetleg műtéttel is; tehát a vallás is, amennyiben a vér és faj fölött álló és ítélő értékvilágot vall.

Az a tudomány, mely a vallás világát tekinti sajátos tárgyának (nem az imént vázolt legújabb tudomány-program, hanem a nagy nyugati tudomány-eszmény szellemében), immansens célirányossággal igyekszik az új helyzetnek megfelelő új tájékozódást találni. A Ma vallási helyzetének, planetáris mértékbe tágulásának, az összes vallások közvetlen találkozásának döntő szerepe volt egy ezt a helyzetet híven tükröző és képviselő külön tudománynak kialakulásában, értem a vallástudományt, mely a teológia mellett, sőt nem egyszer vele szemben izmosodott meg.

A teológia kötött tudomány abban az értelemben, hogy egy valláséleti normáiban meg rögzített és megszervezett vallási közösség meggyőződésének alapján áll, tőle veszi sugalmazását és irányítását tudományos állásfoglalásaiban épúgy, mint célkitűzésében; főigyekezete ugyanis a maga vallási meggyőződésének, hitének (ezért hittudomány) álláspontját helyesnek igazolni. A vallástudomány ellenben elvileg a meg nem kötöttség álláspontjára helyezkedik. Minden vallás és minden vallási jelenség egyformán érdekli, mindegyiket egyenlő mértékkel méri, és eleve tiltakozik az ellen, hogy valamelyiknek igazát vagy helyesvoltát másokkal szemben próbálja bizonyítani vagy akárcsak kérdésbe is tenni. Fő témái: a vallási jelenségek úgy, amint a történelem és a Ma vallási életének tüzetes vizsgálata eléje tárja (vallástörténet és vallásimertetés), azután a vallás jelenségeinek a többi kultúrtevékeny-

séggel és eredménnyel való szembesítése (vallási kultúrtudomány), továbbá valláspszichológia és vallásszociológia. Hatalmas lendítést kapott ez a fejledező tudomány, mikor a múlt század második felében a Kelet régi nagy vallási irodalma és élete teljes egészében ismertté vált Nyugaton. (M. Müller hatalmas vállalkozása: *The Sacred Books of East*). Utána szövetkezett a nekierősödő etnológiával és pszichológiával, és iskolába járt annál a fényes sikerű történeti módszernél, melynek kiépítése és dalai Ranke és Mommsen nevéhez fűződnek.

Épen a modern történeti és kritikai módszer lelkiismeretes alkalmazásának köszönhető, hogy ez a tudomány ma kezd kigyógyulni gyermekbetegségéből, a darwinista evolúcionizmusból. A fenomenologiai és pszichologiai elmélyedés egyfelől meggyőző erővel kidolgozta a vallási jelenségek sajátos jellegét és önálló értékét meg öntörvényűségét; s így egyszersmindenkorra elutasítja azt az evolúcionista gondolatot, hogy a vallás nem-vallási alacsonyabb igények és élmények szülötte; másfelől híven föltárja és értékségében bemutatja a primitív vallásosságot (van der Leeuw, Lévy-Bruhl munkái, Bachofen helyesbített elmélete). Az etnológiával szövetkezett vallástudomány pedig a történetelőtti vallási fejlődésre derít meglepő új világosságot. (W. Schmidt kultúrkör-elmélete hatalmas művében: *Der Ursprung der Gottesidee*. 6 kötet, 1926—35). A valláspszichológia körében pedig a szakemberek részéről szinte egyértelmű visszautasításra talált az a hangos iskola, mely a vallásban és a vallási alakulásokban, legfőlségesebb műveiben és legnagyobb hőseiben is, patológiát lát (Freud és emberei).

A teologia sokat tanult a mai tudomány-elméletnek ama követeléséből, hogy minden

tudománynak módszereit és alapelveit sajátos tárgyának jellege és struktúrája határozza meg. Igyekszik tehát a vallásnak, elemeinek, begyökerzésének és kiágazásainak, úgyszintén a hitnek, tényezőinek és sajátos tárgyának jellegét szabatosan kidolgozni; és így a maga részéről gyökeresen elejét veszi annak a szinkrétizmusnak, mely a vallást és hitet el akarja osztlatni a kultúra más területei között és a különböző vallásokat egymás között. Tagadhatatlan azonban, hogy a hittudomány ezidőszerint még nincsen mindenestül fölkészülve arra, hogy a Ma vallási válságával teljes biztonsággal és átható erővel szembeszálljon. Ezt ma mind a katolikus, mind a protestáns táborban megállapítják a toronyőrök. Ennek a tényállásnak egyik jele, hogy az egész vonalon a történeti és a gyakorlati hittudomány van előtérben; a nagy termékeny és átfogó építő gondolatok, a spekulatív teológia szellemmozgató alkotásai váratnak magukra.¹ De a föltételei érnek: Éled egy erőteljes, egészen korszerű és mégis az örök értékekhez igazodó termékeny bölcselkedés, mely nem tart magától idegennek semmit, amiből kérdés és probléma fakad, de nem zárkózik el a feleleteknek semmiféle hazája elől sem. Az újtomizmus, főként amint azt ma egy J. Maritain és részben a francia dominikánus iskola (Gardeil, Sertillanges, Garrigou-Lagrange) képviselik, az újraéledő augusztinizmus (a nekiizmosodó ferences teológiában is), a nagy Newman föltámadása sok biztatást ad. Ugyancsak termékeny jövőbe mutat a protestáns szellemtől sugalmazott új szellemtudományi irány (Spranger, N. Hartmann, Driesch), a hittudományban az imponáló szellemi ener-

¹ Lásd a szerző dolgozatát: A hittudomány jelen fázisa és föladatai (Örség p. 128—74).

giával és eredetiséggel induló dialektikai teológia¹, Kierkegaard föltámadása és a katolikus teológiával megindult közvetlen szellemi érintkezés.

Ezzel szemben a nem-keresztény nagy történeti vallások hittudománya, amennyiben a nyugati tudomány-eszmény hatása alatt kiszabadult egyáltalán az évszázados, sőt olykor már évezredek megcsontosodottságából, sajnos egyelőre valami parvenü ügyeskedéssel és proletár kiéhezettséggel a Nyugat nagy tanulságait csak arra használja föl, hogy támogassa velük restaurációs törekvéseit, melyeknek sokszor nagyon is átlátszó politikai indítéka és célja is van. Így kivált az Európában vagy Amerikában nevelődő hinduk (köztük a híres Gandhi) és még inkább az újkínaiak között a vallásosabbak csak arra használják föl Nyugaton szerzett tudományukat, hogy keresztény elemekkel megfejeelve életre galvanizálják a mumifikálódott hinduizmust és konfuciánizmust.

4. A Ma valláséleti mozgalmi és földadatai.

Minden Ma a Holnapba feszül és nyújtózik. Tehát nem teljes a Mának a képe, ha elő nem hívjuk benne az ő Holnapjának kezdővonásait. Jó diagnózis nincs *prognózis* nélkül; és ez a kultúraterületeken, a vallás terén elsősorban, a magára eszmélő felelősség számára egyúttal propositum. Aki szíve vérével van érdekelve a jövőben, nem érheti be ezzel a kérdéssel: mi lesz? hanem okvetlenül hozzáteszi: mit kell tennem? Így a vallás mai helyzetének kérdése végelemzésben a keresztény magabaszállásnak és lelkiismeretvizsgálásnak kérdése lesz. Azt ugyanis természetesnek találja a tudományos

¹ Főmű: K. Barth: Kirchliche Dogmatik, 2. Aufl. I. 1. 1935.

metodika minden beavatottja, hogy a nyugati ember számára a vallás kérdése a *kereszténység kérdése*.

S e fölött a kereszténység fölött a 19. században kétszer húzták meg a halálharangot. A 19. század pozitivista és naturalista tudománya és váratlan tudományos diadalai azt a láttszatot és sokakban azt a reményt keltették,¹ hogy a tudomány verőfényes delelőjén a tudatlanság utolsó ködfoszlányával távozik majd a „hit” is, melynek forrása és talaja az éjtszaka, a képzelmelek, sejtelmek, a merész hozzávetések hona. Ugyanezt a jövődőlést megismételte, csak más alapon a *marxizmus*: a vallás is ideológia, a kizsákmányoló gazdasági rendszer és osztályellentét párázata. Mihelyt uralomra jut az egyedül üdvözítő szocialista rendszer, és megszűnik az osztálykülönbség, ez a párázat is visszahozhatatlanul elfoszlik.

Mindkét prognózis végzetesen *tévesnek bizonyult*. A vallásnak egyik halálmadara, a 19. századi pozitivista tudomány-eszmény és reménye azóta elszállott. A másiknak, a marxizmusnak, mód adatott óriási mértékben megvalósítani a maga programját. De hogy mennyire nem hisz sajátmaga sem a maga hitében, mennyire nem bízik a „marxista dialektika” erejében („a társadalmi fejlődés immanens törvényszerűséggel elsőpri majd a vallást”), mi sem mutatja világosabban, mint az az ádáz és agyafűrt, alattomos harc, melyet a vallás ellen indított és szívósan folytat.

De ez nem is lehetett máskép. A vallás magában az emberi természetben gyökerezik; tehát a földön csak az utolsó emberrel együtt hal meg. Nagy ellenbizonyíték az a már több-

¹ Így kivált a hírhedtté vált *E. Renan* egy ifjúkori művében: *L'avenir de la science*, 1848.

ször jelzett szimptomás jelenség, hogy maga a politikai és társadalmi szocializmus legjobb úton van magamagát megtenni vallásnak.

Ezzel persze nem szűnik meg a mai vallási helyzet krízisjellege; sőt kiéleződik, ha a nagy történeti vallásoknak, s kivált a kereszténységnek igényeivel és feladataival világítunk rá. Ezt a válságot az előző elmélések értelmében két mozzanat jellemzi. Az egyik a gyökérig menő, magába a vallás szentélyébe behatoló jelenség: az elkülsőségesedés, elvilágiasodás, a nagy szekularizáció; vele szemben a nagy vallási feladat a belső megújulás. A másik a történelmi vallásoktól való tömeges elfordulás, a nagy aposztazia; és ezzel szemben a vallási feladat az apostolkodás, a misszió, melyet természetesen minden nagy történeti vallás a saját templomán kívül is akar folytatni.

Még egy századja a történeti vallások, különösen a kereszténység a kívülről nézőben keltették azt a benyomást, mellyel egy persze nem jóindulatú szemlélő akkortájt a katolikus egyházat jellemezte: romhalmaz, melyen néhány aggastyán lézeng. Ma még a felületes utazónak is a mindenütt épülő templomok száma és aránya (és ami döntő, a stílja), az újságolvasónak is a vallási egyesülések, mozgalmak, akciók hangosan megmondják, hogy itt nem halálravált árnyak lézengenek, nem egy visszahozhatatlanul letűnt kornak hazajáró lelke kísért, hanem a fakadó friss élet készíti és építi jövőjét. A tüzetesebb utánjárás pedig csakhamar rátalál ennek a lüktető életnek forrásaira és leghatásosabb formáira, és lépten-nyomon a lelki újjászületések, az egészséges élni- és nőni-akarásnak fogható jeleivel találkozik.

A legszembetűnőbb ez a katolikus egyház-

ban. A francia forradalom után a katolikus tartományokon végigrezgett egy belső megújulás, melyet az egyháztörténelem katolikus restauráció címén könyvelt el, melynek utolsó hullámait hazánkban megérte ez a nemzedék, és melyet „Prohászka és kora” címmel ír majd meg a magyar egyháztörténelem.¹ Ez az újjászületés megteremtette a maga állandó szerveit és eszközeit, a lelkigyakorlatok rendszeresítésében, a szerzetesrendeknek, a katolikus szellem elitcsapatának megreformálásában, a liturgiai mozgalomban, mely körülbelül egy emberöltő óta fogható eredménnyel neveli és szervezi a hívőket arra, hogy az Egyháznak a liturgiában kifejeződő misztikai életében közvetlen tevékeny részt vegyenek.² Jelentőségét és korszerűségét csattanósan bizonyítja az a tény, hogy átcsapott a nem-katolikus területre is (elsősorban Fr. Heiler Hochkirche-mozgalmában; de hasonló jelenségek Hollandiában, Svájcban és Franciaországban is). Ide tartoznak azok az újító hatások, melyek az eucharisztiai világkongresszusoktól áradnak (1938-ban Magyarországon), továbbá azok a kifelé nem annyira kirívó, de annál mélyebb és értékesebb hatások, melyek az újabb szenttéavatásokból fakadnak, különösen nagy nemzeti szentektől és a közelmúltban élőkől, aminő Lisieux-i Szent Teréz vagy Parzhami Szent Konrád.³ Ezen a vonalon van az a vallási megújító érték, mely nagy emberek megtéréséből sugárzik ki.⁴ Ez

¹ Lásd a szerző könyvét: Prohászka pályája, 1929.

² Lásd L. Beauduin: La piété de l'Église, 1914; R. Guardini: Liturgische Bildung, 1923.

³ Lásd K. Kempf: Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert, 8. kiad., 1928.

⁴ Lásd A. Räs: Die Konvertiten seit der Reformation, 13 kötet, 1866/80; S. Lamping: Menschen, die zur Kirche kamen, 1935.

a hatalmas szervezet és élet megkapta a megbízható csontvázát az egyházkormányzat összes szálainak abban a szoros összefoglalásában, melynek eredménye és szerve a CIC (Codedex iuris canonici; kihirdetése 1918).

Az utolsó két emberöltőben, valószínűleg általában nem-katolikus ráhatás nélkül, benső megújulás szelleme járta át a protestáns egyházakat is. Olyan intézmények, mint a Salvation Army (alapította Booth, 1865; ma 83 országban működik sokszázezer munkatárssal és sokezer intézménnyel), alkalmasak voltak arra, hogy az angolszász szellemnek megfelelő módon fogható eredményekkel és a régi independentekre (metodisták, kvékerek) emlékeztető módszerekkel eszközei legyenek annak, amit valláspszichológusaik conversion (megtérés, t. i. a következetes komoly vallási életre) nevén olyan szívesen tárgyalnak.¹ Az Oxford-mozgalm (1933 óta; szerzője F. Buchman) és hasonló közvetlen lelki elmélyedést és következetes vallási koncentrációt akarnak és szolgálnak. A katolikus lelki gyakorlatokhoz hasonló tevékenység pedig, neveztesen amit Németországban belső misszióknak mondanak (megindítója Wichern tanár, 1842-ben) a bensőségesedés és vallásból-élés gondolatát szélesebb körökbe viszi bele. Jellemzők a High Church, Hochkirche mozgalmak is (Németországban a Hochkirchliche Vereinigung 1924, és a Hochkirchlicher-ökumenischer Bund; lelke Fr. Heiler), melyek régi, elsüllyedt és elfelejtett keresztény vallási értékeket és erőket akarnak kiemelni a keresztény múltból, nevezetesen a szentségek rendszeres használatát, gazdagabb liturgiát, aszkézist és szerzetességet.

¹ Főként W. James: Varieties of Religious Experience, 1902.

Hogy itt mennyire nem helyi jelenségekkel van dolgunk, hanem a fönt jellemzett vallási mélyponttal szemben a történeti vallásokban gyökerező homo religiosusnak legmélyebb létiségéből fakadó reakciójával, bizonyítja az a tény, hogy hasonló megújhódási hullám megy végig a Keletnek annyi évszázad óta mozdulatlan csendesóceánján is. Szimptómás jelentőségüket nem csökkenti az a tény, hogy általában a keresztény vallási világgal való közvetlen találkozás indította meg ezeket a bensőségesedésre, öneszmélésre és az autochton vallási értékekre irányuló törekvéseket. Hisz fogékonyság és hangoltság nélkül ezek a külső indítások hatástalanok maradtak volna.

Bármerre tekintünk, meg kell állapítanunk, hogy a felelősek és eszmélők lelkiismerete föl van kavarva; minden jelenvilágiság és élnisietés dacára azoknál, kikben öntudatosabbá válik az emberiség élete, a vallás kérdése homloktérbe került, olyan intenzitással, sőt izgatottsággal és idegességgel, mely az Üdvözítőkori hellenista világ vallási feszültségére emlékeztet.

Az utolsó két emberöltőben a nagy történeti vallások részéről megint új lendülettel és egyetemességgel megindult a *misszió* munkája is. A világháború egyidőre feltartóztatta ugyan, de nem állította meg. Hogy itt milyen munka folyik, azt szóknál jobban megmondja néhány szám: 1934-ben a katolikus misszióban 522 missziós területen dolgozott 18.000 pap, 9000 laikus testvér, 50.000 nővér, 62.000 tanító és tanítónő, 74.000 katechéta (mindezeknek kb. egyharmada volt bennszülött); ugyanakkor ezeken a területeken volt 56.200 templom, 37.200 iskola $2\frac{1}{4}$ millió tanulóval, 770 kórház 36.000 ágygal, 2000 árvaház 112.000 árvával. 1923—31 között ezek a missziók négymillió pogányt ke-

reszteltek meg (fele Afrikára esik). A protestáns missziók 1925-ben 29.000 külföldi missziós személy mellett 330.000 bennszülöttet iskolával, 1610 magasabb iskolával, összesen 2½ millió tanulóval, 1929—31 között 158 millió dollárt fordítottak missziós célokra.

Ha ezt a mindenképen tiszteletreméltó, nagyarányú és áldozatos tevékenységet, melyhez a háború előtt járult az orosz (igaz, leginkább az orosz főnnhatóság alatt álló területeken), hozzámérjük a missziós feladathoz, mely a fenti vallási statisztika nem-keresztény rubrikáiban jut kifejezésre, meglepően csekély eredményűnek kell minősítenünk. S a missziós tevékenység feltételeinek, feladatainak, nehézségeinek elemzése a közeljövőre nézve sem ad biztatóbb prognózist. Nem szabad ugyanis felejtenuk, hogy az utolsó századokban a keresztény kultúra és vele a keresztény misszió is legtöbbször az „európai terjeszkedés” diadalmas csapataival menetelt. Az európai hódítás a színes népekbe beleoltotta, szinte babonás áhítat és borzongás szuggesztiójával, a fehér embernek és kultúrájának, tehát vallásának is felsőbbbbségét. A két világ ütközésében az ő kultúrája alul maradt. Minél alacsonyabb volt az állása, és minél sekélyebb a történeti begyökézés, annál menthetlenebbül. Nevezetesen a primitíveket ennek a helyzetnek a dinamikája is sodorta a kereszténységbe, nemcsak vallási toborzó ereje és az evangélium felsőbbbbsége.

Némileg más volt a régibb és gazdagabb kultúrájú színesek esete. Itt az európai kultúrával való találkozás általában három fázisban folyt le, amint azt világos vonásokban mutatja az újabb japán fejlődés. Az első fázis a szinte biológiai jellegű reakció, mellyel minden élő felel a támadójának: az elhárítás, védekezés, akárhányszor a végső elkeseredettség dühös-

ségével és energiájával. A második a „bedőlés”, a nyakló nélküli európaizálás, mely per sze a misszió előtt is kitárja kapuit és lelkét. A harmadik az eszmélés és maga-megembere-
lés. Itt a színes ember ráeszmél a saját népi erejére, lehetőségeire és értékeire; a fehér kul-
túrából, vallásából is, fölvesz és asszimilál annyit, amennyit szükségesnek tart a saját nemzeti nagyságának és önállóságának bizto-
sítására; a többi annál határozottabban eluta-
sítja és helyébe állítja a maga népi és törté-
neti örökségét — természetesen úgy, amint ma értelmezi.

Ilyenformán létrejön itt egy többé-kevésbbé tudatos és szándékos *szinkretizmus*, mely a nem-keresztény, elsősorban a keleti avult ke-
reketek keresztény tartalommal tölti meg, ősi megmerevedettségét keresztény eszmék és esz-
mények erejével galvanizálja, sőt, mint a helle-
nizmus korában az úgynevezett „interpretatio
romana” a görög panteon egyes isteneit egy-
szerűen azonosította a maga egészen más jel-
legű isteneivel (pl. Poseidon = Neptunus),
ugyanígy ezek a keleti vallások lényeges ke-
resztény elemeket, sőt magát Jézus Krisztust
is szemhunyorlás nélkül lefoglalják és beiktat-
ják vallási világukba. Így sikerült megint ter-
jedő és foglalo vallássá tenni a megcsontoso-
dott konfucianizmust, így keresztényesedik el
szemünk láttára a mahāyāna buddhizmus, fő-
ként Japánban; sőt így kel új életre a hindu-
izmus is.

Az ilyenformán „megfejtelt” ázsiai vallást az-
tán döbbenetes egyetértéssel a konfucianizmus
csakúgy mint a buddhizmus, a hinduizmus csak-
úgy mint az iszlám, *különbnek* jelentik ki és hir-
detik a kifosztott kereszténységnél, hivatottnak
arra, hogy átfogja a világot és meg hozza az
emberiségnek a vallási egységet és békét.

Ebben a meggyőződésben új lendülettel indul meg a *visszamiszionálás* az ő részükről. Legeredményesebben folytatja ezt ezidőszerint az iszlám Afrikában; de egyetemesebb a buddhista misszió, mely elküldi képviselőit Európa világvárosaiba, itt mindenütt községeket alapít és hívőit épenséggel nem alacsonyabb osztályokból toborozza. Az a százezerdolláros buddhaszobor, melyet a japán buddhisták állítanak a newyorki Central-parkban, világosan beszél, mint szimbólum és mint tett.

Ennek a vallási önérzetnek és terjeszkedni-akarásnak félelmes ellenálló és lendítő erőt ad az önmagára talált, évezredes hagyományokra és kimeríthetetlen emberanyagra támaszkodó *aziatizmus*, melyet készül nyomon követni egy nem kevésbé elszánt *afrikanizmus*; mindkettő pendant-ja a ma Európában is mindenütt kísérteties erővel föllángoló nacionalizmusnak. S a vezető rétegeknek ez a lelkülete szociológiai törvényszerűséggel belesugárzik az alsóbb rétegekbe, és egyszerre egészen új helyzet elé állítja a misszionálást. Ha már nemzedékek óta a missziós munkások, a nem-katolikusok is, fájdalommal megállapítják, hogy a missziós tevékenység legnagyobb kerékkötője az európai kereszténység széttagoaltsága és a magát kereszténynek mondó európai kultúra tényleges alakulásainak és képviselőinek kiáltó szembehelyezkedése az evangélium elveivel és eszményeivel, most ehhez hozzájárul a *színesek részéről egy felsőbbbségi önérzet*, mely egyelőre csak kevesekben él egészen tudatosan, de annál szélesebb rétegekben csirázik mint hangulat és sejtés. „Nekünk a különb vallássosság címén nem kell keresztényeknek lennünk, legföljebb bizonyos jóknak mutakozó keresztény elemeket átveszünk; viszont, akik magukat keresztényeknek mondják, azok szá-

mára nekünk van lényeges és szükséges adni-valónk."

Ez a helyzet a missziós felelősséget elutasíthatatlan szóval felhívja, hogy ráeszméljen új feladatára és megvalósításának feltételeire.

Ha csakugyan keresztény misszió akar lenni, elhárítja azt a *kísértést*, mely a fönt jellemzett vallási kölcsönhatás és relativizmus korában, kivált a nekierősödő ázsiai vallási önérték hatására alatt egy szép napon okvetlenül bekopogtat: a maga részéről szintén rálépni az interpretatio romana útjára, a maga kereszténységét integrálni a nagy ázsiai vallásokból vett elemekkel, sőt ama paritás alapjára állni, hogy hiszen végelemzésben minden vallás egyet akar, és mindegyik üdvösségre vezet becsületos hívét. Többé-kevésbé ebben a jegyben működnek a vallási kongresszusok, melyeket 1901 óta a „Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers” tartanak (először Chicagóban, 1932-ben Washingtonban). Hasonló szellem irányítja a „Church Peace Union”-t és a „Religiöser Menschheitsbund” fáradozásait.

A tősgyökeres keresztény hívő álláspont (a protestáns is) elutasítja ezt a kompromisszumos magatartást. Meg van győződve az evangélium vallásának egyedülálló abszolút jellegeről, föltétlen kötelező voltáról és semmi másal egy sorba nem tehető vallási értékéről. Az új helyzetnek tehát ezen az állásponton keresi a megoldását.

Ma már, úgy látszik, katolikusok és protestánsok között egyaránt egyetemes az a meglátás, hogy az evangélium-hirdetésnek a tartalmi megnemalkuvás mellett az eddiginél sokkal messzebbmenően tekintetbe kell vennie a színesek népi, történeti és kultúrai sajátosságait. Hogy bennszülött klérust és missziós

munkáskart kell teremteni, ez XI. Pius pápa nagyarányú missziós programjának sarkallója. De utat tör az a gondolat is, hogy az evangéliumi igazságot a keleti embernek az ő nyelvén, azaz a keleti fölfogás kategóriáiban és szimbolumaiban kell hirdetni és kezeügyére adni, föl egészen az egyházi művészetig. A missziós pedagógia és didaktika itt még eléggé a kezdet kezdetén van. Megérlelődött azonban az a meggyőződés is, hogy minden missziós tevékenységnek alapföltétele a misszionálás „Hinterland”-jának, az európai keresztény életnek olyan megújrodása, mely a valóság és élet megföllebezhetetlen erejével hirdeti a színeseknek a kereszténység abszolút vallási felsőbbségét.

Marad persze még mindig a *keresztény tagoltság*, mint a misszionálás akadály. Akadály ez annak a belső misszióknak is, mely elé a vallási helyzet ma magában Európában állítja a keresztény közösséget. A terjedő tömegaposztázia, a gyakorlati materializmus, ateizmus, totalista nyomás és elnyomás közös *frontba* szólítja a keresztény erőket. Ezt a gondolatot tehát maga a vallási helyzet adja föl a gondolkodó embernek. Ez sugallta és sugallja azokat a jelentős egyesülési törekvéseket, melyek főként a protestáns világot és részben az ortodoxokat mozgatta meg és az 1925-i stockholmi „Weltkonferenz für praktisches Christentum”-on, majd az 1927-i lausannei „World Conference for Faith and Order”-en elsősorban a protestánsok (és részben az ortodox görögök) számára keresett egyesülési alapot és utakat (lelke volt a nemes Söderblom upsalai érsek). De ezen a törekvésen túl fölvette egy Leibniznek is azt a gondolatát, melyet Haldane lordnak és Mercier bíborosnak 1925-i magántárgyalásai is pengettek, hogy ebbe a nagy egyesülési mozgalomba a katolikus Egyháznak is be kellene

vonulni. Azóta épen a legnemesebbekben nem hallgat el az „Una sancta” (Söderblom, Heiler) ősi motívuma.

A katolikus Egyház azonban ezektől a világ-kongresszusoktól és konferenciáktól következetesen távolmarad. Nem mintha nem tudná értékelni a „közös ellenséggel szemben közös frontba!” programját; sőt ebbe a frontba vallási erőinek teljes súlyával áll bele, amint XV. Benedek békemozgalma, XI. Pius bolsevistaellenes fáradozásai mutatják. Azonban a szorosán vett vallási kérdésben nem helyezkedhetik a „paritás” álláspontjára a nélkül, hogy ellentétbe ne jusson a tulajdon mivoltával, pontosabban: mivoltának dogmatikai öntudatával. A mai vallási föladatok színe előtt mindenképen azon van, hogy a saját kebelében minél nagyobb hatásosságra segítse a neki adott vallási erőket. Evégből az utolsó emberöltőben következetesen keresztülvitte élmunkásainak, a szerzetesrendeknek reformját, emeli a papság tudományos és lelki-életi színvonalát, lendíti és mélyíti híveinek hitéletét lelki-gyakorlatokkal, népmissziókkal, a liturgia, szentségvétel, a corpus Christi mysticum titkának nyomatékozása által; új törvénykönyvében mind ennek egyöntetű jogi formát ad és következetesen központosítja erőit, a katolikus akcióban (Actio Catholica, főként 1930 óta) „a laikusoknak közvetlen részt ad az egyház hierarchiai küldetésében”, a szociális veszedelemmel szemben fáradhatatlanul megadja a katolikus elgondolás irányvonalait, energikusan kézbe veszi a keleti egyházak kérdését, a szociális bajokkal szemben mozgósítja a katolikus Karitásznak minden szociális feladatot fölölélő szerveit (1924-ben Amsterdamban, mint Caritas Catholica, a katolikus karitász világműve megfelelő központi szervhez jutott), nyíltan

szemébe néz a mai missziós föladatnak, az el-racionalizált és elszekularizált politikai és társadalmi célkitűzésekkel és alakításokkal szemben kitűzi Krisztus királyságának programját (1925). Ép ebben sok protestáns is ráismert a maga legmélyebb vágyára, melynek a stockholmi konferencia úgy adott kifejezést, hogy „a gyakorlati keresztény föladat Isten országának kiépítése”.

Ha a Ma vallási helyzetét a „prognostes” szemével nézzük, a Holnap kérdésével lelkünkben, elénktárul egy kép, hasonlatos ahhoz — *si licet sancta componere profanis* —, melyet a Holnap aggodalmával nézett politika mutat: Az egész vonalon lázas készülődés a *döntő mérkőzésre*, s közben erőpróbák; sőt úgyszólván merő izomjátékkal is folynak már a fenyegető nagy mérkőzés előcsatározásai. Itt egy planetáris harc komor vészfelhői gyülekeznek, és a harc arra szól: Ki uralkodjék ezen a földön, és ki milyen helyet kapjon ezen az egyre szűkebbé és szegényebbé váló glóbuszon. A vallási területen persze hasonlíthatatlanul nemesebb és szentebb ügyért folyik a harc: a lelkekért; és a történeti nagy vallások, mondjuk a vallási nagyhatalmak, iparkodnak biztosítani pozíciójukat és lehetőleg kedvezőkké tenni eshetőségeiket.

A frontok itt sokkal jobban áttekinthetők, mint a politikai helyzetben. Itt mindenekelőtt a transzcendens vallásosság küzd a totálizmus, a jelenvilágba váló szekularizmus, a „vallástalan” vallás ellen. Ezen a vonalon a harcot vívják a nagy történeti vallások a profanizálódó világgal szemben. S ennek a harcnak során kialakul a másik, a *belső front*: a történeti vallások közül melyik az, mely hivatva van a következő történeti fázis vezérlő vallási világ-

hatalma lenni. Itt a kereszténység vonul föl a Kelet ellen, annak nagy történelmi vallásai ellen. Ha észbe vesszük, hogy itt a hatalom, versengés képe mögött épenséggel nem „hatalmi” ambíciók húzódnak meg, legalább nem a magára eszmélő és eszményéhez hű kereszténység részéről, hanem elháríthatatlan isteni küldetés felelőssége, akkor ez a profánizú kép szemléletesen ábrázolja a jelen helyzetet, mely a közel jövő számára a következő esélyeket adja:

A belső fronton a harc voltaképpen eldőlt: a kereszténység javára. Mikor a nagy vallási találkozóban a keleti vallások, egyelőre igaz, csak a buddhizmus, hinduizmus, konfucianizmus (de a történelmi logika erejében nyomon követi majd őket az iszlám, kivált amióta az új Törökország megalakulása következtében megszűnt a kalifátus és így elvesztette szellemi központját) csak úgy tudják biztosítani a jövő számára toborzó világvallás jellegüket, hogy lényeges tartalmi elemek és formai mozzanatok átvételével, illetőleg régi állományuknak átértelmezésével krisztianizálódnak, akkor voltaképpen megvallják, mégpedig a tettnek annnyival hatásosabb szava által, a kereszténység felsőbbbségét. Hasonló a viselkedésük ahhoz, mellyel a hitehagyó Julián (a IV. század közepén) vívta meg harcát a Római Birodalomban rohamosan terjedő kereszténységgel szemben. Átvette, utánozta, átértelmezte a kereszténység alapgondolatait, és az így „megfejtelt” pogánysággal akarta elfojtani a kereszténységet. Ezzel persze nagyarányú bizonyosságot tett, hogy a kereszténységnek csak úgy lehet föléje kerekedni, hogy — elfogadjuk.

Ettől az elvi győzelemtől messze van még az elvnek megfelelő történelmi arányú kiépítése. Ehhez még rengeteg missziós munka és

áldozat kell. És ennek a sorsába már döntően beleszól az a kérdés: *Hogyan dől el majd a harc a külső fronton*, a transzcendens történelmi vallások harca az evilágiságba fulladt és ebben az értelemben vallástalan vallásokkal szemben. Itt is helytáll a Hitehagyó Julián császár magatartásában kifejezésre jutó elvi fegyverletétel szempontja. Félreismerhetetlen ugyanis, hogy amikor a bolsevizmusnak, sőt a nemzeti szocializmusnak is totalitási törekvései vallássá válnak, sőt amikor nem egy ponton egyenest katolikus gondolatokat utánoznak (persze kiforgatva őket természetfölötti jellegükből), voltaképen már megtették a nagy vallomást: Az ember lényegesen vallási lény, és történelmet csinálni nem lehet a történelemnek legmélyebb, legelemibb és leggazdagabb erőforrása, a vallás nélkül.

S ha majd ez a vallástól elfordult, sőt a vallás ellen fordult Ma reálépett egyszer erre az útra, és teljes odaadással és komolysággal huzamosabb ideig jár rajta, akkor eljut valaha a végére is: Rádöbben majd arra, hogy nem lehet e világot semmiféle címen, társadalmi jólét, nemzeti vagy faji érvényesülés címén sem Istenné kikiáltani, s legkevésbé lehet az ember önmagának istene. A vallástalanság vallásának következetes végigélése a legbiztosabb út vissza az igazi valláshoz. És ez a *megtérés érik*. Érik ott, ahol a maga sajátos elveire és sajátos területére eszmélt szaktudomány a másvilág színe előtt kimondja a maga becsületes ignoramus-át; ott ahol a művészet eljutott a művészi alkotó lehetőség határáig és ráeszmél arra, hogy menthetetlenül elvész, ha a vallási értékeknek és erőknél rajta kívül álló világa meg nem menti és meg nem áldja. Érik ott, ahol a társadalmi és politikai feszülés „bellum omnium contra omnia” felé sodródik és önmagát eszi meg, ha

gyökeresen vissza nem talál ahhoz a meglátáshoz: Csak akkor leszek másnak társa és az nekem, ha ő is, én is előbb és alapvetően Istenbe gyökerezünk. Érik ott, ahol a gazdasági harcban a mindennapi kenyérnek föltétlenül és bármilyen áldozat árán szükséges biztosítása után ráeszmélnek, hogy nemcsak kenyérrel él az ember.

Hogy azonban ez a megélés és nyomán a megtérés *történeti arányokat* öltön és a Ma képét a Holnapnak vigasztalóbb színeibe öltöztesse, ahhoz kell sok eszmélő és felelősségének teljes tudatára ébredt embernek céltudatos és áldozatos munkája. De kellenek nagy történések is, melyek a tanulságok és megélések érlelését nagy arányban siettetik; és kellenek azok a szellemi megrázkódtatások, melyekkel titokzatos Kéz időnként fölkavarja az embertő legmélyét, hogy onnan előjöjjenek a megújhodásnak és új világalkotásnak erői és indítékai és hősei. A történelem minden útja a „mysterium historiae”-be torkollik. Minden történelmi Holnap ennek a titoknak az éjtszakájából ébred a maga hajnalára, a vallás is mint történeti helyzet. Mint hit és remény a keresztény lélek számára egy soha nem hunyorgó csillag biztatása alatt áll: Non praevalent, a pokol kapui nem vesznek erőt rajta. (Máté 16, 18.)

3. Időszerű missziós meggondolások.

Ami ebben az előadásban előttem lebeg, azt szabatosan így lehet megfogalmazni: *A missziós lelkület mint a katolikus lelkületnek szerves eleme.* Más szóval: Ma a katolikusnak meg kell tanulni missziós szempontból nézni a világot, látni meg a katolikus föladatot; missziós meggondolásoknak kell sugalmazni az Isten or-

szágáért való törődését, és a katolikus nevelésnek kifejezetten azt is célba kell venni, hogy ezt a missziós „mentalitást” beleoltsa a hívőkbe, olyanformán, mint az államok is fölismerték, hogy ma annak rendje és módja szerint állampolgári nevelést kell adniok.

Ami ezt a célkitűzést annyira időszerűvé teszi, és ami a missziós lelkületnek tartalmát az időszerűség színeibe mártja, az nem más, mint az a fölismerés, hogy a nagy történeti forduló, melyben állunk, az evangéliumi hithirdetést is új föladatok elé állítja. A mi témánk szempontjából itt két átfogó megállapítás jön tekintetbe:

1.

Mindenekelőtt a *színeseknek*, a hitterjesztés elsődleges alanyának a fehér emberhez (ha európainak mondjuk, az amerikai telepeseiket is ide kell számítani) való vonatkozása lényegesen új fázisba jutott.

Tudva van, hogy a 15. század vége óta az európai ember következetes, céltudatos és nagyjából egyvonalú térfoglalással négy század alatt (a 19. század végéig) kiterjesztette uralmát az egész földre. A *fehér embernek* ez a *világhódítása* a hitterjesztés számára utat nyitott az addig hozzáférhetetlen népekhez is, és egyben rányomta a maga bélyegét az újkori misszionálásra. Az előző időkben a hitterjesztő többnyire megelőzte a politikai hódítókat, mindenesetre tőlük függetlenül járt a maga útján. Az újkori misszionárius azonban a hódítókat és gyarmatosítókat kísérte és követte. Részesült abban a jelentős erkölcsi és fizikai támogatásban, amit az európai kultúra felsőbbsege jelentett a színesek számára. Maga is ennek a gyökerében és a hódítás elején még színezetében is nagyjából keresztény kultúrá-

nak lett hirdetője és munkása. Ezzel azonban vállalnia kellett azt az ódiumot is, mely a gyarmatosítástól és hódítástól elválaszthatatlan, és mindenekfölött vállalnia kellett az új világuralom esélyeit.

S ép ezek az esélyek napjainkban, főként a világháború óta negatív fázisba léptek. Mikor a *színesek* az európai kultúrával, tehát a kereszténységgel is közvetlen érintkezésbe jutnak, viselkedésük általában *három fázison* megy keresztül. Az első a szinte életjelenségszerű elhárítás. Már a merő protoplazma is, ha kívülről ráhatás éri, elhárító, védekező mozdulatot tesz. Azonban az új szellem aránytalan felsőbb-sége azt eredményezte, hogy a második lépésben a színesek meghódoltak, mégpedig többnyire nyakló nélküli bedőlés alakjában, amint azt szinte iskolapélda határozottságával mutatta Japán. Ez a fázis elnyelte az ú. n. primitíveket. Itt a missziók átütő sikere is elsősorban a (külső) európai kultúra igéző és leigázó felsőbbségének volt a műve. Ahol azonban ősi kultúra áll a színesek életalakulása mögött, ott elmaradhatatlan a harmadik fázis: Az európai felsőbbség iránti kritikátlan bámulatot, hódolatot és utánzást fölváltja az eszmélés, az idegen szellem bírálata és a saját honi kultúra értékeire ráébredő öntudatosság, s ennek nyomán egy színes önérzet, mely a politikában új Monroe-elvet hirdet: Ázsia az ázsiaiaké, és Afrika az afrikaiaké. S utána föltámad az a meggyőződés, hogy az európai kultúrától, nevezetesen a kereszténységtől is lehet tanulni; kell is tőlük kölcsönt venni; de alapjában a honi kultúra és honi vallás különb, azt nemcsak nem szabad föláldozni az „európai” szellemnek, hanem lehetőleg ki kell terjeszteni az összes fajrokon és földrajzi szomszéd népekre, sőt ha lehet, az európaiakra is.

Ezzel megindul az egyre lendületesebb és *átfogóbb hittérítés a színesek részéről*. Afrikában és Ázsiában az iszlám döbbenetes erő kifejtéssel és eredményekkel dolgozik; a hindu szellem pedig buddhizmus alakjában már a visszamisszionálás útjára lépett. Befészkelte magát Európa minden nagyobb városába, ott hitközségeket, hittérítő szerveket létesít; és az az óriásméretű Buddha-szobor, melyet New-Yorkban, a Central Parkban emeltek százezer dollár költséggel, eleget mond az érteni akarónak.

Hogyan alakult ki ez a helyzet? Olyan tényezők hatása alatt, melyeket épen az európai hódítás teremtett. Ennek a térfoglalásnak közvetlen következménye volt az európai elszigetelődésnek és általában a népek és kultúrák izolálódásának gyökeres megszűnése. Leomlottak a kőfalak, melyek mögött hosszú évezredek keresztül a színesektől meg nem figyelve és nem bírálva, kialakult az európai szellem. Most a világrészek egymás tőszomszédságába kerültek. Népek és kultúrák között leomlottak a választófalak; megkezdődött az anyagi és szellemi javak keveredése és egymásbaáramlása. S ennek eredménye lett egy eleddig páratlan arányú *szinkretizmus*; de viszont, a másik oldalon, valami sajátságos kultúrtörténeti törvényszerűség erejénél fogva, a saját honi értékek kultuszának és az önértékeskedésnek megint eleddig nem látott fokban való kitenyésztese. A színes ember az évezredek kiéhezottségnek mohóságával szívta föl az európai kultúra külső rétegét, főként technikáját, kisajátított eszméket és célokat. De ugyanakkor megtalálta önmagát, a maga multját, kultúráját, erejét, sajátos értékeit. Hovatovább már nem szorult rá az európai kultúra tanító és vezérlő szerepére; elsajátította be-

lőle, amit akart és tudott asszimilálni, és közben — megnyíltak a szemei.

Épen az érintkezésnek planetáris arányokban történt kiterjeszkedése közvetlen és állandó betekintést engedett a színeseknek az európai lélekbe, az európai népeknek legtöbbször ugyancsak nem épületes versengéseibe, kultúrájuk gyöngéibe. Mindezeket a világháború aztán olyan éles világításba helyezte, hogy az *európai felsőbbtség és legyőzhetetlenség varázsa* a színesek előtt visszahozhatatlannul *szétfoszlott*. Az európai szellem iskolájában kritikai szemléletre nyílt színesek meglátták, a megtámadottnak ösztönös biztonságával, hogy annak az európai felsőbbségnek a gyökere, a keresztény lelkület mennyire kérdésessé vált a fehér embernél. Viszont ezzel az elgyökértelenedéssel és mállással szemben ráeszméltek a saját egészséges és tősgyökeres szellemi és vallási értékeikre; és előállott az a helyzet, hogy mikor a hitelesítő az evangélium felsőbbségét, áldásait és követelményeit hirdeti, a magasabb értelmiségű színesektől gyakran kell hallania: *Miért nem mondd el mindezt otthon? Vagyis: Ne köztünk akarj misszionálni, hanem térítsd meg honfitársaidat! S csakugyan minket is hányszor megkísért a gondolat: Miért menjünk Ázsiába, Afrikába téríteni, amikor először itthon, környezetünket kellene megtéríteni!*

2.

Csakugyan, az *európai embernek a vallással szemben való magatartása is új fázisba jutott*. Azt a nagy történeti fordulót, amelyben állunk, amely kétségkívül a történelemnek új szakát nyitja meg, úgy lehet jellemezni és értelmezni, hogy az a reneszánszsal kezdődő új korszaknak likvidálása (lásd Isten a történe-

leben). S ezt a szemünk előtt lezáruló kort főként két mozzanat jellemzi: Az egyiket röviden elvilágiasodásnak lehet nevezni. Nem más az, mint befejezése a nagy hithagyásnak, mely a 16. századdal kezdődik. Ismerjük a lépéseit. A vallásújítók abba a jelszóba foglalták: El az Egyháztól! A 18. századi deista fölvilágosodás ráigért: El Krisztustól! És a 19. századi pozitivizmus betetőzte: El az Istentől! S szemünk előtt fejlődik föl az emberiség történelmének legszényenletesebb, legszomorúbb csatasora: az istentagadásnak, a támadó és „térítő” istentagadásnak rohamcsapata, a bolsevista beszbozsnik. De ezen a vonalon a történeti fordulónak igazi jellemzéke az, hogy a keresztény másvilágisággal szemben jelenvilágiságba vált lelkület, mely technikája és szervezettsége segítségével valami fonák modern profán kili-azmussal ezen a földön akarja megvalósítani a mennyországot, a jelenvilágiságnak értékeit és eszményeit egyúttal a vallási régióba emeli; egy sajátos kettős folyamattal a merő jelenvilágiságnak meg akarja adni a vallási kene-tet, és viszont ennek a fonák frigynek az út-ján profanizálja, elvilágiasítja a vallást és óriás arányú szekularizációt visz végbe.

Ennek az elvilágiasodásnak félelmes nyoma-téket ad az a tény, hogy ölelkezik a letűnt kor másik alapvető jellemzőjének napjainkban ki-termelődő történeti ellenhatásával. Az a jel-lemzők a reneszánsz óta egyre szélesebb és mélyebb rétegekben elharapózó *individualiz-mus* és a nyomában járó atomizálódás. A ma kitermelődő ellenszer, a történelmi „antitoxin” pedig a közösségi gondolatnak kérlelhetetlen uralma, amint azt programszerűen hirdeti és kérlelhetetlenül keresztülviszi a fasizmusnál következetesebben a nemzeti szocializmus, ka-tasztrofális arányokban a bolsevizmus. Hogy

ennek nyomában jár valami nagy eltömegesedés, és elmaradhatatlan kísérete a lelki életnek visszaprimitivizálódása és ennek következtében épen a vallási kérdésben nem az egyéni lelkiismeret szerinti állásfoglalás, hanem a tömegpszichologia szellemében a jelszavas, agitációs és pártpolitikai szempontok uralma, azt csak mellesleg említem; bár mindez épen témánk szempontjából nem jelentéktelen dolog; sőt! Most csak azt kell kiemelnem, hogy ez az *elközösségesedés* magában hordja a totalizmus logikáját, és szemünkkel láthatjuk, hogy ez a logika nem marad meg az elvi síkon. Így előáll az a helyzet, hogy a másvilágiságukból kiforgatott, vallási színezettel és presztizzsel ellátott, merőben evilági eszmények, az anyagi jólét (bolsevizmus), hatalom (fasizmus), vér (nemzeti szocializmus; más ilyen bálványok is lehetségesek) maguknak követelik és foglalják le az egész embert, a lelkiismeretét és reményeit is, és egyszerűen nem hagynak helyet a lelkekben az evangélium számára.

Mi következik ebből a hitterjesztés szempontjából?

Mindenekelőtt és mindenekfölött az következik, hogy a színesek térítésének anyaföldje és „hinterland”-ja maga is lassanként *missziós területté* alakul át. Ahol a totalizmus politikai uralomra jutott, egyre többen gyűlnek, akik az evangéliummal szemben ugyanabban a lelki helyzetben vannak, mint a színesek, sőt a hitterjesztés számára kedvezőtlenebb helyzetben, akik t. i. részint a belējük agitált gyűlölettel, részint a szociális és lelki folyamatoktól elmaradhatatlan ressentiment-nal néznek az evangéliumra.

De hogy itt csakugyan történeti eszmével van dolgunk, vagyis olyan jelenséggel, mely készül a maga bélyegét rányomni a most szü-

lető kornak szellemi arculatára, mi sem bizonyítja csattanóbban, mint az a tény, hogy ahol nem is vált jelentős politikai tényezővé a totalizmus, a lelkek mégis a hatása alá kerülnek. Ennek következtében a keresztény vezetés és nevelés már nem lehet az a merő pasztoráció, amely biztos természetfölötti alapokon, jól bevált és rögzített módszerekkel tud építeni. Gondolkodóba ejthet, hogy rendes *pasztoráció*nk is egyre több nehézséggel, sok láthatatlan és foghatatlan ellenkezéssel találkozik, és hírül sincs az a hatása, mint akár még egy emberöltő előtt is a rendes pasztorációnak, amelynek kereteit nagyjából az ú. n. ellenreformáció dolgozta ki. Még aki nem eszmél is tudatosan, megérzi, hogy megingott a talaj a lábunk alatt, hogy itt mállófélben van valami, és aki evangéliummal jön, legtöbbször nem jöhet már a pasztorálás megszokott és kitaposott utain, hanem kénytelen keresni a hittérítésnek szabad egyéni leleményre is utalt ösvényeit.

S így érthető, ha köreinkben is, szinte a színesek észleleteinek visszhangjaként föl-fölhangzik a követelés: Ne vesztegessük erőnket idegen világrészek és vad népek térítgetésére, hanem *maradjunk itthon*; van itt is mit téríteni! Én a magam részéről semmi közösséget nem vállalok ezzel a felfogással; az *evangéliumnak és hivatottságának súlyos félreértését* és Isten országa ügyének végzetes veszedelmét látom benne.

Először azért, mert az evangélium szemében nincsenek választott népek és választott korszakok. Akiben egyszer kigyúlladt az evangélium tüze, az miként Szent Pál, az apostolságnak és hittérítésnek örök *causa exemplaris*-a, adósa lett mindenkinek, zsidónak és görögnek.

Másodszor azért, mert a misszióstörténetnek egy rendkívül jelentős tanulsága szerint a hit-

térítés sikerének nem szükséges föltétele a hittérítő anyaegyházaknak viruló helyzete. Példának most legyen elég az északi térítés (germánok, szlávok, magyarok), mely legnagyobb sikereit akkor aratta, mikor az anyaegyházakban már érlelődtek azok az állapotok, melyek a fájdalmas 10. századi dekadenciában jutottak el a mélypontra. Sőt, miként a friss ültetésű fának szüksége van arra, hogy minél több levelet hajtson, akárhol is, és azokat az első évben végig meg kell tartania, mert csak így erősödik meg a gyökere, ugyanígy a térítő egyházra is visszaárad az az újító erő, mely a tőle plántált új egyházakból és a missziós lelkületből reáárad.

Végül és főként pedig: az Isten szava és Isten országa nincs megkötve. Népek és korszakok föltűnnek és letűnnek, Isten országának azonban nőni és élni kell; s hogy hol felel hatalmasabb és ígéretesebb visszhang az evangéliumi szólításra, hol szólal meg és gyűlemlik föl az a jövőt hordozó, elhasználatlan erő, mely hivatva van új Christophoros-ként vállára venni és a jelen hullámain keresztül jobb jövő partjára átvinni az evangéliumot, mindez csak akkor válik meg, ha a hittérítés végigszólítja az összes népeket és lehetőségeket. Szent Pál sem engedte magát valami gyakorlati józan gyakorlatiasságtól arra lekötönni, hogy csak néhány egyházat alapítson és ott tüzetes lelki vezetéssel rendszeres állapotokat teremtsen, hanem hogy úgy mondjam, krisztusi idegességgel végigtapintotta az akkori világ és kultúra lehetőségeit, a Földközi tenger egész vidékét, megszólaltatta a népek orgonájának minden sípját, hogy kitűnjék, hol felel tisztábban és biztatóbban a jövő hangja.

Nem szabad tehát még álmunkban sem lemondani a hittérítés eredeti programjáról: Ki

más világrészekbe! El idegen népekhez! Mégsem zárkozhatunk el az elől a tény elől, hogy immár körülöttünk is vannak missziós szigetek, melyek egyre nagyobbodnak. Az elvilágiasodásnak és eltotalizálódásnak történeti eszméi útban vannak. Nem jelentenek elkerülhetetlen végzetet; nem. S hogy ne legyen végzet, nevezetesen ne Szent István országa számára, rajtunk is áll. De ne áltassuk magunkat. Az eszmék nem állnak meg a határoknál. Azok nem fizetnek vámot és nem ijednek meg a rendőröktől és csendőröktől. Szörnyűködések, sóhajtozások, rendőrt kiáltó méltatlankodások itt nem segítenek. Eszmékkel csak eszméket lehet szembeállítani; amint megint Szent Pál szabja elénk: *Spiritualibus spiritualia comparantes!* (1 Cor 2, 13.) Új helyzet elé vagyunk állítva; misszionálásunknak is új eszmélésre és tájékozódásra van szüksége.

3.

Ez az új tájékozódás itt — valami sajátos paradoxonnal — a régi alapokra való visszatérés. Paradoxont mondtam, de annak a paradoxonnak van logikája: Az új helyzet az elé a föladat elé állít, hogy itthon is akárhány ponton újra kell kezdenünk, úgy, amint kezdte Szent Pál, és kezdte Bonifác és Szent Gellért. Azt mondja Sallustius: *Imperium eis artibus retinetur, quibus initio partum est.* Igen, erről van szó: Megőrizni, megmenteni, fönntartani a szent evangélium imperiumát; s ez a történelem útmutatása: mikor az alapokat kell tartani és erősíteni, akkor azokat az erőket kell mozgósítani, melyek valaha szülték. Ez a Ma hittérítő lelkülete számára, úgy látom, főként három következményt jelent:

1. *Ki az utilizmusból!* Ezzel azt akarom mondani, hogy gyökeresen szakítanunk kell itthon

is azzal a térítéssel, igehirdetéssel, apologiával, mely az evangéliumot tőle idegen, a szó tágabb értelmében vett hasznossági indítékokkal ajánlja. Amióta az európai szellemen a világiasság lett úrrá, azóta a vallásilag megtérni akarók számára is legtöbbször az lett a döntő szempont: Melyik vallás nyújt nekem vagy a közösségnek többet abból, amit megtanultam legfőbb értéknek tekinteni; melyik nem zavarja föl lelki nyugalmam, melyik nem kívánja meg tőlem, hogy megkedvelt bálványaimat, pl. sovinizmusomat, üzleti vagy kultúrlelkedésemet elégessem; melyik felel meg jobban az ízlésemnek; melyik ígér nagyobb társadalmi megbecsülést stb. A vallások is, kivált amióta a szellemi közlekedés világtávlatokba tárgult, a — *sit venia verbo* — vallási világversenyben is többé-kevésbé engedtek ennek a korkísértésnek. Versenyezve iparkodnak igazolni és kimutatni, melyikük tud többet tenni a kultúrai haladásnak, sőt a gazdasági haladásnak, nemzeti ambícióknak, melyiknek vannak előkelőbb képviselői stb.

S hogy mi sem maradtunk mentek ettől a kísértéstől, előttem kétségtelenné teszi két megfigyelés napjainkból. Mikor folytak a viták a zsidó törvényről, legtöbbször nem tudtunk többséges feleletet adni megkeresztelkedett zsidóinknak, mert — mert a megkeresztelkedésbe legtöbbször nem is egy külsőséges indíték szövődött bele, és mi a katechumenátus alatt, ha ugyan ilyesmiről egyáltalán szó volt, hírül sem tettünk meg mindent, hogy indítékaikat teljesen megtisztítsuk. A másik: Totalista államokban mostanában sokszor kemény, sőt kegyetlen parancs megtiltja a templomi szószéken a politikát, persze nagyon is tág értelmezésben; és akárhányan, — mintha elvágták volna főüket, nem tudnak mit prédikálni!

Nem kell sokat részletezni, micsoda veszedelem ez az utilizmus az evangélium számára. Első tekintetre nyilvánvaló, hogy ezzel a katolikum is belevezne abba a *relativizmusba*, mely beférközött már a vallási gondolkodásba is, amelynek maximája: Voltaképen minden vallás jó; a fontos az, hogy az embernek, az egyesnek is, népnek is, a lelkére legyen szabva. A vallási magatartás, megtérés és hűség számára nem az dönt, hogy hol van az igazság, hol van a lélek örök üdvösségének biztosítéka, hanem hol van a nagyobb közvetlen hatás és — haszon. A hittérítésnek ehhez a módjához csatlakozni tehát annyi volna, mint föladni a katolikum föltétlen jellegét, isteni eredetét és rendeltetését. S ez végelemzésben annyi volna, mint megcsalni az emberiséget arra a nagy áldásra nézve, amely épen onnan árad, hogy a katolikum megvesztegethetetlenül és rendületlenül más világba hív és segít; ezzel vált meg e világnak bajaitól.

Tehát az igehirdetésben, lélekvezetésben, apológiában, és így a hittérítésben is, vissza kell térni a Hegyibeszéd együgyűségéhez, amelyet Szent Pál úgy fordított le a hittérítő nyelvére: Nem véltem én tudni köztetek mást mint Krisztust és pedig a megfeszített Krisztust. A maga lábára állított, örök értékeiben fölragyogó és világító, ilyen értelemben „vallási” katolikum az, amit a Ma hittérítő föladata követel tőlünk.

2. *Ki a kötöttségből!* Amikor új világnak kell születnie, akkor e világ alkotó elemeinek is ki kell szabadulni eddigi megkötöttségükből, és teljes építő értékükkel rendelkezésre kell állniok az új világ építőjének tervei és gondolatai számára.

Mindenekelőtt tehát *ki a történeti megkötöttségből!* Rá kell eszmélnünk, hogy a külső keretek, melyeket megszoktunk, melyek nélkül

akárhányan nem tudják elgondolni az evangélium fönnállását, a történet alkotásai. Elvult az evangélium ezek nélkül, sőt virult; tehát ellehet megint nélkülük. Épen ez a megoldás szolgáltatja a leghatásosabb indítékot és orvosságot a hittérítő számára az egyházi defetizmus ellen. Hadd szóljon itt újra egy már szinte iskolapéldává lett párhuzam. Nagy Szent Gergely korában általános volt a meggyőződés, hogy közeledik a világ vége, vele a földi egyháznak is vége, mert — omlófélben volt a római birodalom, a világ tartó pillére. Osztozott ebben a fölfogásban maga Gergely is. De ez nem tartotta vissza attól, hogy el ne indítsa az északi missziót, mely az Egyháznak eddig legtermékenyebb korát nyitotta meg.

Senki sem ért majd félre. Az evangélium maga örök és megvannak az örök alapkeretei, melyek fölötté állnak minden történeti változásnak. Ezeknek árubabocsátásáról nem lehet szó; hanem ellenkezőleg, ezeknek az Egyház lényegéhez tartozó kereteknek a történeti relativizmusból való kiszabadításáról van szó. Ha azt mondom: Ma az igehirdetésben és evangéliumi vezetésben megint a lényegre kell rátalálni és azt nyújtani, ez épen azt jelenti, hogy a Megváltó nyomdokain kell járni: nem gallyakat duggatni, nem leveleket szórni, hanem magokat hinteni; magokat, melyek titokzatos sűrítettségben tartalmazzák az egész evangéliumot, mint a Hegyibeszéd, mint a Miatyánk.

Ez történt eddig is, az evangélium történeti életének egész folyamán, és amit történeti megköthő mozzanatnak mondtam, annak jelentékeny része nem más, mint azoknak a magoknak szerves kifejtőzése. És akiket illet, azoknak joga, sőt kötelessége ezeket a történetileg lett és történetileg meggyökerezett értékeket őrizni, a történeti pozíciókat védeni. Az

apostoloknak viszont hivatása és kötelessége akármilyen külső helyzetben is biztosítani az evangélium életét és zsendülését. Nekik tehát vissza kell nyúlni a magokra; mert azoknak nem kell más, mint a természetszerű talajuk, az Istenre és istenies életre szomjas lélek. Nekik úgy kell tenni, mint tett Szent Pál, akinek bilincsekben is az volt a főgondja, hogy akár általa, akár más által, csak terjedjen az evangélium.

Ki tehát az egész vonalon *a külső keretek megmerevedettségéből!* Megint meg kell szoknunk, hogy az állami támogatás és a külső gyámszerkezetek egész sora, tehát a papság rendezett szociális helyzete, iskolák, szervezkedés szabadsága általában áldásos, mindig jogosult keretek; de az evangéliumnak nem alapvető létföltételei. Sőt elmélkedjünk azon is, hogy totális államokban épen a népből valók sokszor azt mondják: Könnyű beszélni evangéliumról, lemondásról, bízásról azoknak, kiknek biztosított társadalmi helyzetük és megélhetésük van. S hogy itt a Holnap pasztorációjának is súlyos kérdésével van dolgunk, tudják azok, kik főként munkások közt hirdetik az evangéliumot. Mi lesz ennek gyakorlati következménye és megoldása, nem tudnám megmondani. Csak azt tudom, hogy Krisztus jegyesének örök termékenysége itt is megszüli majd a megfelelő szerveket. A mi dolgunk ennek útját nem állni, hanem megértéssel és megimádkozással elősegíteni. Spiritum nolite extinguere!

Csak még egy konkrétumot, ami megvilágítja azt a kérdést, amely itt meg van érintve. Totalista államokban a hittanítás elvben kizszorul az iskolából, az ifjúság szervezése és vezetése ki van véve a papság kezéből. S most akárhányan nekikeserednek: Nem érdemes már

fáradozni; hisz akié az ifjúság, azé a jövő. Van ebben valami. De a történelem, és épen az evangélium története más, mélyebb tanulsággal szolgál: Akié a jövő, azé az ifjúság. És a jövő azé, akiben van hit, remény, áldozatkészség. Aki az evangélium és az Isten országa ügyét hordozza lelkében, mely bírja a jelen és a jövőendő ígéretét, annak meg kell nyílni a harmadik követelés előtt is:

3. *Bele a teljes katolikumba!* Ez jelenti a misszió számára mindenekelőtt azt a szentpáli biztatást: *Omnia vestra sunt, sive mundus sive vita sive mors sive praesentia sive futura; omnia vestra sunt; vos autem Christi, Christus autem Dei* (1 Cor 3, 22). A katolikumnak világokat átfogó álláspontján nem lesz nehéz az eszmék és vallások mai mérkőzésében méltatni és kellő helyükre tenni azokat a pozitív értékeket, melyeket a megtérítendőknél találunk, amint könnyű volt egy Szent Pálnak az aténiek ismeretlen istenének szóló buzgólkodásába beleakasztani a maga apostolkodásának hálóját (Act 17.). És nem lesz nehéz a katolikum bőségéből megtalálni minden lélek és minden helyzet számára a megfelelő hangokat, indítékokat, eszményeket. Ez a teljes katolikum beolt az átmeneti sikertelenségekkel és megszorításokkal szemben, a duzzogásnak és visszavonulásnak jónási lelkületével szemben, és nem enged lemondani a *katolikum totalizmusáról*, ami nem más, mint Isten országába meghívni és beleszervezni minden népet, minden igényt, minden eszményt. És nem felejtjük, hogy a katolikus gheetto *contradictio in terminis*, és levonjuk ennek a kikezdhethetlen katolikus tételnek apostoli és kultúrpolitikai következményeit.

A katolikum a hittedjesztés számára jelenti másodszor a módszernek azt az egyetemessé-

gét, melyet Szent Pál megint páratlan nagyvonalúsággal így jelez: Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos (1 Cor 9, 22). Ma szükségesebb mint valaha az a belátás, hogy az evangélium terjesztésében nincsenek panaceaák, kizárólagos módszerek, és hogy itt a célnak és az evangélium abszolút jellegének, az Egyház isteni elemének teljes megőrzése mellett megint a szellemnek olyan mozgékony-ságára kell eljutni, amire Szent Pál után a legnagyobb hittérítők nem halványuló példát adtak. Amit mondani akarok, egy igénytelen mozzanat illusztrálja Xavéri Szent Ferenc életéből. Azt írja Loyola Szent Ignácnak: „Megkérdezték tőlem (a brahmánok), vajjon az emberi lélek a testtel együtt tönkremegy-e? Isten akkor olyan könnyű és a hallgatóság fölfogásához mért érveket adott ajkamra, hogy sikerült őket meggyőznöm a halhatatlanságról. Ezeket az érveket persze nem szabad úgy kiokoskodni, mint a tudósok könyveiben vannak”.

Tehát *apostoli, missziós lélek* a szó legteljesebb értelmében: erre van ma szükségünk. Nem az a lélek, melyet az Üdvözítő megbélyegez: „Jaj nektek képmutató írástudók és farizeusok! Mert körüljártok a tengert és szárazföldet, hogy egy pogányt zsidóvá tegyetek; és mikor azzá lett, a gehenna fiává teszitek, kétszerte inkább magatoknál” (Mt 23, 15). Hanem az a felsőbbbbséges lelkiület, mely a Krisztus igazságaért való küldetésének öntudatában megrendül a világ nyomorúságán, fölbuzdul megsegítésére és a segítséget abban látja, hogy tanúságot tesz arról, aki út, igazság és élet; tanúságot tesz nem in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, hanem in ostensione spiritus et virtutis. Ez a Ma hitesterjesztői követelése: visszaapostolodni, visszaférfiasodni, visszalényegetni, visszagyökeresedni Jézus Krisztusba.

A missziós történet arra tanít, hogy a nagy történeti fordulók az evangélium számára is egészen új lehetőségeket és diadalokat nyitnak. Nekünk erről nem szabad lemondani most, ebben a történeti fordulóban, mikor az Úristen az ő Krisztusának megint új fölmagasztalását készíti. Mi a nagy Királynak útkészítői, követői, harcosai vagyunk, nemcsak egyeseknek csöppenkénti megtérítésében, hanem miként a missziók aranykorában, népeknek, irányoknak nagyarányú meghódításában. Világos, hogy ehhez *nagy apostolok* kellenek. De előttem az is világos, hogy e nagyoknak megszületéséhez megfelelő egyetemes lelkület kell; tehát missziós lelkület, missziós gondolkodás, érdeklődés, buzgóság világiakban és papokban; elsősorban papokban, „quibus sic congruit, ut ipsi sumant et dent ceteris.”

TITKOK TUDOMÁNYA.

1. Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épséget?

1.

A szentatyák előtt ez a kérdés még nem merült föl annak rendje és módja szerint. Pedig az őállapotról való elgondolásuk álláspontján ugyancsak fölkínálkozott. Ha t. i. Szent Ágostonnal az eredeti állapotot természetfölötti és természetkívüli járulékaival együtt úgy fogjuk föl, mint az „igazit”, ha hozzá képest a bűn utáni állapot csonkítás, torzítás és rontás, akkor szinte elutasíthatatlan a kérdés: vajjon a keresztség, a megváltás hatásainak rendszerinti közvetítője, miért nem helyezi vissza az embert mindenestül abba az „igazi” állapotba? Miért maradt meg épen a legérzékenyebb és legszembetűnőbb ponton, a test és lélek ütközőjében a sátán kezenyoma?

Igaz, az atyák az ő differenciálatlanabb teológiai álláspontjukon erre a kérdésre aligha találtak volna kielégítő feleletet. Ők még nem tudták kiboncolni a konkrét hitadottságokból a *status naturae purae* eszméjét, ezt a jelentős teológiai határfogalmat, melynek tartalma sohasem valósult és nem valósul meg, de a valóság alakulatainak és változatainak összemérése számára a biztos vonatkoztatási tengely és norma. A 13. század intenzív teológiai munkájának volt fenntartva azoknak az eszméknek és elveknek szabatos kidolgozása, melyek segítségével lehetővé vált előbb a 16. századi újítókkal, majd

Baius-szal szemben ez az alapvető megállapítás: Isten teremthette volna az embert olyanak, amilyenek ma születik.¹

Az atyákat fojtogatta *Pelágius*nak az a vakmerő állítása, hogy az érzékiség rugdalódzása, melyet a közönséges hit a bűn következményének tekint, voltaképen az egészséges természet pezsdülése, „*vigor naturae*”. Ők sokkal közvetlenebbül hordozták tulajdonmagukban a lázadó test és vér tragikumát, semhogy tisztulást és emelkedést áhító lelkük egész szenvedélyével óvást ne emeljenek *Pelagius* ellen és természetszerűnek, sőt nagyszerűnek minősítsék azt, ami egy gyökeréig romlott kultúra máglyafényénél csak bomlásnak, torzításnak, lecsúszásnak volt minősíthető.

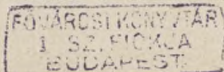
A 13. század teológusai azonban világosan meglátták és biztos kézzel megvonták a hátrát: az ember-eszmével, a szellemi lélek és a test szubstanciás egységével velejár, hogy a test és a testi élet a maga igényeivel, hajlamaival, törvényszerűségeivel, a külső hatásokra nyíló és a biológiai életkörbe tapadt egyoldalúságával tusakodik a lélek szellem-erkölcsi szempontjai, célkitűzési és törtetései ellen, sőt azt iparkodik lerántani a maga színvonalára és belesodorni a maga sorsába. Vagyis az embereszmének közvetlen következménye és nem kívülről jövő katasztrófa eredménye a rendetlen kívánság, a lefelé húzó, értelem- és akaratgyöngítő alsó ember tusakodása a felső ellen (a szentpáli „*homo animalis*”), nemkülönben a szenvedésre és halálratermettség és valamennyinek folyamányaként a külső természet ellenséges magatartása. Ha tehát az őállapotban az ember mentes volt ezektől a széthúzó ellentétességektől, az épúgy nem járt ki a ter-

¹ *Denzinger: Enchiridion 1055.*

mészetnek, épúgy nem volt az embereszme követelménye, mint a kegyelem, hanem külön isteni kegy adománya. Nem haladja meg mindenestül a teremtmény igényét és rátermettségét, mint a kegyelem; hiszen elgondolható olyan teremtmény, melynek már mivoltához hozzátartozik a lélek és test teljes harmóniája, amelynek számára tehát természetes az „épség” állapota. Ezért mondják a 13. század óta a teologusok, hogy a paradicsomi épség kiváltságai nem egyszerűen természetfölöttiek, hanem *természetkivüliek*. S éppen ezért, jól-lehet (kivált Szent Tamás nagyszerű fölfogásában) szervesen összefüggnek a kegyelemmel, tőle mégis elválaszthatók.

Csak ez a *kettős különböztetés*, mely kettős elkülönítés lehetőségét alapozza meg (természet és eredeti paradicsomi állapot egyfelől, az eredeti állapotban kegyelem és épség másfelől) tette egyáltalán lehetségessé, hogy végre a 13. századi nagy hittudósok Halesi Sándor óta szabatosan megállapítsák a kereszttség hatásait: Jézus Krisztus váltsága visszaszerezte és a kereszttség közvetíti az eredeti igazlelkűséget; eltörli azt a bűn- és büntetésadósságot (*reatus culpae et paenae*), melyet az eredeti bűn hozott az emberiségre, visszaszerezte a fogadott-fiúságot és annak valósító elvét, a kegyelmet. De nem szerzi vissza az eredeti épséget, hanem meghagyja itt az embert abban az állapotban, melybe a bűn következtében került ugyan (hisz épségben volt alkotva és a bűn következtében esett ki belőle), de amely magában tekintve az emberi természetnek, az embereszmének velejárója; tehát fönnállása nem ellenkezik a Teremtő bölcsességével.

S ezen a ponton jelentkezik a mi problémánk. Miért hagyja a megváltás és közvetítője, a kereszttség ebben a tekintetben az em-



bert a merő természet állapotában?¹ Mivel a megváltás hatásainak az egyes emberre való odafordítása a keresztség közvetítésével² történik, kérdésünket így is lehet fogalmazni, és ebben a fogalmazásban ment át a hittudományos tanmenetbe:³ A keresztség, mely eltörli a bűnt és vele a büntetésadósságot és visszaszerzi a kegyelmet, miért nem adja meg az eredeti épséget is? Ha eltörli a büntetésjellegét, miért tartja fönn magát a büntetést „mégpedig a legérzékenyebb és leginkább életbe-

¹ *Tartalmilag*, vagyis a rendetlen kívánság, értelmi és akarati gyöngeség, szenvedékenység és halandóság dolgában az ember ma olyan állapotban van, mint volna, ha „nem paradicsomba” teremtdőtt volna. *Formailag* persze ez a helyzet nem minősíthető egyszerűen a merő természet, a status naturae purae állapotának. Hiszen „tényleg” a paradicsomi állapotból való kiesés; tehát veszteség, büntetés jellegét viseli. A merő természet állapota és mostani állapotunk eszmében, tartalmilag azonos; formailag különbözik. Az épség nincs meg sem az egyikben, sem a másikban. De a merő természet állapotában egyszerűen „nincs”; mostani állapotunkban olyan „nincs”, ami volt, vagyis hiány, privatio. A 16. század óta szokás ezt a helyzetet analogiával illusztrálni: az ember mezítelenül születik és él; de a merő természet állapotában sohasem volt (illetőleg nem lett volna) ruhája; mostani állapotában ruhájától meg van fosztva. S ez az analogia belesegít a két állapotnak nem létebeli (entitativ), hanem egyszerűen vonatkozási, de gyakorlatilag nem kevésbé jelentékeny tartalmi különbségének megértésébe: aki ruhátlanságban született és úgy éli le életét, jobban állja, mint akit ruhájától megfosztottak; a látszó egyenlőség dacára még sem egyenlő sánszokkal indul a kettő.

² Baptismus est causa instrumentalis nostrae iustificationis. *Trident.* 6 cp. 7.

³ Lásd pl. *Bonaventura* in II. Sent. dist. 32 art. 1 qu. 1. concl. 4.

vágó ponton? Nem lett volna-e könnyű Istennek a megváltásban visszaadni, amit a teremtésben megadott? Sőt nem tartozott-e, — természetesen önmagának, a maga bölcsességének és jóságának —, hogy visszaadja? Hisz a megváltás ára, Jézus Krisztus érdeme végtelen; nem érdemelte-e ki ezt a jótéteményt is? Aki a sátánt és hatalmát oly gyökeresen megtörte, miért nem szorította vissza uralmát arról a területről is, amelyen belecsempészte a paradicsomba a harcot és halált, a test és lélek közvetlen találkozásának területéről? Annyival inkább, mert maga az Úr Krisztus és az ő nyomában Szűz Mária földi életében birtokosa volt ennek az épségnek. A halandóságot hordozta ugyan mindkettő, de nem egyúttal annak gyalázat, rothadás és rettenet jellegét. Miért nem tette ebben önmagához hasonlóvá a tagokat Krisztus, a fő?

Ennek a kérdésnek is szemébe néztek a 13. századi hittudósok. Gondolataik Szent Tamás¹ kikristályosodott fogalmazásában lettek a hittudomány közkincse, és a Trentói káté² jellegzetes meleg fogalmazásában mentek át a hívő köztudatba.

Szent Tamás az idézett helyen a corpusban azt mondja: „A keresztségben igenis van erő megszüntetni jelen életünk büntetésjellegű tökéletlenségeit (paenalitates); de nem szünteti meg ebben az életben, hanem az ő erejében majd megszűnnek a föltámadáskor az igazakban, mikor ez a romlandóság romlatlanságba ütközik (1 Cor. 15, 54). És ez nagyon is megokolt dolog. Mindenekelőtt a keresztség beiktatja az embert Krisztus testébe és az ő tagjává teszi. Rendjén van tehát, hogy teljesed-

¹ *Thom. Summa theol.* III 69, 3.

² *Catech. Roman.* II 48.

jék a tagokon, ami végbement a fön. Ámde Krisztus fogantatásától fogva teljes volt kegyellemmel és igazsággal; de szenvedékeny testet hordozott, és szenvedés meg halál után támadt föl dicsőségre. Ezért a kereszteny ember is a keresztségben megkapja a kegyelmet lelke számára; de szenvedékeny marad testében, hogy tudjon szenvedni Krisztusért, és a végén szenvedéstől mentes életre támadjon föl. Másodszor jó ez a lélek gyakorlására; hogy t. i. a rendetlen kívánság és más szenvedés ellen folytatott harcban az ember elvegye a győzelem koszorúját. Harmadszor megfelelő volt ez azért is, hogy az emberek ne keressék a keresztséget a jelen élet szenvedéseitől való mentesség kedvéért, és nem az örök életért”.

2.

Ez a felelet nem kielégítő. Természetesen nem abban, amit mond, hanem abban, amit nem mond. Oktondiság volna azt gondolni, hogy a teologia alapigazságaival oly szoros kapcsolatban álló kérdésben a valóságnak melléje foghatnak a nagy teologusok. De úgy tetszik, hogy ez a felelet *nem teljes és nem végső* — legalább a ma elérhető fokon. Ha ezt megállapítjuk és keressük a teljesebb és mélyebb megoldást, magának a teológiának és nevezetesen Szent Tamás génuszának a nyomában járunk. A hittudomány útja ugyanis, mint minden igazi tudományé, differenciátlanságból differenciált-ságba, körvonalozásból részletezésbe, a fölületről a mélybe, a törzsről a gyökerekbe visz. Ebbe az útvonalba beleesik már a nagy skolasztikusok álláspontja is a mi kérdésünkben, az atyákéhoz mérve. S ma talán itt az ideje, hogy ugyanígy kísérlet történjék egy további lépésre — befelé és a gyökerek felé. A követ-

kező gondolatmenetek ennek a meggondolásnak jegyében indulnak.

Mindenekelőtt mik azok az észleletek, melyek itt új feleletkeresésre hívnak föl? Az itt szóba jöhető szempontok, melyeknek egy részét némelyek a szóteriológiában tárgyalják,¹ a következőképen állíthatók egybe; Jézus Krisztus megváltása és eszközi közvetítésben a kereszttség a bűn és büntetésadósság eltörlése után is meghagyja az eredeti bűn ideiglenes büntetés-következményeit, a rendetlen kívánságot, az értelmi meg akarati gyarlóságot, a szenvedékenységet és halandóságot, mégpedig azért, hogy

1. hatásos figyelmeztetők, mementók legyenek, mintegy *Denkzettel* a bűnnel szemben: milyen nagy rossz a bűn, ha ilyen következményekkel járt;

2. hogy jó alkalmunk legyen türésben, harcban, önmegtagadásban beválni és nagyobb érdemeket szerezni;

3. hogy biztosítva legyen a megkeresztelkedés *természettőlotti indítéka*, az örök dicsőség, és nem a jelen élet kényelme;

4. az eredeti épség megadása csak fiziológiai és kozmológiai csodák sorozatosságával volna biztosítható; állandósulna és rendszerré válna a csoda, mégpedig szentségi úton;

5. a hívők csak úgy lesznek hasonlóak *Krisztushoz*, a főhöz, ha követik őt a szenvedés, türés és halál keresztútján.

Tüzetesebb vizsgálat azonban azt mutatja, hogy ezek a szempontok egyenként nem döntő és nem végleges megokolások, és mivel nem egy szinten mozognak, nem is összegeződnek

¹ Igy pl. L. Lercher *Institutiones theologiae dogmaticae* (1925) III n. 276.

úgy, hogy együttességük megadná azt a teljes és végleges megokolást, mely az egyesekben nincs meg.

ad 1. Hogy a bűnnek a megbocsátás után is nyoma maradjon, hogy állandó és megrázó *mementót* harsogjon az oly könnyen felejtő és oly könnyelműen visszakanyarodó emberbe, nemcsak megokolt dolog, hanem szabad azt mondani, erkölcsi szükség az ember számára — a *személyes bűnök* esetében. De itt az *eredeti* bűnről van szó; olyasmiről, amiről az egyes nem tehet. Ezt lehet megemlegetni mint szomorú sorsot, amint a földönfutóvá lett utódok megemlegetik a könnyelmű őst, aki eltékozolta a családi örökséget. De kell-e állandóan a tulajdon bőrükön érezni és jeleníteni annak az ősnak könnyelműségét, sőt esetleges gonoszságát? Nem mondom, a lelkibb ember ebből is merít lelki hasznót; pl. újból és újból megforgatja elméjében: az ős helyében alighanem én is ilyen könnyelmű lettem volna; össze kell szednem minden felelősségemet és igyekezeteimet, hogy annak az ősi könnyelműségnek végzete bennem és utódaimban ne folytatódjék. De hogy ez mennyire nem lehet döntő szempont, nyilván mutatja egy dogmatikai igazság: az Egyház az egyéni lelki élet és aszkézis tekintetében az eredeti bűnt következetesen más-kép kezeli, mint a személyes bűnöket: soha senkit föl nem szólít a megbánásra, soha érte személyes elégtételt nem kíván. Tehát arra sem szólít föl, hogy személyesen sírva emlegessük.

ad 2. Sokkal nyomósabb az a gondolat, hogy az eredeti bűn maradéka, nevezetesen a rendetlen kívánság, a testi-szellemi gyarlóság és a szenvedés a beválás és érdemszerzés számára igen alkalmas *gyakorlótér*. Elmélyedő emberek Jóbtól Szent Pálig, sőt a kinyilatkoztatás terü-

letén kívül Buddhától és Zaratusztrától Platonig, Epiktetosig és Hilty-ig termékeny és vizsgáztató igazságokat tudnak nekünk erről mondani. Azonban mindez csak azt mutatja, hogy ami az embert emberré teszi, a szellemi lelke, nem tanácstalan semmiféle helyzetben; föl tudja magát találni ebben a bajjal és pusztulással teli világban is; sőt a kegyelem meg tudja tenni, ami a Szennár síkjára gyűlt bábeli toronyépítőknek nem sikerült: tud bajból, betegségből, gyarlóságból, széthúzásból, kudarcból tornyot építeni, mely égisz ér, sőt égbe ér — *virtus in infirmitate perficitur*. Ebből mindenesetre következik, hogy a beválás, hűnek-bizonyulás, érdemszerzés nagy értékei számára *alkalmas* gyakorlótér ez az üdvrend, melyben özőnnel van diszharmónia, gyarlóság, baj, szenvedés, halál. De nem következik, hogy *szükséges* gyakorlótér. Nem következik, hogy a beválás, próba-állás, érdem lehetőségei elesnének, ha a megváltás és a kereszttség az embert a kegyelemmel együtt visszahelyezné az épség állapotába.

Igaz, éppen a mi témánkkal kapcsolatos fejtegetések mögött akárhányszor ott lappang mint hallgatag magátólértődés az a gondolat, hogy az *épség állapotában* nem lett volna helye, vagy legalább nem elég tág tere, a beválásnak és érdemszerzésnek. Sőt nem egyszer ez a gondolat fölszínre is tör; pl. abban az érdekes theologumenon-ban, hogy ha Ádám beválása esetében állandósult volna a paradicsomi üdvrend, abban csupa „predestinált” született volna (skotisták).

Azonban ezt a fölfogást nem támogatja a ki nyilatkoztatás. Ellenkezőleg. A döntő nagy üdvtörténeti fordulók, az angyalok próbája, az első ember próbája, az Udvözítő élete, a megváltással szemben való egyéni felelősség és

a végítélet alapmotívuma — mind *üdv történeti törvény* egyetemességével és erejével hirdetik, hogy Isten a teremtetett szellemet (természetesen a teljes erkölcsi kifejlődöttségre jutott szellemet) a maga személyes felelősségében próbára teszi és a beválásnak meg érdemességnek mérlegére állítja. Tehát semmi fogódzópont sincs arra a föltevése, hogy a paradicsomi üdvrend állandósulása esetében ettől a törvénytől tágitott volna. Hogy az épesség kiváltsága nem lehet pszichikai akadály a beválás és érdemszerzés számára, megföllebezhetetlenül bizonyítja magának az Úr Krisztusnak állapota. Dogma, hogy ő ment a rendetlen kívánságoktól,¹ és ugyancsak dogma, hogy érdem-szerző életet élt a földön.² Azonban ami lehetséges volt a főnek mint causa exemplarisnak, az salvo ordine dignitatis lehetséges lett volna a tagok számára is. Tehát a beválás és érdem lehetsége nem követeli az épsegnak a keresztségben való elmaradását.

ad 3. Ugyanez a meggondolás szól a harmadik szempontnak is, a keresztkedési *indíték tisztaságának* is. Ha ugyanis az épesség nem akadály a érdemszerzésnek és beválásnak, következésképp nem eo ipso biztosítéka az üdvösségnek, akkor nem lehet akadály arra sem, hogy az emberek merőben Istennek és az ő Krisztusának szeretetéért, lelkük üdvösségéért, a kegyelem megbecsüléséből kívánják meg a keresztséget. Persze, nagy lenne a kísértés a keresztséget fogható hatásaiért, az épesség kiváltságaiért, tehát ideigvaló haszonért keresi. Dehát a mai üdvrendben ki van-e zárva az *érdekeresztség*? Bizonyos, hogy az épsegadó keresztség nagyobb mértékben kísért külsőséges

¹ Constantinopolitanum II. *Denzinger Enchirid.* 224.

² Tridentin. 6 cp. 7; *Denzinger Enchirid.* 799.

indítékokra, mint a mostani helyzet. Ez azonban csak fokozati különbséget jelent; tehát nem elég lényegi különbség megalapozására (magis et minus non mutat speciem), amilyen volna a jelen üdvrenddel szemben az a föltevéses üdvrend, melyben a kereszttség megszerzi az eredeti épséget. De az épségi rendben is biztosítható volna a keresztstégi indíték tisztasága — már amennyire az erkölcsi síkban lehet szó biztosításról. Sőt talán jobban; hisz az épségi rend az ember egész tájékozódását határozottabban és energikusabban szellemibb szintre emelné (lásd alább 3. sz.).

De ha valaki ezeket a megfontolásokat problematikusoknak tartaná, mert nem kétségtelen üdvtörténeti tényekre, hanem lehetőségekre és analógiákra támaszkodnak (bár ez a teológiai spekuláció rendes útja), nem térhet ki a következő megállapítás elől: Az eddig méltatott három szempont megegyezik abban, hogy egy üdvtörténeti tény (az eredeti épség elmaradását) a gyakorlati célszerűség, a *bonum cui* kategóriája alá utalnak és nem a *bonum quod*, az abszolút érték kategóriája alá. Megmutatják, hogyan hasznosítható az adott helyzet, de nem mondják meg, mi a végső értelme, és miért épen ezt a lehetőséget választotta Isten, mikor a másik legalább épúgy szolgálja a jámborsági pragmatizmus szempontjait. Mindahárom megfontolás azt a burkolt megokolást adja: Ez így van, az Isten így akarta; te pedig igyekezzél hasznodra fordítani. Ez a megokolás megfelel a teológiai pozitivizmus szellemének, de nem Szent Tamás teológiai génuszának, akinek épen abban van hervadhatatlan jelentősége, hogy az ő teológiai megfontolásainak lelke, legmélyebb rugója és termékenységeinek titka: fáradhatatlanul keresni az üdvtörténeti adottságok logikáját; ami az üdvrendben adva

van, arról igyekszik megmutatni, hogy egy felsőbb, sőt a legfelső bölcseségnek szellemében ennek így kell lenni.

A két következő szempont már ebbe az irányba mutat, a teológiai pragmatizmusból és utilizmusból a „*rationes aeternae*” világába.

ad 4. Az épség nem volna megadható *sorozatos* csodák nélkül. Ez a gondolat csak akkor lesz megokolás, ha kiegészítjük ezzel a *maior*-ral: Isten nem akar (nem akarhat?) olyan üdvrendet, mely a csodát állandósítja és egyetemesíti; *miracula non sunt multiplicanda*, ez nemcsak kritériológiai, hanem egyben ontológiai elv a teológiában.

Itt szabad mindjárt azt kérdezni: Annyira biztos ez a *maior*? Ha annyira apodiktikusnak és egyetemesnek vesszük, hogy a mi kérdésünkben bizonyító ereje legyen, akkor túllő a célon — *nimum probat, ergo nihil probat*. Akkor nem volt lehetséges a paradicsomi üdvrend állandósítása sem; az ugyanis még több és még nagyobb csodákkal járt volna.

De maradjunk bent a *jelen üdvrendben*. Nem kisebb teologus, mint Szent Tamás tanít bennünket arra, hogy a kegyelem, a megigazulás, a traszszubstanciáció csoda. Hogy apologetikailag nem értékesíthető csodák, a mi témánk szempontjából, nem nyom a latban. S ha a jelen üdvrendben lehetségesek ilyen csodák, melyek még hozzá törvényszerű és egyértelmű összefüggésben vannak a szentségek rendjével, és azok épen rendszerességük miatt nem annyira kirívó és „megcsodált” csodák, hogy valami *douce violence*-szal fogják és vonják a kételkedőt, akkor miért ne lett volna lehetséges a keresztségi épség csodáját is ilyen jelleggel beiktatni az üdvrendbe?

Alább megmutatom, hogy az épséget, melynek keresztségi megadásáról itt szó van, sza-

bad a legszűkebb értelemben venni, és akkor kireked belőle a legföltűnőbb csodajellegű mozzanat, a *haláltól való mentesség*. A halált az Úr Krisztus is vállalta; az ő követői is vállalhatják. Nem vállalta azonban a rendetlen kívánságot, az egyetemes emberin túlmenő gyarlóságokat. S nekem úgy tetszik, a mai differenciáltabb teológiai látás álláspontján épen ez a probléma: Miért nem adja meg a keresztség útján az Úr Krisztus az ő követőinek ezt az épséget (természetesen *servato ordine dignitatis*), mellyel ő maga rendelkezett?

S mihelyt ezt a lehetőséget a karakterologia és a mai tapasztalati pszichologia világánál mérlegeljük, nyomban kitűnik, hogy ez az *épség nem is jelentene* olyan kirívó és közvetítés nélkül álló csodasorozatot, mint első tekintetre látszik. Miről is van itt szó? Arról, hogy a keresztség hatásaképen a test és lélek, az alsó és felső ember harmóniába kerülne; a test és a világiás érdek meg vágy nem rugdalózna oly erőszakosan és sikeresen a lélek szellemi szempontjai és törekvései ellen, hanem nagyobb készséggel hozzájuk édesednék. Bizonyos már most, hogy épen ezen a téren az emberek között ma is igen jelentős különbségek vannak. Akad, aki alig érez meg valamit a test és halandóság gyarlóságaiból, aki betű szerint ép testben ép lelket hord. Az ilyen szerencsés harmonikus emberek már közel állnak az épségnek ahhoz a minimumához, mely mellett a keresztség hatásaként üdvrendi jelleget ölthetne.

Ezen a vonalon fölkínálkozik még egy megfontolás. Csak nagyjából is szerencsés konstitúció mellett a következetes *keresztény aszkézis* meg tudja közelíteni ezt a minimumot, amint erre példát mutat sok szent. De ami így az aszkétikus élet folyományaként meg tud

valósulni, sőt nem egyszer elég hirtelenséggel a megtérés velejárójaként vagy heroikus önlegyőzés jutalmaként jelentkezik, miért ne lehetne a keresztség szentségi gyümölcse? Nem okvetlenül kellene annak nagyobb feltűnést keltenie, mint az első keresztyének a romlott rómaiak szemében, kiket annyira meglepett életük, hogy kezdtek új emberfajtáról, *τρίτον γένος*-ról beszélni.

ad 5. Az utolsó szempont: A tagoknak *Krisztushoz, a főhöz* kell igazodni, aki szintén vállalta a szenvedékenységet, az emberi gyarlóságot és a keresztnék útját. Ennek a szempontnak méltatására az eddigi meggondolások alapján fölkinálozik a felelet: *Elég volna*, és már a szó igazi értelmében épségi állapotot jelentene, ha a keresztség az épségnek azt a fajtáját — ha nem is fokát — adná meg, mellyel az Úr Krisztus rendelkezett megalázottsága állapotában. S így ez a szempont ellenérvből érvvé lesz: Ami az Úr Krisztust, a főt nem gátolta a küzdelmes és érdemszerző életben, az a tagokat sem akadályozná meg keresztútja követésében.

De ha ettől a meggondolástól el is állunk és megmaradunk a közönséges megoldásnál: az Úr Krisztus a kereszt útját járta, nekünk is azon kell járnunk, és ahhoz hozzátartozik legalább a mi számunkra, a rendetlen kívánsággal, gyarlóságokkal, szenvedéssel való állandó küzdelem, akkor is elutasíthatatlan a kérdés: Miért ezt az utat járta az Úr Krisztus? Illetőleg, ha neki végig kellett azt járni és ha a végén megdicsőülést szerzett számunkra, miért állít minket is erre az útra, sőt még olyan kereszttel is terhelten, aminőt ő nem hordott, a rendetlen kívánság keresztjével?

Minden gondolatmenetünknek tehát ez a vége: Miért nem adja meg a keresztség az eredeti

épségnek legalább azt a minimumát, melynek elmaradását semmiféle meggondolás nem tudja szükségesnek kimutatni?

3.

A felelet előkészítése végett azt állítom: Ha a keresztség megadná az eredeti épségnek legalább ezt a többször említett minimumát, ez azt jelentené, hogy egyéni erő kifejtés, szociális intézmények és történelmi nagy fordulók nélkül, merőben szentségi úton, ex opere operato paradicsomot lehetne teremteni az emberek számára; s ez az állapot a jelen üdvrend törvényei és analógiái szerint is lehetséges volna.

Tehát: *a keresztségi épség visszaszerzése virtualiter annyi, mint paradicsomi állapot megvalósítása szentségi úton.* Ennek az állításnak igazolására elég végiggondolni, mit jelentene az épség keresztségi megadása az egyénre és a közösségre nézve.

Mikor épségről beszélek, nem akarom az összes természetkívüli paradicsomi kiváltságokat érteni, melyeket Scheeben-nel¹ legalkalmasabban három csoportba osztunk: mala passionis, halál és testi szenvedés; mala operationis, az értelem és akarat vallás-erkölcsi gyarlósága; mala perturbationis, a rendetlen kívánság (concupiscentia), melynek értelmében az érzéki kép, érdeklődés, vágy akkor és úgy is jelentkezik, hogy a legfelső értékek vallására kötelezett ember azt nem akarhatja és nem helyeselheti; így aztán ezek az érzéki és általában evilági dolgokra irányuló képek, mozgulások és indítások a maguk sodrával ki tudják zökkenteni az értelmet és akaratot az örök értékekhez igazodó irányából, vagy legalább

¹ M. J. Scheeben Handbuch der katholischen Dogmatik II 461.

képesek jelentékenyen akadályozni. S így a mala perturbationis közvetlenül beleszolgálnak a mala operationis-ba. Már most az épséget ebben az értelemben veszem: jelenléte közvetlenül és formai hatásával megszünteti az imént jellemzett mala perturbationis-t, a rendetlen kívánságot, és így közvetve megszünteti vagy legalább is lényegesen csökkenti az értelemnek és akaratnak azt a meghomályosodását és meggyöngyülését, mely elsősorban (bár nem kizárólag) a rendetlen kívánságból táplálkozik. Nem jár vele sem közvetlenül, sem elsőfokú közvetítésben a szenvedéstől és haláltól való mentesség. Más szóval: az épséget a következő meggondolásokban úgy akarom venni, legalább tartalmilag (nem fokban, hanem fajban), mint a dogmatika tanítása szerint az Úr Krisztusban (és Szűz Máriában) valósult.

Mit jelentene már most az egyes ember számára, ha a keresztségben Isten természetkívüli ajándékaképen megkapná ezt az épséget? Jelenené mindenesetre azt, hogy a fiziológiai és pszichofizikai életkör, annak akaródzásai, vágyódásai és indításai nem tusakodnának többé eo ipso a lélek ellen, és ezért a lélek e nélkül a kölönc nélkül minden erejét a magasabb szellemi szempontok és értékek megvalósítására fordíthatná. Az embernek akkor nem kellene folyton megszenvedni és Szent Pállal megkeseregni az ősi kettősséget: Más törvényt látok tagjaimban, ellenkezőt elmém törvényével (Rom 8).

Ahogy most vagyunk, folyton az ősi *hármaskísértés* szaggatja lelkünket: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae. Az épség adománya megszüntetné a két első és (mint majd alább látjuk) a harmadiknak is kiszedné méregfogát. Tehát elmaradna mindaz a sok kísértés, amit jelent az érzékiség,

az ön- és fajfönntartás ösztönének vak csörte-tése, a falánkság és fajtalan lélek, és ami velük összefügg: mohóság, hazugság, képmutatás, irigység, tetszelgés, élvetegség, állatiság. S ezzel együtt elesnék az a földhözragadtság, mely minden idejét, erejét és leleményességét arra fordítja, ut bene sit ventri et iis quae sub ventre sunt.

Milyen alakot öltene már most az a *közöség*, mely ilyen tagokból alakul? Nem kell nagy képzelet a felelethez. Elég ráeszmélni, mennyire igaz a nagy emberismerő megállapítása: „Einstweilen bis Philosophie die Welt zusammenhält, erhält sie das Getriebe durch Hunger und durch Liebe“. Szinte bele lehetne szédülni ebbe a gondolatba: milyen társadalom volna az, amely hírét sem ismerné annak, amit a szociologusok és pedagógusok korunk nemi nyomorának mondanak. Mennyi zabolatlanság, féltékenykedés, gyűlölség, jellemtelenség, csalás, erőszak, elnyomás szűnnék meg egyszerre és gyökeresen! Nem kevésbé jelentős, hogy kiapadna a gazdasági harcnak, Marx társadalmi és történelmi boszorkánymesterének forrása; nem volna szegénység és kapzsiság, nem volna vagyonkárosítás, kizsarolás, mammon- és gépimádás!

Ezen a vonalon csak tovább kell jártatni a nekiszabadított képzeletet, s szinte fölösleges föltenni a kérdést: *paradicsomot hozna-e ez?*

Főnt szándékkal volt mondva: az épség keresztiségi hatása elvben paradicsomi állapotot hozna, és nem: „a“ paradicsomot. Ez a megszorítás természetesen abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy a *paradicsomi állapotnak* nemcsak az a megvalósítása lehetséges, melyet a kinyilatkoztatásból ténylegesnek ismerünk. S erre a meggyőződésre jogot ad először az az igazság, hogy Isten nem merev ské-

mák szerint alkot, sem a természet, sem a kegyelem világában, hanem a művészi alkotás fogyhatatlan gazdagságával és szabad leleményességével, amint az ószövetségi bölcseségi könyvek ezer változatban élénk tárják. Másodszor pedig bizonyos, hogy az épség kiváltságában élő emberiség állapota kimeríti a paradicsomi állapot ismérveit: Elővételezi a végleges megdicsőülés jelentős mozzanatait¹ úgy, hogy ennek következtében az egyes és a közösség a vallás-erkölcsi föladatok megoldása tekintetében lényegesen más (kedvezőbb) helyzetben van, mint volna ama kiváltság nélkül. Hogy ez nem természeti, hanem legalább formailag (quoad modum) természetfölötti állapot volna és ennyiben is paradicsom, magától értődik; hiszen a keresztség útján adott épség mind tartalmában, mind eredetében meghaladja a természetet.

De tovább lehet menni. Meg lehet mutatni, hogy a főnti értelemben vett keresztségi épség közlése csirában (virtualiter) tartalmazza mindazokat a mozzanatokat, melyek az épségen kívül még alkotják a szentírási paradicsomi állapotot, és így *immanens következetességgel a szentírási paradicsom felé érleli és tereli a benne élő embereket*. A természetkívüli kiváltságok logikáját lehet és szokás és kíváncsú felülről, a halhatatlanságból kiindulva megépíteni, amint azt szereti megtenni Szent Ágoston. Azonban lehet ezt az építést *alulról* is kezdeni. Ez talán jobban meg is felel az empiria nagy iskoláját járt mai szellemnek, és jobban szolgálatába tudja állítani az újabb

¹ Hogy ez az *elővételezés* a tényleges paradicsomi állapotban sem volt sem tartalmilag kimerítő, sem fokozatilag azonos, úgyis általános teológiai tanítás. Lásd Scheeben i. m. pag. 446 ss.

pszichológia tanulságait is. Azt állítom tehát, hogy az épség kiváltsága — mindig a fönti értelmezésben — belső logikával arra dolgozik, hogy megszűnjenek a mala operationis, sőt a mala passionis, és létrejöjjön a természettel való az a harmónia is, melyben a népi szemlélet elsősorban látja a „paradicsomot”.

Ami mindenekelőtt a valláserkölcsi értékekkel szemben való *értelmi és akarat*i gyatraságot illeti, ennek a mélyebb emberismeret szemében két főforrása van.

Az egyik mindenesetre az a *földhözragadtság*, melynek pszichológiáját megadja az ószövegségi bölcs: „A halandók gondolatai bátoritanok, és terveink ingatagok; mert a romlandó test teher a léleknek, és a földi sátor lenyomja a sokat tűnődő elmét. Alig sejtjük azokat, mik a földön vannak, s csak fáradsággal arányozzuk, ami szemünk előtt vagyon; az égietek pedig ki tudná fürkészni?” (Sap 9, 14—7). Százszoros tapasztalat igazolja: amily mértékben sikerül döntő elhatározással és aszkézissel (India legértékesebb hagyományait itt kell keresni) kiszabadulni az érzékeny igézetéből, a maya-ból, szinte természetszerű fölpattanással beleszabadul a felső világba, és megnyílik szeme meg szíve a felső világ értékei és szempontjai számára.

A másik forrás tagadhatatlanul azok a gyarlóságok, melyek beteges hajlamokból, beteg konstitúcióból, öröklött terheltségből fakadnak. Ma már bizonyos, hogy ennek a forrásnak „forrása” végelemzésben az a pszichofizikai rendetlenség, kilengés, sőt kicsapongás, mely a rendetlen kívánságból indul ki és belőle meríti állandó ösztönzéseit. Ma a komoly és felelős orvostudomány is számol azzal a valóssággal, hogy ha gyógyítani akar, a beteget és nem a betegséget kell gyógyítani; és minden

gyógyításban, főként abban, ami minden orvos-hivatásnak eszménye, a prevencióban döntő szerepe van a lelki-erkölcsi gyógyulásnak. S így az épség állapota és ami vele jár, a harmónikus élet lehetősége végelemzésben a leg-hatásosabb panaceája e világ egyik főbajának, a szellemi kötöttségnek és gyatraságnak.

Maradna ezen a területen a *superbia vitae*-nek legkiáltóbb hajtása, a *cupido dominandi*, az uralomvágy, a zsarnokság; a szolgaság, kiszarolás, hódítás, elnyomás forrása, a történelmi tragikumnak egyik főszállítója. Ezt azonban úgy gondolom, a tényleges paradicsomi kiváltságok sem oltották ki, csak lefogták. Hisz benne van ez mint főkomponens Ádám ősbűnében, és benne volt az angyalbukásban, s úgy látszik, a teremtetett szellem főkísértése. De az épség biztosította testi-lelki összhang, az ezzel járó szellemi fölzsabadulás és az érdek- és akaratvilág szintjének a szellemi irányban való határozott eltolódása az uralomvággal szemben is olyan hangfogónak bizonyulna, hogy szociológiailag és történetileg annak okvetlenül éreztetnie kellene a hatását. Hiszen ma is találkozunk szellemi emberekkel, még a nyilvánlatkoztatás területén kívül is, kiknek szelídsége, méltányossága, nemes szabadság- és egyéniség-tisztelete szinte megbűvöl.

Az eredeti állapot harmadik csoportja, a *szenvedékenységtől és halandóságtól való mentesség* tekintetében természetesen nem lehet azt állítani, hogy az épség és a benne megalapozott harmónia meg nagyobb szellemiség száműzne minden betegséget, nyomorúságot, szenvedést vagy épenséggel a halált.

De ami mindenekelőtt a *betegségeket és szenvedéseket* illeti, tagadhatatlan, hogy a legrettenetesebbek azok a szenvedések, melyeket az emberek maguk és maguknak okoznak. Kín-

zás, gyilkolás, elnyomorítás, koplaltatás, retteg tetés, ezek az emberiség igazi kízókamarái — a peste, fame et bello! De ezeket a test kívánsága és a szemek kívánsága fűti. Vészes tüzüket tehát az épség kioltaná vagy legalább is lényegesen lelohasztaná.

A betegséget és logikus folyamányát, a halált persze nem szünteti meg. A halál, a bomlás a szervezeti élet törvénye, mely csak a szellem kapui előtt áll meg. A paradicsomi halhatatlanság, a szentágostoni „posse non mori”, elgondolhatatlan külön karizma, *φάρμακον ἀθανασίας* nélkül. Azonban *különbség van szenvedés és szenvedés, betegség és betegség, sőt halál és halál* közt. Hisz még ebben a bűntől megszánkázott világban is van szenvedés és betegség, mely fölszínre hozza a léleknek, sőt a testnek is rejtett szépségeit és értékeit — la bonne souffrance. S ez az üdvös szenvedés nincs ellentétben a paradicsomi állapot alap gondolatával. Sőt ha a paradicsomi természet kívüli kiváltságoknak az a filozófiájuk, hogy a szellem számára biztosítsák a testtel és a természettel szemben a vezérszerepet, akkor a teljes szenvedéstelenség éppannyira erőltetett valami volna, mint a teljes munkátlanság vagy küzdéstelenség. Sok erkölcsi értéktől és színtől esnék el akkor a paradicsomi állapot. Az ideális földi állapottal csak az a szenvedés összeférhetetlen, mely rombol és állatiasít, mely szellemet nem lendít, hanem öl.

Ugyanígy maga a *halál* sincs okvetlenül ellentétben a paradicsomi állapot alap gondolatával. Hiszen ha Ádám beválása esetében állandósult volna ez az állapot, az akkor sem lett volna végállapot (status comprehensorum); valamilyen átmenetnek akkor is kellett volna lenni a zarándok-sor és véglegesülés között; és az joggal a halál nevét viselte volna, jól-

lehet a halál mostani kínjai és „kiáltásai” nem környékezték volna. Ilyesmire gondolnak a teologusok, mikor értelmezik a szentpáli szót, mely azoknak végét jellemzi, kiket Krisztus második eljövetele majd életben talál: Non omnes morimur, omnes vero immutabimur (1 Cor 15, 51 gör.).

De nem is kell az eszchatológiának mintegy tengerentúli világába mennünk analógiáért. Itt van az Úr Krisztusnak (nem szenvedése, hanem) halála, melyet Szent Ágoston¹ jellemez meg: meghalt, mert akart, amikor akart; ahogyan akart; és Szűz Mária halála, melyet a hittudósok az Énekek énekének (2, 5) „amore langueo”-jával szeretnek jellemezni. Megdicsőülésük pedig elvette a halálnak gyalázat, rothadás, bomlás jellegét, azt, ami benne a bűn következménye és képe. S e *mors exemplaris* lenyomatának egész nagy skálája tárul elénk annyi szentnek (sőt másnak is) békés, „szép” halálában, mely „liliomhullás”, vagy ami szebb, csöndes elszendergés az Úrban. S az épség kiváltságán épülő egyéni és társadalmi életrend a szenvedésnek és a halálnak ezt a szellemszolgáló és kifejező jellegét tenné általánossá; elvenné, ami benne erőszak és gyalázat, és csak azt hagyná meg, ami a nem lázadó és nem büntető természet törvénye.

Igy az épség kiváltsága logikus kiépítésben belefolytatódik nem ugyan a szenvedésnek és halálnak, de átkosságának megszüntetésébe; s kiköt ott, ahol az ember környezete, a *természet* is „paradicsommá” válik. Épen korunk „Umwelt”-tanulmányai szinte kézzelfoghatóan mutatják, mennyire az ember az, aki belesugározza környezetébe a maga szellemét. Dolgos, békés, jó emberek paradicsommá tudják tenni

¹ August. De trinit. IV 13, 16.

darab földjüket; gonoszak pokollá teszik. Természetesen ezen a ponton is van helye fokozatoknak. Van olyan — nyilván ilyen volt a szentírási paradicsom —, mely természet-megdicsőítő csodák nélkül nem valósul meg. De a paradicsomi állapotnak logikája itt is ez: a szellem felsőbbbsége a testtel szemben. Az épség kiváltsága esetében a szellemnek ez a hódító útja elindul ott, ahol leginkább van fölhíva megmutatni felsőbbbségét, ahol szubstanciás egységben találkozik az anyaggal és természettel, az ember test-lelki egységében. De ha ez a felsőbbbség ott biztosítva van és elérte a megfelelő hatékonysági fokot (s ezt mondja ki az épség mint kiváltság), akkor kiterjeszti uralmát, mint az okos hódító, aki először ott-hon teremt rendet, azután fokenként meghódítja a szomszéd tartományokat, majd gyarmatokat szerez: az épség által otthon vezérszerepre jutott szellem először magábaszervezi az emberi társadalmat, azután kiterjeszkedik a természetre, elsősorban az állatokra — szabad itt mint analógiákra sok szentnek állatbékítő erejére, sőt az állatidomítókra is gondolni; végül pacifikálja az egész anyagi természetet — technikai kultúránkon a kainbélyegen keresztül is világít, akármilyen halványan, ez a paradicsomi reminiszcencia.

Igy az épség keresztségi közvetítése immans logikával kidolgozza és biztosítja mindazokat a mozzanatokat, melyek a paradicsomi állapotnak természetkívüli jellemzékei. De ezzel már adva van, hogy *ezt az állapotot* lépésről-lépésre meg lehet valósítani nem törvényhozás, szociális munka, intézmények útján, fáradságos és kétes eredményű nevelő tevékenységgel, hanem merőben egy szentségnek kiszolgáltatásával, melyre a kisdedek is fogékonyak, melyhez tehát nem kell egyéni közre-

működés, mely *ex opere operato* hozza létre hatásait, a föltevéses épséget is. Ha t. i. a keresztségnek megvolna az a hatása, valószínű, hogy kevesen emelnének óvást az ellen, hogy legalább a gyermekeik részesüljenek nagyon is szembetűnő áldásaiban; amint akárhány istentelen ember a gyermekeinek ma is vallási nevelést kíván. Tehát elkövetkeznék az idő, mikor minden megszületett gyermeket megkeresztelnének, és előállna egy helyzet, mely hasonló ahhoz, amely Ádám beválása esetében valósult meg: minden ember egyéni hozzájárulás nélkül épségben és kegyelemben kezdené földi útját. A különbség mindössze az volna, hogy az őszállapotban azok a kiváltságok a születéssel jártak volna, itt az újjászületés adná meg, melyet számbavehető időnek sem kellene elválasztani a születéstől.

Ez az állapot *lehetséges* nemcsak abban az értelemben, hogy logikai ellenmondás nélkül elgondolható, hanem abban a szűkebb értelemben is, hogy a jelen teremtetési és üdvrend törvényszerűségeinek és lét-analogiáinak vonalába esik. Hisz nem tételez föl egyebet, mint a természetkívüli adományoknak a kegyelemtől való elválaszthatóságát és a természetkívüli kiváltságokon belül az épségnek a többitől való elválaszthatóságát. S láttuk, ezt a föltételt elfogadja valamennyi teológiai iskola, akármenynyire szétágazóak is a konstruktív elméleteik.

Itt még egy szempontot kell megvilágítani. Nincs-e *ellentétben* az épség keresztségi közvetítése és a belőle következő paradicsomszerű állapot a *bukottság tényével*? Lehetne ugyanis azt gondolni: a bukottság állapotához illik a bűnhődés, szenvedés, vezeklés, küzdés szelleme; való neki tehát olyan világ, olyan társadalmi és történelmi rend, mely folyton szeme elé állítja, hogy „*massa damnata*”, hogy ennél-

fogva merő kegyelem, Isten irgalma és Krisztus kegyelme, ha szenvedésen, nyomorúságon és halálon át mégis dicsőségbe léphet. A bukkottságnak olyan világ való, mely minden sarkából szívig-veséig ható erővel int: ezen az elátkozott földön egy nép lakik, mely könnyelműen eljátszotta a gondtalan gyermekkorát, mikor Isten kegyében sütkérezhetett; vállalta az istenellenesség kockázatát, viselnie kell tehát annak következményeit is, különben nem veszi komolyan Isten megfélemlíthetetlen szavát és kísértésbe jön újra lázadni.

Azonban látnivaló, hogy az efféle meggondolások nem tájékozódnak szigorúan az *eredeti bűn dogmatikáján*; nem veszik észre, hogy az a természet bűne, mely az egyesre úgy borul rá, mint végzet, személyes hozzájárulás és felelősség nélkül, melynek logikájában tehát nincs benn a személyes hűnhödés, tisztulás, nevelődés kötelezettsége. Továbbá figyelmen kívül hagyja, hogy a fönt vázolt föltételes paradicsomszerű állapot épenséggel nem zárna ki az eszmélésnek, bűnbánatnak, vezeklésnek és aszkézisnek szellemét, sőt nem nélkülözné azokat az ösztönzéseket sem, melyek a kultúrjavak fokozatos megteremtését és így az emberiség igazi haladását biztosítanák. Hisz akkor is minden egyes oda volna állítva a nagy sorsdöntő válaszut elé: teljes személyes felelősségének latbavetésével Isten mellett foglal-e állást vagy nem. Ezzel azonban biztosítva volnának azok a feszülések, föladatok és lehetőségek, melyek az egyéni és közösségi kifejlődésnek állandó erjesztőjét szolgáltatják.

Tévesen ítélné meg a paradicsomi állapotot és nem volna egészen mentesíthető a kainizmus eretnekségétől¹, aki azt hinné, hogy a

¹ Lásd Dogmatika I 354.

bűnnek, illetőleg kísértésnek, az alsó ember rugdalódzásának ösztökéje nélkül a szellem önigenlési és önkifejtőzési törtétese elernyedne; hogy kell az embernek a „tagadás ősi szelleme”, különben nincs hatásos ösztönzése „állítani” — önmagát és az értékek világát. Mintha bizony a szellem negatívum volna, a nem-szellemnek, tehát az anyagnak, testnek, bukásnak merő tagadása, és nem lényeges rátermettség értékek vallására és vállalására; mintha az Úr Krisztusnak életéből ki kellene rekeszteni a haladás és érdem értékeit; mintha nem tanusítaná ünnepélyesen az evangélium: „proficiebat sapientia et aetate” (Luc 2, 52)!

Nem lehet elgondolásunkat azzal az utalással sem elhárítani, hogy akkor a keresztények külön-fajta emberek volnának, idilli elfogultalanságban, gyermekdedségben, gyanútlan-ságban és szelídségben élő *bárányok*, védtelen zsákmánya a többinek, a ragadozó farkasoknak. Lehetetlen volna ennek a paradicsomi „Boldogok szigetének” megállni a mohóságnak, hódítani és elnyomni-akarásnak, skrupulus nélküli önzésnek azzal az óceánjával szemben, mely körül-tombolja. Mert először is az épségből kibontakozó paradicsomszerű élet nem jelentene okvetlenül gyámoltalanságot, nevezetesen a védekezés szellemének pusztulását, amint ideális keresztény hősöknek, pl. egy IX. Lajosnak analogiája mutatja. Egy ilyen ideális embersziget számára sem okvetlenül lehetetlen a fönnállás, amint nem volt lehetetlen a legújabb időkig fönnállni bizonyos saját szociális elveik szerint berendezkedő nagyobb szerzetes-közösségeknek, vagy amint nem volt lehetetlen annakidején a jezsuitáknak megalkotni a paraguay-i redukciókat.¹ Azután pedig

¹ Ezek a redukciók különben is nem egy értékes

úgy tetszik, az épség kiváltságában járó keresztények, miként a történelmi őskeresztények szociológiailag nem szigeteket alkotnának, hanem betétet, mely lassan áterjesztené a társadalmat; és — nem sokáig maradnának csak betét, illetőleg sziget. Hisz a világ meghódítására olyan eszközökkel és indítékokkal rendelkeznének, melyekkel szemben a tömegek ellenállása sem tarthatna sokáig. A missziók története alighanem már régen be volna fejezve.

4.

Az értekezésünk címében fölített kérdést az előző fejtegetések új és probléma-elméletileg tekintve, érettebb, differenciáltabb fázisba tereklik. A kérdésre: „miért nem adja meg a kereszttség az eredeti épséget”, a közvetlen és átfogó felelet már most ez: „Mert ez egy szent-ségileg közvetített paradicsomszerű állapotot jelentene. Ha tehát Isten jónak látta a kereszt-ség hatásai közé föl nem venni az épséget, azért történt, mert nem akarta ezt a szakrális kiliazmust; nem akarja, hogy az ember földi állapota paradicsomszerű állapot legyen.”

Hogy Isten ezt *nem akarja*, annak két döntő teológiai bizonyossága van. 1. Istennek ki nem nyilatkoztatott akaratára az ő műveiből és tetteiből kell következtetni; más mód nincsen a kifürkészésére. Ámde láttuk és tüzetesen igazoltuk, hogy a kereszttségi épség útján kialakuló paradicsomszerű állapot nemcsak nem mond ellen a jelen üdvrend alapgondolatainak, hanem egyenest összhangban áll velük. Ha tehát még sem valósul meg, nyilvánvaló, hogy

analógiát nyújtanak fönti elgondolásainkhoz, kivált R. Fülöp-Miller színes előadásában: *Macht und Geheimnis der Jesuiten* (Ed. Knauer) pag. 349—70.

Isten nem akarja megvalósulását. 2. Ha egyáltalán valamikorra lehetne remélni egy ilyen paradicsomjellegű történelmi állapotot, akkor abban a fázisban, mely a történelemből átvezet a véglegesülésbe, vagyis az „utolsó időkben”; amint ezt Ap 20, 1—10 alapján csakugyan gondolták az őskereszténységben olyan emberek is, mint Irenaeus, Methodius, Lactantius: Egy első föltámadás után az „igazak” Krisztussal ezer évig uralkodnak a földön, teljesen az evangélium szerint alakuló történelmi és társadalmi keretben, szenvedések, harcok, szorongatások, ínségek nélkül. Ezt a *kiliazmust* azonban a következetes keresztény teológiai tudat mindig elutasította, az Egyház soha nem helyeselte, a Szentírás nem támogatja.¹ Tehát nyilvánvaló, hogy Isten üdvtörténeti tervében benne van az a gondolat, hogy az őállapot megszűnése után a paradicsomszerű állapot semmiféle változatban ne valósuljon meg többé a történelem folyamán.

De akkor jelentkezik a következő kérdés: *Miért nem akarja Isten többé a paradicsomi állapotot?* Erre a kérdésre a teljes feleletet csak logikai részlet-feleleteken lehet megadni. Az első ilyen integrális felelet: Mert Isten alapvetően akarja a szabad teremtmény számára és kíséretképpen az egész teremtés számára a zárandokállapotot, és ezt hasonlíthatatlanul hatásosabban nyomatékozza a jelenlegi, mint egy tőle lényegesen eltérő paradicsomszerű üdvrend.

Isten alapvetően akarja a zárandokállapotot, vagyis azt az állapotot, melyben a szabad teremtménynek kemény próbaállásban kell beválni, melyben a maga benső ellenmondásainak zivatarain, szenvedelmeinek éjtszakáján, a vi-

¹ Lásd Dogmatika II 2504 kk.

lág csábításain és az önistenítés kockázatain át kell felkészüdnie a szuverén Isten föltétlen megvallására és hódolatára. Hogy ebben az érésben és beválásban folyton új meg új színekben lángol föl Isten teremői embereszméje, más lapra tartozik.¹ Itt az dönt, hogy Istennek elgondolásában a végállapot, a *status comprehensorum* nem kizárólagos érték, hanem épúgy Isten elgondolása és akarata a véghez vezető út is. Isten akarja a szabad teremtmény számára az örök boldogságot, de mint „vég”-et, mint próba és beválás gyümölcset; s ép ezért akarja, nem egyszerűen mint elkerülhetetlen eszközt a cél érdekében, hanem teljes önértékűsége alapján, ezt az utat, a próba, a beválás, érdemszerzés útját és állapotát is. Istennek volt hatalma az angyalokat és embereket minden próba és beválás nélkül egyszerűen az örök boldogság állapotában létrehívni. S ha ezt nem tette, hanem ellenkezőleg a *status comprehensorum*-nak elébe tette mint egyetemes utat a *status viatorum*-ot, abból elutasíthatatlanul következik, hogy az ő értékelésében nemcsak a vég, hanem az út is teljes értékű kategória. Istennek teljes akarata, a „*voluntas beneplaciti*”, meg is valósul minden mozzanatában; ha ő csak a véget akarta volna, azt meg is tudta volna valósítani az út nélkül. Ha mégis készített utat is, ez annak a bizonyysága, hogy az utat is akarta, pontosan úgy, amint megvalósult.

A próba, átmenet, beválás jellege és lehetősége hasonlíthatatlanul jellegzetesebben és hathatósabban van nyomatékozva egy nem paradicsomszerű világban, mint a paradicsomi állapotban; annyira, hogy nagy teológusok is kísértve voltak a paradicsomi állapot állandó-

¹ Lásd Isten a történelemben 4. ért.

sulásából kizárni a beválás mozzanatát: „Ádám beválása esetében csupa predesztinált született volna”. Ez az elmélet tehát az állandósult paradicsomi állapotot csak mint véglegesültséget tudja elgondolni, ezúttal két fölvonásban; az első a paradicsommá vált földön játszik, a másik a mennyben. A nem-paradicsomi állapot ezt a hiedelmet nem keltheti, sem nem táplálja, hanem félreérthetetlenül, elevenbe vágó éles körvonalozással nyomatékozza, hogy a meny-nyei boldogság előtti állapot küzdelem és tűrés, érlelődés és beválás fázisa.

Talán nem merészség ezek után, ha kérdsünkre a felelet első integrális mozzanatát így fogalmazom: Isten nem adja meg a keresztségi épséget és vele a szentségi paradicsom jellegű állapotot, *mert minden időkre és minden fórum számára félreérthetetlenül nyomatékozni akarja a szabad teremtmény megalkotásában követett alapvető üdvtörténeti törvényét, az érlelésnek, próbának, beválásnak törvényét.*

Ebből persze következik, hogy *már a paradicsomi őállapottal kapcsolatban a bűn megengedésénél is ez a gondolat szerepelt.*

Ebből persze nem következik, hogy *már a paradicsomi őállapottal kapcsolatban a bűn megengedésénél is ez a gondolat szerepelt.* Más szóval: Isten azért engedte meg a bűnt, mert ilyen félreérthetetlenséggel akarta nyomatékozni és új lehetőségek biztosításával teljessé akarta tenni a zarándoklétnek átmenet, próba, érlelés jellegét. S ezzel adva volna a felelet második és betetőző integrális része is, ha — a próbajelleg összeférhetetlen volna a paradicsomi állapottal. Azonban eddigi fejtegetéseink egyik sarktétele épen az ellenkező állítás volt. Áll ebben az esetben is, hogy az épségnélküli állapot nyomatékosabban és gazdagabb szereléssel juttatja kifejezésre a próba és beválás

jelleget. De ha ez volna a végső felelet a kérdésünkre, az megint csak egy „inkább”, egy „több” volna, egy fokozati mozzanat. De a fokozatok nem okolnak meg és nem tételeznek lényegi különbségeket. Kérdésünkre: miért nem adja meg a keresztség az épséget, a közvetlen felelet helyt állna akkor is: mert ez a jelenlegitől ténylegesen eltérő, paradicsomi üdvrendet jelentene. De a további kérdés: miért nem akarja Isten azt a lényegesen más, paradicsomi üdvrendet, csak azt a feleletet kapnók: mert a jelenlegi üdvrend jobban biztosítja a földi létnek Isten akarta próba-jellegét.

Tehát még mélyebbre nyúló feleletet kell megkísérelni. Hangsúlyozom: megkísérelni. Aki ugyanis szemébe néz efféle kérdéseknek: miért akarja Isten ezt vagy azt, ezt inkább mint azt, annak számot kell vetni azzal a gyökeres nehézséggel, mellyel szembekerül a *voluntas signi* minden értelmező kísérlete. Ha Isten nem adta kifejezetten tudtul az akaratát, mint a mi esetünkben is, akkor nincs más mód, mint a jelekből, nevezetesen a tényekből és a kinyilatkoztatásból ismeretes általános isteni gondolatokból következtetni. S az ilyen következtetésben nem lehet túlozni az emberi elme korlátoltságának és az isteni akarat kifürkészhetetlenségének hangsúlyozását. „Ki ismerte meg az Úr gondolatát? Vagy ki volt az ő tanácsadója?” (Rom 11, 34.)

Azonban egy dogmatikai igazság ebbe a területbe is döntő világosságot vet: *Isten akarata abszolút*, azaz átfogó, minden szempontot egyszerre felölelő és változhatatlan. Következésképp Isten nem úgy akar és határoz, hogy előbb akar célokat és utóbb néz eszközök után, hogy előbb engedi a teremtményt szabadon cselekedni, és utóbb gondolkodik azon, mi módon ne valljanak kudarcot az ő elgondolásai. Tehát a

jelen üdvrend alakulása Isten elgondolásában nem úgy fest, hogy előbb teremtet paradicsomot, azután, mikor látja, hogy az ember árulása ezt megghiúsítja, kezdi törni a fejét, miképpen lehetne kiigazítani, amit az embernek (és már előbb az angyaloknak) a bűne elrontott. Nem; hanem előtte öröktől fogva világosan és minden részletében meghatározva áll az üdvtörténetnek egész menete, minden mozzanatával együtt, és mindegyik teljes tartalma és jelentősége szerint számba van véve önála, úgyhogy a vég is, az átmenetek is, mindenestül benne vannak az ő terveiben.

Persze, hogy mi ezeknek az eszközjellegű előkészítő fázisoknak értelme és értéke, azt nekünk, kiknek Isten akarata csak jelezve van „in signo”, csak a végkifejlet mondja meg. De amikor a hívő előtt fölmerül a kérdés: mit akar Isten előbb? miért, mire való tekintettel akar egy mozzanatot, melyet mi csak mint eszközt, mint kerülőt vagy átmenetet tudunk elgondolni? akkor Isten szempontjából sohasem ez a relatív vagy épséggel időbeli elgondolás jó szóba, hanem csakis a *belső értékesség*, melynek, minthogy Isten akarata föltétlen, szent és tökéletes, az abszolút értékekre kell visszavezethetőnek lenni.¹

A mi kérdésünkben ezek a dogmatikai igaz-

¹ Hogy ez *nem* vezet teológiai optimizmusra, mintha t. i. Isten a legjobb világot teremtené vagy épséggel köteles volna teremteni, az iskolázott elme számára döntően bizonyítja a következő megfontolás: Isten abszolút való; következésképp minden tette és műve, amennyiben az abszolút egyszerűségnél fogva azonos az ő valóságával, eo ipso a legjobb. De a művei, amennyiben nem azonosak vele „terminative”, nem lehetnek a legjobbak. „Legjobb világ”, ez épúgy ellenmondás, mint az, hogy „nem legjobb Isten”.

ságok azt mondják: Ha Isten a paradicsomi állapotot nem akarta visszaállítani, keresztiségi úton sem, ez azt jelenti, hogy már az ősbűnt is azért engedte meg, mert nem akarta a paradicsomi ősállapot állandósulását. Más szóval a paradicsomi ősállapot állandósulása nem Istennek teljes akarata, voluntas beneplaciti, hanem előkészítő fázis jellegű, a voluntas signi körébe esik.

Tehát problémánk visszahengerítésében odaértünk: *Miért teremttette az Ūristen az embert paradicsomba*, mikor az csak rövid (általában azt vallják a teologusok, hogy csak néhány óráig tartó) átmenetnek, epizódnak volt szánva? Csakugyan azért-e, hogy az emberiséget keserves földi útján végigkísérje egy édes *álom*, a boldog gyermekkornak álma, amely — volt, nincs? Aurea prima sata est aetas...

Azt gondolom, hogy — igen! Természetesen nem mint romantika, nem mint mélabús vissza-sírás, mint a „laudator temporis acti” meddő szellemének hazajáró kísértete; hanem *mint a vég és kezdet szükségképes egymásra-hangoltságának, titokzatos belső törvényszerűségének és ép ezért szükséges egymásrautaltságának következménye.*

Szent Tamás nagyszerű elgondolásában az épség és a többi paradicsomi természetkívüli kiváltság nem más, mint a végleges megdicsőült-ségnek elővételezése, és a megdicsőült vég nem más, mint a paradicsomi állapotnak teljes és végleges kibontakozása. A paradicsomi ősállapottal Isten eltörülhetetlenül beleégette az ember lelkébe azt a képet, amellyé neki válnia kell; útja elején soha nem felejtethő ragyogó vízióban megmutatta neki az ő igazi mivoltát, azt, amivé érlelődnie kell, ami harca végén mint végső és elveszíthetetlen jutalom int. Vele adta ezt a képet, mely több, színesebb, beszé-

desebb, konkrétebb és ezért hatásosabb, mint a merő ígéret és szó, hogy nehézségei, szenvedései, csüggedései, kísértései és kétségei közepett fölnézhessen rá és biztonságot merítsen: valóság és nem hiú délibáb a teljes ember, az igazi „magaság”, melyért érdemes és lehet küzdeni, szenvedni, várni. S ennek a víziónak a tüze beleégette a lelkébe a honvágyat az egyszer szinte álomszerűen meglátott paradicsom után, s azt többé teljesen ki nem tudja törölni még oly mélyre zuhanó lázadása és romlottsága sem; történeti arányokban is helytáll Hebbel megrázó vallomása: „Und der ich bin, grüsst trauernd den, der ich könnte sein”.

Képes volna-e az ember e nélkül megtenni az útját? Sőt végelemzésben lehetséges-e a teljes, határozott jellegű és minden teremtetett szellemi mélységet kimerítő próba és beválás e nélkül?

Lehet-e a próba útja más, mint összekötő a két határ, a kezdet és vég között? „Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna”, mondja elmélyedő misztikus hívének az Úr. Nem volna Isten-keresés, beválás, próba és megtalálás, ha a vég nem volna anticipálva a kezdetben. Kezdet és vég egybecsendül, egy lét- és érték-kategoriába esnek, és szükségkép, elkerülhetetlenül a kettőt összekötő átmeneti, tehát érlelő fázisra utalnak. De ebben a fázisban, a vég és kezdet teljestöltésű pólusai közti feszültségi térben *ott kell-e lenni a diszharmóniának*, szenvedésnek, halálnak? Láttuk (2. sz.), hogy nem; csak a beválás és próbaállás lehetőségének nem szabad csorbát szenvedni. Minthogy azonban Isten de facto távoltartja a paradicsomi állapotot a vég és kezdet határpontjai közti szükségképes átmeneti fázisától, a voluntas signi dogmatikai világánál azt kell mondani: A tényleges állapotban nyilván Isten valóságát pregnánsabban tükröző, mélyebb, gazdagabb értékek

vannak. Ez elutasíthatatlan teológiai posztulátum. Minő értékek? Itt már új kérdések és új keresések távlatai nyílnak, melyek úgy gondolom, a megtestesülés végső indítékának misztériumába torkollanak.

Ezúttal beérjük az *elért ereménnyel*: Isten akarta a paradicsomi állapotot, de mint véget és mint a vég, a kifejlet törvénye által követelt kezdetet, mint elővételezést. És épúgy akarta azt, ami nélkül nincs vég és kezdet, akarta az átmenetet, a kifejlődés és érlelés szakát, és akarta, hogy abban a paradicsomi állapotnak csak mint reménynek és csirának legyen helye. S ezért nem adja meg a keresztségben sem az épséget mint valósultságot, csak mint reményt és csirát, melynek az örökéletben kell valóságba bontakozni.

Elmélésünk tehát nem más, mint végiggondolása és kommentárja *Szent Tamás* fönt idézett megállapításának: „Baptismus habet virtutem auferendi paenalitates praesentis vitae; non tamen eas aufert in praesenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, quando mortale hoc induet immortalitatem”.

2. Az Eucharisztia helye a hitrendszerben.

1.

Ma a hittudományos köztudat a hitrendszert nagyjából így látja: Isten önmagában és Isten a műveiben; Isten művei pedig a teremtés és fölemelés, a bűnbeeséssel kapcsolatos megváltás és ennek tényleges módja a megtestesülés, azután a krisztusi életmegszentelés, melynek elve a kegyelem, intézményei az Egyház és a szentségek, betetőzése a végső dolgok. Az Eucharisztia itt a *szentségek közt* kap helyet. Ott tárgyalja a Tridentinum és a plébánosok

számára kiadott Trentói Káté; odahelyezi a keresztény köztudat, még elnevezésében is: Oltáriszentség. Úgy tetszik tehát, hogy „res iudicata”-val állunk szemben.

Pedig az Eucharisztiaának ebben az elhelyezésében a tüzetesebb elmélés komoly *nehézségeket* is talál.

Mindenekelőtt az Eucharisztia *áldozat* is. És az áldozat nem szentség; viszont az istentisztelet középpontja. Bizonyos, hogy a jelentőségében alig túlozható *liturgiai mozgalom* dogmatikai értelmezésére és irányítására nem elég az Eucharisztiaát egyszerűen szentségnek minősíteni. S ha ettől el is vonatkoztatnánk, itt van egy másik tény: az egyházi életben idestova hét százada jelentős helye van az adorációnak; s jöllehet ezt a magyar nyelvhasználat szentségimádásnak mondja, a teologus joggal kérdi: melyik más szentségnél jöhet csak szóba is az imádás?

Teológiai szempontból döntő azonban egy más mozzanat. A szentségnek mai kánoni meghatározása (kegyelem-közlő jel) a többi hat szentségnél csak a készülő szentségre illik (*sacramentum in fieri*); minden egyéb, az esetleges föléledés is, már csak hatás s a megszűnt, hatásaiban tovább élő szentség (*sacramentum in esse*) körébe esik. Hat esetben tehát a szentség voltaképpen személyen végbemenő *cselekmény* (*actio conferens gratiam*), teljes összhangban azzal a sarkalatos teológiai tétellel, hogy minden kegyelemközlés őstípusa, a szentháromsági személyek küldése (*missio*) mindig személyhez történik (Dogmatika I² 437). Ha ezzel a kategóriával közelítünk az Eucharisztiahoz, kitűnik, hogy a „készítés”, a cselekmény ebben az esetben nem szentség, hanem áldozatbemutatás. Hisz az Eucharisztia a szentmisében „készül”. A kegyelemközlés ettől független

mozzanat: az „áldoztatás”. Ha helyt is adnánk annak a figyelemreméltó elméletnek, mellyel a Maria Laach-i bencések igyekeznek dogmatikailag elmélyíteni a liturgikus mozgalmat, értem O. Casel ú. n. misztérium-elméletét (Das christliche Kultmysterium ²1935), akkor is csak azt kellene mondanunk: Ha a szentség-valósítás, nevezetesen az eucharishtiás áldozat, nem más mint titokzatos, de valóságos jelenítése és közlése a szentség-, ill. áldozat-tételező krisztusi tetteknek, még élesebb világításba kerül a szentségek cselekmény jellege; a szentségház kincse pedig, az „Oltáriszentség” marad a maga hitrendszeri elszigeteltségében.

Akkor tehát az Eucharishtiát tegyük *külön helyre* magában a szentségek rendszerében! Ha a többi szentség cselekmény és ezért átmeneti jellegű, akkor minősítsük az Eucharishtiát állandó, maradó szentségnek; a cselekmény itt nem szentség, hanem áldozat, és az áldozatkészítés eredménye az „Oltáriszentség!” Hisz bizonyos, hogy az általános szentségtanban szereplő kérdések közül nem egy az Eucharisztia színe előtt megtorpan. Így pl. itt más a szentség „készítése” és más a kiszolgáltatása; ezért ez az egyetlen szentség, melyet valaki önmagának is kiszolgáltathat, és amelynél értelmét veszti az „érvénytelen” kiszolgáltatás szempontja. A szentség ú. n. „közelebbi anyagának” meghatározásánál a teológia itt zavarban van (Dogmatika II² 513). Hatását pedig már Szent Tamás (Summa theol. III 73, 1 ad 3) helyesen, de a többi szentségtől eltérően a misztikus Krisztus kiépítésében látja.

Az *állandó szentség* (sacramentum permanentis) gondolata kétségkívül egy régibb, a mai teológia magaslatáról nézve differenciálatlanabb szentség-fogalom irányába mutat. Vissza-vissz abba az időbe, mikor még a szentség, a

sacramentum általában „res sacra et arcana” volt, titokzatos isteni erőnek hordozója és sugárzója, és ezt az erőt ugyancsak kiváltságos hatású, titokzatos cselekvény, konszekráció útján kapta. Ez a szentség-fogalom lett hazajáró lelke a *görög teológiának*, mikor kezdte a bér-málást úgy nézni, hogy a pátriárka által megszentelt és csakis általa szentelhető kenet, a *μῦρον* már magában tartalmazza a Szentlélek erejét, melyet aztán a közönséges áldozópap is tud a kenet kiosztása útján közölni. Sőt ezen a vonalon mozog a görög keresztségi teológia is, mikor azt tartja, hogy Jézus Krisztus a jordáni megkeresztelkedés által megszentelte a vizet (a platoni realizmus szellemében: egy konkrét vízben a vizet), és voltaképpen a víznek ez a szakrális ereje az, ami az újjászületés kegyelmét adja.

Egy más gondolat is szóba jöhet az Eucharisztia szentségrendi helyzetének tisztázására. Lehet azt mondani: az Eucharisztia mindenesetre egy a hét szentség közül; de másrészt kiemelkedik a hétből, sőt egybefogja valamennyit mint *fő- és alapszentség*, mint a szentségek Szerzőjének misztikai valósága. Ez a fölfogás teológiai analógiákra hivatkozhatik. Tudva van pl., hogy az „igazság”, iustitia, egy az erények közül, és egyúttal átfogó és gyökeres értelemben jelenti egyáltalán a megigazultságot. Egy valaha igen elterjedt és nagy nevekre támaszkodó fölfogás szerint a szeretet (caritas) a kegyelmi adományok egyike a hit és remény mellett, és egyúttal maga a megszentelő kegyelem (Dogmatika II² 198). Ugyanígy az Eucharisztia egy a hét szentség közül, és egyúttal a szentség, mert a szentségek kútfejeinek, Jézus Krisztusnak szentségi valósága. Hisz végelemzésben minden egyes szentség maga a szentelő Krisztus, vagyis a szentelő krisztusi emberségnek mint instru-

mentum coniunctumnak a történelembe és az egyházi életbe való belefolytatódása, mintegy aprópénzre-váltása. Minden egyes szentség mint instrumentum separatum Krisztus közvetlen keze érintése. A keresztségben Krisztus az, aki az ő új életének ölébe emel; a töredelemben ő az, aki mint a házasságtörő asszonynak (Jn 8) mondja a bűnösnek: Meg vannak bocsátva bűneid, menj és ne vétkezzél többet. S ennek a gyökeres, ős szentségnek, a szentelő ember Krisztusnak szervezeti valósulása az Egyház, a szimbolumos, hatásos szent jelek rendjében pedig, a szentségek síkján — az Eucharisztia.

2.

De ezzel máris jelezve van az a táj, ahol keresnünk kell az Eucharisztia igazi hazáját a hitrendszerben. T. i. a teológiai rendszerezés százados útjain vissza kell mennünk egészen addig a helyig, ahol az Eucharisztia titka fakad; oda, ahol az Eucharisztia még az alapító *Krisztus kezében* van; és azt kell figyelnünk, vajjon ő hová teszi le.

Az Úr Krisztus Eucharisztia-alapító tevékenységének *három fordulója* van, és mindegyik az Eucharisztia nagy valóságának egy-egy arculatát mutatja.

1. Az elsőnek színhelye túl van a Galileai Tengeren, Bethsaida Julias közelében, kb. 25 km-nyire attól a kietlen sziklás helytől (Caesarea Philippi), ahol elhangzott a történelemnek egyik leg súlyosabb szava: Te Péter vagy (Mt 16; a mienknek történeti okmánya Jn 6). Itt is elhangzott ígéret alakjában egy nagy szó: „Az én testem bizony nyál étel, és az én vérem bizony nyál ital... Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, annak örök élete vagyon és én föltámasztom őt az utolsó napon”. Itt élénkvilágít

az *Eucharisztia mint eledel*; nem egy a dolgok közül, melyekkel az ember táplálkozik, hanem az eledel; aki nem él vele, abban nem lesz élet, aki eszi, halált nem lát. Az Eucharishtiában Krisztus önmagát adja eledelül: „*Én vagyok az élő kenyér, mely a mennyből szállott alá*”.

Az eledelnek és étkezésnek megvan a biológiája és higiénikája, de megvan a *metafizikája és teológiája* is. Ennek a teológiának alaptétele: ami egyszer teremtmény, az nem állhat meg és nem élhet meg Teremtője nélkül. Nemcsak hogy létében és gyökerében állandóan Istentől függ, hanem állandóan magába kell vennie és öntevékenységgel saját mivoltába kell váltania azt, ami életét és tevékenységét fönntartja. Táplálkozni végelemzésben annyi, mint gyakorlatilag vallani teremtmény-voltunkat, Istentől való gyökerezésünket. Ezért ételünk végelemzésben csak maga Isten lehet. S ez a táplálkozás metafizikai alaptörvénye: Minél közvetlenebbül jut kifejezésre az eledelben minden élet és erő kútfeje, Isten, annál közvetlenebb erővel, egészséggel és termékenységgel árad belőle az élet. A régiek joggal a vért tekintették az élet közvetlen hordozójának; ezért a vér, végelemzésben a gyermekét szíve alatt hordozó és tápláló anyának vére és aztán ennek folytatása, az anyatej, s végül az éltető természeti erők kivonata, a kenyér a szervezeti életnek alaptápláléka. A *szellemnek igazi tápláléka* azonban közvetlen Isten, az ő igazsága és kegyelme. A szellem csak az értékekből, az igaznak, jónak, szépnek és szentnek világából tud élni, és ennek az értékvilágnak foglalatja és forrása közvetlenül Isten. Ezért, aki meri önmagát odaállítani egyetlen eledelnek a szellemi ember számára, sőt örök életre szóló eledelnek, már ezzel az egy gesztusával megföljebbezhetetlen tanuságot tett, hogy Istennek tudja magát.

Az Eucharisztia-ígérő Krisztus tehát, mikor önmagát adja eledelül, sőt kiemelkedő értelem-ben eledelül, megpecsételi a teremtés nagy törvényét: Ami él, csak úgy él meg, ha Istenből él. Az Eucharishtiában így újra nekizsendül az *Élet-fája*, melyet a teremtető Isten odaplántált a paradicsomba, és mely a bűnbeeséskor elapadt. S minden, ami lelket-szellemet éltet, igazság és ígéret, hit és remény, lendület és erő, kegyelem és karizma, ezen az Élet-fáján fakad. Így lett Jézus Krisztus szent embersége az ő-szentség; s ennek szimbolumba szökött állandósítója, az Eucharisztia, lett a kútforrás, melyből árad az élet hét forrásban, amint a *van Eyck testvérek* genti nagy polyptychonja oly beszédesen ábrázolja, és amint Szent Tamás az ő zseniális lapidáriságával megállapítja: *Eucharistia omnium sacramentorum finis* (Summa theol. III. 73, 3 c.).

2. A második eucharisztiai állomás színhelye az utolsó vacsora terme. Ablakán bevetődik a Golgota sziluettje, hangulatába beleszövődik a keresztdozat titka. Csak el kell merülni az ó- és újszövetségnek ezen a találkozásán, a „phase vetus novum pascha terminat” motívumain; lehetetlen lesz akkor az Eucharisztia-alapító dráma minden szakaszán ki nem hallani a komor refrént: „Valahányszor eszitek ezt a kenyeret és isszátok ezt a kelyhet, az Úr halálát hirdetitek” (1 Cor 11, 26). Itt az Eucharisztia fel-födi második arculatát: Az Eucharisztia ünneplése *Krisztus keresztdozatának folytonosítása*. Az O. Casel-féle misztériumgondolat megsejtett valamit abból a hatalmas dinamikából, mely feszül és örvénylik a hallgatag ostyában: Ha a teremtmények életfönntmaradása étkezés, Istentől való táplálkozás, akkor az élet értelme és föladata istentisztelés, és ennek centruma az áldozat, a fönntartás nélküli teljes odaadás Isten iránt; s az egyetlen áldozat, mely teljesen

„szent és tetszhető az égnek”, a szeplőtelen szent embernek, a homo caelestisnek, Jézus Krisztusnak áldozata.

Az Eucharisztia éppen az átlényegülés útján módot ad, hogy az egész ember Krisztusba váljon és így szent áldozatként szálljon égnek élete. Általa az emberiség élete *áldozat-járás*, *Opfergang*, ahol a hivatottak Krisztus elé viszik a legjavát annak, amit a természet és emberi igyekezet létrehoz, leteszik az oltárra, és Krisztus áldozatos lelkének lángja az átlényegülés titkában mind a maga szent testébe és vérébe váltja és Isten elé viszi. Ami nagy a történelemben és az emberiség életében, minden igazi érték áldozatban érik: szerető, lelkes hősi önátadásban; ami életet táplál és növel és nemesít, ami igazán eledel, az áldozat tüzeiben kapja erejét és zamatját. Minden nagyrahivatott igyekezet és minden mély emberi szükséglet az Eucharisztia áldozata felé húz, mely így a történelmi, sőt a kozmikus élet szívverése és csomópontja.

3. Végezetül az Eucharisztia az *Immánuel*, az Isten-velünk vigasztaló nagy valóságnak biztosítása és folytonosítása. Ezt szövögette és készítette az Úr, mikor földi életének legutolsó szakában meg-megpendítette búcsúzásának vigasztaló alaphangját: „Ne félj te kisdéd nyáj, nem hagylak árván titeket”; „Ime én veletek vagyok mindennap a világ végezetéig”; „Jobb hogy én elmenjek; ha el nem megyek, a Vigasztaló nem jön el hozzátok” (Jn 14, 18; 16, 7; Lc 12, 32). Szent Jánosnak, a szeretet tanítványának az utolsóvacsorával kapcsolatban csak egy szava van: Mivel Krisztus szerette övéit, végig szerette őket (Jn 13, 1). Végig: a szeretet utolsó találékonyságáig; végig: a világ végéig; végig: a végső ember-lakta tájakig...

Az Eucharisztia Jézus Krisztus valóságos je-

lenlétének szimboluma és záloga, jele és való-sága. Ezzel azonban megint középponti helyzetbe jut. Hisz úgy jelenik meg, mint a nagy Isten-közléseknek, az Isten országa igazi tartalmának (Dogmatika I² 437) utolsó szükséges állomása, amint Raffael híres *Disputája* a zseni biztos gesztusával ábrázolja: Legfölül angyalok karaitól körülhódlva az Atya; alatta, az ó- és újszövetség szentjeitől övezve a Fiú; alatta a négy evangélistától kísérve a Szentlélek galambja, mint közvetítő az örök szentháromsági élet és annak a teremtménybe való beáramlása között, ott lebeg az Eucharisztia fölött, és a monstrancia köré sereglik mind, amit a világ hordoz értékekben és akarásban — pápák és egyházdoktorok, költők és filozofusok, imádkozók és keresők, s a háttérben az épülő San Pietro, minden művész- és kultúrákarásnak méltó szimboluma.

Igy lett az Eucharisztia az alapvető *hittitkok záróköve és pecsétje*. Itt kifeszlik, virágba borul és gyümölcsbe érik, ami ott áll a teremtés küszöbén, mint annak értelme: az Isten-ember, akinek képére van teremtve ez a világ (Duns Scotus elgondolásában). Isten úgy megbecsüli ezt a látszatra oly nyomorúságos embert, hogy vele a legmélyebb létközösségbe, személyes egységbe lép; s úgy megbecsüli ezt a teremtetést, hogy állandó lakóhelyévé teszi: tabernaculum Dei cum hominibus. Ami vigasztalás, erő, melegség, biztatás, lendület van abban a tudatban, hogy Isten velünk, köztünk, bennünk lakik, mind az Eucharishtiába sűrűsödik. Így az Eucharishtiában találjuk meg ennek a létnek kulcsát, Isten országának középpontját, minden isteni titkoknak gyümölcsét. W. Faber szellemes fogalmazásában minden kinyilatkoztatásnak és isteni életnek foglalata és sommája ez: az Ige az Atya ölen (Szentháromság), az Ige az anya

ölén (megtestesülés) és az Ige az Egyház ölén (Eucharisztia).

Ezek a meggondolások, az Eucharisztia születése helyének, az Eucharisziát ígérő, alapító és valósító Krisztus szándékainak nyomai mind egy pontba konvergálnak, és ezzel minden kétséget kizáró, egyértelmű meghatározását adják az Eucharisztia helyének a hitrendszerben. Ez a hely a Krisztus titokzatos teste. A *Corpus Christi mysticum* tőszomszédságában, nem, a szívében van a helye a Corpus Christi sacramentale-nak, amint megint meglepő szabatsággal jelzi, igaz más összefüggésben Szent Tamás: „Res (azaz kegyelmi hatása) huius sacramenti est unitas corporis Christi” (Sum th. III 73, 3; cf. 1 Cor 10).

Krisztus titokzatos teste az Egyház. Nem más az, mint történeti hatóerőre hangolt, közösségi-leg megszervezett látható valósága annak amit Jézus Krisztus jelent az üdvtörténetnek. A Krisztus adta természetfölötti belátásnak (tanítás) és erőnek (kegyelem), ennek a láthatatlan világnak megszervezett láthatósága ige és szentségek útján; a közösségi szervezetbe tagozódott és valósult természetfölötti élet: ez az Egyház. Az emberiség közepett az idők végéig továbbélő, az egyes embereket a maga titokzatos valóságába iktató, a maga életét és törvényét, igazságát és kegyelmét, röviden: a maga Szentlelkét közlő és ezáltal a sajátmaga örök szentháromsági életébe fölemelő Krisztus: ez a *Krisztus titokzatos teste*.

Ennek a „második” Krisztusnak, a Christus mysticusnak szimboluma és foglalatja, a láthatatlan krisztusi igazság és kegyelem meg a látható, megszervezett igehirdetés és szentségsgolgáltatás közötti közvetítő, láthatatlan és látható egyszerre, látható a színeiben és láthatatlan a titokzatos valóságban, a kegyelmi életnek ál-

landó elevenítő forrása, az Egyháznak építő törvénye és életének kivonata, a titokzatos Krisztus alapsejtje és szíve, maga a Christus mysticus szentségi valóságban: ez az *Eucharisztia*.

A Krisztus titokzatos testének hivatása, a lelkek természetfölötti életre-támasztása és táplálása az Eucharisztianak mint eledelnek a hét szentségbe tagozódó nagyarányú közvetítése által történik; az Egyház titokzatos élete, áldozati útja az emberi történelemben és Istent méltó módon imádó liturgiája az Eucharisztianak mint áldozatnak bemutatása; és az Egyház legmélyebb mivolta és rendeltetése a „tabernaculum Dei cum hominibus” az Eucharisztia mint Immánuel. Hogy az Egyház mint állandó csoda nyúl bele a történelembe és ki nem elemezhető a történelemnek pszichikai, fizikai, földrajzi, szociológiai erőiből és tényezőiből, annak szimbóluma és záloga az átlényegülés. Minden szentmisében a konszekrációkor megnyílik az ég, rés szakad a természet zárt világán és közvetlenül beözönlik a természetfölötti nagy valóság, Jézus Krisztus.

3.

Tehát az Eucharisztia helye a hitrendszerben ott van az Egyházzal szóló titokban, mint koronája és foglalata és mint természetes alap és átmenet a szentségek rendszerére, mely természetesen felöleli a Eucharisztia közvetlen és formai szentségi mozzanatait is.

De, kérheti valaki, olyan nagy ügy-e, hol van az Eucharisztia helye? Nem az-e a *fontos*, hogy van, és hogy a tárgyaláskor teljes jelentőségükben szóhoz jutnak összes tartalmai, mozzanatai?

Persze, hogy a gyakorlat számára ez a fontos. De az átfogó és *elvi szemléletben* minden egyes valóság és valóságcsoport számára jelen-

tős kérdés, mi a helye, mégpedig az igazi helye és hazája a nagy mindenségben. A teremtmény isteni bölcsesség ugyanis az embert nem geometriai térbe állította bele, a matematikai homogeneitás törvényével, melynek értelmében bármilyen hely és helyzet fölcserélhető mással. A Gen 1 szerint az ember kozmoszba van beállítva; s a kozmoszt épen az jellemzi, hogy ott minden egyes valónak és csoportnak megvan a helyzeti energiája és értéke, a helyi „valeur”-je. Megtalálni ezt a helyet annyit jelent, mint meglátni a hivatását, más valóságokkal való összefüggését, értelmét s csomópontjában megfogni az erejét. Érthető, miért fordított az emberiség oly mérhetetlen fáradságot a föld minden helyének kinyomozására — még szinte szemünk előtt a Kongó folyásának, a Nílus forrásainak, a sarkvidékeknek megtalálására, épen ezekben a napokban Nap-rendszerünk csillagászati helyének megállapítására. Ezért volt korszaknyitó jelentőségű a vérkeringésnek, a hormonok igazi helyének, szerepének megtalálása.

Ha tehát megtaláltuk az Eucharisztia igazi helyét a hitigazságok kozmoszában, ez többek között azt jelenti, hogy

1. Ha az Eucharisztia az isteni közléseknek záróköve, az alapvető hittitkok pecsétje és foglalatja, akkor ezeket a titkokat egy sajátos *logika* aranylánca fűzi egybe. Ez magának a hitrendszernek szempontjából annyit jelent, hogy a katolikus hitigazságok hiánytalanul egybefüggő és együvéfogasolt egységet alkotnak. A bölcsességnek ebből a templomából nem lehet kiemelni egyetlen egy követ sem anélkül, hogy az egész utána ne omoljon. És viszont aki egyet ezekből a kövekből megfogott és elfogadott, voltaképpen már vallja és vállalja az egészet. Mihelyt tehát valaki abba a helyzetbe jutott, hogy jó lélekkel elmondhatja: Hiszek Istenben, ezzel voltaképpen

kimondotta már azt is: hiszek az átlényegülésben. Amint a hit fuvalma szárnyra kapja a lelket, ellenállhatatlanul odasodorja az Eucharisztia elé. Mondhatjuk e neuraszténiás kor neuraszténiás hitű gyermekeinek azt is: az Eucharisztia hite látszat ellenére sem jelenti a hívő teherbírás új megterhelését; aki tudott valamit is vállalni a hitrendszerből, burkoltan elfogadta az Eucharisziát is.

2. Minthogy az Eucharisztia a hittitkoknak nemcsak pecsétje és záróköve, hanem foglalta, kompendiuma is, új szemléletes bizonyítékot szolgáltat, hogy a hitrendszert formailag is jellemzi, amit egy szellemes meghatározás Istenről mond: Isten olyan kör, melynek középpontja mindenütt van, kerülete sehol sincs. *Minden hittitok középpont is, kerület (kifejtés) is.* A hitrendszert meg lehet alkotni a Szentháromságból kiindulva, de meg lehet alkotni a teremtés, Jézus Krisztus, Szűz Mária, az Egyház, az Eucharisztia, az Isten-látás alapján. A hitrendszer ebből a szempontból élő valóságnak bizonyul, hol az egésznek törvénye és ereje benne él minden egyes szervben, s onnan megfelelő elmeművelettel ki is hüvelyezhető, amint Buffonról mondták, hogy egy ásatag fogból meg tudta alkotni az illető őslénynek egész morfológiáját és biológiáját. Minden hittitok és kiváltképen az Eucharisztia olyan mint a kagyló, melyben a néphiedelem szerint benne zúg az egész tenger.

Ennek a látszólag merőben elméleti tényállásnak megvan a gyakorlati, hitéleti jelentősége. Ez az *egyéni hit számára* ugyanis azt mondja, hogy aki igazában elmélyed pl. az Eucharisziában, nem kerül a hitbeli egyoldalúság veszedelmébe; minél mélyebben merül el benne, annál biztosabb körvonalakban föltárul előtte az egész katolikum, mely benne van mint

burkolt tartalom és mint konstrukciós törvény. Mikor Fülöp apostol kérte az Úr Krisztust, mutassa meg az Atyát, ő azt felelte: Fülöp, aki lát engem, látja az Atyát (Jn 14, 9). Ez ide is szól: aki látja, aki lélekben és igazságban imádja az Eucharisziát, megtalálta Istent a maga egész természeti és természetfölötti művében.

Ennek a ténynek a hithirdetés, nevezetesen a missziós *hithirdetés számára* is megvan a jelentősége. Ma, az egyenes vonalak, a leegyszerűsítés, a lényegre irányulás stílusának születése korában akárhány hívőnek és hithirdetőnek komoly nehézség a hittételek nagy száma és — *sit venia verbo* — elaprózottsága. A „többszörös központúság” törvénye, melyet az Eucharisztia nyomán láttunk meg itt, erre az aggodalomra és akadéokra megadja az elvi megoldást: A részletező és aprózó tételek néhány középponti titok felé konvergálnak, és ezek ismét valami sajátos egymásbaválásban, perichoresis-ben vannak. Aki egyet hirdet, voltaképpen valamennyit hirdet; aki hittel elfogad egyet, voltaképpen valamennyit vallja. Ez a sajátos „*fides implicita*” persze csak azáltal lehetséges, hogy Isten az ő kinyilatkoztatását úgy adja, mint a természetben a magvas gyümölcsöt: néhány mag az egész, és mindegyik magában foglalja az egész fának törvényét és gazdagságát, reményeit és lehetőségeit — épen azzal az egyszerűséggel és egyben gazdagsággal, mely csakis az élő mának sajátja.

3. Az egyházi életnek az a szaka, melynek delelője felé tartunk, melyet *aevum eucharisticum* néven említ majd az utókor, a mi elmélésünkben megkapja hittudományos értelmezését és megalapozását. Ez megmutatja ugyanis, hogy mikor ez a kor az Eucharisziát állítja hitéletének középpontjába, és mikor hatalmas

megnyilatkozásokban, minők legújabbban az eucharishtiás világkongresszusok, külsőleg is az Eucharishtiát állítja az egyházi élet homlokterébe, nem torzítja békatávlatba Istennek a hitrendszerre vonatkozó elgondolását, nem ránt ki a helyéből, a kerületről a középpontba egy hitigazságot, amint azt pl. némi joggal lehetett rámondani a középkor végének búcsú-gyakorlatára, hanem biztos érzéssel a köztünk élő nagy titkos valóságnak, a corpus mysticum Christi-nek szívét és gyökerét éri; és mikor ide koncentrálja hitéletét, hívő elgondolásait és alkotásait, szociális és liturgiai törekvéseit, a krisztusi életnek noeud de vie-jébe talál, s így a saját élettörvényéből és életstílusából való benső megújulásának kútfejére nyitott rá.

3. Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítése.¹

Tétel. Szűz Mária megdicsőült állapotában minden kegyelem közvetítője. Valószínű nézet. Tételünket világosan tartalmazzák és használják az utolsó két emberöltő óta ünnepélyes pápai megnyilatkozások; úgymint XIII. Leó „Iucunda semper” 1891; X. Pius „Ad diem illum” 1904; XV. Benedek 1921-ben engedélyezte a „minden kegyelem közvetítőjének” ünnepét (v. h. a Jóhalálról nevezett Boldogasszony társulatahoz írt levelét 1918); XI. Pius „Miserentissimus Redemptor” 1928. A tétel sajátos dogmatikai jellege kívánatossá teszi, hogy tárgyalásában szokásos menetünkkel szemben először a tartalmi mozzanatokat tisztázzuk, és csak aztán kísértsük meg a pozitív igazolást.

¹ Tételünknek bizonyos időszerűsége van, amióta XV. Benedek Mercier bíboros útján körkérdest intézett a püspökökhöz definiálhatósága ügyében. A bő irodalomra nézve l. L. Leloir: *La méditation mariale dans la théologie contemporaine* 1933.

Magyarázat. A tétel kimondja, hogy Szűz Mária megdicsőülése óta minden kegyelem, akár megszentelő, akár segítő, akár az Egyházban, akár az Egyházon kívül, úgy jut el azokhoz, akiknek szánva van, hogy Szűz Máriának része van kiosztásában; semmiféle kegyelem őt meg nem kerüli útjában. Nem mondja és nem mondhatja azonban, hogy a kegyelem közvetítésének üdvtörténetileg és dogmatikailag megállapított más föltételei és közvetítői, nevezetesen az Udvözítő közvetítő hivatása, a szentségek, az Egyház és a szentek közbenjárása, akárcsak egy esetben is kikapcsolódik, úgy hogy szerepüket Szűz Mária közvetítése veszi át. Ebből döntő jelentőségű módszери következmény foly: Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítésének jellegét úgy kell meghatározni, hogy zavartalan összhangban legyen a kegyelemközvetítés más tényezőivel, s azoknak sem hatásosságát, sem hatékonyságuk jellegét ne csorbítsa. E végből mindenekelőtt *három kérdést* kell tisztáznunk: 1. Hogyan viszonylik Szűz Mária egyetemes közvetítése Jézus Krisztusnak egyetlen közvetítő szerepéhez; 2. milyen jellegű ez a közvetítés; 3. hogyan lehetséges? Csak azután lehet eldönteni a ténykérdést.

1.

1. Alapvető dogmatikai igazság, hogy Jézus Krisztus egyetlen közvetítő Isten és ember között az üdvösség művében, s így a kegyelem közvetítésében is (64. § 1). Tehát *Szűz Mária csak másodlagos közvetítő* (*mediatrix secundaria*) lehet. Nemcsak abban az értelemben, hogy közvetítő tevékenysége alárendelt jellegű Krisztuséhoz viszonyítva; hanem főként azért, mert ha van Szűz Máriának közvetítő szerepe, azt Jézus Krisztustól kapta; amint Szent Efrém

mondja: „per mediatorem mediatrix totius mundi”. A megváltó kegyelmek forrása Jézus Krisztus; Szűz Mária csak gyűjtő és szétosztó medence lehet, aquaeductus, amint Szentlőrinci Richárd, Nagy Sz. Albert kortársa mondja, melyet a forrás tölt meg; gyűjtőlencse, melybe Krisztus napjának sugarai sűrűsödnek bele és sugároznak szét. Szűz Mária minden közvetítő ereje Jézus Krisztusnak elsődleges, szerző jellegű közvetítéséből táplálkozik; relatív, nem abszolút közvetítés.

Ezzel el van vágva a gyökere annak az *aggodalomnak*, hogy Szűz Mária egyetemes közvetítése homályt vet Krisztus egyetlen közvetítő voltára, amint ezt a protestánsok után A. Widenfeltnek 1673-ban megjelent, akkoriban nagy hullámokat vető „Monita B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos” c. műve sok jóindulattal, de kevés teológiai hivatottsággal hirdette. Hiszen Krisztus marad az egyetlen abszolút közvetítő; de közvetítő ereje és méltósága épen abban mutatkozik meg, hogy Szűz Máriát mint közbenső elosztó állomást be tudja iktatni a maga közvetítésének áramkörébe; épúgy mint a kereszttáldozat egyetlensége és abszolút értéke is abban mutatkozik meg, hogy állandóan táplálja a relatív áldozatnak, a szentmisének áldozati tűzét.

2. A dogma *Jézus Krisztus egyetlen kegyelem-közvetítő szerepét* úgy jellemzi, hogy ő a titokzatos testének feje, és az a kegyelem, mely az ő lelkét elárasztja, a főnek kegyelme, gratia capitis. Ez a tény teljes dogmatikai határozottsággal megjelöli az ő kegyelem-közvetítésének jellegét és módját. Mint fő t. i. Krisztus a) kiérdemelte számunkra, mégpedig igazi, igazság szerinti érdemességgel (meritum de condigno) az összes kegyelmeket, melyek nekünk szánnak. b) Azt a kegyelmet, melyet

számunkra kiérdemelt és amely lelkében fölgyülemlett mint gratia capitis, olyan módon juttatja el titokzatos testének tagjaihoz, mint a fő általában hat a testre: nem merőben erkölcsi ráhatással, nem közbenjárással vagy előkészítéssel vagy segédkezéssel, hanem valós, bár misztikai életáramlás útján. Maga mondja: Én vagyok a szőlőtő, ti vagytok a szőlőveszszők.¹ A szőlőtő mint közvetlenül a föld fölé emelkedő gyökérfej magába gyűjti és a venyigékbe löveli a gyökerek erejét. Jézus Krisztus kegyelem-adó tevékenységének ez a fizikai eszköz jellege emeli hatásosságra a szentségeket is. Ezeknek ereje onnan van, hogy Jézus Krisztus szent embersége mint az Igével való személyes egységtől elevenített elevenítő (mint instrumentum coniunctum) az ő titokzatos testét is eleveníti, nevezetesen annak termősejtjeit, a szentségeket, melyek a fővel valós, de nem személyes egységben vannak (instrumenta separata).

Ha tehát Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítő, az ő szerepe nem lehet főszépi szerep; még abban az értelemben sem, hogy a szerzőség és forrásszerűség síkján társa és segítője Krisztusnak a megváltás és kegyelem-adás művében. Némely teológiai szerzőnek azt a kísérletét, mely Szűz Máriát a concaput (társfő) címmel akarta kitüntetni, a hittudósok szinte egyértelműen visszautasították. A szóteriológiai és krisztológiai alapdogma kötelez is, hogy visszautasítsunk minden olyan gondolatot, mint ha az Úr Krisztus megváltó és szentelő tevékenysége a szerzőség, az elsődleges okság körében kiegészítésre szorulna, vagy azt akár csak meg is tűrné. Ezért sok jelentős hittudós nem ítéli találóknak a „concausa nostrae sa-

¹ Jn 15; cf. Trident. 6 cp 16; Denzinger 809.

lutis", „corredemptrix", üdvösségünk társoka, társ-megváltó kifejezéseket sem, mert közvetlenül és első hallásra a Krisztussal való egynemű közreműködés gondolatát kínálják föl. Épen ezek a kifejezések, melyek kezdenek átmenni az általánosabb teológiai és hívő, sőt hivatalos nyelvhasználatba, minduntalan alkalmat adnak a teologusoknak és az utolsó két emberöltő pápáinak, hogy nagy határozottsággal hangsúlyozzák: Szűz Máriának „társ" helyzete másodlagos, levezetett, viszonylagos, Krisztus elsődleges közvetítésében gyökerező; tehát vele nem egynemű.

Nyilvánvaló továbbá, hogy Szűz Mária közvetítése *nem lehet fizikai eszköz jellegű*, amilyen a szentségeké.¹ Először, mert a kinyilatkoztatás ilyent kifejezetten csakis Krisztus szent emberségének és a szentségeknek tulajdonít. Másodsor, mert ez leküzdhetetlen dogmatikai nehézségekbe ütköznék; t. i. föltételezné Szűz Máriának egyetemes jelenlétét; hisz a fizikai ok csak ott hathat, ahol van. Végül megtenné Szűz Máriát a szentségek rendjének foglalatjává, mintegy nyolcadik és fő szentséggé, ami ellentétben van a hét szentség dogmájával. A hittudósok általában visszautasították azt a gondolatot, mely Szűz Máriát főszentségnek, „*super-sacramentum*"-nak akarta ünnepelni.

Tehát Szűz Mária közvetítő szerepe *erkölcsi jellegű*. Az ilyen közvetítő tevékenységnek két kategóriáját ismeri a teologia; az egyik a kiérdemlés, a másik a közbenjárás. Mindkettő alkalmazható Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítésének jellemzésére.

Ez nyilvánvaló a *közbenjárásra*. Hisz a katolikus áhítat Szűz Máriában kezdettől fogva látja

¹ Ebben a fogalmazásban állításunkat ma aláírná a legtöbb hittudós, nemcsak a tomisták.

és tiszteli a leghatásosabb közbenjárót, amint azt a „Memorare” imádság monumentális erővel juttatja kifejezésre. Ebből a szempontból tételünk azt jelenti, hogy Isten (természetesen Jézus Krisztus megváltó érdemeire való tekintettel és az ő főszéki közvetítésével) minden kegyelmet úgy és azért ad az embereknek, mert Szűz Mária ezt tőle kéri. A *kiérdemlés* kategóriája itt azért alkalmazható, mert a Tridentinum utáni hittudósok a zsinaton még egyedül szereplő igazság szerinti érdem (a zsinati szövegek „verum meritum”-a) mellé odaállítottak egy analog értelemben vett, ú. n. méltányossági érdemet, s ezt elnevezték meritum „de congruo”-nak, szemben az analogon princeps-el, a verum meritum-mal, mely így meritum „de condigno” lett. Ennek alapján aztán Suarez-szel¹ felállítják a tételt: Szűz Mária kiérdevelte és kiérdemli méltányosság szerint mindazt, amit Krisztus kiérdemelt igazság szerint. Ez azt akarja mondani: Szűz Mária szentsége, nevezetesen Isten iránti hódolatos engedelmissége, áldozatossága páratlan erkölcsi érték. Erre való tekintettel méltányos, hogy Isten megadja az embereknek azokat a kegyelmeket, melyeket Jézus Krisztusra és az ő megváltó művére való tekintettel megad igazság szerint.

Mindkét szempont egyesítésére, elmélyítésére és kiegészítésére s egyben tételünk dogmatikai elhelyezésére és igazolására alkalmasnak látszik egy harmadik kategória: az *anyai közvetítés*. Itt természetesen csak a szellemi anyaság, az anyaiság jöhet szóba.

Az *anya* egészen sajátos helyzetben és hivatással áll gyermek és atya között. A gyermekek felé lelkölete a szükségeknek, igényeknek, bajoknak, kívánságoknak az a biztos, intuitív,

¹ Suarez *Mysteria vitae Christi* disp. 23. sect. 1. n. 4.

együttélő észrevevése, melyet nem lehet határozott logikai kategóriába foglalni, de azért nem kevésbé valós és nem kevésbé határozott jellegű; az a lelkület, mely a kánai menyegzőn eluttogja: „Nincs boruk”. Az atya, akinek van módja kielégíteni gyermekei igényeit (köztük vannak nemcsak a meztelen szükségek, hanem a kedvezések, kitüntetések, fölemelések is), melyeket az anyai szem látott meg és az anyai szív terjeszt eléje, ismeri az anyai lelkületnek ezt a sajátos, sui generis, baj-meglátó, igényelőterjesztő, gyermek-pártoló tehetségét és hivatását, nem különben annak igénylésnemesítő és bensőségesítő erejét, s azt mindenestül tiszteletben tartja: erre való tekintettel, megint az anyaiság megbecsülésének egy sajátos, mással nem rokon gesztusával indítatva érzi magát, hogy ennek a sokszor csak burkolt, sokszor épséggel csak rámutató, sohasem erőszakos, mindig finom és bensőséges és bensőségesítő közbenjárásnak engedjen. S amit így ad, azt, megint az anyaiságnak kiváló megbecsülésével, az anyán keresztül juttatja a gyermekeknek. S így az az anyai szív, mely a gyermeki igényeknek szinte apoteózisát tudta az atya előtt megcsinálni, az atyai adományokra is reálehel az anyai gondnak és gondosságnak letörölhetetlen, külön érték-adó csókját.

Ez az anyai közvetítés alkalmas arra, hogy kifejezze Szűz Mária egyetemes kegyelem-közvetítésének jellegét. A közvetítésnek ez a módja t. i. a) nem csorbítja Krisztus egyetemes közvetítő szerepét. Hisz nyilvánvaló, hogy Szűz Mária ehhez a szerephez csak Jézus Krisztus érdemei által és a kegyelem-adó Isten kifejezett akarata következtében jut, mint kezdettől fogva épen az Ige megtestesülésére való tekintettel öröktől fogva kiválasztott Θεόπαις (Istenleánya). b) Nincsen benne szerzői mozzanat,

hanem csak közvetítés. Az anya nem termeli és nem folyósítja, hanem csak kéri azokat az értékeket, melyeket gyermekei számára közvetít. Közvetítése ezért nem fizikai szükség, hanem erkölcsi gazdagodás; ha ez a közvetítés nem volna, a kegyelem áramlása nem akadna meg, de híjával volna egy drága akcentusnak. c) Szabatosan az anyai közvetítés teszi érthetővé és okolja meg benső logikával, hogy Szűz Mária kijárhat minden kegyelmet, *azok számára is, kik nem kéri tőle* és akik nem is tudják, hogy az ő kezén és szívéen keresztül kapják. Hiszen az jellemzi az igazi anyaiságot minden más „pártfogó” és „kijáró” közvetítéssel szemben, hogy igenis megérti néma gyermekének is szavát, meghallja az el nem sírt panaszokat és a szemérmesen vagy gyámoltalanul rejtőző vágyakat is, és szívébe zárja durcás és duzzogó fiait is.

Itt van a helye, hogy ezt az anyai közvetítést, mely Szent Tamás¹ szigorúan szabatos szava szerint, mint minden nem-krisztusi közvetítés, lényegesen függő (dispositiva et ministerialis), *összemérjük* más, ugyancsak szálláskészítő és kiszolgáló jellegű kegyelem-közvetítésekkel.

Kegyelmeket közvetítenek a jelen üdvrendben elsősorban a szentségek, azután a szentmise, a szentelmények; kegyelmeket szereznek, illetőleg gyarapítanak az érdemszerző jótettek, a szentek közbenjárása, az Egyház és a magánosok imádsága. Hogy viszonylik ezekhez Szűz Mária közvetítése? A legtöbb mai teologus úgy gondolja, hogy Szűz Mária közvetítése mintegy respektálja ezeknek a közvetítő tényezőknek hatáskörét; amit ezek elintézhetnek a maguk erejében, azt engedi, hogy el is végezzék. Eb-

¹ Thom. Summa theol. III. 62, 1.

ben az esetben az ő közvetítése arra szorítkozik, hogy kijárja azokat a *segítő kegyelmeket*, melyek kellenek a gyümölcsös szentség-vételhez, a kegyelemgyarapító jó tettekhez, a jó imádsághoz stb. Azonban nekem úgy tetszik (*salva reverential*!), hogy ebben az esetben már csak erőltetve lehetne beszélni Szűz Mária részéről egyetemes közvetítésről; minden esetre kínos repedés támadna az egyetemes közvetítés grandiózus gondolatán; csak „*Lückenbüsser*” volna: csak azokon a réseken szüremkeznek be, melyeket más kegyelem-közvetítő tényezők meghagynak. Attól a benyomástól is nehéz itt szabadulni, hogy Szűz Mária közvetítő tevékenységét ezek a teológusok valamiképen mégis a szentségi hatékonyság módjára fogják föl, s akkor természetesen nem beszélhetnek más képen.

Az anyai közvetítés gondolata azonban óvást emel ez ellen a megcsonkítás ellen, mely Szűz Máriát úgy állítja a többi másodlagos közvetítő tényező mellé, mint egyet a sok közül, és így súlyos árnyat vet egyedülálló üdvtörténeti helyzetére és üdvekonómiai szerepére. *Ha Szűz Mária közvetítése anyai, akkor felölel minden kegyelmet*, gyermekeinek minden (természetfölötti) életszükségletét; az anyai gond és gondoskodás nem ismer határokat. De épen mert anyai, nem tolja félre, nem sérti meg és nem nyomja el, hanem anyai szívébe öleli a közvetítésnek minden rendjét és törvényét. Ő minden kegyelmet úgy szűr át anyai lelkületén, amint Isten kegyelem-közvetítő törvénye azt megállapította; amely kegyelmeknek szentségi úton kell jönni, azokat az ő anyai gondja szentségi úton adja; aminek érdemes jó tett által kell nőni, azt mint olyant melengeti; és ugyanígy lelkébe öleli a szentek és az Egyház közbenjárását.

3. Egy kérdés vár még tisztázásra. Szűz Máriának tudomásul kell venni gyermekeinek kegyelmi igényeit és szükségait. Számon kell tartania nemcsak azt, ki vesztette el vagy még nem szerezte meg az istenfiúság zálogát, a megszentelő kegyelmet, ki didereg mezítelenül vagy menyegzős ruha nélkül szent Fia lakodalmas házában kívül. Hanem, ami szédületes távlatokat nyit, tudomásul kell vennie azokat a naponként és óránként, sőt percenként változó szükségleteket, melyeket a folyton alakuló és változó erkölcsi helyzetek, a soha nem szünetelő lelki folyam hullámozása fölszínre vet; szükségleteket, melyek a segítő-kegyelem egyetemes szükségességének egyszínű leple takar. *Hogyan szerez minderről tudomást Szűz Mária?* Hisz az ő kegyelem-közvetítése anyai, nem fizikai; csak analógiája a szülői tevékenységnek, egyébként szellemi melengetés és növelés; s az nem mehet végbe tudatosság nélkül. Honnan vezessük le ezt a tudottságot?

Ebben a kérdésben teljességgel eligazít Szent Tamás, aki mindenekelőtt megállapítja, hogy a boldogító istenlátás, mint minden ismerés, az ismerettárgyhoz való hasonulás, mégpedig az ismerőképeség foka szerint. Aki tehát az istenlátásnak magasabb fokát érdemelte ki, többet lát meg *Istenből és Istenben*.¹ S ennek az ismerésnek módja és üteme természetesen nem a mi keservesen kúszó diszkurzív ismerésünk, hanem az Isten „lelkében” olvasó, szerető, látó ismerés, mely egy fogással, a szeretet zsenialitásának egy villanásában fogja át egész ismeretkörét.² Már most e világ dolgaiból minden istenlátó azt ismeri meg Istenben mint okozó-jukban, az ő teremtoi eszméiben és elhatáro-

¹ Thom. Summa theol. I. 12, 8.

² Ibid. a. 10.

zásaiban, amiről ott, az örökkévalóság színe előtt helyén való, hogy megismerje; ami érdeklődésének és vágyának tárgya lehet Isten színe előtt, ami helytáll az istenszeretés választó tüzeiben.¹

Ha tehát Szűz Máriában megvan az egyetemes anyai kegyelemközvetítés akarata, sőt hivatása, akkor elsősorban ennek a hivatásnak a területe az a világ, mely föltárul istenlátó és Istennel azonosuló szeráfi szeretete előtt. Minthogy ez az ismeret, mint a teremtetett világnak egy területére korlátozódó ismeret tárgyát tekintve nem végtelen, erről az oldalról sincs akadály, hogy Szűz Mária rendelkezék vele. Hisz ez nem más ismeret-rend, hanem csak többlet azzal az ismerettel szemben, mely már a földön is sajátja a gondoskodó nagy lelkeknek; és épen ezt a többletet biztosítja a jelzett szenttamási elv.

2.

Miután így gyökeres feleletet kapnak azok az aggodalmak, melyek tételünket megkérdőjelezhetnék, szabaddá lett az út *valóságának igazolására*. A fönti meggondolások értelmében Szűz Mária anyaisága az a gyökér, melyből kihajt egyetemes kegyelem-közvetítésének dogmatikai lehetősége. Dogmatikai valóságának megállapítására is ez az útmutató. Ez a kérdés: Nyujtanak-e a kinyilatkoztatás forrásai szempontokat, melyek arra vallanak, hogy Szűz Mária üdvtörténeti helyzetében benne van az egyetemes kegyelem-közvetítő anyaiság; ha nem kifejezetten, legalább burkoltan vagy következtetésként (implicite vel virtualiter)? Itt a következő fogódzópontok kínálóznak:

¹ Thom. Summa theol. 2 II 83, 4 ad 2.

1. Itt van mindenekelőtt a mariologiai dogmafejlődés össejtje, az *ősevangélium*, amely legalább burkoltan kimondja a radikális, teljes ellentétet Szűz Mária és a sátán, illetőleg a bűn között. Ennek a kibontakozási vonalán ott van a szeplőtelen fogantatás dogmája. De nincs ott a mi tételünk; jóllehet ma nem egy hit-tudós ezt erőlteti. Benne van azonban és erőltetés nélkül kiemelhető ennek a csodálatos gazdagságú kinyilatkoztatási bimbónak egy másik szíromkoszorújában, ahonnan már az ősi katolikus szenthagyomány csodálatos biztonsággal kigöngyölte Mária közvetítőségének általános tételét. Azt mondja t. i. az *ősevangélium*: „El-lenkezést vetek közéd és az asszony közé, a te ivadékod és az ő ivadéka közé”.¹ Az az asszony, aki fültanuja volt ennek a súlyos szónak, az első asszony, Éva; és az ő ivadékában kiemelkedő helyen ott van Szűz Mária. Főlkínálkozik tehát a párhuzam: Éva—Mária; az első asszony, aki anyja lett minden élőknek, de azoknak, akiket a bűn mindjárt halálra szánt; és az aki mint *igazi Éva*, fölséges új kiadásban (hisz ennek a párhuzamnak mintája volt Szent Pál nagyszerű meglátása az első és második Ádámról²) *anyja lett az igazán élőknek*, az örök Istenben való életre hivatottaknak. Így látják ezt már Jusztin és Irén.³

A mi tételünk szempontjából csak arra volt szükség, hogy *ennek az anyaságnak teljes tartalma* kibontakozzék a hívő tudat előtt. Ismeretesekek az állomásai. Lehetetlen volt a hívő eszmélésnek már mindjárt az első lépésnél meg nem látni, hogy Krisztus anyja = Isten anyja. Az efezusi zsinat Θεοτόκος-a, ennek az első

¹ Gen. 3, 15.

² 1 Cor 15, 45 ss.

³ Justin: Dialog. 100; Irén: Haeres. III 22, 4; V 19, 1.

alapvető meglátásnak elkerülhetetlen ünnepélyes megerősítése, lett az egész mariológiának sarkallója. De nyomon követte a második meglátás: Ha Krisztus anyja Isten anyja, mert Krisztus Isten, akkor a megváltó Krisztusnak anyja váltságunknak és a megváltási kegyelmeknek is anyja, „causa nostrae salutis”. Szent Ágoston itt meglátja a másik nagy párhuzamot: Mária — *Egyház*; és levonja dogmatikai következményét: „Mária nyilván Krisztus tagjainak anyja; s ezek a tagok mink vagyunk. Hisz szeretetével közreműködött abban, hogy az Egyházban hívők szülessenek, akik ama főnek tagjai”¹.

S ezzel már megvillan, egyelőre lappangva ugyan, az a mozzanat, melyről itt szó van: Szűz Mária anyaisága. Ezt először Origenes² olvasta ki az Üdvözítő szavából, mellyel Szűz Máriát Szent János apostol gondjába ajánlotta és visszon: „Asszony, íme a te fiad!” Itt úgy gondolom, nem az dönt, vajjon az Üdvözítő szavában benne van-e „sensu expresso”, hogy Jánosban mint típusban mindnyájunkat Mária anyai gondjába ajánlott, hanem az a jelentős tett, hogy az Üdvözítőnek ez a szava alkalmat adott az ősegyház legtudósabb emberének arra a meglátásra, hogy a *Θεοτόκος*-ban, a második Éva gondolatában, benne lappang Szűz Mária anyaisága, vagy mint ma szeretik mondani: szellemi anyasága. Ennek a meglátásnak lángja föllobbant Origenes nagy elméjében, hogy azután hosszú századokon keresztül megint hamu alatt parázsló tűz maradjon. Dehát ez a *mariológiai kibontakozás törvénye*: A hit először Máriát mindig csak szent Fiával együtt látja. De nem választja el tőle. És miután biztosította a krisz-

¹ August: De s. virgin. 6, 6.

² Origen. in Jn praef. 6.

tologiai alapdogmákat és otthonossá vált világukban, ezen a biztos talajon állva kezdi közelebbről szemügyre venni Mária kiválóságait, és kezdi kibetűzni rajta azt az aranyírást, melyet a krisztologiai alapdogmák verőfényéhez még nem szokott káprázó szeme még nem tudott meglátni. Origenes után Anzelm, Bernát, Albert látják meg újból Szűz Mária anyaságában az anyaiságot, azt a lelkületet és hivatást, mely felöleli az összes hívőket összes természetfölötti szükségseikkel együtt.

Van ennek az anyaiságnak a Szentírásban egy olyan bizonyossága, mely talán beszédesebb, mint amit Origenes az Üdvözítő szavából olvasott ki. Bizonyos t. i., hogy az Úr Krisztusnak földre-jövelete, megtestesülése és gyermeksege, az „*evangelium infantiae*” édes titkai tekintében Szűz Mária az egyedüli forrás és közvetítő. Ez Szűz Mária anyaiságának első és mondhatatlanul gyöngéd megnyilvánulása. „Mária szívében tartja vala mindez ígéket”,¹ csak azért, hogy híven tudja közölni gyermekeivel. Így lett az Isten anyja, a Θεοτόκος, hitünk anyja πιστίτοκος.

Ez a gond természetesen nem szűnik meg Szűz Mária halálával; sőt akkor egészen új formákat talál; „aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette”. S csak természetes, hogy ennek a gondnak fő tárgya az, ami gyermekei, Krisztus hivatott testvérei számára a legszükségesebb: a kegyelem. Ezt különösképp nem jelentős teologus, de igazi apostol mondotta ki először a janzenizmus szűkös, rideg világában, Montforti Grignon († 1716); a fönt említett Monita-val szemben diadalmasan megvédte Ligouri Sz. Alfonz, és az utolsó két emberöltő pápai nagy egyértelműséggel magukévá tették.

¹ Lc 3, 51.

S ezzel úgy gondolom, ezen a vonalon a végére ért a dogma-kibontakozás: Szűz Mária Isten-anyaságában burkoltan benne van az anyaiság, és ebben benne van ennek a természetfölötti anyaiságnak legtermészetszerűbb mozzanata: a kegyelem anyai közvetítése.

2. Még közvetlenebbül tartalmazza tételünket az a tény, hogy Szűz Máriának külön tevékenységi szerepe is volt a megváltásnak és a kegyelem-szerzésnek a művében: az anyai *áldozati lelkiület*, melynek értelmében Szűz Mária egészen sajátos módon azonosította magát az Üdvözítőnek áldozatos életével, főként kereszt-áldozatával, s ezért egészen sajátos hatásossággal is részesült a gyümölcseiben; tehát közvetítő és alkalmazó erejében is. Jelezte ezt az agg Simeonnak prófétai szava a templomi bemutatókor: „Ime, tétetett... ez jelül, melynek el-lene mondanak; neked magadnak is majd tör járja át a lelkedet”.¹

Kezdődött Máriának ez a sajátos áldozata az *annuntiatio*-kor, mikor az angyal tudtára adta istenanyai hivatottságát, és ő megadta beleegyezését. Hisz akkor beleegyezett nem általánosságban abba, hogy Krisztus anyaságát vállalja, hanem hogy a szenvedésre, kereszthalálra szánt, a megváltó Krisztusnak lesz anyja. Ezáltal azonosította magát szent Fiának váltság-és kegyelem-szerző áldozatával, és lett virgo sacerdos. Ennek az áldozati tevékenységnek kiemelkedőbb külső mozzanatai: az Egyiptomba való menekülés; a tizenkétéves Jézusnak templomi szereplése, mikor először tárult Mária lelke elé annak az áldozatnak nagysága, melyet épen anyaiságától kívánt az Úristen: odaadni Fiát egy kemény, lemondásos, a tömegek kegyetlenségének kitett apostoli és kereszt-

¹ Lc 2, 34.

halálba torkolló életre, lemondani az együttlét-ről és az anyai gondoskodásról, mely épen a leggyöngédebb anyáknak igénye sok értetlenséggel és szenvedéssel találkozó finom húrozatú fiuk iránt. Ennek a lemondásnak fájdalma ott rángatózik még az evangéliumnak annyira szüksézávú utasításain is,¹ és kulminál a Golgotán, mikor a *fájdalmas anya* lelkén végigszánt minden kín és egyben minden engedelmes önfeláldozó szeretete, mely szent Fiának keresztáldozatát érlelte, és amely oly megható finálét kapott a Pietà-ban.

Ennek az *áldozatosságnak iskolájában* tanulta meg Szűz Mária szent Fiának szemével nézni és látni az emberi nyomorúságot, a bűn szörnyűségeit és a kegyelem föltétlen értékét és szükségességét. Itt tágult bele lelke abba a segíteni akaró nagy szeretetbe, mely világokat tud magábaölelni és bennük minden lelki nyomorúságot és minden élni és éledni akarást és hivatottságot. Itt is kapta meg a *fölvatást a természetfölötti anyaiságra*. Amire üdvtörténeti helyzete és méltósága révén ontologiailag már képesítve volt, arra most pszichikailag is fölkészült. És amily biztonsággal és bensőséggel megtanulta itt meglátni, hogy az egyedüli igazi nyomorúság a bűn és az egyedüli igazi és föltétlenül szükséges segítség a kegyelem, oly hátaozottsággal vállalta anyai lelkülete az egyetlen lehetséges segítést: megtenni mindent, amit az igazi anya meg tud tenni, mikor gyermekeinek végveszedelméről, illetőleg üdvösségéről van szó. Ez pedig mi lehetne más, mint az egyetemes kegyelem-közvetítés vállalása?

3. És ha valakinek úgy tűnik föl, hogy az egyetemes kegyelem-közvetítés gondolata nem jut elég kifejezetten szóhoz akár az istenanya-

¹ Mt. 12, 46—50 par.

ság dogmájában, akár az áldozatos lelkület katolikus igazságában, annak aggodalmait eloszlatja a következő meggondolás.

Szent Tamás mikor a Summa 2 II 82/83-ban oly mesteri kézzel megrajzolja az imádság teológiájának alapvonalait, fölállítja azt a kinyilatkoztatás forrásaiból közvetlenül igazolható biztos tételt: A természetfölötti szeretet arra indítja a szenteket, hogy másokért imádkozzanak; tehát *az üdvözültek imádkoznak azokért, kik rászorulnak* imádságos segítségükre. S minél mélyebb és izzóbb az a szeretet, annál átfogóbb imádságos kérésük tárgya; és viszont minél közelebb vannak Istenhez, annál biztosabb hatású a közbenjárásuk.¹

Már most megint dogmatikailag biztos igazság, hogy *Szűz Mária* az összes teremtetett személyek közül legközelebb áll Istenhez, a legmélyebb és legtüzetesebb szeretettel ölel át Istent és embert. Tehát elutasíthatatlan a *következtetés*: Az a páratlan szeretet, mely az istenanyaság tövén fakad és a krisztusi áldozatosság iskolájában nőtt nagyra, épen Szűz Mária üdvtörténeti helyzeténél fogva annyira egyetemes, mint az Üdvözítőnek megváltó szeretete (hisz a Megváltó anyjának szeretetéről van szó), és ennek következtében felöleli az összes embereket; és van annyira anyai, hogy az igazi szükségletre, tehát a kegyelemre irányul egész terjedelmében; és van annyira hatásos, mint az istenanyai méltóság megkívánja. Tehát Szűz Mária anyai közvetítése kiterjeszkedik minden embernek minden kegyelmére.

¹ Thom. Summa theol. 2 II 53, 11.

3.

Tehát a Szűz Mária egyetemes kegyelmi közvetítését kimondó tétel úgy áll előttünk, mint az istenanyaságban, a második Éva dogmatikai igazságában és a fájdalmas anyaságban burkoltan körvonalazott és a szentek imádságos közvetítése biztos igazságának előtételül való felhasználása mellett biztosan levezethető dogmatikai következtetés. S mint ilyen következtetés, melynek mindkét premisszája kinyilatkoztatott igazság, dogmaként is *definiálható* — *salvo iudicio Ecclesiae*.

Ugyancsak ezzel a teologus számára megátérthető főntartással az *opportunitás* kérdését megvilágíthatja a következő meggondolás:

Tételünk definiálása a természetfölötti biztos igazságok kozmoszában helyet és hogy úgy mondjuk, teljes polgárjogot adna az *anyaiság nagy gondolatának*. Az emberiségnek egy ősi víziója, hogy a világrendben egészen sajátos helye és hivatottsága van az anyaságnak és anyaiságnak. Kybele kultusza és misztériuma, mely épen a kereszténység megjelenése idejében áradt ki Szíriából a hellenizmus területére, ebből a vízióból táplálkozik; de egyúttal ijesztő arányokban mutatja meg a nagy kísértést és veszedelmet is, mely benne lappang. Ha már most a mi tételünk dogma alakjában a „Magna Mater deum”-mal teljes határozottsággal szembeállítaná a „Mater divinae gratiae”-t, elvben egyszerismindenkorra száműzné azt a kísértést, mely a merőben alsó életet, a vak ösztönt, a merő tenyészet termékenységét akarja megtenni az élet és imádás misztériumának, s mely ma megint vésesebben mint valaha készül térítő tevékenységre, mint az *élet, faj és vér mítosza*. S mikor tételünk mint dogma a *Θεοτόκος* nagy dogmájára rátészi a koronát, az isten-

anyaságot is a merőben karizmás szférából, mely Szent Ágoston szerint magában még etikai megalapozásra szorul,¹ teljes félreérthetetlenséggel egyszersmindenkorra *a szellemiség, az etikum szférájába emeli*. Amikor pedig a kegyelem-közvetítésben az anyaiság mozzanatát nyomatékozza, kifejezésre juttatja azt a nagy igazságot, hogy a kegyelem elsősorban megkegyelmezés, a bukott, bűnös világnak értő, imádságos megsegítése. És így ennek az Istentől és az ő Krisztusától oly gyökeresen elfordulni készülő nemzedéknek lelke elé odaállítja az anyát, az érintetlen, teljes anyaiságot, mely a tékozló és züllött fiakkal szemben is változatlanul, fogyhatatlanul és megvesztegethetetlenül — anya marad.

4. A glosszolalia.

Hittudományos kísérlet.

1.

Az apostoli igehirdetés kísérő és követő jelei között, mint a Szentlélek kiáradásának hatása, szerepel az újszövetségi iratokban egy olyan jel, melynek maguk a szentiratok ezt a nevet adják: glosszolalia, „nyelveken-szólás”. Az erre vonatkozó *fő helyek* a következők.

Mc 16₁₇: „Azokat pedig, akik hisznek, ezek a jelek követik: Az én nevemben ördögöket űznek ki, új nyelveken szólalnak (*γλώσσαις λαλήσουσι καινῶς*)”² S csakugyan Act, az Egyház Genezise a 2. fejezetben, mikor leírja az első pünkösdt, azt mondja: Mikor együtt voltak az apostolok, hirtelen zaj támadt az

¹ August: De s. virgin. 3.

² Tudva van, hogy a második evangélium záradékának (Mc 16⁹⁻²⁰) szentmárki szerzősége körül nehézségek vannak. Nekünk itt elég, hogy kánoni jellege biztos. Cf. M. J. Lagrange: Evangile selon s. Marc

³1920, p. 426—39.

égből, mint heves szél zúgása; majd szétoszló nyelvek jelentek meg nekik mint a tűznyelvek, és leereszkedtek rájuk. „És beteltek mindnyájan Szentlélekkel, és szólni kezdtek más nyelveken (*ἐτέραις γλώσσαις*), amint a Lélek megadta nekik, hogy szóljanak” (v. 4). És sokan odagyülekeztek a házhoz istenfélő zsidók „minden nemzetből”, és „kiki tulajdon nyelvén hallotta beszélni őket”.

Mikor Kornél százados és házanépe megtértek, és Péter szólott hozzájuk, „rászállott a Szentlélek mindre, akik hallgatták az ígét. És csodálkoztak a körülmételésből való hívek, akik Péterrel jöttek volt, hogy a pogányokra is kiáradtak a Szentlélek ajándékai. Hallották ugyanis őket nyelveken szólni (*λαλούντων γλώσσαις*) és az Istent magasztalni. Akkor szólott Péter: Vajjon megtagadhatja-e valaki a vizet, hogy megkeresztelkedjenek ezek, *akik vették a Szentlelket épúgy mint mi?*” (Act 10₄₄₋₇). Ugyanez megismétlődött Efezusban a Keresztelő tanítványai-val: „Mikor Pál rájuk tette kezeit, reájukszállt a Szentlélek, és nyelveken szóltak (*ἐλάλουν γλώσσαις*) és prófétáltak” (Act 19₆).

A glosszologia tudományos vizsgálatának kiindulópontja és alapja azonban 1 Cor 12—14, ahol az Apostol 1 Cor struktúrájának megfelelően utasítást ad a korintusiaknak egy jelentős egyházéleti kérdésben, a karizmák¹ kérdésében. Ennek a kérdésnek külön fontosságot adott az a körülmény, hogy a korintusiak, a hellenista vallási szinkretizmusnak egyik főhelyén, pogány multjukból magukkal hoztak bizonyos hamis ambíciókat és értékmérőket, és megvult a veszély, hogy ilyen pogány elemeket belecsempésznek az ifjú egyházba. A dolog elevenbe vágott; s az Apostol utasítása határozott és felsőbbbéseges. A 12. fejezet megadja a helyes elgazodás alapelvét: első az egyházi élet fegyelme; a rendkívüli adományoknak föltétlenül alá kell rendelniök magukat az Egyház közjava alá. Értékben pedig mérhetetlenül fölöttük áll

¹ *Χάρισμα* = kegyadomány; ezzel a névvel jelöli az Apostol főként azokat a rendkívüli jelenségeket, melyek a hívők gyülekezetében jelentkeznek mint a Szentlélek jelenlétének és működésének bizonyosságai és megnyilatkozásai.

egy valamennyinél különb „karizma“, a szeretet, melynek páratlan himnuszát adja a levél kulminációja, a 13. fejezet. A 14. fejezet részletes utasításokat ad arról a két karizmáról, melyeket a korintusiak legtöbbször tartottak, a nyelveken-szólásról és próféta-lásról.

A glosszoliának ez a szentpáli okmánya irodalom-történetileg régibb mint a többi (57 elején készült) és tartalmilag hasonlíthatatlanul gazdagabb. Mint-hogy ezért minden glosszolia-kutatásnak alapja és normája, elkerülhetetlen ennek az egész szakasznak részletes ismerete. Itt következik a jelentős részek pontos szövege a görög eredeti szerint.

12. fej. ¹„A lelki adományok tekintetében pedig nem akarom, hogy tudatlanságban legyetek, testvérek. ²Tudjátok, hogy mikor pogányok voltatok, a néma bálványok után horgadtatok, úgy amint hajtvá voltatok. ³Ezért tudtotokra adom, hogy senki aki az Isten Lelkében szól, nem mondja: Jézus átok legyen; és senki sem tudja mondani: Jézus, az Úr, hacsak nem a Szentlélekben. ⁴A kegyadományok megoszlanak, de a Lélek ugyanaz; és a szolgálatok megoszlanak, s az Úr ugyanaz; ⁶és a művelések (*ἐνεργήματα*) megoszlanak, de ugyanaz az Isten, aki mindeneket művel mindenekben. ⁷Minden egyesnek azonban a Lélek megnyilvánulása adva van a hasznosságra való tekintettel. ⁸Az egyiknek ugyanis a Lélek által adva van a bölcsesség beszédje, másnak meg a gnózis beszédje ugyanazon Lélek szerint, ⁹a másiknak a hit ugyanabban a Lélekben, másnak megint a gyógyítások adománya az egyetlenegy Lélekből, ¹⁰másnak pedig az erőjelek (*δυνάμεις*) művelése, másnak a próféta-lás, ismét másnak a szellemek megítélése (*διακρίσεις πνευμάτων*), discretio spirituum), a másiknak a nyelvek nemei (*γένη γλωσσῶν*), ismét másnak a nyelvek értelmezése (*ἐρμηνεία γλωσσῶν*). ¹¹Mindezt pedig műveli egy és ugyanaz a Lélek, aki tetszése szerint ad részt külön minden egyesnek“.

Azután az Apostol az emberi test példáján mutatja meg, hogy a tagok sokfélesége és a működések megosz-lása a test egységének nem esik rovására, hanem szervezeti fölépítéséhez szükséges. Majd folytatja:

²⁷„Ti pedig a Krisztus teste és részetek szerint tagjai

vagytok. ²⁸S némelyeket Isten az ő Egyházában megtett először apostolokká, másodszor prófétákká, harmadszor tanítókká; azután (jönnek) az erőjelek, továbbá a gyógyulások kegyadományai, segítségnyújtások, kormányzás fajai, nyelvek nemei. ²⁹Vajjon mindnyájan apostolok-e? vajjon mindnyájan próféták-e? vajjon mindnyájan tanítók-e? vajjon mindnyájan erőjelek (művelői)-e? ³⁰vajjon mindnyájan a gyógyítások kegyadományaival rendelkeznek-e? vajjon mindnyájan nyelveken szólnak-e? vajjon mindnyájan értelmeznek-e?^{31a} Törekedjete legalább a legkülönb kegyadományokra!

^{31b} De még *kiválóbb utat* mutatok nektek. 13 ¹Ha mindjárt az emberek és az angyalok nyelvén szólok is, de szeretetem nincs, zengő érc vagy pengő cimbalom lettem. ²S ha mindjárt van is prófétálásom s tudom az összes titkokat és az egész gnóvizist és ha mindjárt rendelkezem is a teljes hittel, úgy hogy a hegyeket áthelyezhetem: de ha szeretetem nincs, semmi vagyok" — s következik az ismert szeretet-himnusz, Szent Pálnak Rom 8₃₁₋₉ mellett legfölségebb *λόγος σοφίας*-a, melynek folyamán közvetlenül a mi tárgyunkra tartozik még: ⁸„A szeretet sohasem esik ki (elsőségi rangjából); akár a prófétálások(-ról van szó) — majd véget érnek; akár a nyelvek — majd megszűnnek; akár a gnóvizis — majd érvényét veszti. ⁹Mert hát töredékes a gnóvizisunk, és töredékes a prófétálásunk; ¹⁰amikor pedig eljő ami teljes, a töredékes érvényét veszti. ¹¹Mikor gyermek voltam, úgy szóltam mint gyermek, úgy gondolkodtam mint gyermek, úgy vélekedtem mint gyermek; amikor pedig férfi lettem, mint haszontalansággal fölhagytam a gyermekhez való dologgal... ¹³Most pedig marad a hit, remény, szeretet, ez a három; legnagyobb azonban közöttük a szeretet".

14 ¹„Nagybuzgón járjatok a szeretet után; de a lelki adományokra (*τὰ πνευματικά*) is törekedjete; főként, hogy *prófétáljatok*. ²Aki ugyanis *nyelven szól*, nem embereknek beszél, hanem Istennek; hisz senki sem érti meg, ³hanem Lélekből beszél titkokat. Aki pedig prófétál, embereknek beszél épülést, buzdítást és vigasztalást. ⁴Aki *nyelven szól*, önmagának szerez épülést; aki ellenben prófétál, a gyülekezetnek

szerez épülést. ⁵Szívesen venném ugyan, hogy ti mindnyájan szóljatok nyelveken, de még inkább, hogy prófétáljatok, mert nagyobb a prófétáló mint a nyelveken szóló — kivéve, ha értelmezi, hogy a gyülekezet épüljön.

⁶Már most, testvéreim, ha hozzátok jönnék és nyelveken szólnék, mit használnék nektek — hacsak nem szólnék hozzátok vagy kinyilatkoztatásban, vagy gnózisban, vagy prófétálásban, vagy tanításban? ⁷Hissen az élettelen hangszerek is, akár a fuvola, akár a citera, ha nem visznek tagolást (*διαστολήν*) hangjaikba, mikép lehetne megismerni, mit játszanak a fuvolán vagy citerán? ⁸Valóban, ha a trombita daltalan hangot ad, ki készülődik majd csatára? ⁹Ugyanígy ti is, ha a nyelvvel értelem nélküli szavalást tesztek, hogyan lehetne tudni, mit beszéltek? Csak a levegőt verdesitek! ¹⁰Rengeteg fajta hang (*γένη φωνῶν*) van a világon, és semmi sem néma. Ha már most nem ismerem a hang (kifejező) értékét), a beszélő szemében vadidegen (*βάρβαρος*) leszek, és a beszélő az én szememben vadidegen lesz. ¹²Nos hát, mivel ti a szellemek szerelmesei (*ζήλωται ἐστε πνευμάτων*) vagytok, igyekezzetek fölülmúlni magatokat abban, hogy a gyülekezetnek épülésére vagytok.

¹³Ezért aki nyelven szól, imádkozzék az értelmzésért. ¹⁴Mert abban az esetben, ha nyelven imádkozom, lelkem (*τὸ πνεῦμά μου*) imádkozik, elmém azonban (*ὁ δὲ νοῦς μου*) gyümölcstelen marad. ¹⁵Mi tehát a tennivaló? Imádkozom majd lélekben, de imádkozom elmémmel is; zsoltározom majd lélekben, de zsoltározom elmémmel is (*τῷ πνεύματι — τῷ νοί*). ¹⁶Különben, ha lélekben (*πνεύματι*) mondasz áldást, mikép mondja majd reá az Ament, aki mint be nem avatott van jelen? Hisz nem tudja, mit beszélsz! ¹⁷Te mindenestre helyes hálaadást végzel, de a másik nem épül. ¹⁸Én hála Istennek, szólok nyelveken, inkább mint ti valamennyien; ¹⁹de a gyülekezetben inkább akarok szólani öt szót elmémmel, hogy másokat is oktassak, mint tízezer szót nyelven.

²⁰Testvérek, *ne legyetek gyermekekké* értelem dolgában, hanem a gonózságban legyetek kisedekké, értelem dolgában pedig legyetek nagykorúakká. ²¹A

Törvényben meg van írva, hogy „idegen nyelvűek által és idegenek ajkával szólok majd ehhez a néphez és még így sem hallgatnak majd rám, úgymond az Úr” (Is 28₁₁₋₁₂). ²²Ilyenformán a nyelvek jelül szolgálnak nem a hívők, hanem a hitetlenek számára; ellenben a prófétálás nem a hitetlenek, hanem a hívők számára (van). ²³Ha tehát megessék, hogy egy helyen összegyűl az egész egyház, és mindnyájan nyelveken szólának, és benyitnának be nem avatottak vagy hitetlenek, vajjon nem azt mondanák-e, hogy őrzöngtök (*μαίνεσθε*)? ²⁴Ha ellenben megessék, hogy valamennyien prófétálnának és benyitna valami hitetlen vagy be nem avatott, reábizonyítanak valamennyien, ítéletre szólítanak valamennyien, ²⁵szívének rejteke nyilvánvalóvá lenne, és arcra borulva imádná Istent és fönнен hirdetné, hogy valóban Isten van bennetek.

²⁶Mi következik mindebből, testvérek? Mikor egybegyűltök, ki zsoltárt hoz, ki tanítást (*διδαχήν*) hoz, ki jelentést (*ἀποκάλυψιν*) hoz, ki nyelvet (*γλώσσαν*) hoz, ki értelmezést hoz; minden épülésre essék. ²⁷Ha nyelveken-szólás történik, ketten, legföljebb hárman (szóljanak) és pedig sorjában, egy meg értelmezzen; ²⁸ha pedig nem akad értelmező, hallgasson (el) a gyülekezetben; szóljon önmagának és Istennek... ²⁹Ami pedig a prófétálást illeti, ketten vagy hárman szóljanak, és a többiek ítéljék meg; ³⁰de ha az ottülők közül más valaki kap jelenést (kijelentést, *ἀποκαλύφθῃ*), az első hallgasson. ³¹Hiszen egymásután mindnyájan prófétálhattok, hogy mindnyájan okuljanak és mindnyájan buzduljanak. ³²A próféták sugallatai (*πνεύματα προφητῶν*) alá is vannak vetve a prófétáknak. ³³Isten ugyanis nem az összevisszaságnak, hanem a békességnek (Istene).

Miként a szentek valamennyi egyházában, ³⁴a nők a gyülekezetekben hallgassanak; nincs nekik küldetés adva szólni, hanem legyenek alávetésben, mint a Törvény is mondja. ³⁵Ha pedig valamiben fölvilágosítást akarnak, kérdezzék meg otthon tulajdon férjüket; nem illő dolog nőnek szólni a gyülekezetben.

³⁶Vajjon töletek indult-e ki az Isten ígéje? avagy egyedül hozzátok jutott-e el? ³⁷Aki prófétának vagy Lélek-embernek (*πνευματικός*) tartja magát, annak

meg kell érteni, amit írok, hogy az Úr parancsa; ³⁸aki pedig nem ismeri meg, az maga sincs elismerve. — ³⁹Ilyenformán, testvéreim, törekedjete a prófétálásra, és ne vessetek gáncsot a nyelveken-szólásnak. De minden illendően és rendjén essék.”

Ha gondosan mérlegre tesszük az Apostol előadásának finomabb árnyalatait is, találunk leveleiben *más helyeket* is, ahol esetleg utalás történik a glosszolaliára. Így nagy valószínűséggel Rom 8²⁶⁻²⁷: „A Lélek is segítségére van gyarlóságunknak. Mi ugyanis nem tudjuk, mit és mikép imádkozzunk, hanem maga a Lélek közbenjár értünk, mondhatatlan sóhajtozásokkal”. Némi valószínűséggel 1 Cor 14³⁹-el párhuzamos 1 Thes 5¹⁹: „A Lelket (τό πνεῦμα) ne oltátok ki, a prófétálásokkal ne nézzétek le”. Ugyancsak Eph 5¹⁸⁻²⁰: „Meg ne részegedjetek borral, hanem teljete meg Lélekkel, szólván egymást közt zsoltárokkal és himnuszokkal és lelki énekekkel (ὧδαίς πνευματικαῖς), énekelvén és zsoltározván szívetekben az Úrnak... alávetve egymásnak Krisztus félelmében”. Lehet, hogy ide vonatkozik Rom 8¹⁵ és Ga 14⁶ is, ahol a Lélek kiáltja bennünk Istenhez: abba, Atya.

2.

Az Apostol szerint itt kétségtelenül természetfölötti jelenségekről van szó, melyek által Isten tanúságot tesz, hogy az ő Lelke működik az Egyházban. Ám a sajátos egyházi életnyilvánulásokról természetszerűen csak ezeknek élő hordozója, maga az Egyház tud illetékes fölvilágosítást adni. Itt azonban sajátságos tényállással kerülünk szembe. *Aranyszájú Szent János*, akit tudása és génusza Szent Pál értelmezésére úgy képesített mint senkit mást, a főnti hely magyarázatát ezzel a vallomással kezdi:¹ „Ez az egész szakasz nagyon homályos. S ez a homályosság onnan ered, hogy teljes tudatlanságban vagyunk az iránt, ami akkor történt, és napjainkban már nem történik”.

¹ Chrysost. In 1 Cor hom. 29, 12, 1.

Ha Aranyházának ezt a félreérthetetlen kijelentését tájékozódási pontnak rögzítjük, és innen vissza- és előrenézünk, meglep, mennyire ritkák voltak az Apostol jellemezte karizmák, főként a glosszologia. Különösen feltűnő ez a Szent Pál utáni időkről, melyeket a 19. századi racionalizmus oly szívesen minősített a „pneumás egyház” szakának, ahol a szenvedelmes vallási élmények és megnyilvánulások elburjánozták a józan tant és a fegyelmező tekintélyt. A szóbajöhető utalások a következők:

Justinus Dial. c. Tryph. 88 (cf. 82. 39) erősíti, hogy most is vannak az Egyházban férfiak és nők, kik a Szentlélek kegyadományainak birtokában vannak. De a nyelveken-szólásról egyáltalán említést sem tesz. *Irenaeus* V 6, 1 utal Szent Pálra. Az Apostol tökéleteseknek minősíti azokat, kik vették az Isten Lelkét és mindenféle nyelveken szólnak (omnibus linguis loquuntur), mint ő maga is szólott. „Igy mi is sok testvérről hallunk az Egyházban, akik prófétai karizmákkal rendelkeznek és a Lélek által különféle nyelveken szólnak (παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ Πνεύματος γλώσσαις) azután az emberek rejtett dolgait nyilvánosságra hozzák, amint javunkra válik, s végül Isten titkait megmagyarázzák”. Az összefüggésből nyilvánvaló, hogy Irén a nyelveken-szólást a prófétálás alá foglalja; de nem nyilatkozik mivoltáról és arról, milyen viszonyban van a prófétálás másik két fájával.

A többi tanuság már eretnek, vagy legalább is kérdőjeles mozgalmakkal van kapcsolatban. Ezek is elsősorban prófétálásról szólnak. *Eusebius* V 16, 7 kk. *Montanus*-ról azt mondja, hogy extázisban szokott beszélni és idegenül szólni (λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν.) Azt a két nőt, akik mozgalmát fűtötték, ugyanaz a félrevezetés-szellem töltötte el; azok is szóltak ἐκφρόνως, καὶ ἀκαίρως

καὶ ἄλλοτριότροπος. Celsus is beszél (Orig. Ctra Celsum VII 9) „prófétákról”, kik Feniciában és Palesztinában város- és faluszerte hadonásznak és prófétálnak és teljesen ismeretlen, őrült, értelmetlen dolgokat (ἄγνωστα, πάροιστρα, πάντε, ἄδηλα) mondanak, melyeknek értelmét józan ember meg nem találja, hisz zagyvaság és kongó üresség az egész”. Végül Tertullianus (adv. Marcionem V 8) fölhívja Marciont, álljon elő küldetése bizonyásaival: „Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritualem, in extasi i. e. amentia, si qua linguae interpretatio accessit. Haec omnia a me facilius proferuntur” (cf. IV 22). Nincs kétség benne, hogy a szentpáli glosszolia emléke itt csillan föl leghatározottabban. De nem szabad felejtetni, hogy itt már a montanista Tertullianus beszél (207 után). Ugyancsak ő őrizte meg Priscának, az egyik montanista nővezérnek „sugalmazott” mondását: „Carnes sunt et carnem oderunt” (De resurr. carn. 11); s hozzáfűzi: „értelmezés” nélkül senki sem tudhatja, hogy ez a gnosztikusokra van mondva. Ebben az összefüggésben szokás utalni a félig zsidó, félig keresztény eredetű apokrif Testamentum Jobi-ra, amely cp. 45. 51 elbeszéli, hogy Jób hagyott a három lányának egy varázsövet, és amikor egymásután fölvtették, kezdtek „angyali” nyelven szólni; az első az Angyalok, a második a Fejedelemségek, a harmadik a Kerubok nyelvén.

Ennek a keresztény ókorra vonatkozólag valószínűleg teljes anyagnak színe előtt alighanem túlzás az az állítás, hogy „az apostoli kor után nincs történetileg igazolt személy, aki a nyelven-szólás adományával rendelkezett”.¹ De ta-

¹ C. B. Cutten: Speaking with Tongues. Historically and Psychologically considered. New-Haven 1927, p. 32.

gadhatatlan, hogy az utalások gyérek és eléggé általánosak. Még hasonlíthatatlanul kevesebb a tanúság az *Aranyaszájú utáni századokból*. Különösen feltűnő ez a „csodahajhászó” középkorról, ahol a történeti áttekintések egy jelenség-nél szoktak megállapodni: Szent Hildegárd, Barbarossa kortársa készített egy nyelvet: *Ignota lingua per simplicem hominem Hildegardem prolata*. 900 „glossza” ez, előbb az idegen szó, aztán latin és német értelmezése; pl. *maiz* = mater; *peneriz* = pater, *gāgria* = lúd, *urchio* = gólya, *scails* = clericus. Csatolt egy 23 betűs írást is. Ami más eseteket említ Görres Mystik-je első kötetének végén, a pünkösdi nyelvcsodával rokon dolgok, s a Görres-féle Mystik kritikátlanságában osztoznak.¹

Persze más kép alakul ki, ha elfogadjuk *Richtstaetter*² tételét: A szentpáli glosszolia nem más, mint a misztikai imádságos lelkületnek, a „passzív imádkozás”-nak az a foka és állapota, melyet a misztikusok lelki ittasultságnak (*ebrietas spiritualis*) neveznek, mikor az elme (*νοῦς*) ki van kapcsolva, és csak a „lélek” (*pneuma*; *apex mentis*) érintkezik Istennel, nem diszkurzív módon, hanem miként az angyalok, „*sine formis et imaginibus*”.³ Ebben az állapotban a Lélek úgy eltelik Isten édes gyönyörűségével, hogy kifejezése végett csupa nyelv szeretne lenni, és szól is „ezer szent badarságot”, „sok szót minden rend nélkül — hacsak Isten nem rendezi; az elme ugyanis maga itt semmire sem megy”.⁴ *Richtstaetter* meg van győződve, hogy

¹ Igen tanulságos Xaveri Szent Ferenc „nyelvadományá”-nak története; *Cutten* i. m. p. 43—7.

² *K. Richtstaetter: Die Glossolalie im Lichte der Mystik. Scholastik* II. évf. (1936), p. 321—345.

³ I. m. p. 328 kk.

⁴ Nagy sz. Teréz, *ibid.* p. 330,

ez az állapot és ez a megnyilvánulás velejár a valódi misztikai élettél. S így természetesen kimondhatja azt is (ellentétben csaknem az összes többi katolikus tudóssal): „Ami karizmákkal Isten oly bőven elárasztotta az ősegyházat, azok közül a nyelveken-szólás maradt meg leginkább a későbbi időben is, mikor már a többi karizma meglehetősen visszahúzódott”.¹

Alább nézünk szemébe annak a kérdésnek, vajjon lehet-e csak úgy egyszerűen azonosítani a misztikai lelki ittasultság szent áradozásait a szentpáli glosszoliával. Maga Richtstaetter is föltűnőnek találja, hogy 1 Cor 12—14 magyarázói eddig nem használták föl ezt az analógiát, s ez egymagában gondolkodóba ejthette volna. Az Aranyszájú Szent Jánoson tájékozódó történeti áttekintés tény erejével csak azt mondja, hogy a korintusi egyház szentpáli jellemzésén kívül alig található biztos tanúság, ami a glosszolia tényét igazolja a későbbi egyházban, és talán semmi, ami világosságot vetne mivoltára.² Így más úton megint odajutottunk, hogy *a glosszolia tudományos vizsgálataának egyedüli szolid alapja 1 Cor 12—14.*

Egy másik eligazodási vonal az a szinte állandó és mindenestre ma egyhangú katolikus hittudományos meggyőződés, hogy a szentpáli glosszolia mint jelenség (fenomenologialag) nem azonos azzal, amit Act 2 alapján pünkösdi nyelvcsodának mondunk.³ Találhatók-e mégis összekötő szálak a kettő között, külön kérdés

¹ Ibid. p. 321.

² Így a legújabb és legkiválóbb katolikus kommentár is: E. B. Allo: *Première Épître aux Corinthiens*. 1934, p. 377—9.

³ Ezt apróra megmutatja N. Adler: *Das erste christliche Pfingstfest. Sinn u. Bedeutung des Pfingstberichts* Apg 2, 1—13. 1938.

(lásd alább). A mi elmélésünk és vizsgálódásunk közvetlenül a szentpáli glosszoliának szól.

3.

S itt számunkra ez a két alapvető kérdés: Hogyan jellemzi és minek tartja Szent Pál a glosszoliát? A második kérdés a döntő. Tárgyalásunk során kitűnik majd, hogy *maga Szent Pál kezünkre adja az összes szempontokat*, melyek alapján meg lehet alkotni a glosszolia teológiáját.

A glosszolia Szent Pál szerint egyike azoknak a csodás jellegű *rendkívüli kegyadományoknak*, melyekkel a Szentlélek nyilvánítja jelenlétét és erejét az ifjú keresztény gyülekezetben. 1 Cor 12₈₋₁₀ ezeket a karizmákat mindenestre rendszerben akarja felsorolni, amint ennek a szakasznak nyelvi szerkezete is mutatja.¹ A harmadik, utolsó csoportban foglal helyet a glosszolia, más három karizma kíséretében, melyeket bizonyos rokonsági kapcsolatok fűznek hozzája. Ezek: a prófétálás és próbaköve a „szellemek megítélése, és a glosszolia kulcsa, az értelmezés”. Bizonyos, hogy a korintusi egyházban a prófétálás és még inkább a glosszolia vitte a főszerepet; 1 Cor 14 kizárólag ezekre ad utasítást. Aziránt sem lehet kétség, hogy a karizmák rendszeres felsorolásában (1 Cor 12₈₋₁₀) nem véletlenül állnak utolsó helyen.

A prófétálás itt nem elsősorban a titokzatos jövő föltárása, bár ez nincs kizárva (cf. 1 Cor 14₁₄); nem is okvetlenül hallatlan nagy dolgok kijelentése; hanem a Lélektől sugalmazott és áthevített buzdítás, mely elsősorban «a hallgatóknak» a lelkére beszél” (cf. 1 Cor 14₂₄). Ezért

¹ Cf. *Allo* i. m. p. 324.

jelenségi oldaláról tekintve közérthető, rendes beszéd, mely a közösségnek épülésére szolgál. Pszichikailag a prófétáló tudatosságának és szándékosságának alá van vetve: megszakítható és abbahagyható. Ez persze nem zárja ki, hogy első jelentkezése mindenestül a sugalmazó Lélek indítása alatt áll; annyira, hogy akit ér, az kénytelen megszólalni (cf. 14₃₀). S ez az önkénytelenség, valamint a prófétálásnak közösségi jelentősége szükségessé teszi mint ellenadományt és próbakövet a megítélés adományát (*discretio spirituum*), mely a benyomások szerint sokkal általánosabb volt a korintusiaknál is, mint a prófétálás és nyelveken-szólás.

A prófétálással szemben a glosszoliát az jellemzi, hogy elragadtatásban, extázisban történik. Az elme ilyenkor nyugszik; csak a Szellem szól; az ember és beszélő szervei csak eszközei. A jelenségi oldalról legszembetűnőbb jellemzője, hogy nem érthető magában, csak ha valaki értelmezi. Olyan benyomást tesz, mintha valaki előtt teljesen idegen nyelven szólnának — ebből a szentpáli hasonlatból nyilvánvaló, hogy nem idegen nyelv; ha az volna, nem lehetne hozzája hasonlítani. Olyan, mint a fuvola- vagy citerahangok megfelelő közök és egymásután nélkül: dallamtalan; olyan, mint az elmosódott, bizonytalan trombitaszó, melyből a katona nem tudja kivenni, hogy csatajel. Ezért a kívülállóra, a be nem avatottra úgy hathat, mintha őrzöngők kiáltozása volna. Pedig nem lehet azt mondani, hogy a beavatottak előtt a teljes zűrzavar benyomását teszi. Igaz, ők sem értik, és ezért nem tudnak épülni rajta, mint pl. a tanításon vagy prófétáláson. De a nyelveken-szóló maga épül, hisz Istennek szól. Sőt maguk a jóindulatú „avatott” hallgatók is, akárhányszor még értelmező nélkül is

megragadnak belőle valamit. Hisz az Apostol szerint vannak a nyelveken-szólásnak *fajai*: γέννη γλωσσῶν, van köztük könyörgés, hálaadás, dicsőítés, zsoltár, himnusz. Tehát tartalmának értelmezés útján nyert ismerete nélkül is nyújt fogódzópontokat osztályozásra. S ha nem is lehet osztályozni, akkor is angyal-nyelv, titokmondás benyomását kelti. A nyelveken-szólás alakilag sem egynemű jelenség. Vannak ott sóhajtozások, ujjongások, gügyögések, tehát inkább egyes hangok és hangsorozatok; azután vannak szó jellegű hangalakulatok, közben a hallgatók nyelvismerete számára idegennyelvű szók is, főként a liturgiából, mint allelúja, hozsanna, abba, maranatha; s végül van összefüggő és jellegzett (zsoltár, himnusz stb. benyomását keltő) beszéd.

Az a kép, mely az Apostol előadásából élénk-tárul, nem igazolja, legalább nem a glosszolia ügyében, azt a gyakran olvasható kijelentést, hogy nekünk ma lehetetlen megállapítani, mi ment végbe a korintusi gyülekezetben. Látjuk, jól megjellegzett, aránylag sokvonású képet nyújt 1 Cor 12—14. Ennek a megállapításnak teljes értékű, érdekes ellenbizonyítéka az a tény, hogy az újkori protestáns pneumás mozgalmakban folyton megújuló „glosszoliát” kimutathatóan a szentpáli előadás sugalmazza; mégpedig nemcsak arra, hogy egyáltalán történjék „nyelveken-szólás”, hanem arra is, miképen történjék. Tehát tartalmaznia kell egy részletezőbb jellemzést. De épen ez a tény egyben mélyebb összefüggésekre utal: *sejtetni enged egy közös gyökeret*, melyből többféle jellegű és nevezetesen többféle értékű glosszolia sarjadhat. S ezt a sejtést maga Szent Pál határozott irányba tereli.

Ha ugyanis föltesszük a fönt döntőnek jelzett második kérdést: Hogyan nézi és mire

értékeli Szent Pál a glosszoliát, kitűnik, hogy

1. Viszonylag is magában véve is *nem tartja épen nagyra*. A karizmák közt utolsó helyen említi; félreérthetetlen összefüggésbe teszi a korintusiaknak még gyermek hitével; finoman, nem minden irónia nélkül, folyton a glosszolia szemmeltartásával különb karizmák ambicionálására utalja őket; szigorú és kategorikus rendelkezéseket tesz, hogy a fegyelem medrébe terelje épen ennek a karizmának használatát. Nyilván ennek a határozott érték-leszállításnak és megrendszabályozásnak is következménye volt ennek a karizmának már az apostoli időkben és mindjárt utána megállapítható csökkenése.

2. *A korintusiak viszont igen nagyra vannak vele, keresik és ambicionálják*. Kiérezhető az Apostol minden utasításán és oktatásán, hogy a glosszoliának ettől a túlzó értékelésétől és hajszolásától félti a gyülekezet evangéliumi szellemét. Ez arra enged következtetni, hogy az Apostol nézete szerint a glosszoliának lehet más forrása is, mint a Lélek. S ezt a sejtést bizonyosságra emeli az a tény, hogy az Apostol igen határozott, biztosan kezelhető kritériumokat ad, melyek segítségével a Lélektől eredő, karizmás glosszoliát meg lehet különböztetni bizonyos más, vele összevethető, következőképpen *hasonló jelenségektől*.

Ezzel azonban fölhívja a hittudományt arra, hogy mikor a glosszolia teológiai mivoltának a végére akar járni, nézzen körül azoknak a hasonló jelenségeknek a területén. Sőt ő maga meg is jelöli ezeket a területeket: 12₂₋₃ kritériumot állít föl, melynek segítségével a korintusiak könnyen megállapíthatják, vajjon az új Lélek szól-e belőlük vagy a régi pogány szellem. Tehát a *vallástörténet* tud a glosszoliához hasonló jelenségekről. Mikor pedig

14₂₃-ban megállapítja, hogy a nyelveken szóló gyülekezet idegenek és be nem avatottak szemében őrzöngők társaságának benyomását teszi, akkor a másik területre: a *pszichologia*, sőt pathopszichologia területére utal, ahol a karizmás glosszolia fonákját meg lehet találni.

4.

Lássuk röviden ezeket a „párhuzam”-okat, melyekre maga Szent Pál hívja föl a kutató figyelmét.

A vallástörténetileg vagy valláspszichológiai-lag hangolt *racionalista szerzők* általában nincsenek zavarban, mikor ilyen „párhuzamok” felsorolásáról van szó.¹ Azonban súlyos módszери hibában szenvednek. Több-kevesebb önkénnyel és már eleve racionalista célzattal maguk alkotják meg a glosszolia meghatározását, és ebbe a maguk készítette hálóba fogják aztán bele a legkülönbélebb jelenségeket. Az egyetlen nyomos, módszeres eljárás azonban az, hogy szigorúan szem előtt tartjuk a glosszoliának azt a jellemzését, mely ezt a jelenséget és fogalmat egyáltalán belevitte a szellem-történetbe, t. i. a szentpálit, és ehhez keresünk párhuzamokat — a magyarázatot és értékelést egyelőre fölfüggesztjük.

Ha ezzel a szemponttal megyünk végig a *vallástörténeten*, nagy valószínűséggel megállapíthatjuk, hogy az *ószövetségi* הַחֲזֹנִים legalább bizonyos esetekben glosszolia vagy hasonló jelenség volt. Így 1 Reg 19₁₉₋₄, 4 Reg 9₁₁-ban a „pófétafiak” prófétálása; sőt valami hasonlót adott Saul, mikor rájött a „nehéz” lélek 1 Reg

¹ Így tettek E. Lombard: De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Étude d'exégèse et de psychologie. Thèse. Lausanne, 1910. — E. Mosiman: Das Zungenreden geschichtlich u. psychologisch untersucht. Tübingen, 1911.

18₁₈. Nincs kizárva, hogy ennek a tisztátalan forrásból jött glosszolaliának egy fönnmaradt példája Is 28₁₀ hebr., kivált ha összevetjük Jer 23₃₂-vel.

Még nehezebb biztos párhuzamot találni ép abban a *hellenista* világban, mely pedig az Apostol utalása értelmében nyilván bővében rendelkezett ilyenekkel. Platon a Timaiosban (71 E kk) leírja a *μάντις*-t, aki nem teljes tudatban, hanem tudatkívül válik részesévé az istenlátó és föltárázó képességének, de kell hozzá tudatán levő értelmező. Biztosra kell venni, hogy a *hellenista* korban elharapózó misztériumok (Aranyszájú fönt említett kommentárjában Dionysos misztériumára utal) titkoskodásukkal, őrjöngésig fokozott entuziazmusukkal, rendszeres élményhajhászásukkal valósággal melegágyaivá lehettek olyan jelenségeknek, amilyent pl. Celsus is jellemez a fönt idézett helyen. Egyébként ép ezen a területen nem mindig könnyű megállapítani, nem varázslók szándékos titkoskodásával van-e dolgunk.

Amennyire szükséavúak az antik források, és amennyire csöndesek a „bigott” középkor egyházai, annyira hangosak a „glosszolaliától” a 17. század óta a *protestáns* szekták gyülekezetei, és annyira bőszavúak krónikásaik. A 16. századi újító ortodoxiával szemben alakult felekezetek egyik jellemzéke az egyéni kezdeményezésekben és megnyilvánulásokban gazdag „élmény-vallásosság”, mely a vallási biztonság alanyi, élményjellegű ismérveit hajszoja. Ebben a légkörben jelenik meg először programszerűen, Szent Pálra való utalással a 19. században az irvingiánusoknál és mormonoknál az a meggyőződés, hogy a Szentlélekkel való megkeresztelkedésnek egyedüli biztosítéka és ezért szükségképes jele a szentpáli, ill. korintusi nyelveken-szólás. J. Smith-nek 1842-ből való

mormon hitvallásának 7. cikkelye azt mondja: „Hiszünk a nyelvek karizmájában”. Őnáluk azonban, mint egész vallási „üzemükben”, itt is sok a számítás, szándékos irányítás, vásárriaság. „Ugorj talpra, szólj, vagy legalább adj hangot, folytasd és adj akármilyen hangot, és az Úr majd csinál belőle „nyelvet”, mondja elég nyersen az utasítás.

Mélyebb és komolyabb vallásosság és lelki fegyelem jellemezte az *irvingianusok* gyülekezeteit, melyekben a nyelveken-szólás a beteg Mary Campbell hatása alatt jelentkezett. Maga az alapító, a skót E. Irving († 1834, London) nem rendelkezett vele, de meg volt győződve, hogy az ő „apostoli egyháza” rendelkezik ugyanazzal a karizmával, mint Szent Pál korában a korintusiak.

Régibb protestáns felekezetekben és mozgalmakban elég gyakori a „Lélek” sugallatának tartott automatikus „prófétálás”, pontosabban vallási exhortálás. Így a „Petits prophètes des Cevennes” esetében, a Languedoc-i hugenottáknál, akik a híres *camisard* fölkelést indították el, a Cromwell korabeli quakereknél. A nyelveken-szóláshoz hasonló jelenségek itt ritkák; előfordultak a „párizsi archidiakonus” sirjánál 1731-ben és a „shaker”-ek közt. Virágkoruk azonban, bármennyire meglep — a *mi századunk*. 1901-ben ausztráliai szektáriusok közt elindult egy „megújhódás”, revival, és bejárta az egész világot. Ausztráliából átültetődött Angliába, onnan Indiába, Japánba, majd az amúgy is különösen fogékony Amerikába és onnan (Los Angeles-ből) mint „*pünkösd-mozgalom*” Németországba, ahol egy Paul nevű hamburgi prédikátor volt főterjesztője.

Minthogy ezek a jelenségek és mozgalmak úgyszólván szemünk előtt folynak le, *részletes képet* kapunk róluk.

Egy 1907-es glosszolaliás gyülekezetről egy „hivő” szemtanu beszél. Kezdődik a szokásos módon: ének, a vezető rövid imája, majd szentírási szakaszok föl-olvasása, utána önként jelentkező hivek exhortációja és evangéliummagyarázata, ismét közös imádság. „Ez mintegy 15 percig tartott, amikor jelentkezett az első nyelven-szóló. Jelentkezését valami sajátságos sziszegés és csikorgás vezeti be; olykor suttogást hallani. Ez nyilván onnan van, hogy a rend érdekében elnyomja a Lélek jelentkezését. Egy-egy nyelven-szólás általában röviden és gyorsan, nagy beszélőkészséggel történik. Az embernek határozottan az a benyomása, hogy különféle nyelveket hall, melyek hanglejtésben, hangzógazdagságban stb. különböznek egymástól. Egyáltalán nem artikulátlan hangokkal van itt dolgunk.”¹

Jelentős a főt említett Paul pásztor vallomása: „Lelki békességem olyan volt, mint a csöndesen folyó víz. De égő vágy lángolt bennem, hogy Akit szívem szeret, még jobban kijelentse magát rajtam, a nyelveken-szólás adománya által is, mint az apostoloknál pünkösdkor. Már a várás is fölemelő volt. S közben olykor megérintődött az alsó állkapcsom... Egy este hét testvérrel imagyülekezetet tartottam. 10 és 11 óra közt olyan erős hatás alá került a szám, hogy alsó állkapcsom, nyelvem, ajkam beszédre mozdult anélkül, hogy én indítottam volna. Teljesen tudatomnál voltam, és egészen csöndes volt a lelkem. Engedtem mindezt történni anélkül, hogy szólni tudtam volna. Ha próbáltam is hangosan imádkozni, nem ment, német szavaim egyike sem illett bele szájállásomba. Az előttem ismeretes más nyelvekben sem találtam szót, melyek beleillettek volna a rajtam végbemenő száj-alakulásokba. Láttam, hogy szám némán beszél idegen nyelven, és rájöttem, hogy megkapom a megfelelő beszédet is... Föltekintettem az Úrra, és kértem: adja meg. S nemsokára szólásra kaptam indítást. És most valami csodálatos dolog történt. Mintha tudómban új szerv képződött volna, mely a szájállásomhoz szabott hangokat is elő tudta teremteni. A szájmozdulásaim nagyon gyorsak vol-

¹ H. Rust: Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie 1924, p. 5.

tak; tehát a beszédnek is gyorsan kellett menni. Úgy tűnt fel, mintha csakúgy előörvénylettek volna a hangok. Ilyenformán csodálatos nyelv támadt, amelyet soha nem beszéltem. Hangzása után az volt az érzésem, hogy kínai. Azután egészen más nyelv jött, más szájalakulással és csodás más hangokkal"...¹

Más figyelőknek persze mások a benyomásai. *Carlyle*, Irving őszinte tisztelője, egy ilyen gyülekezeten való jelenléte után azt írta a feleségének: „more like a Bedlam (az angol „Lipótmező”) than a christian church”. Mások még erősebb kifejezésekben szólnak.

Ennek a „nyelveken” szólásnak néhány példája: „O me, sontra von te, par las a te se, ter mon te, roy ke; ran passan par du monte” (angol írással, egy manchesteri gyülekezetben). Értelmezése: „Igen, kedves testvér, azt üzeni neked az Úr, légy alázatos és engedelmes a föléd rendelt papság iránt” stb. Egy pünkösds gyülekezetből: „Schello mo dal badbad wotschikrei; sangala sing, mangala mang” (német írással). Paul arra is vállalkozott, hogy egyházi szövegeket „lefordított” „glosszolaliára”. Így pl. az ismert protestáns egyházi éneket „Lass mich gehen”: „schua ea, schua ea | o tschi biro ti ra pea | akki lungo tari fungo | u li bara ra tungo | latschi bungo ti tu ta (első versszak).

S ha idáig elmentünk, kell egy tekintetet vetnünk a nem-vallási, merőben *pszichológiai* „glosszolaliára” is. Pszichikailag jellemzi a glosszolaliát, hogy a beszélő szervek mozgató idegeit nem mint rendesen, a szólni-akarás indítja és irányítja, hanem azok a tudatosság és szándékosság kisebb-nagyobb fokú kikapcsolásával önkénytelenül, automatikusan ingerlődnék, és amit az így beszélő szól, és ahogyan szól, az a szándékon és tudaton (legalább a közvetlen tudaton) kívül esik.

Az így meghatározott jelenség persze *tágabb körű*, mint a szentpáli glosszolia. Hiszen nem zárja ki az anyanyelven vagy idegen nyelve-

¹ Ap. Rust i. m. 9.

ken való önkénytelen beszédet, tehát vallási területen azt a jelenséget, mely rokon a szentpáli profétálással. Csaknem kizárólag ez szerepelt a camisard-oknál. S analógiának csakugyan lehet idevenni az álomban és a mesterséges álomban (hipnózisban és médiumos trance-ban) történő önkénytelen beszédet. De szinte észrevétlen az átmenet a nyelveken-szólásra emlékeztető jelenségekhez. O. Pfister¹ ismertet és az ő módján „értelmez” eseteket, ahol hisztériás betegek szóltak „nyelveken”. Pl. „Esin gut efflorien meinsogt schinohaz daheit wenegut” etc. (német írással). Híres a Th. Flournoytól tüzetesen tanulmányozott *Hélène Smith* (álnév; atyja magyar, anyja svájci) esete, aki trance-ban „Mars-lakókkal” érintkezett, külön Mars-nyelvet (és írást) alkotott. Pl. „Kévi berimir m hed” (= quand reviendrat-il?). Hasonló esetek másutt is szerepelnek. Idetartozik a „*Prévost-i látnoknő*”, Friederike Hauffe, aki alvajáró állapotban szintén alkotott nyelvet és írást.

Ezen a pszichológiai alapon Rust² megkísérli a glosszológiák osztályozását. Három típust (s mindegyikben több altípust) különböztet. Az első kettő: az anyanyelven³ és a nem-anyanyelven (dialektusban vagy idegen nyelven: xenoglossia) való automatikus szolás mint a szentpáli glosszológiától teljesen idegen jelen-

¹ Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie u. automatischen Kryptographie. 1912, és: Die psychanalytische Methode 1913. p. 193 kk.

² Rust i. m. p. 25—43.

³ Érdekes a félig önkénytelen, „verbomaniás” beszéd, amire tanulságos példa Ch. Finney († 1785) protestáns prédikátor: amikor a szószékre ment, még nem tudta, mi lesz a témája és beszédje; de azután megfogta valami, és csak úgy dőltek belőle a találó gondolatok, fordulatok, képek, hasonlatok. Ap. Rust p. 27.

ségcsoport itt nem jön szóba, hanem csakis az ő harmadik típusa: a nyelvszerű új képzések. Itt a legfelső fok a beszédhez hasonló szófűzések alkotása; lejjebb állnak egyes szószerű és még lejjebb szótag- és hangszerű képzések, amelyek akárhányszor kis gyermekek, alkoholosok, idióták gügyögéseire emlékeztetnek.

Van azonban ennek a merőben pszichológiai-
lag nézett glosszológiaiának még egy típusa, melyet ezek a racionalisták nem méltatnak figyelemre. Pedig a mi kérdésünkben épen ez ígér értékes fölvilágosítást. T. i. azokról a nyelvszerű új képzésekről van itt szó, melyeknek létrehozásában nincs döntő szerepe (legtöbbször egyáltalán nincs szerepe) annak az automatizmusnak, mely a szándékosság és tudatosság kapcsolásával működésre készíti, sőt kényszeríti a beszélő szerveket. Azok a jelenségek, melyekre itt gondolok, a következő csoportokat ölelik föl:

A *gyermeknyelvnek* a felnőttektől sokszor annyira félreértett, közismert új képzései. Alig van élénkebb lelkű gyermek, aki 5—12. éve közt kedvét ne lelné a környezete nyelvszokásától eltérő új képzések alkotásában. Jespersen, híres dán nyelvész kis fia egy gallyal játszik és azt mondja: ez „lampetine”; kissé változtat a játékon: most „kluatine” és „traniklua lalilua”. Egyszer kérdezi az atyját: Tudsz japánul? A nemleges feleletre azt mondja: Figyelj, ha mondok valamit, amit nem értesz, az japánul van.¹ Nem ritka dolog, hogy egy gyerek maga alkot ilyen „nyelvet”. Ugyancsak tudva van, mennyire szeretnek a gyermekek ebben a korban „titkos” nyelven beszélni egymás közt, és mennyire művelik a rendszeres anyanyelv-

¹ O. Jespersen: Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung u. Entstehung (ford. angolból), 1925, p. 129—32.

elváltoztatásokat (pl. amit Arany fölhasznál a Jókai ördögében: Turgudorgod mirgit forgogargadtárgál = tudod, mit fogadtál?).

Ennek a „glosszoliának” egyik gyökere a nemrégén fölfedezett „nyelvgeniusz” gazdagságán és plaszticitásán költ öröm, mely többnyire játékos gyakorlásban éli ki magát, nem egyszer azonban a kifejezésnek és alakításnak egy mélyebb igényével párosul. Egy másik gyökér a titkoskodás igénye, mely közösségi vonatkozásban a másokkal szemben való elzárkózás és ennyiben különb lét igénye, ezoterizmus. De ezen túl abba a régióba utal, ahol az ember a fölötte és alatta terjengő titokvilágba akar behatolni és annak erőit befogni: ami szokatlan és titokzatos az ő működésében, arról hajlandó azt gondolni, hogy titokzatos ereje is van.¹ Ezen a vonalon kell keresni a forrását azoknak a „glosszoliás” verseknek is, melyekkel a játékszerepeket döntik el (pl. „án tán tino, szóraka tino, szóraka tiki taka, ele vele pambusz”).

A második csoportot alkotják azok a glosszoliászerű megnyilatkozások, melyeknek forrása a *túláradó érzelmek kifejeződő-igénye*, mellyel szemben háttérbe szorul a nyelvnek két másik szerepe: az élményábrázolás és -közlés hivatása. A nagy érzelmi feszültség kifejeződésre tör, mégpedig a kifejezés pszichológiája értelmében megfelelő, egyenértékű kifejezésre. De ugyanennek a pszichológiának értelmében a kifejezés szokásos eszközeitől és módjától húzódik, mert ösztönszerűleg érzi, hogy azok a konvenciók eszközök elégtelenek annak az egyszerű, sajátos élménynek megfelelő és hatásos kifejezésére. Nem nehéz megsejteni, mi sugal-

¹ Itt van a *mágiának* is egyik gyökere. Ezért a varázslásban nagy szerepük van a nyelvyszerű értelmetlen képzéseknek. Cf. H. Güntert: Von der Sprache der Götter u. Geister. 1921.

mazza a költőnek ezt a refrént: „Singt mir das Lied von Tod und Leben, dagloni gleia glüh-lala“. Ugyancsak nem nehéz megérteni Jézus gyermekségének szeráfi „fölfödözőjét“, amint karácsonykor belekiáltja az umbriai lejtőkbe és erdőkbe: bā-bā. Az élénk érzés, sokszor ritmikus mozgásra indít és azt szinte önkénytelenül nyelvszerű új képzésekkel nyomatékozza: haj, hajrá, tyuhajjaha stb. A gyermek jókedvű gögicsélése és az anya becéző gügyögése, és — igen — egy Szent Teréziának szent ittasultságában kigagyogott „ezer dőresége“ ezen a pszichológiai tövön fakad. Nem más az, mint a legemberibb téren, a nyelvgéniusz terén pajzánkodó és gyakorlódó és tomboló *expresszionizmus*.

5.

S ez az a pont, ahol elmélésünk természet-szerűen visszakanyarodik a szentpáli glosszolariához. Bizonyos ugyanis, hogy a korintusi keresztény közösség lelkülete ehhez a gyermeki, nem egyszer *gyerekes lelkülethez* volt hasonló, ami felől maga Szent Pál sem hagy kétségben. Mivel a kegyelem nem rontja le a természetet, hanem azt megbecsüli és megkoronázza, már eleve nem lehetetlen, sőt nem valószínűtlen, hogy az evangéliumi igazság és remény elnyerésén költ fiatalos öröm, a Szentlélek eláradásán feszülő új keresztény élet-ézés ezen a leginkább kezeügyére eső úton is keresett levezetést és — glosszolariát alkotott. Ha Szent Pál a glosszolariát becsüli és maga is hálás örömmel gyakorolja, de erősen eszébe idézi híveinek, hogy a karizmák közt utolsó helyen áll, ha lelkükre köti átmeneti jellegét, ha gyerekeknek való dologként kezeli, mely utóbb kénytelen átengedni helyét az érett kor értékeinek: elég világosan megmondja, hogy az

ő szemében a glosszolia nem más, mint az imént jellemzett „expresszionizmusnak” keresztény kiadása.

De ez másszóval annyit jelent, hogy az Apostol szemében a nyelveken-szólás a keresztény megtérésnek és Szentlélek-vételnek velejárója, jele és kifejezője ugyan, de megnyilvánulása tekintetében, a *jelenségi oldalról* véve, pszichologiailag rokon azzal a nyelveken-szólással, melyet a túláradó fiatalos érzelmi élet sugall, melyet ép ezért valamiképen meg lehet találni a kereszténység-kívüli vallási életben. Hiszen, mint jeleztük, Szent Pál ezt kifejezetten állítja és utasításaiban föltételezi.

Ez azonban azt is mondja, hogy teologiailag a glosszolia a csodás jellegű *természetfölötti valóságok legalsó kategóriájába tartozik*. Szent Tamás szerint¹ vannak csoda-dolgok, melyek a természetet meghaladják, mások ellenére járnak, és ismét mások csak elkanyarodnak tőlük (*supra, contra, praeter naturam*). Ez az utolsó adja a szentpáli glosszolia teologiai kategóriáját: a nyelveken-szólás *supernaturale et mirabile praeter naturam, seu quoad modum*.

De még ez a *beiktatás is megcsorítást kíván*. Hisz végelemzésben minden csoda, a mi-csoda is (*miraculum quoad substantiam*) olyan szembe-tűnő rendkívüli jelenség, mely kívülesik ugyan a természetnek tevékenységi rendjén, de nem létrendjén.² A csodás kenyérszaporítás termékét a legélesebb vizsgálat sem tudta volna megkülönböztetni más kenyértől; a föltámasztott Lázaron magán, a rajta végbement történéstől elvonatkozva, nem látszott volna meg, hogy föltámasztott élő. Tehát végelemzésben csak a történet, a lefolyás *mikéntje* dönti el ilyen eset-

¹ Thom. De pot. 6, 2 ad 3.

² Schütz: Dogm. I², p. 65.

ben a csodajelleget és a természetfölötti eredetet.

S ennek a *mikéntnek két szála* van. Az egyik a külső történet: ahol előbb nem volt kenyér, most van — nem a természet útján; aki az imént még halott, beteg volt, most él, egészséges — nem a természet módján. Ez a mód kirí a természetből és félreérthetetlenül kiutal a természeti okszövedékből. A másik, a döntő szál: a természet tényezőin túl közvetlenül Isten a létesítő ok. Az apologetikailag jelentős csodákban a külső lefolyás általában olyan, hogy elutasíthatatlanul föl kínálja ezt a közvetlen isteni szerzőséget; és ezért alkalmasak arra, hogy igazságtanúsító jelek, hihetőségi indítékok legyenek.

Nos, az eddigi meggondolások és az imént tett megállapítás oda utalnak, hogy a glosszolia nem ilyen csoda. Fenomenologailag, vagyis ha csak magában tekintjük, mint jelenséget, nem különböztethető meg teljes bizonyossággal a nem-keresztény glosszoliától, amint Richtstaetter gondolja. Maga Szent Pál eziránt nem hagy kétséget: Ő ad kritériumokat az igazi nyelveken-szólás megkülönböztetésére (lásd alább); de egyik sem támaszkodik a jelenségi, pszichikai mozzanatra. Kifejezetten megmondja, hogy a hitetlen vagy be nem avatott a nyelveken-szólókat akár őrvölgőknek is nézheti. Tehát a glosszolia nem alkalmas arra, hogy hitet keltsen, hanem mivoltának fölismeréséhez hitet föltételez.

Tehát a glosszolia a *mirabile supernaturale secundum modum*-nak egy *külön faja*, melynek közvetlen oka (a *causae secundae* síkján) Isten, mint minden csodában, de megjelenésének és lefolyásának mikéntje ezt nem mutatja, miként az apologetikai értékű csodáknál; hanem ezt rajta kívül eső mozzanatok döntik el, melyek

csak a hit talaján fakadnak. E tekintetben a nyelveken-szólás hasonlít az üdvös tethez (*actus salutaris*), amely (mint pl. egy fohász vagy irgalmassági lelki tett) magában, mint jelenség nem különböztethető meg teljes biztonsággal a hasonló tartalmú, merőben természeti tettől, hanem rajta kívüleső kritériumok döntenek el, hogy nem merőben természeti, hanem kegyelmi tett: pl. a hitből meritett indíték és Isten kegyelmi együttműködésébe vetett hit (*facientibus quod est in se, Deus non denegat gratiam*).

S ebben van a *glosszolia metodikai jelentősége*: Maga Szent Pál elénk ad itt egy teológiai kategóriát, melynek tartománya egészen a természet birodalmának határáig tolja előre a maga bátyáit, s így megadja a jogosultságot és szempontot 1 Cor 12—14 egyéb karizmáinak is helyes méltatására, és ami époly jelentős: azoknak a csodás jelenségeknek helyes értékelésére segít, melyeket az akkultizmus és a vallástörténet ad föl.

T. i. azok a *korintusi karizmák* nem magukban, jelenségi jellegükben, hanem okukban természetfölöttiek, és így nem az a hivatásuk, hogy hihetőségi indítékok legyenek, hanem üdv-történeti jelentőségük és elsősorban a glosszolia jelentősége abban van, hogy a) kézzelfoghatóan mutatják, hogy Isten országa nem a szegényességnek országa. A Lélek semmit sem vet meg abból, ami igazi érték, még akkor sem, ha az emberek kezén olyan könnyen negatívumra fordul. A keresztényeknek semmit sem kell nélkülözniök abból, ami igazi életmozzanatként megvan másutt. „*Omnia vestra sunt*”, mondja a Lélek: minden a tiétek, a kifejezésnek az a sajátos világa is, ahol a túláradó érzelem szétveti a gondolat kifejezésnek nyelvszokás teremtette formáit, és töredékeiből, darabjaiból káprázatos, új mozaikot alkot fe-

szülő életérzése és szent pajzánsága számára.
 b) Ezért érthető, ha az első pünkösöd másnapja, a Lélek tavasza is visszhangzott az újraéledésnek ettől a madárcsattogásától és csicsérgésétől. Kellett az ősegyházban, a Lélek-áradásnak ez a jele is, hogy egyrészt így is kifejezést keressen a kifejezhetetlen, mikor maga az Isten végtelen Szeretete, Élete, Lelke látogat reá a vergődő emberre; másrészt, hogy ez is lendítője legyen az ifjú evangéliumi fa meggyökerezésének. A frissültetésű fának nem szabad eltávolítani semmiféle hajtását, ha nem épen alkalmas helyen fakad is: kell ez a begyökérezéshez. Viszont a már jól begyökérezett fának lenyesik oldalsarjait, hogy egész életereje koronájába menjen. Nyilván ezért is húzódott vissza a glosszolia a későbbi egyházban.

Nem mintha nem maradt volna meg Isten Egyházában az a gyökér, amelyből sarjad minden igazi glosszolia. Ha Isten bősége reálátogat alázatos teremtményére, első boldog meglepődésében szava vagy néma elképpedés, vagy dadogás, vagy „ezer dőreségbe” bomló szent csacsogás. De túlzás és hamar általánosítás *Richtstaetter tétele*: a korintusi glosszolia a misztikai szent megittasultság nyilvánulásaival azonos. Szent Pál ugyanis nem hagy kétséget aziránt, hogy az ő korintusi hívei, főként a „nyelvhajhászok” ugyancsak nem állnak a lelki tökéletesség misztikai fokán; sőt! Aztán a korintusi glosszolia gyülekezeti jelenség, nem magányossági, mint a misztikusok lelki megittasultságának „nyelvei”. Nem is lehet kimutatni, hogy ez a misztikai állapot okvetlenül „nyelvekre” tör. Itt tehát nem forognak fönn egyértelmű azonosító vonatkozások, hanem csak annyit lehet mondani: azonos a végső pszichikai gyökér, t. i. az, amelyből a fönt jellemzett expresszionizmus fakad. Ez jelentkezhetik a val-

lási megélésnek már kezdő fokán is, mint a korintusiaknál; és kísérheti legmagasabb fokát, mint Szent Pálnál is.

Igy a glosszolia jó metodikai kulcsnak kínálkozik azon a területen, amely mindig „crux” volt a hittudomány számára, értem azt a területet, ahol a természet és természetfölötti lét érintkeznek és egymásba járnak. Igaz, ezen a ponton vetődik föl az alapvető *nehézség* is: A mi álláspontunk a racionalizmusnak, ill. naturalizmusnak hajt a malmára: Ha a glosszolia mint jelenség elvben nem különbözik a rokon vallástörténeti és pszichológiai jelenségektől, akkor igazuk van a racionalistáknak, akik az egész természetfölötti világot pszichikai konstrukciónak minősítik.

Ez a „nehézség” már *mint dialektikai* gyakorlat sem sikerült. Hisz a jelenségrendi hasonlóságból létrendi azonosságra következtetni (ezt teszi az ellenvetés) meglehetősen vaskos elvcsúsztatás. Ha azonban iskolázott teologus is magáévá tenné, még súlyosabb elbírálás alá esnék.

Mindenekelőtt kimutattam, hogy ez az álláspont nem más, mint *magának Szent Pálnak álláspontja* teológiai megfogalmazásban. Azután pedig gondolkodóba ejthet, hogy Szent Pál ismeri a vallástörténeti és pszichológiai párhuzamokat, és mindamellett nincs kísértve úgy oldani meg a gordiusi csomót, melyet a korintusiak glosszolia-hajhászása fölád neki: „Pogány dolog az; merő természet, a Léleknek nincs hozzá köze”. Hanem ellenkezőleg: nem ítéli el és nem fojtja el, sőt biztat rá. De — *határozott kritériumokat ad*, amelyek segítségével a Lélektől jövő nyelveken-szólás mint ilyen fölismerhető és megfelelően megbecsülhető.

Szerinte két *ilyen biztos ismertetőjegy* van. Az egyik tartalmi: 1 Cor 12₂. S hogy ez meny-

nyire biztos próbakő, mutatja a pünkösdmozgalomnak egy kiábrándultja, akit az térített észre, hogy a nyelveken-szólók részéről elhangzott: „átkozott a Krisztus” és „Imádjatok engem”. Ez a kritérium részben egyetemes, de csak negatív (aki átkozza Krisztust, abban nem szól a Lélek), részben pozitív, de ebben nem általános (csak a Lélekben lehet mondani: Krisztus az Úr). A másik jelentősebb és átfogóbb: a föltétlen beleilleszkedés az egyházi fegyelembé, és ennek legmélyebb oka: „Isten nem az összevisszaságnak, hanem a békességnek Istene” (14₃₁). S ez az a kritérium, mely eleve elítéli a 19. századi felekezetek és a 20. századi „pünkösdmozgalmak glosszoliáit”. Akadnak ugyan ott komolyabb jelenségek is, de még azoknál is föltűnt már a józanabb kortársaknak is, hogy a „nyelveken-szólók” többnyire fecsegő természetű vagy bárdolatlan, fegyelmetlen emberek, vagy alacsony társadalmi helyzetű nők, akik a gyülekezetben való fontoskodásukkal kompenzálják sorsuk mostohaságát — főként nők; ami eleget mond, ha 1 Cor 14₃₄₋₆ reflektorába állítjuk.

Szent Pál itt is egy rendkívül kényes dolgot a szuverén mester kézlejtésével odahelyez, ahol egyedül van meg a kezesség a természetfölötti eredetre és gyümölcsökre nézve: a Krisztus tanításán és törvényén tájékozódó, isteni tekintélyen fegyelmeződő, Lélekből élő Egyházba. Ezzel az Apostol évezredek elövételezett és megóvta a Lélek-jarást attól, hogy a szubjektívizmusnak, önkénykedésnek és önámításnak lapjaiba vesszen, mint a protestáns pneumás szekták. Megint egy fogható jele az *Egyházat vezérlő külön Gondviselésnek!*

6.

Hátra van még, hogy témánkra vonatkozó néhány következtetést vonjunk le ebből a szentpáli állásfoglalásból.

1. Minthogy a korintusi nyelveken-szólás a jelenségsoron elvben rokon a vallástörténeti és pszichológiai párhuzamokkal, ezért szabad a mikéntjének és lefolyásának részletesebb megismerése számára azokat a párhuzamokat fölhasználni; természetesen a kellő óvatossággal. Részben ezzel a célzattal ismertettük. Nem párhuzamok persze a külön új „nyelv”-alkotások, már a merő immanens kritika alapján sem. Flournoy-nak nem volt nehéz pl. H. Smith „Mars”-nyelvéről kimutatni, hogy az volta képen csak a francia szókészlet és szófüzés helyettesítése, amint a fönt idézett példa nyilván elárulja; még a merőben fonétikai szerepű francia *t*-nek is megvan a Mars-nyelvi egyenértéke: *m*. Sőt Szent Hildegárd „ignota lingua”-járól is megmutatták már Grimm és Pitra bíboros, hogy német, latin, félreértett héber szók-nak bizonyos szabályok szerinti torzítása.

2. A mi teológiai állásfoglalásunk alkalmas arra, hogy némi világot vessen a glosszologia ellenadományára, az értelmezésre, melyről Szent Páltól mindössze azt tudjuk meg, hogy a közösség szempontjából nagyon kíváncs volt, de sokkal ritkább, mint a nyelvek adománya, és többnyire nem az kapta, aki nyelveken szólt, hanem más.

Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a „nyelvek értelmezése” *nem olyan mint az exegézis*. Hisz akárhányszor csak indulatszók vagy szó- és nyelvszerű töredékes képződmények, amikre támaszkodhatik. Aki a glosszológiát úgy veszi, mint egy rendes bár ismeretlen nyelvet és úgy akarja értelmezni, teljesen rossz nyomon jár.

Érdekes és tanulságos ellenbizonyíték a mormon gyülekezetekben eléggé elterjedt értelmezés csődje. Egy hívük, aki már régebben gyanút fogott, a gyülekezetben egyszer adta a nyelven-szólót. Azonban egy a gyülekezet előtt teljesen ismeretlen indiánus nyelven beszélt. Nyomban jelentkezett egy neves „értelmező”; azonban egészen mást értelmezett.¹

A dolog természete szerint lehetséges olyan értelmezés, hogy a glosszoliaia alkalom (causa occasionalis) arra, hogy vagy a nyelven-szóló, mikor rendes tudatszínvonalra ér, vagy egy a hallgatói közül a rendes gondolatközlés nyelvén beszéljen. S ez értelmezés lesz abban az esetben, és csakis abban az esetben, ha a szívek ismerője és irányítója, maga Isten rendeli együvé a nyelven-szólást és az értelmezést. Ez az értelmezés tehát *csakis a természetfölötti síkon* lehetséges, és valószínűleg a szentpáli esetben ez volt általában a tényleges értelmezés.

Lehetséges egy másik fajta értelmezés is, a merő természeti síkban is. T. i. a nem abnormis ú. n. természeti glosszoliaia sokszor beszéd-szerű benyomást tesz, sőt az istendicsőítés vagy könyörgés vagy hálaadás vagy buzdulás stb. benyomását. Különösen finom érzékű emberek ezt az *általánosabb jellegű, inkább érzelemszerű tartalmat* meg tudják fogni és bizonyos korlátok közt a rendes gondolatközlés nyelvén meg is tudják fogalmazni — olyanformán mint némely embernek külön tehetsége van arra, hogy egy zenét, festményt, színhatást „értelmezzen”. Ami megtörténik a természet síkján, a természetfölöttiség régiójába is átemelhető, és így nem kell elzárkózni az elől a lehetőség elől, hogy a korintusi gyülekezetben ilyen értelmezés is esett.²

¹ Cutten i. m. 72. kk.

² Teljesen járhatatlan azonban az az út, amelyre

S ezen a vonalon szabad talán még egy mérés lépéssel tovább menni. A merő természeti glosszolia pszichológiai elemzése megállapítja, hogy itt döntő jelentősége van egy érdekes pszichológiai ténynek: „a tudattalan belső élet itt közvetlen szoros oksági vonatkozásba jut a beszélő szervek idegeivel”. Rust¹ ebből azt következteti, hogy itt tér nyílik nyelvbölcseleti fölfedezésekre, mert „itt a hang-kifejezés közvetlen, úgyszólván mechanikai kapcsolatba jut a lelki élménnyel, míg a tudatos beszédben az iskolázott elme és akarat közbeiktatódása miatt a dolog sokkal bonyolultabb”. Ez más szóval annyit jelent: Ha valahol, itt van némi remény arra, ami fölött a szaknyelvészek már napirendre tértek,² hogy t. i. az *ősnyelv* kérdéséhez közelebb férközzünk — az ősnyelvet természetesen nem történetileg véve („Ádám nyelve”), hanem bölcseletileg: belső élményeknek *természszerű* nyelvi kifejezése.

Ha egyáltalán lehetséges ez az ősnyelv, akkor az ott van az összes történeti nyelvek lelkében és ott ül gyökerükben; s akkor az is lehetséges, hogy az a Lélek-áradás, amely az embert legmélyebb mélységeiben kavargat föl, megérinti és újból neki zsendíti a nyelvi kifeje-

Piister lépett. Ő a Freud-féle lélekelemzés kulcsával akarja megnyitni a glosszolia rejtélyét. Aki csak némi bölcseleti iskolázottsággal olvassa kísérleteit (pl. *Psychanalytische Methode*, p. 193 kk.), annak épen itt szinte kínosan arcába vág a freudi módszer pszichológiai alaphibája: Ha a hívó eszmetársítás rávezet bizonyos „őselményekre”, még egyáltalán nem következik, hogy azok az „őselmények” szerzetek a hívás anyagául szolgáló képződményt (pl. álomot, „nyelvet” stb.).

¹ Rust i. m. p. 17.

² H. Paul: *Prinzipien der Sprachgeschichte*. 1920. p. 174 kk.; Jespersen i. m. p. 62 k.

zésnek ezt az ősgyökerét is. És akkor a valódi glosszolalia nem más, mint ennek az ősnyelvnek egy-egy töredéke, mely hazajár a legmélyebb élménynek, a Lélek-látogatásnak kifejezésére, és akkor az értelmezés adománya is egy csodás „effeta”, mellyel ugyancsak a Lélek érintése megnyitja ismét az emberiség anyanyelvének megértésére az elmének rég megsiketült fülét.

3. Ez, hangsúlyozom, merő lehetőség, persze az itt adott összefüggésben több mint „logikai” lehetőség: hittudományos föltevés, hipotézis. De ha vitatható hipotézis, akkor alkalmas arra, hogy belevilágítson a *pünkösdi nyelvcsodába*. Akkor ugyanis szabad arra gondolni, hogy az apostolok a legnagyobb Lélek-látogatás hatása alatt ezen az ősnyelven szóltak, és a hallgatóknak ugyancsak a nagy Lélek-látogatás tűzében, megnyílt az általában zárt füle a megértésére, és az értés pszichológiai törvénye szerint természetesen kiki a maga nyelvén hallotta. Hogy a korintusi glosszolalia és a pünkösdi nyelvcsoda között visznek összekötő vonalak is, nem lehet kétséges az előtt, aki eszébe veszi, hogy a külső benyomás a „be nem avatottak” előtt ugyanez volt: Act 2₁₃ coll. c. 1 Cor 14₂₃. Szent Péter is meglátta azt a kapcsolatot Act 10₄₇.¹ Bizonyos, hogy Act 2-vel ez a föltevés nincs ellentétben. De persze ez még korántsem igazolás. A jelenség-magyarázó hipotézis tudományos útjának három állomása van: „observer, supposer, vérifier”. S a harmadik állomástól itt nyilván még igen távol vagyunk.

¹ Lásd E. Jacquier: Les Actes des Apôtres 1926; különösen p. 739—42.

A KLASSZIKUS FERENCES HIT- TUDOMÁNY.

Szent Ferenc ünneplése elsősorban hálaadás azért a sok értékért, melyekkel oly gazdagon ajándékozta meg az egyházi életet az „Isten szegénye”. Mi jutott ebből az istenes tudománynak? Mik azok a termékeny eszmények és törekvések, módszerek és eredmények, melyeket a hittudomány Szent Ferenc fiainak köszönhet? Erre keresnek feleletet a következő sorok. Nem vitás kérdéseket akarnak oldozgatni — a mi mostoha tudományos viszonyaink között ez a pusztában kiáltónak szava volna; hanem a vezéralakokat és vezérgondolatokat, a klasszikus ferences hittudósokat és hittudományt akarják röviden jellemezni és méltatni.

1. Szent Ferenc és a hittudomány.¹ Assisi

¹ Lásd *H. Felder*: Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg 1904. Hozzá: *F. X. Seppelt*: Wissenschaft und Franziskanerorden; ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren (in: *M. Sdrulek*: Kirchengesch. Abhandlungen Breslau IV. 1906 p. 151—79). Ehhez: *H. Felder*: Die Ideale des h. Franziskus von Assisi. Paderborn 1923 p. 433 kk. — *U. d. Alençon*: Les Idées de S. François sur la Science. Paris 1910. *L. de Carvalho e Castro*: Saint Bonaventure. L'Idéal de S. François et l'Oeuvre de S. Bonaventure à l'égard de la Science. Paris 1923. A ferences hittudományos irodalom az utolsó emberöltőben páratlan módon föllendült. Állandóan tájékoztatnak a tudományos ferences folyóiratok: Archivum Franciscanum, Wissenschaft u. Weisheit; Antonianum,

Szent Ferenc nem volt tudós. Származása és nevelése biztosította neki a kor szokásos műveltségét; tudott írni-olvasni, értett valamelyest latinul, tűrhetően jártas volt a közkeletű irodalomban és zenében. Megtérése után Isten adta zsenialitása és szeráfi élete megszerezte neki azt a bölcseséget, melyet sem a világ, sem könyv avagy iskola megadni nem tud. *De a tudományt sem nem kereste, sem a maga hivatása és társai számára célravezetőnek nem tartotta.*

Hiteles nyilatkozataiban és írásaiban nem akad egyetlen kijelentés avagy utalás, mely a szó szoros értelmében vett tudomány művelésére buzdítana vagy felszólítana. Azonban nem csekély számmal maradtak ránk olyan nyilatkozatai, melyek óvnak és intenek. „Egyszer azt mondotta egy nagy tudósnak: A tudományról is valamikép le kell mondani, hogy ebből a tulajdonból is kivetkőzve meztelenül vethesse magát az ember a megfeszítettnek karjaiba. Soknak a tudomány elveszi a tanulékonyágát, és valami merevséget visz beléjük, mely nem engedi, hogy a szerzetesi alázatos fegyelem alá hajoljanak. Azt akarnám tehát, hogy a tudós elsőben is azzal a kéréssel jöjjön elé: „Ime testvér, én soká éltem a világban, és ennek következtében nem ismerem eléggé az Istent. Ezért jelölj ki nekem egy csöndes helyet, hol a világ zajától félrevonulva módomban volna bűnbánatban meghányi-vetni esztendőimet és összeszedni lelkem szétziláltságát, és jobb életre adni fejemet. Mit gondoltok, úgymond, milyen lesz, aki így indult? Nyilván, mint a láncától megszabadult oroszlán, őserőben állna neki

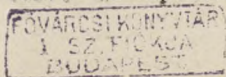
Etudes franciscaines, Franziskanische Studien stb. Itt csak néhány jelentősebb összefoglaló munkára történik utalás.

minden dolgának... Az aztán tudná hirdetni az Isten igéjét! Hisz azt ontaná, amitől maga túláradi!" (Celan. II 194).

Mindazáltal szerzetében *elképesztő gyorsasággal hódított tért a tudományok művelése*. A szentnek szeme láttára nyílnak a rendi teológiai iskolák; még az ő életében tudományra szomjas fiatal rendtársai ellepik Párizs és Oxford egyetemét; alig húsz évvel halála után egyetemi katedrán ülnek a Masseo, Ginepro, Leone, Rufino testvér kortársai és közvetlen utódai; és nem telik bele ötven esztendő, Szent Ferenc fiai között világszerte ünnepezt tudósokat, írókat és tanárokat találunk, kiknek hírére a kóbor kedvű középkori diákság valóságos népvándorlást rendez Párizsba és Oxfordba. És újabb ötven esztendő múlva az Egyház ferences íróknak és tudósoknak már a vésőjét és fűrészt is érzi a testén.

Szent Ferencnek jövőbe néző lelke meglátta-e, *helyesléssel kísért-e szerzetének ezt a nekilendülését?* Avagy a ferences tudomány félretolta vagy éppen megtagadta az alapító eszményét, amint a Szent Ferenc egyéniségétől elbűvölt nem-katolikus kutatók, nevezetesen Sabatier szeretnék elhíttetni?

Velük szemben a ferences szakírók (Felder, Alençon, Carvalho) joggal megállapítják: a tudománynak, nevezetesen a hittudománynak művelése közvetlenül következik abból a rendeltetésből, melyet Szent Ferenc fiai elé tűzött. A nagy Egyház-mentő külső biztatások és belső kísértések ellenére nem remeteségre adta magát és szerzetét, hanem kitarzott eredeti gondolata mellett: a kistestvéreknek az apostolokat kell utánozniok nemcsak szegénységükkel és bensőséges, imádságos, bűnbánó életükkel, hanem igehirdetéssel, lélekmentéssel is. Mihelyt azonban ki van tűzve az apostolkodás pro-



gramja, és megvalósítására sorompóba lépnek olyan átfogó és megifjító erők, minőket Szent Ferenc egyénisége és élete folyósított, ez a program immanens erővel és következetességgel a tudomány művelésére utalja munkáit. Aki a halaknak és madaraknak prédikál, nem maradhat néma a kutatók és kételkedők, a világi bölcsesség lidércétől elcsábítottak előtt. Akit a szeretet sürget, az adósa nemcsak az együgyűeknek, hanem a tanultaknak is; az végre is eljut oda, hogy mindenkinek mindene akar lenni, csakhogy megnyerje Krisztusnak.

Az apostoli hivatás logikája terelte rá Szent Ferenc fiait nemcsak a teológiára, mely még egy Bonaventurának és az első főnököknek ítélete szerint egyedül illett az Isten szegényeihez, hanem a tudományra általában és nevezetesen a bölcsesetre. Ezen a tényen csak a szellemi megkötöttség ütközhetik meg, vagy pedig az a kétlakiság, mely tele tudóval világgá kiáltja: „La théologie a tué la religion”, s közben egyebet sem tesz, mint hogy mások vallási életéről ír — teológiát; persze a maga módján (Sabatier, Harnack és iskolája). Ha a vallásnak és nevezetesen a kinyilatkoztatásnak hivatása magasabb célra és erő kifejtésre emelni az egész emberi életet, az értelmet nem kapcsolhatja ki. Ha a természetfölötti világ napja a *Λόγος*, e világ kibontakozása nem történhetik meg ama *Λόγος* tartalmának és szellemének sutbavetésével. Szent Ferenc fiait tehát saját hivatásuk logikája igazolta, mikor alapítójuk szegénységi eszméjének lehető megóvása mellett tudományra adták magukat.

Más kérdés, maga Szent Ferenc megindulásakor sejtette-e és szándékolta-e nagy művének ezt a kifejlődését! Ebben a kérdésben ma, úgy látszik, a ferences és nem-ferences katolikus tudósok közt eléggé kialakult a „sententia com-

munis et probabilior": Mikor az 1219-i káptalan után jelentkeznek az első tudományos mozgolódások a rendben, Szent Ferenc ezeknek nem szerzője és tényezője, hanem csak tanuja. Nem sok jót várt tőlük; világosan látta és határozottan hangoztatta a tudományos tevékenységnek az ő eszméjére törő veszedelmeit; azonban tűrte. Talán derengett benne az a sejtés, hogy az Isten természeti és természetfölötti kegyeivel legbőségesebben megáldott ember is csak ember, nagyon is korlátolt eszköz a csöndben kicsirázó és sokszor rohamosan nekizsendülő isteni gondolatok szolgálatában, és hogy alapítása, miként egyebekben, itt is túlnőtt szerzőjének nemző gondolatán és irányító erején. Bizonyos, hogy ő nem tágitott eredeti eszményétől: első társait tekintette a „kerekasztal” igazi lovagjainak, és a tudomány műveléséről még végrendeletében is hallgatott.

Tehát atyai áldása nélkül bocsátotta útjukra tudományművelő fiait, miként az ősz Izsák a bárdolatlan Ézsaut? Nem! Szent Ferenc egyénisége sokkal egyetemesebb és termékenyebb, semhogy éltető erejét ne érezné bárki és bármi, ami érintkezésbe jut vele. A misztikai, erkölcsi, társadalmi élet, sőt a politika, a költészet és más művészetek mind nekitavaszkodtak varázsa alatt! Egyedül a teológia ment volna el üres kézzel gazdag asztalától? az a teológia, melyet még végrendeletében is úgy megbecsül: „Et omnes theologos debemus honorare et venerari, sicut eos qui ministrant nobis spiritum et vitam!”

Csakugyan, az a szent radikálizmus, mellyel Szent Ferenc útját állta az elvilágiasodásnak és elpuhultságnak, az a biztos érzék, mellyel az egy szükségesre koncentrált a lelket (épen ez a poverà szelleme!), legjobb iskolája volt annak az aszkézisnek, mit a tudomány műve-

lése mindenha jelentett, kivált a középkorban és főleg a hittudományban. Továbbá Szent Ferenc misztikai élete indítást és bátorítást tudott adni, hogy amely tárgyakat az ő kiváltságos hitélete oly fogható közelségbe tudott hozni és oly meleg színekben tudott megmutatni, azokat a kutatónak értést kereső hite bő eredmények reményében tudományos vizsgálat tárgyává tette. Végezetül az a készség és vidám áldozatosság, mellyel ő segíteni akart, apostoli lelkülete, mellyel ő mindenkinek mindene akart lenni, nem vonhatta meg áldását Istennek amaz apostolától sem, melynek tudomány a neve. Szent Ferencnek a konkrét valóságokra irányuló, minden életmozdulást oly finom érzékel megbecsülő szelleme mindenesetre arra volt hivatva, hogy a hittudomány művelését megóvja az elszáradástól, és a theologia mentis mellé törvényes hitestársként a theologia cordis-t adja. Ha megérte volna Szent Bonaventura működését, gondolom, nem habozott volna kifejezetten is áldását adni fiainak tudományos tevékenységére.

A ferences hittudósok.

2. A ferences hittudomány keletkezése.¹ Alig indult hódító útjára Szent Ferenc serege, a tör-

¹ Irodalom mint az 1. számnál; azonkívül L. Wadding: *Scriptores Ordinis Minorum* 1652; G. Sbaralea: *Supplementum*. Új kiad. A. Nardecchia, Roma, 1906. H. Denifle-Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. 1889—97. Hastings Rashdall: *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford 1895. H. Holzappel: *Manuale Ordinis Fratrum Minorum*. Freiburg 1909. F. Ehrle: *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen* (Archiv für Literatur des Mittelalters I—IV). P. Mandonnet: *Siger de Brabant et l'avérroisme au 13. siècle*. Louvain 1908.

ténelem nyomban igazolni kezdte fönti elméleti megállapodásunkat. Az 1219-i káptalan táján egyre több pap és papjelölt, köztük számos egyetemi fokozatú ember, lépett a szerzetbe. Ezzel azonban adva volt a teológiai művelődés szükségessége. Aki mint teologus öltözött be, folytatni akarta ama tanulmányait, melyek nélkül nem volt pappá szentelhető.

A klerikusoknak az eddigi laikus többséggel szemben való túlsúlyra emelkedése magában a rendben megteremtette a tanulmányok rendszerezése számára a megfelelő pszichológiai légkört. A szükséges hátvédet pedig megadták a pápák, akik nagy eszményeiknek legmegértőbb képviselőit és legmegbízhatóbb munkásait a tüneményes lendülettel előretörtető kolduló szerzetesekben látták; döntő győzelmek reményére jogosító harcosoknak azonban csak akkor tekinthették őket, ha teljes tudományos fegyverzettel küldhették őket a küzdő porondra. A pápák és követek Hugolino óta mindig is legkövetkezetesebb védői voltak a ferencesek tudományos törekvéseinek, szemben a spirituálisok és utóbb az obszervánsok rigorizmusával. Az első általános főnökök is, köztük a híres Cortonai Illés, tudományosan képzett emberek voltak; és így a rendi tudományos mozgalom megértésükkel és meggyőződéses támogatásukkal találkozott.

Igy aztán nem csoda, hogy még az alapító életében és szemeláttára (1219—1226) megalakultak a bolognai (1220; első lektora Pádúi Szent Antal), párizsi (1219—20) és oxfordi (1224) rendi teológiai studium. A bolognai studium, mely mindjárt kezdet óta világiaknak is nyitva állott és 1260 óta egyetemi jogokat élvezett, számos más itáliai telepnél utánzásra talált.

A tanulmányokra így rászabadított ferencesek a virágzó középkort jellemző tiszteletre-

méltó mohósággal vetették magukat a tudományra. A párizsi kolostorban 214 cella épült az egyetemre járó rendi fiatalok számára; előadóterme az összes egyetemi előadótermek között a legnagyobb volt; 1500 körül rendszeren kb. 350 ferences hallgatója volt a párizsi teológiának a világ minden tájáról. Ugyanilyen arányban látogatták az oxfordi egyetemet és a híresebb rendi studium generale-kat. A fiatal szerzetnek ez a tudományos serénysége alighanem szintén nem utolsó indíték volt arra, hogy az egyetemi városokban számos egyetemi hallgató, sőt magántanárok (baccalaureati) és tanárok (magistri) a talárist fölcserélték a kámzsával. S ezáltal a kezdetben csak tanulni akaró szerzetből egy-kettőre tanító szerzet lett. A külső sikerekre és az ezekkel járó toborzó erőre rászorult, terjeszkedni és erősödni akaró szerzet a tagjai közé lépett képzett, sőt helyekkel már hírhez is jutott tagoknak tudományos talentumait jónak látta nem véka alá rejtteni, hanem a hegyre helyezni.

A tudományos érvényesülésnek akkoriban kizárólagos helye az *egyetem* volt, elsősorban a párizsi, mindjárt utána az oxfordi. Mindkét helyen igen hamar az alapító halála után Szent Ferenc fiai beültek az egyetem katedráiba, és a szent alapítótól nyilván nem sejtett, valószínűleg nem is óhajtott új dicsőséghez juttatták alkotását. Ez a döntő fordulat Halesi Sándor nevéhez fűződik. Mikor belépett a szerzetbe (1231. ?), a párizsi egyetemen már rendes tanár (magister regens) volt. Mint párizsi novicius a rendi kolostor tágas tantermében folytatta előadásait és az akkori egyetemi üzem szerint (ha az egyszer bekebelezett rendes tanár az egyetem tudtával a városban bárhol tartotta rendszeres előadásait, azok egyetemi előadások voltak!) a párizsi ferences teológia az egyetemnek

szerves része lett, és Szent Ferencnek egy fia az egyetemi tanártestületnek rendes és törvényes tagja volt. Utódja Joannes de Rupella (de la Rochelle) az első, aki mint ferences foglal el egyetemi tanszéket. Ettől az időtől kezdve a ferencesek, miként a dominikánusok, törvényes jogcímen töltenek be egy-egy, később két-két tanszéket a párizsi egyetemen. És mikor ez ellen a világi papság ádáz harcot indít (1255—59), legkiválóbb embereik, Szent Tamás és Szent Bonaventura vezérlete alatt, vetekedve viszik a tűzvonalba ragyogó tollukat és tudásukat a kolduló szerzetesi eszmény és a kolduló szerzetesek egyetemi tanszékei érdekében.

Hasonlóan alakult a helyzet *Oxfordban*. A buzgó, szent életű és rendkívül okos Pisai Agnellus ott tágas tantermet építtetett a rendi fiatalok számára. Ide tette át tanításának színhelyét az oxfordi egyetemnek akkortájt leg híresebb tanára, Robert Grosseteste, a kornak egyik legnagyobb tudósa, kiváló jellem, apostoli lelkű pap (utóbb lincolni püspök), a ferencesrendnek állandó hű barátja. Ezzel az oxfordi ferences studiumot, úgy mint előbb Halesi Sándor a párizsit, bekapcsolta az egyetembe, s az óriási tudású és nagy gyakorlati érzékű Adam a Marisco (de Marsh) személyében csakhamar ferences tanítványa foglalja el a püspökké-levésével megüresedett katedráját. Így itt is biztosítva volt a rendnek egy egyetemi tanszék.

A ferences tudomány ilyenformán szervesen belenőtt a középkori tudományosságnak csodálatos életerejű organizmusába, az egyetembe. Az egyetemen lüktető hatalmas élet magával ragadta az amúgyis ifjúi erőttől duzzadó fiatal szerzetet. Az új szerzet elhasználatlan termékenységére fogyhatatlan egymásutánban hozta létre a nagy egyéniségeket, kik nélkül nincs

virágzás; és ezek megihletve Szent Ferenc szellemétől, megteremtették azt a tiszteletreméltó teológiai irányt, melynek az Egyház és a hittudomány történetében ferences teológiai iskola a neve.

Ennek a Szent Ferenc szelleméből táplálkozó és az ő csillaga alatt álló és ily értelemben „klasszikus” ferences hittudománynak megalapítója Halesi Sándor, az ő nyomán első nagy betetőzője Szent Bonaventura. Második atyja és zseniális újjáteremtője Duns Scotus. E két teológiai nemzedék közé esik Szent Tamás tünevényes pályája; akkor rendkívül merésznek ítélt lángelméjű újítása és páratlan tökéletességű szintézise korszakhatárrá, teológiai vízváltatóvá lett az előző és következő hittudomány számára. Ez már magában megokolttá teszi, hogy régi és új, első és második ferences klasszikus iskoláról beszéljünk anélkül, hogy ezzel az elnevezéssel a kettő közé nem létező szakadékot akarnánk konstruálni.

3. Halesi Sándor.¹ Született 1170 előtt valószínűleg Gloucester angol grófság Hales nevű községében (innen Halensis, Alensis, Halesius); 1210 körül a párizsi egyetem bölcseleti karán doktorságot szerzett (magister artium). Mikor 1230 körül Szent Ferenc rendjébe lépett, a hittudománynak rendes tanára (magister regens) volt; ezt a tanárságát megtartotta szerzetes korában is, és ezzel az első ferences egyetemi tanár

¹ *Irodalom:* Feldernek fönt említett főművén kívül a quaracchi-i kiadás 4. kötetében közölt életrajzi adalékok. Ezenkívül Vacandard-nak kissé felületes cikke a Dictionnaire de Théologie catholique I. k.-ében. A bölcseleti tanítására vonatkozó irodalmat lásd Uberweg ismert bölcselettörténetében: Die patristische und scholastische Philosophie von B. Geyer. 11. kiad. 1928. Zu § 33.

lett. Több évvel halála előtt, mely 1245-ben következett be, visszavonult a tanárságtól.

Sándor egyben az első ferences tudományos író. Fő és egyetlen műve a *Summa Theologica* (a sokszor szintén neki tulajdonított *Summa de virtutibus* egy Szent Bonaventura utáni ismeretlen szerzőnek műve, több rendtársával együtt írt egy magyarázatot Szent Ferenc regulájához). Régibb kiadásait (az utolsó Coloniae 1622) elavultakká teszi és igen sok pontban megbízhatatlanoknak mutatja a quaracchi-i atyáknak immár közismert és köz-elismert kiadói kiválóságaival megindított négy kötetes új kiadása.¹ Menete nagyjából Lombardus Sententia-könyvének fölosztását követi. Négy részben akar szólni Istenről, a műveiről, a megváltóról, a szentségekről meg az utolsó dolgokról. Azonban e dogmatikai főútból számos mellékösvény ágazik ki az emberi tudásnak és életnek egész területére (pl. az utolsó ítélethez fűzi az egész pörrendtartásról szóló tüzetes tárgyalást). A tárgyalás egyenletes és gondos technika keretei között mozog: Minden egyes rész kérdésekre, ezek tagokra, ezek ismét cikkekre és ezek a szükséghez képest §-okra (quaestio, membra, articuli, paragraphi) vannak osztva, és a legkisebb föl- osztási egységeken belül a gondolat kifejtés harmas menetben halad: igenlő és tagadó érvek (sic et non), állásfoglalás, az ellenérvek cáfolása.

Ez a hatalmas arányú mű nem közönséges föltűnést keltett és ritka megbecsülésben részesült. IV. Sándor pápa 1255-ben a francia ferences tartományi főnökhöz intézett külön bullában (De fontibus paradisi) a paradicsomi forrás bőségesen hömpölygő árához hasonlítja tudomá-

¹ Doctoris Irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum *Summa Theologica*... studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus ad Aquas Claras (Quaracchi) 4 kötet. 1922-től.

nyosságát, melytől várni lehet, hogy „törhetetlen tételei (sententiae irrefragabiles; lehet, hogy innen Halensis címe: doctor irrefragabilis) az igazság súlyával agyonpaskolják a tévedés hetvenkedő nyakasságát”. Elismeri szokatlan terjedelmességét, de úgy gondolja, hogy ezt röviddé teszi a komoly tanulmányozók számára a lépten-nyomon kínálkozó szellemi haszon. Mint-hogy a mű hiányos és csonka maradt (csak az első rész teljes; a többiben nagy hézagok vannak: a kenet, egyházirend, házasság, végső dolgok tárgyalása egészen hiányzik), megbízta *Melitonai Vilmost* a kiegészítéssel, és meghagyja a provinciálisnak, hogy szükség szerint rendeljen melléje segédeket. Nem tudni, Vilmos eleget tett-e a megbízásnak.

Halesi Sándor nagy úttörő. De jelentőségét nem abban kell keresni, mintha ő volna az első Summista (Felder), aki elsőnek szabadította volna ki a teológia tárgyalását Lombardus schematizmusának bilincseiből. Ebben őt megelőzték Grève-i Fülöp és Auxerre-i Vilmos, ha nem többen. Azt sem lehet mondani, hogy ő a szerzője annak az ellentéteket oly finoman mérlegelő, a pozitív kifejtésben és cáfolásban egyaránt diadalmas módszernek, melynek művészi tökéletességét bámuljuk Szent Tamás Summájában. Ez ugyanis Abaëlardus kezdeményezésére fokozatosan kialakult a 13. század elejéig és az ő megjelenésekor már készen állt.

Másban kell keresni az ő úttörő, kezdeményező dicsőségét: Ő az első, aki ismeri és a teológiai tárgyalás számára értékesíti az egész *Aristotelest* arab kommentátoraival (főként Avicenna-val) együtt. A 12. század csak az aristotelesi logikát ismerte; nagy elődje, auxerre-i Vilmos pedig a fönnálló tilalmak miatt mellőzi az aristotelesi rendszer gerincét tartalmazó Fizikát és Metafizikát. Sándor számára azonban

az aristotelesi bölcselet csak állvány, legföljebb itt-ott segédmunkás, nem az a döntő szerepű kovász, amivé Szent Tamás zsenije tette. Ő a közvetlenül előző teológiának, nevezetesen a Victorinusoknak, auxerre-i Vilmosnak és Anzelmnek nyomán jár, az azoktól kiépített *augusztinizmustól* egy tapodtat sem tágit, és ezzel a ferences hittudományt ebbe a teológiai irányba tereli és rögzíti bele. Azonkívül a szempontoknak, kérdéseknek és gondolatoknak bőséges özönével árasztja el a hittudomány egész területét, és így hosszú időre biztosítja termékenységét.

Azonban nagysága voltaképen a *kezdeményezés határai között* is marad. A hihetetlen tudományú anyaggyűjtőnek és irodalom-ismerőnek nem adatott meg a szintézis ereje; a fáradhatatlan kérdés-tevő nem tud diadalmas feleletadóvá lenni; a nagyhírű tanár nem volt az áttekinthetőség és kikerekítés művésze.

Homlokát így az úttörőnek nem tövistelen, de férfigomlokra annyira illő, tiszteletet parancsoló koszorúja övezi. Sorsa is az *úttörők sorsa*. A szerencsésebb utódok, kik az ő örökségén gyarapodtak, hamar elhalványították, sőt elfelejtették dicsőségét. Nagyságát és óriási történeti jelentőségét természetesen nem kezdhették ki. Rendtársa, Rogerius Bacon, aki beteges negativizmusában lesajnál úgyszólván minden előtte és körülötte dolgozó teologust, ajkbiggyesztéssel emlegeti azt a „lónagyságú” Summát, mely ott rothad a testvéreknél („Fratres adscripserunt ei magnam Summam illam, quae est plus quam pondus unius equi... Exemplar apud fratres putrescit et iacet intactum.” Opus minus ed. Brewer p. 326). Azonban ebben a kijelentésében ugyanaz a végzet kíséri, ami három századdal később híres honfitárs névrokonát, Bacon lordot (és nem egy más „metodolo-

gust"): folyton emlegeti a tapasztalati módszert (mely a szellemi tudományok terén jórészt a történelem megkérdése), de nem alkalmazza.

Bacon nem vett fáradságot arra, hogy betekintszen Sándor Summájába, arra sem, hogy sorsát figyelemmel kísérje. Mert akkor csodálkozva megállapította volna, hogy a „példány” ugyancsak nem porlad a testvérek között, hanem szélteben nagy használatnak, sőt kihasználásnak tárgya. Maga Szent Tamás is sűrűn idézi, sőt már Summájának előszavában valószínűleg ő reá gondol, mikor a maga tömör rövidségét szembeállítja mások terjedelmességével, akik fölöslegesen halmozzák a kérdéseket, artikulusokat és érveket. Sokat használják már ebben a korban Regensburgi Berthold, Beauvais-i Vince, Nagy Albert, Guido de Eleemosyna (az első ciszterci párizsi tanár). Közvetlen *tanítványainak* legtöbb művéről és tudományos alakjáról csak a legújabb energikus kutatás kezdi leverni a századok sűrű porát. Ezek között ma már eléggé ismereteseek a már említett Melitona-i Vilmos, egyik első utóda a párizsi tan széken (1248 óta), de la Rochelle János (Joannes de Rupella † 1245), kinek kiválóságát hirdeti a *Summa de anima*, sokat használt jeles lélektan (a valaha Sándornak is tulajdonított *Summa de virtutibus*-nak Szent Bonaventura utáni író a szerzője), főként azonban maga Szent Bonaventura, aki a Lombardus Sententia-inak II. könyvéhez írt kommentárjának előszavában két helyen is kiemeli, hogy híven az ő mesterének és atyjának, a boldog emlékü Sándor testvérenek nyomdokain akar járni: „Pater et magister noster bonae memoriae frater Alexander in nulla harum [sc. opinium] illum [sc. Lombardum] sustinuit, sed potius contrarium sensit, cuius vestigiis praecipue inhaerere propono” (Opera Omnia ed. Quaracchi II. 1. és 2.) S csak-

ugyan Bonaventura akárhány helyen szinte egyszerűen csak ismétli mesterét, természetesen a maga géniusának megőrzésével.

4. Szent Bonaventura és tanítványai.¹ Szent Bonaventura született 1221-ben Bagnorea-ban, Toscanában. Neve eredetileg Joannes Fidanza; a Bonaventura (jószerencse) név a súlyosan beteg gyermek Szent Ferenc közvetítésével történt csodás gyógyulásának emléke. 1240 körül anyja fogadalmához híven belépett Szent Ferenc rendjébe. Párizsban Halesi Sándor tanítványa volt, majd 1248—57 a párizsi egyetemnek tanára. Legtöbb tudományos munkáját ekkor írta. Szent Tamással itt benső barátságban volt, vele együtt védte ki diadalmasan Saint Amour-i Vilmosnak a kolduló szerzetesek

¹ Irodalom: A főforrás *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia* edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Ad Aquas Claras (Quaracchi) prope Florentiam. 10 kötet (1882—1902); a tudós világban egyértelmű dicsérettel elhalmozott mintaszerű kiadás, rendkívül értékes bevezetésekkel és scholionokkal. Ezzel természetesen elavult minden előző Bonaventura-kiadás. A 10. kötet tartalmazza az életrajzot és általános jellemzést. Jó összefoglalások: *H. Lemmens*: Der h. B. Kempton 1909. *F. Palhories* S. B. Paris 1913 (*La pensée chrétienne*). *E. Gilson*: La philosophie de S. B. Paris 1924. *L. de Carvalho*: S. Bonav. 2. kiad. 1928. *H. C. Bayley*: S. Bonav. (angol) 1929. Továbbá *Franziskanische Studien* VIII (1921): Festnummer zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt des h. Kirchenlehrers Bonaventura.

Tanítványairól: Bonavent. Opera Omnia I proleg. LXIV. kk. *Fr. Ehrle*: Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften (Archiv f. Lit. und Kirchengesch. des Mittelalters III 1887). — *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam* Ser. Dris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum. Quaracchi 1883.

és azok egyetemi tanársága ellen intézett ismert támadásait. 1257-ben, alig 36 éves korában igen súlyos helyzetben át kellett vennie a rend egyetemes kormányzatát, melynek körültekintő bölcs kezelésében kiérdemelte a második rendalapító nevét. 1273-ban X. Gergely megtette bíborosnak és magával vitte a II. lyoni zsinatra. A zsinatnak Szent Tamás (a zsinatra utazóban történt) halála után lelke volt; ekkor bontakozott ki teljes gazdagságban és fényben kiérett lelki nagysága: a diadalmas hittudós, az elragadó szónok, az elbájoló szent. A hihetetlen munka azonban felőrölte és egy járvány-szerű betegség elragadta alig 53 éves korában. Az egész zsinatnak szokatlan pompában kifejeződő gyásza kísérte. Már kora doctor devotusnak nevezte, Gerson óta doctor seraphicus a díszjelzője. IV. Sixtus 1482-ben szentté avatta, V. Sixtus 1488-ban egyházdoktornak hirdette ki.

Főműve párizsi tanárkodásának irodalmi leszűrődése: *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi* (a Quaracchi-i kiadás első négy kötete); főként a III. részhez írt kommentár klaszikus kiválósága általánosan elismert. Kisebb hittudományos művei közül jelentősebbek: *Breviloquium*, a dogmatika dióhéjban, Scheeben szerint valóságos kincssesszekrény, mely egy-egy szóval old meg egy-egy nagy teológiai kérdést és a legegyetemesebb szempontok szerint nyújt áttekintést a hitrendszeréről; *Itinerarium mentis in Deum*, a legkiválóbb középkori misztika, Richardus a S. Victore fölhasználásával; ezt a szent generálissága elején írta a Monte Alvernán, lelki magányában; *Reductio artium in theologiam*, melynek témáját és értékét már címe elárulja. E három mű, a *theologia mentis et cordis* valóságos gyöngye, Quaracchi-ban külön is kiadásra került. Azonkívül van több kisebb más misztikai irat (Quaracchi-

ban külön kiadva: *Decem opuscula mystica*), értékes szentbeszéddek, írásmagyarázatok, rendi ügyekkel és kérdésekkel foglalkozó vitairatok.

Szent Bonaventura rendkívül szerencsés egyéniség, akiben a világos elme, rendszerező tehetség és kifejező erő zavartalan harmóniában egyesül misztikai mélységgel, szónoki lendülettel és meleg szívvel. Az ilyen egyéniséget jellemelme arra szánja, hogy ellentétek kiegyenlítője, béke teremője legyen. Bonaventurát ilyennek látjuk rendje élén, ilyennek a lyoni „egyesülési” zsinaton; ilyennek találjuk a teológiában. Alázatossága és kegyeletessége természet-szerűen *konzervatív irányba* tereli: „*Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissimum magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in sequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam...* Non enim intendo novas opiniones adversare sed communes et approbatas retexere” (In II. Sent. Praeloc. Ed. Quaracch. II. 1. s.) S csakugyan a Szent Tamás előtti és tőle sokban elütő ferences tanításokat nála mind megtaláljuk szabatos megfogalmazásban; sőt rendszerező, szabatos és átfogó elméje őt avatta az *eredeti ferences iskola klasszikusává*. Aristoteles előtte is nagy tekintély; de a nem-dialektikai téren a Szent Ágoston szemével nézett Platon kedvéért mindig kész szembefordulni vele. Komoly kísérletet tesz Aristoteles és Ágoston egyeztetésére pl. az ismeretelmélet kérdésében. Békés és harmonikus lelkületét különösen két mozzanat jellemzi: a) Szent Tamás nagy újítása már útban volt, mikor megírta főművét; de nála az ellenkezésnek és harcnak semmi nyoma; igaz a „tomizmus” nagy hullámvérése őt már nem az íróasztal mellett találja. b) Ha egy kérdésben több felelet van kelendőben, többnyire talál egy nézőpontot, melynek

szemszögéből mindegyiknek igazat tud adni. Ha azonban mégis választania kell több nézet között, rendesen a mellé áll, mely jobban ki-elégíti a jámbor lelket; vagyis szívével dönti el a vitát.

A *Szent Ferenc szellemében művelt hittudománynak ő a mintaképe*. Ilyennek ünneplik már kor- és rendtársai, ilyennek hirdetik a pápák (kivált V. Sixtus „Triumphantis Hierusalem” bullájában). Rendkívül találó és egyben jellemző Gerson méltatása (De examinatione doctrinarum): Bonaventura „a tanításban alapos és megbízható, jámbor és igazságos. E mellett nem kotnyeles. Amennyiben elkerülhető, nem rántja bele tárgyalásába a dologra nem tartozó vagy világias (dialektikai és fizikai) tanításokat teológiai kifejezésekbe burkolva, mint sokan teszik. Mikor az értelem megvilágosítására törekszik, egyben a jámborságra és a szívbeli vallássosságra vonatkoztat mindent. Innen van, hogy a nem-jámbor skolasztikusok (sajna a többség!) nem igen forgatják; pedig a hittudós számára nincs fölségesebb, istenibb, üdvösebb, kedvesebb tanítás.”

Bonaventurát egyénisége arra szánta, hogy *iskolát alapítson*. Mégis az lett a sorsa, amit némi túlzással Gerson fölpanaszol. Ha a jelek nem csálnak, ezen (nem a tanulmányozáson, hanem az iskola-alapításon) nem igen változtatott műveinek nagyszerű új kiadása sem. A ferences hittudósok nyílt avagy titkos szerelme és mestere Duns Scotus lett és ma is az. Mi ennek a sajátságos jelenségnek oka, azt később keressük. Mindazáltal Bonaventura sokkal ki-magaslóbb tudós egyéniség, semhogy ne szerzett volna már tanárkodása alatt és azután is a századok folyamán lelkes tisztelőket és követőket. A Quaracchi-i atyák (Opera Omnia t. I, p. LXIV ss.) fölsorolnak 21 szerzőt Szent Ferenc

rendjeiből, kik nyomtatásban, és 53-t, kik kéz-
íratos művekben a Commentarius-t értelmezik
vagy kivonatolják. A leghíresebb és legjelenté-
kenyebb *Bonaventura-követők* és tanítványok
a következők (akárhánynak még most van fo-
lyamatban behatóbb tanulmányozása; a legtöbb-
nek művei egyáltalán vagy jórészen kiadatla-
nok):

Matthaeus ab Aquasparta, született 1235/40,
1287-ben rendi generális, egy évre rá bíboros;
† 1302. Exegetikai műveken és szentbeszédeken
kívül ránk maradt egy kiadatlan *Sententia-*
kommentárja és a rendkívül érdekes *Quaestio-*
nes disputatae (részben kiadva Quaracchiban),
melyeknek belső értékükön kívül különös ér-
dekességet ad, hogy bennük a Szent Ágostonra
hivatkozó és támaszkodó irány már kifejezet-
ten szembeáll Szent Tamásnak új irányával.
Szent Bonaventurát sokszor szószerint követi.

Pecham János oxfordi tanár és canterbury-i
érsek, † 1292. Sokoldalú tehetség: írt matema-
tikai műveket, himnuszokat, melyeket hozzá-
értők a 13. század legjobbjai közé soroznak, a
szegénységet és a kolduló szerzeteket védő
vitairatokat. Hittudományos műveiben (*Quaes-*
tiones disputatae, *Quodlibeta*, *Commentarius in*
I. Sent.) a mester hű tanítványának bizonyul.
Élete azonban már nem utánozza a mester egyé-
niségét. Szívós és ádáz ellenfele Szent Tamás-
nak, akivel Párizsban 1270. körül nyílt vitába
száll, melyben az angyali doktor szelídségét
„*verbis ampulosis et tumidis*” viszonozta, amint
Szent Tamás szenttéavatási pöre bizonyítja.
Mint canterbury-i érsek megismételte a tomiz-
musnak Tempier párizsi érsektől kezdeménye-
zett és Kilwardby dominikánustól folytatott el-
ítélését.

De la Mare Vilmos († 1298). Rogerius Bacon
barátja, a legjobb 13. századi *Vulgata-Correc-*

torium kiadója, híressé vált mint a *Correctorium fratris Thomae* szerzője, mely a régi skolasztikának és így az első ferences iskolának is éles hangú csatakiáltványa az arisztotelesi új iránnyal szemben.

Petrus de Johanne Olivi († 1298). 1878-ban és 1880-ban *Fidelis a Fannatol* (a nagy Szent Bonaventura-kiadás első és alapvető munkása) és az annyi jelentős középkori leletről és megállapításról ismert *F. Ehrle S. J. bíborostól* fölfedezett művei eredeti főnek, élénk és világos szellemnek, nem közönséges tehetségű írónak bizonyítják, aki nagyban és egészben Bonaventura tanítványa, az életszentségben is. Nem egy ponton azonban elhagyja; sőt szembefordul az akkor egyetemesen elfogadott természetfölfogással (a skolasztikus mozgás-elmélettel szemben bevezeti az „impetus”-elméletet, a modern mechanikának egyik alapgondolatát). Ismert lélektana a viennei zsinaton és már előbb a szerzetben elítélésben részesült. Tanítványa a csak mostanában ismeretessé vált *Petrus de Trabibus*.

Itt van helyén, hogy említést tegyünk néhány igen tehetséges és termékeny 13. századi ferences hittudósról, kiknek közös vonása, hogy általában hívek a Halensistől és Bonaventurától képviselt és augusztinizmusnak nevezhető régibb skolasztikai irányhoz, kiknek Augustinus és Anselmus a fő tekintélyük és forrásuk; azonban nem egy pontban közelednek Szent Tamáshoz és nem egy tanításukkal Duns Scotus előfutárjai. Ezek: *Rogierius Marston* oxfordi tanár; *Varro* (de Ware, *Guarra*) Vilmos, a Bonaventura és Scotus közti időszakban a legtekintélyesebb párizsi ferences tanár (dr solidus, fundatissimus), magister Scoti, nevezetesen a szeplőtelen fogantatás tanában is. *Richardus de Mediavilla* (Middletown; † 1300/08.) szintén élénk

részt vett a Szent Tamás elleni harcokban; egyben azonban érdekes közbülső helyet foglal el: némely pontban Bonaventurát követi, másokban Szent Tamást; ismét másban Scotusnak, sőt itt-ott Occamnak előfutárja.

5. Duns Scotus és iskolája.¹ A leghíresebb ferences teologusnak életéről *meglepően kevés biztos adatunk van.*

A valószínűleg ír származású Joannes Duns Scotus, dr Subtilis et Marianus, *született* 1266 körül Skóciában. 1290-ben belépett Szent Ferenc rendjébe. Oxfordban hallgató, majd ünnevelt tanár. 1300 k. nem kevesebb hatással tanít Párizsban, nem sokkal halála előtt, mely 1308-ban következett be, Kölnben találjuk. Szerzete *boldognak* tiszteli és amit jellemére és életére nézve tudunk a történelemből és amit erre nézve a műveiből is ki lehet olvasni, ezt az értékelést teljes mértékben igazolja.

Rövid élete alatt Scotus bámulatos terjedelmű irodalmi tevékenységet fejtett ki. *Műveinek* rendszeres kiadása, melyet a római ír Szent Izidor kollégium ferencesei, elsősorban a fáradhatatlan Wadding rendezett (1639; újra lenyomatta Vivès Párizsban 1891—5; részeket belőle és más régi kiadásokból M. F. Garcia Quarcchiban) a biztosan vagy valószínűleg nem hiteles dolgokon kívül tartalmaz számos bölcséleti értekezést, Aristoteleshez írt komment-

¹ K. Werner: Duns Scotus. Wien 1881. R. Seeberg: Die Theologie des Joannes D. Sc. Leipzig 1900. J. Klein: Der Gottesbegriff des J. D. Sc. Paderborn 1913. Landry: La philosophie de Duns Scot. Paris 1922. Ellene E. Longpré ugyanezzel a címmel Paris 1924. P. Raymond: D. Sc. in: Dictionnaire de Théologie Catholique IV col. 1865—1947. D. Scaramuzzi: Il pensiero di G. Duns Scot 1927. P. Minges: Duns Scoti doctrina philosophica et theologica 1930.

tárokat és a két fő művet: *Quaestiones in 4 libros Sententiarum*, röviden *Opus Oxoniense* és a *Reportata Parisiensia* (előadásai után készült tanuló jegyzetek; az előbbivel szemben való keltezése mindmáig vitás). Kézi használatra e ritkább kiadások mellett jó szolgálatot tesz *Hieronymus de Montefortino*-nak Scotus szövegeiből Szent Tamás Summajának menete szerinti összeállítása: Ven. Joannis Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus eius concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici dris s. Thomae (új kiadás Róma, Typographia Sallustiana 1900—02). Lásd továbbá P. Deodatus M. de Basly: *Capitalia Opera B.-i D. Scoti*. Le Havre 1908 s. kk.; eddig 2 kötet.

Az a szellemi kép, melyet az utolsó század Duns Scotusról festett, újabban erős *retusírozáson ment keresztül*. A mult század végéig még a képzett hittudósok is általában Szent Tamás kíméletlen kritikussát és a nagy skolasztikai hagyományok bomlasztóját látták benne. A 20. század eleje óta elsősorban ferences tudósok (főként P. Minges, E. Longpré, Basly, Belmond, C. Balié) és mások aprólékos gonddal kezdték megrostálni a neve alatt fönnmaradt irodalmi hagyatékot és annak szövegálladékát; a kétségtelenül valódi művekbe türelemmel elmélyedtek, a réginél hasonlíthatatlanul pontosabb és gazdagabb mai skolasztika-történeti tudás világánál kezdték részletkérdésekre nézve tanulmányozni a tanítását, és egy új Scotust tártak elénk. Szinte Scotus tudományos becsületmentéséről lehet beszélni. Megmaradt az éles szemű, félelmes dialektikájú *kritikus*, aki nem kíméli egy nevesebb kortársát sem (kritikája azonban épenséggel nem kizárólag Szent Tamásnak szól; sokkal nagyobb mértékben Genti Henriknek, s nem ritkán tulajdon rendtársainak), de mindig egészen tárgyyszerű és udvarias. Azonban új szí-

nekben ragyog föl a nagy alkotó tudós, aki a régi ferences hagyományoknak sokkal inkább folytatója mint kritikusa, s aki Szent Tamáshoz az alapgondolatokban és főként az alaptörékvésekben sokkal közelebb áll, mint a százados éles tomista-skotista harcok sejtetik. Előttünk áll a termékeny szintetikus, aki nem rombolni akar, hanem a szín-skolasztikai nagy program szerint a kinyilatkoztatás és a magára álló elme harmonikus együttműködésében az igazság büszke épületét akarja megalkotni; jobban és szebben, úgy gondolta, mint elődjei. Ennek a *Scotus-féle szintézisnek jellegét* adja, hogy a) a régi ferences teológiai hagyományokból táplálkozik és b) az oxfordi iskola tudományos eszményein tájékozódik. Szent Tamással szemben való ellentéte elsősorban ebből az utóbbiból következik: más, szigorúbb és bizonyos értelemben egyoldalúbb tudományos eszménye van, és ennek rájárára akarja húzni a skolasztikai hit-tudományt.

Igy a pártatlan történeti kutatás vonásról-vonásra egy kérlelhetetlen kritikájú és logikájú zseniális gondolkodónak kemény vágású és mindenkép tiszteletet parancsoló alakját állítja elénk, mint a nagy skolasztikai szerzeménynek nem tékozlóját, hanem utolsó nagy kezelőjét és veretezőjét. Duns Scotus a ferences hittudománynak vezéralakja lett, egy teológiai iskolának feje, mely mint skotizmus a tomizmussal szemben és a később jelentkező molinizmussal szemben elválhatatlanul az ő nevével van összekötve.

Miért éppen őreá esett a ferences teologusok választása, mikor ott van a hatalmas kezdeményező, Halesi Sándor és ott Szent Bonaventura, a mély, egyensúlyozott elméjű egyházdoktor? Ennek a sajátságos jelenségnek alighanem az a főoka, hogy Scotusnak tudományos profilja

határozott, jól fölismerhető és mindig jól megkülönböztethető vonásokkal emelkedik ki a 13. századi hittudomány háttéréből, holott Halensis egy átmeneti időnek, Bonaventura az irénikusnak elmosódottságát viseli. Scotusnak megvan a maga sajátos határozott bölcseleti és teológiai alapelvei, a kort mozgató nagy kérdésekre megvannak a határozott feleletei, ellenkező nézetekkel szemben megvan a határozott álláspontja és cáfolata. Így tanítványa mindig tudja, hányadán van vele; feleletek, érvek és cáfolatok dolgában nem jut zavarba, ha hozzáfordul. Az ilyen író és gondolkodó iskolafőnek termett!

Hozzájárul egy történeti mozzanat. Szent Tamás a skolasztikai szellemek vízváltatója volt; aki ő utána a jövő nemzedékben tanítványokat akart toborozni, annak vagy őt kellett hirdetni vagy jobbal kecsegtetni; de tudatlanra venni nem lehetett. Ehhez azonban Halesi Sándor és Bonaventura kissé korán jöttek; ellenben Scotus épen jókor, a legkedvezőbb történeti pillanatban érkezett. Persze a ferencesek nem sorakoztak volna mögéje, ha nem érezték volna, hogy teológiája vér az ő vérükből; ők nem az új ferences iskola alapítóját látták benne, hanem a ferences hittudomány zseniális kiépítőjét. Ezt nagy készültséggel igyekszik megmutatni M. Hauzeur: *Anatomia s. Augustini, Collatio totius theologiae inter Maiores nostros* (Hal., Bonavent., Scot.) ad mentem s. Augustini. 2. kötet 1646/52.

Duns Scotus számos közvetlen tanítványa közül különösen kiválik *Mayron Ferenc* (magister abstractionum, pater formalitatum) és *Bassoly János*. A 14. és 15. század folyamán a fekete halál, a százéves háború, a nyugati skizma, a spirituálisok és közösségszociálisok közti harcok tudomány-öldöső hatása dacára egyre többen

sorakoztak zászlója alá. A legismertebbek: *Aquila* Péter (ügyes összefoglaló: *Scotellus*), *Vorilong* Vilmos, *Temesvári* Pelbárt († 1504; *Rosarium s. theologiae*), *Brulefer* István.

A 16. és 17. század a *skotizmus virágkora*. Az obszervánsok és konventuálisok szétválasztása békét teremtett benn a szerzetben, s ez a tudományos tevékenységnek javára vált; Scotus hovatovább hivatalosan is a rend vezérteologusa; a híres egyetemek, Párizs, Oxford, Köln, Coimbra, Alcalá, Salamanca, Louvain stb. mind külön skotista tanszéket tartanak fönn. A skotizmus képviselői számban meghaladják a többi iskoláét: „*Scoti schola numerosior est aliis simul sumptis*” (*Caramuel* cisztercita † 1682). Híresebbek: az ír *de Por O’Fihely*; *Lichetus* Ferenc, Scotus műveinek első híres kommentátora († 1520, Budán), a spanyol *Herrera* Ferenc, *Torri de Sarnano*; az ír *Hugo Cavellus* (Mac Caughwell), a szintén ír *Hyckei* Antal (*Hiquaeus*), aki egyben neves költő, és barátja *Wadding* Lukács; mind a hárman a Szent Izidor kollégium oszlopai; kortársuk a szintén ír *Ponce* János. Melléjük sorakoznak a világos beszédű *Fabri* Fülöp (*lucerna et propugnaculum scotistarum*), a rendszeres és világos *Boyvin* Gábor János († 1679); *Mastrio* Bertalan főként Scotus bölcséletét terjeszti, *Stümel* Frigyes a *distinctio formalis* védelmére írt hatalmas köteteket; a leghíresebbek egyike *Brancati* Lőrinc, utóbb bíboros; *Claudius Frassen*-nek († 1711) Scotus *Academicusa* a skotista tanításnak egyik legmegbízhatóbb klasszikus kompendiuma.

Scotus nevével kapcsolatban szóba került az oxfordi irány; és gyakran kijátsszák ellene az okkamistákat. Ezért helyén van vele kapcsolatban ezekről is röviden említést tenni.

A jellemiben és tudományban egyaránt nagy Grosseteste Róbert régebbi oxfordi hagyomá-

nyokat (A. de Sareshel, A. Necham) követve és továbbépítve, az angol elme jellegének megfelelően különös szeretettel művelte a matematikát, a tapasztalati tudományokat és a nyelveket. Nyomába léptek más oxfordi mesterek, nem utolsó helyen a ferencesek. Így Oxfordban egy sajátos, a párizsitól elütő tudományos eszmény fejlődött ki, mely egyrészt tágitja a tudományos megismerés körét, amennyiben a természet és történelem egyedi jelenségeinek a tudományos kutatásban sokkal nagyobb helyet juttat, mint az absztrakció útján nyert egyetemesre irányuló aristotelesi tudományos megismerés; másrészt azonban a tapasztalati kiindulás és igazolás, továbbá a matematikai meghatározottságú megfogalmazás és bizonyítás sürgetésével a tudományosan megismerhetőnek körét lényegesen szűkíti is. Ezt különösen a hittudomány érzi meg, tapasztalatfölötti, sőt értelemfölötti tényeivel és tanításaival. Itt könnyen belopódzhatik a skepticizmus.

Ez az irány legjellegzetesebben jutott kifejezésre *Rogierius Baco*-ban († 1292 után). Ez a kiváló tehetségű, olthatatlan tudmányszomjú, de egyensúlyozatlan lelkű ferences az oxfordi eszményeknek és saját tudásának magaslatairól kicsinyléssel tekint le a kontinensnek, nevezetesen Párizsnak tudományára. Meg van győződve, hogy a skolasztika téves utakon jár; csak a matematika, nyelvészkedés, természet-tudomány, induktív módszer, szövegkritika és ékesszólás föllelevenítése és intenzív művelése segíthet rajta. A teológiában azonban a programadáson és kritikán nem igen jutott tovább. Amit itt mond, az empirizmusnak, racionalizmusnak és miszticizmusnak sajátos keveréke. Egészen helyesen állapítja meg róla de Wulf, hogy tudományos egyénisége *sajátos Jánus-arcot mutat*. Mint szaktudós századokkal

meghaladja korát a modern természettudomány és történeti módszerek követelményeinek világos megfogalmazásával, sok szakmegállapítással és nem egy új és legújabb találmánynak meglepő megsejdtetésével. Mint bölcselő és hit-tudós azonban messze elmarad mögötte: Aris-totelest nem érti meg, Szent Tamás hatalmas korszakos újításának jelentőségéről halvány sejtelve sincs. Irányához tartozik a ferencesek közül *Rogierius Marston* és a harmadrendű spa-nyol *Ramon Lull* († 1315), aki kultúrtörténeti szempontból nem kevésbé érdekes, mint angol elődje.

Duns Scotus után a skolasztika hamarosan hanyatlásnak indul. Ennek a hanyatlásnak leg-kiemelkedőbb jele és egyben tényezője a fe-rences *Ockham Vilmos* († 1349 után); és a „post hoc, ergo propter hoc” kedvelt történetbölcselő szofizma a skolasztika e bomlásáért és magáért Ockhamért is hosszú ideig szívesen Scotust tette felelőssé. Pedig Ockham nem is volt Scotus ta-nítványa, ellene is ép oly pietástalanul hada-kozott, mint a többi nagy skolasztikus ellen. Szellemi alapirányát (melyből a hittudományos téren táplálkozik agnoszticizmusa, egyoldalú voluntarizmusa és antiintellektualizmusa), az ismeretelméleti nominalizmust nem ő, a „vene-rabilis inceptor” elevenítette föl (miután a 12. században elég soká kísértett), hanem a domi-nikánus *Durandus* (a s. Portiano) és a ferences *Petrus Aureoli*.

A „nova via” Párizsban és Oxfordban rémes gyorsasággal hódított. Itt elsősorban a skotista formalizmus és a kissé túlzó realizmus elleni visszahatásnak érezték; terjesztésében minden-esetre része volt az akkori egyházi és világi politika mozgalmainak is, melyeknek Ockham tudvalevőleg egyik főcsatára volt. Jellemző azonban, hogy éppen a kolduló szerzetesek, fe-

rencesek és dömések egyaránt, léptek föl ellene a legnagyobb határozottsággal a nagy egyetemi központokban. Nem kevésbé jellemző azonban, hogy jóllehet a 15. század vége felé a legtöbb egyetem a „paritas viarum” köpönyege alatt kedvezett neki, mégis a vallásújítás és a humanizmus vihara nyom nélkül elsöpörte. Ockhamot épúgy nem lehet nyakába varrni Scotusnak, mint mondjuk, Giordano Brunot Szent Tamásnak.

A ferences hittudomány.

A *hivés*, azaz a kinyilatkoztatásnak a kegyelem segítségével igaznak való elfogadása, minden igaz katolikus számára azonos jellegű, akár tudósról van szó, akár egyszerű tanulatlan emberről. Ugyanígy a *hittartalom*. Itt csak abban van különbség, hogy kiki tájékozottsága szerint több vagy kevesebb hitigazságról tud kifejezetten, a többit pedig burkoltan hiszi („hiszem mindazt, amit az Egyház hivés végett elem ad”). A hitnek észszerű földolgozásában azonban, mely magasabb fokán *hittudomány* jellegét ölti, számos fokozatnak és árnyalatnak van helye, a hittudósok tehetsége és készülsége szerint. Ahol sok hittudósnak nagyjából azonos az elméleti fölkészültsége, azaz nagyjából azonosak az elveik, módszereik, tudományos eszményeik, forrásaik és anyaguk, ott a hitigazságoknak többé-kevésbé egyöntetű, más hasonló alakulatoktól elütő és ennyiben sajátos jellegű hittudomány — *teológiai iskola* jön létre. Ebben az értelemben beszélünk ferences teológiai iskoláról is.

Ha ezt meg akarjuk jellemezni, mindenekelőtt látnunk kell, milyen a ferencesek elméleti fölkészültsége és iránya, vagyis bölcséletük; továbbá hogyan fogják föl a hitet és milyen sze-

repet szánnak benne az értelemnek. Csak azután vehetjük szemügyre magát a teológiájukat, vagyis azt, hogy milyen tudományos alakot öltöttek az egyes hitigazságok és az egész rendszer ebben a műhelyben.

6. A ferences bölcselet. A hitigazságok tudományos földolgozása, vagyis a teológiai iskola irány szempontjából egyeseknél és csoportoknál főként az jön tekintetbe, hogyan fogják föl az ismeretfolyamatot és a lét általános vonatkozásait és milyen nézeteik vannak az ember mivoltáról.

A ferences hittudósok akkor jelennek meg a középkori tudományosság színterén, mikor a skolasztika évszázados serény gyűjtő és alapvető munka után virágba szökkent. Szent Ferenc gyermekei, mint az Egyháznak igénytelen hű fiai, ebbe az Egyház színe előtt folyó, tőle táplált és jóváhagyott munkába egyszerűen beállottak, az újitásnak vagy éppen forradalmaskodásnak legkisebb szándéka és vágya nélkül, de igenis az alkotó tevékenység sugallataival és erőivel lelkükben. Misem természetesebb tehát, mint hogy zökkenő nélkül hozzákapcsolódtak a skolasztikai tevékenységnek ama fázisához, melybe az megjelenésük idején érkezett volt. *Auvergne-i Vilmos* (Gulielmus Alvernus † 1249) már megkezdte mérkőzését azokkal a hatalmas indításokkal és föladatokkal, melyek elé a teljes Aristoteles megismerése állította a kor gondolkodóit, elsősorban a hittudósokat. A régibb, nevezetesen a Szent Anzelmről áthagyományozott szentágostoni vágásokon mozgó bölcselkedéssel természetesen nem akart, nem is tudott szakítani; az új elől sem akart elzárkózni; de a kettőt összeegyeztetnie vagy éppen szerves egységbe olvasztania nem sikerült. Ez a föladat várta az ifjúi erőtől duzzadó két kolduló szer-

zet tudósait, a történelem hivatottjait. Neki is álltak elhasználatlan erőikkel, ifjúi optimizmusukkal, Albertus csak úgy, mint Halensis és Bonaventura. Ma, annyi évszázad után a történeti visszatekintés számára nem kétséges, hogy a tökéletes megoldás csak Szent Tamásnak sikerült; ebben ő volt a Gondviselés választottja, aki épen a kellő pillanatban érkezett; Halesi Sándor és Bonaventura épúgy, mint Albert, korán jöttek, Scotus meg már kissé megkésve.

Ez a *három csoport*: az első ferences teológusok, Szent Tamás, Scotus, korántsem áll oly távol egymástól, mint a kompendiumos előadás vagy az iskolás harcok és csatakiáltásai után gondolhatná valaki. Egyek ők abban a meggyőződésben, hogy az elme magától, kinyilatkoztatás nélkül képes biztosan megismerni az érzékfölötti, metafizikai alapigazságokat, képes észszerű tárgyalással az elméhez közelebb hozni a hitigazságokat. Az eltérések és ennél fogva az iskolai jelleg, nem a főbenjáró kérdéseket érintik, még olyan terjedelemben sem, mint az a közös katolikus alappal összeférne (amilyen különbség még az utóbbi évtizedekben is volt az új-skolasztika és az ú. n. katolikus tübingeni iskola között).

A megismerés. — Mindjárt az ismerés mivoltának, eredetének és határainak kérdésében egyetértenek a ferencesek Szent Tamással abban, hogy lényeges különbség van érzéki és értelmi ismeret között, az utóbbi kiterjed a legegyetemesebb elméleti és gyakorlati elvekre és valóságokra (nevezetesen Istennek a merőben magára álló ésszel való megismerhetésére). A teologiailag jelentős különbséget és a ferences ismerés-elmélet sajátosságát így lehet megfogalmazni:

Vannak ismereteink és épen a legértékesebbek: a legegyetemesebb elvek és szempontok

(pl. ok, magánvaló, szellem s az ezekre vonatkozó legfőbb megállapítások), melyeket nem elvonás útján szerzünk, vagyis nem az érzéklés anyagának ama sajátos földolgozása útján, melyet Aristoteles nyomán Szent Tamás oly finoman elemzett; hanem *elménk amaz igazságok birodalmával közvetlen érintkezésbe lép*; mintegy sajátos szerve van közvetlenül úgy meglátni a legegységesebb igazságokat, mint szemünknek van tehetsége meglátni a napvilágot és benne a színeket és alakokat.

Az elmének a tisztára szellemi igazság-szférával való ez az érintkezése csak úgy lehetséges, ha a legmagasabb igazságok (elvek és szempontok) mint ilyenek megjelennek az értelem előtt, ha *sajátos világosság* láthatókká teszi őket az értelem szeme számára. Ezek az igazságok végelemzésben Istenben vannak, mint az ő örök gondolatai; következésképpen csak Istenben, illetve Isten által válhatnak az értelem számára láthatókká. Ha az értelem közvetlenül érintkezésbe tud lépni a legegységesebb igazságok birodalmával, ezt köszönheti Isten sajátos megvilágító tevékenységének, mely vagy a megismerni való igazságokra áraszt világosságot, vagy megismerő értelmünkben gyújt megfelelő világot.

Ez, ha nem csalódom, a veleje annak az *illuminatio-elméletnek*, mellyel különféle változatokban, sokszor bizonytalan körvonalozásban találkozunk a Szent Tamás előtti ferenceseknél. Ez a fölfogás mindenesetre szentágostoni gondolatokból indul ki; de befolyásolja az arab filozofusoknak, nevezetesen Avicebronnak az egyetemes és szám szerint egy intellectus agensről vallott tanítása is. A ferences ismeretelmélet lényegéhez nem tartozik; Scotus elejtette. Úgyszintén nem lehet ezért a tanításért a régieknek, különösen Bonaventurának ontologiz-

must (Istent a magára álló elme e földön is közvetlenül látja, nem a műveiből következtet a létére) a nyakába varrni (cf. *Bonaventura Opera* V 313—6).

Hanem igenis két más mozzanat jellemzi a ferences ismeret-elméletet; mindkettő következik első megállapításunkból:

1. A magasabb szellemi ismeretek megszerzése úgy történik, hogy az elme közvetlenül, érzéki tevékenység és ennél fogva képek közvetítése nélkül lép érintkezésbe az ismeret tárgyával; vagyis a felsőbb megismerés közvetlen, legalább első lépéseiben. Ezért logikus, ha a ferences tudósok nem tagadják meg rokonszenvüket *Szent Anzelm ontológiai istenbizonyítékától* (mely a legtökéletesebb lény fogalmából következtet Isten létére); még a kritikus, arisztotelikus Scotus is azt gondolja felőle, hogy nem kell elvetni, hanem „*potest colorari*”.

2. Ha az ismerő tehetségnek nem az a legnemesebb föladata, hogy az érzéklés nyújtotta anyagon mintegy előhívja az értelmi képet (ez az intellectus agens szerepe Szent Tamásnál), és azt azután (szenvedőleg) befogadja, és így a valóságot tükrözze, akkor alapvető magatartása *cselekvőleges*: a külső világ inkább csak alkalom és indíték, mint ok lesz arra, hogy az értelem elsajátítsa az Isten megvilágításában föltetsző örök igazságokat.

Persze Aristoteles a ferences tudósok megjelenése idején már sokkal ismertebb volt, az ő ismeret-elmélete sokkal nagyobb hasznot ígért a teologia számára, semhogy egészen túltették volna magukat rajta; és így az *aristotelesi és szentágostoni fölfogásnak sajátos összekovácsolásával* találkozunk náluk. Pl. *Halesi Sándor* Szent Ágostonnal azt vallja, hogy az értelemnek három foka van: ratio (az érzéki világ értelmi megismerésére), intellectus (a teremtet

szellemek megismerésére) és intelligentia (az első elvek, a rationes aeternae megismerésére). A ratio szerinte absztrakció útján szerzi ismereteit, a másik kettő a fönt jelzett módon. *Bonaventura* szerint a lélek önmagát és Istent közvetlenül ismeri meg. Ugyanezt a kombinálást zseniális kiadásban megtaláljuk *Scotus*-nál is. Ő az elvonás-elméletet egyrészt kiterjeszti ismerésünk egész körére, miként Szent Tamás; másrészt az intuicionizmust is kiterjeszti az egész létre: szerinte az értelmi megismerésnek első tárgya nem miként Szent Tamásnál az érzéki egyedben megjelent és onnan absztrahált egyetemes gondolat, hanem minden elvont ismeretet megelőzően a konkrét egyedi valónak intuitív értelmi fölfogása (*species specialissima*).

A ferences ismeretelméleti gondolatoknak nem következetes továbbépítése, hanem egyoldalú túlfeszítése és eltorzítása *Ockham* fölfogása: a konkrét egyedi való a megismerésnek kizárólagos tárgya, és az ismeretfolyamat teljesen aktív: az egyedi valóknak színe előtt értelmi jegyeket alkot (*termini*; innen az okkamisták: *terministák*), melyeknek általános tartalma nem valószínű, de mint jegyek, mint ismertető jelek az egyedekre is alkalmazhatók.

Metafizika. — A hittudomány számára jelentős sajátos ferences metafizikai tanítások a materia, forma és individuum fogalma köré csoportosulnak.

1. *A materia universalis tana.* A Szent Tamás előtti skolasztikusok között és így a ferenceseknél is általánosan elterjedt tanítás volt, hogy nemcsak a testi valók vannak összetéve formátlan őanyagból (*materia prima*) és lényegadó meghatározó formából (*forma substantialis*), hanem egyáltalán minden teremtmény. Tehát az emberi léleknek is, az angyaloknak is meg-

van a metafizikai alomja (substratum, mely Halensis szerint más természetű, mint a testeké: nec est subiecta motui, nec contrarietati; Bonaventura szerint azonos), mely azonban itt a lényeg-adó forma szellemisége miatt nem testi lényt épít, hanem szellemi.

Ezt a tanítást lehet úgy fölfogni, hogy csak erőteljesen nyomatékozza és mintegy szemléleti alakba önti azt a szenttamási tanítást, hogy minden teremtetett lény képesség és ténylegeség (actus—potentia) valós összetétele; és lehet úgy értékelni, hogy benne csattanós kifejezésre jut a teremtetett lét gyökeres, mélységes egysége: szellem és anyag közt nincs áthidalhatatlan ür, sajátosságaik mellett is létük legmélyén rokonok; ugyanannak az őszanyagnak, mondjuk, metafizikai alomnak a talaján állnak, ugyanazokból az őskövekből van valami bennük. S ha így fogjuk föl a materia universalis tanát, gondolati rokonságba hozható Scotusnak ama sarkalatos metafizikai tanításával, mely a létet egyneműnek vallja (univocitas entis). Az Arisztotelesben oly mélyen gyökerező és benne oly jól iskolázott dr subtilis nem terjeszti ki a materia fogalmát az anyagvilágon túl (a materia primo-prima, secundo-prima, tertio-prima tana, melyet oly sokszor neki is tulajdonítanak, nem található hiteles műveiben); de mikor hangsúlyozza, hogy a lét legyegyetemesebb fogalma, a mennyiben kifejezi a semmivel szemben való ellentétet, azonos értelemben vonatkoztatandó a magánvaló és járulék, a nemi, faji és egyedi lét egész területére és összes fokaira, sőt Istentre, akkor a mindenséget átlengő mélységes egységnek skolasztikai gondolatát a valamilyen létbeli azonosság metafizikájával támasztja alá. Mindenesetre egy szemer a dr subtilis szubtilitásából kell ahhoz, hogy ezt a tant valaki egész jelentőségében értékelje; de igazságtalanok,

akik ezen a címen Scotus metafizikáját ontologizmus vagy éppen panteizmus tőszomszédságába terelik.

Az őanyag az összes klasszikus ferences teologusok szerint (Scotus is velük tart) nem merő formátlan képesség, hanem már magában is léti-ség, ha mindjárt nagyon szegényes és gyenge fajta is. Távol van nevezetesen attól, hogy a lényeg-adó formát a vele való egyesülés által lefokozza, mintegy beszennyezze, és így a lények tökéletlenségeinek legyen forrása; hanem ellenkezőleg: ad nekik valamit, teljesebbé teszi konkrét léttartalmukat és részt vesz tevékenységükben (ez Baco természetbölcséletének egyik sarkgondolata, és joggal úgy szerepel a mai bölcsélet- és tudomány-történetíróknál, mint az anyag modern megbecsülésének előfutárja). Sőt a Szent Tamás előttiék szerint magában hordja a levésnek, a különféle lényekké formálódásnak nemcsak passzív lehetőségét, hanem vágyát és csiráit; kebelében hordja azt, amit Szent Ágoston *rationes seminales*-nek nevezett.

2. *Pluralitas formarum*. A 13. századi skolasztika egyetemleg magáévá tette Aristotelesnek azt a gondolatát, hogy minden összetett való mivoltát két alkotó elv: *potentia-actus* (a testi valóknál *materia-forma*) úgy adja, hogy a meghatározatlan, közömbös, szenvedőleges anyagra ráüti jellegét a meghatározott és meghatározó forma *substantialis* (olyanfélekép, mint a bélyegző a lágymiaszra), mely ilyenformán a konkrét egyedi való minden meghatározottságának és értékének, a rajta megismerhető és benne tevékeny összes mozzanatoknak forrása és foglalata. A ferences teologusok egy értelemmel vallják (Scotus itt teljesen egy gyékényen árul Bonaventurával, akinél a tanítás először jelenik meg teljes határozottsággal és részletességgel), hogy az összetett valóban több

lényegadó formának van helye; így pl. a vegyületben megmaradnak forma szerint az elemek, az élő lényben, pl. az emberben is, az életelv hozzájárulása előtt megvolt és utána megmarad egy szervezeti forma (forma corporeitatis). A valónak egysége azért nincs veszélyben, mert a végső forma, a *forma completa* valamennyit összefogja és uralkodik rajtuk.

A Szent Tamás előtti ferencesek szerint az első formát, mely az ősanyaggal egyesül és adja vele együtt a tapasztalati anyagot, általában a fényben kell keresni. Ez az alapgondolatában Szent Ágostontól kölcsönzött „fénymetafizika” nagy szerepet visz a régi ferencesek természet-szemléletében. Számunkra azért is érdekes, mert elmosódottsága és költői jellegedacára félreismerhetetlen a rokonsága a legújabb anyagelméletekkel. Mindenesetre nem válik szégyenére a „Napénekes” tudós fiainak.

Ennek a lényeg-adó formák többségéről szóló tanításnak *alapgondolata* az a megfontolás, hogy a konkrét egyedi valónak létegyisége nem nyelheti el azokat a valóságelemeket, melyekből lett, hanem eredeti léttartalmuknak, sőt létmódjuknak tiszteletbentartásával valamilyen, mondjuk alkotmányos, monarchiában egyesíti őket.

Úgy tetszik, ennek a gondolatnak következetes és elmélyített alkalmazása vitte Scotust arra, hogy ugyanazon egy formán belül is valami-féle önálló körvonalazásban látta azokat a metafizikai mozzanatokat is, melyek elménk megállapítása szerint nem eshetnek teljesen egybe (entitates, quarum haec non est illa); amilyen pl. ebben az emberben az állatiság és eszesség, Istenben a hatalom és bölcsesség, vagy irgalom és igazságosság. Ezeknek már az elme különböztető tevékenysége előtt a dologban körvonalozva kellett lenni (ante operationem mentis), jöllehet nem mint több külön dolog állnak egy-

más mellett (*plures formalitates, non plures res seu formae*). Ez Scotusnak híres *distinctio formalis-a*, melynek nem ő a szerzője, hanem igenis a kiaknázója. Az iránt is alig lehet kétség, hogy metafizikai alapja a középkori értelemben vett realizmusnak bizonyos túlzása, amennyiben elvont általános fogalmaink tartalmának a kelleténél nagyobb fokú önálló valóságot tulajdonít.

A ferences tanítás szerint tehát a valók még sokkal inkább mint Szent Tamásnál, számos metafizikai rétegből tevődnek össze. Ezeknek mindegyike bizonyos értelemben körülhatárolt létet folytat, és a forma *completiva* egységetermető uralma alól alkalomadtán ki is vonhatja magát, amint azt látni Petrus Olivi tanításán, aki az emberi lelket egyenest három formából állónak gondolta, melyek közül csak a tenyésző van közvetlen kapcsolatban a testtel. Ez a túlzás a viennei zsinatot is foglalkoztatta (*Denzinger Enchiridion, n. 480/1.*).

3. *Principium individuationis*. A sajátos ferences materia-forma-tan az egyediségnek Szent Tamásétól meglehetősen eltérő értelmezésére vezet. Ha az anyag az értékesebb létnek nem gáncsvetője és lefokozója, akkor nem is kell az ősanyagnak egy kiszakasztott, a forma substantialis alomjának szánt mennyiségében, a materia signata-ban keresnünk az egyediesítés elvét (Thom.). Bonaventura azt közvetlenül az anyag és forma egyesüléséből vezeti le; Scotust pedig, épen az imént vázolt tanához híven, az egyedi lét sajátos tartalmának és értékének méltatása arra vezeti, hogy alapját külön formalításban, az „ez”-ségben, a *haecceitas*-ban keresi. Ezzel metafizikai megalapozást nyer az oxfordi irány, mely mindenekelőtt a megtapasztalható konkrét egyedi valóságot értékeli és vizsgálja. Ilyenformán joggal ünneplik Scotust

mint a modern tapasztalati tudományok bölcseleti megalapozóját és a modern egyéniség-tisztelet első nagy metafizikusát. Persze az Ockhammal megjelenő és nemsokára rá a nominalizmusban delelő szubjektivizmus és pozitívizmus is az ő gyermekének tekintette magát. De mindenesetre törvénytelen gyermek; Scotus maga nem tehető érte felelőssé.

Antropologia. — A ferences tudományos érdeklődésnek és tanításnak mindig kedvenc tárgya volt a lelki világ. Csattanós történeti bizonyíték rá Rupella-nak Summa de anima-ja, mely nyilván az első e nemben. A sajátos ferences tanítás vonatkozik a lelki életre, továbbá a test és lélek viszonyára.

1. *Lelki élet.* Közhely a ferences, kivált a skotista lélektannak ez a jellemzése: „*voluntarizmus*’. Nos, ez igaz is, nem is. Nem igaz abban az értelemben, mint a 18. század óta szokás beszélni voluntarizmusról, és azt szembe szokás állítani az intellektualizmussal (Kant): vannak elméleti téren meggyőződések, melyeket nem értelmi tevékenység, belátás szerezhet meg, hanem csak az akaratnak hatalmi parancsszava. Ilyen értelemben a klasszikus skolasztika egyik képviselője sem voluntarista, Scotus époly kivétel, mint Szent Tamás. Szerinte épúgy, mint Szent Tamás szerint, az értelem önerővel rendelkezik arra, hogy az eléje táruló nagy metafizikai kérdéseket megoldja, és így értelmileg, bölcseletileg megalapozza azt a transzcendens világnézetet, melyet a kinyilatkoztatás megkoronáz. Még abban a pszichológiai értelemben sem lehet nála szó voluntarizmusról, mintha az akarat volna a primér lelki erő, minden lelki megnyilvánulásnak úgyszólván összejtje és foglalata (Wundt).

Hanem a ferences voluntarizmus azt tanítja, hogy a) az akarat nemesebb, mint az értelem;

és ezért a lélek az ő nemességének, előkelőségének bélyegét inkább kapja az akarattól, mint az értelemtől. Ennek pedig az az oka, hogy az értelem kénytetve cselekszik, az akarat pedig szabad; az akarat az értelmet befolyásolhatja, parancsolhat neki; fordítva azonban nem. Az akarati szabadság mivoltát Scotus lényegében úgy fogja föl, mint a Szent Tamás előtti ferencesek, csak jobban nyomatékozza és élesebben kidolgozza. Alapgondolata: az akarat olyan tehetség, amely teljesen önmagából meríti tevékenységének, tehát az akarati állásfoglalásnak indítékát: „Nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate.” Tehát egyfelől nincs az a jó, a tökéletes jót sem véve ki, amihez passzív módon, kénytetve hozzá kellene tapadnia (Szent Tamás), és nincs az az indíték, tehát gondolat, mely okozó jelleggel befolyásolná (így már Bonaventura). Másszóval az akarat minden esetben cselekvőleges, és megtartja képességét tenni vagy nem tenni, ezt vagy azt tenni. De azért nem szeszélyes vagy okatlan. Gyökerében a jó megvalósulására irányuló tehetség az; és miként az értelem föl van szerelve az egyetemes elvek és szempontok megszerzésére irányuló készséggel (*habitus principiorum primorum*), így az akarat is föl van szerelve a jóra irányuló alapvető fogékonysággal és hajlamossággal (*synderesis*, először Halensisnél. b) Az erkölcsi élet inkább az akarat, mint az értelem dolga; az erkölcsi élet és érték súlypontja sokkal inkább az akaratba van helyezve, mint Szent Tamás rendszerében.

2. *Test és lélek viszonyát* a többes forma tana színezi. Ha a testnek is, a léleknek is megvan a maga külön formája, akkor egyfelől a lélek a testtel való egyesülés előtt és nélkül is teljes egyed, személyiség (Szent Tamás szerint csak forma *substantialis incompleta*). Ezt még

nyomatékozza az az egyetemes ferences tanítás, hogy a lélek és tehetségei közt nincs valószínűség, hanem vagy azonosak (August., régi ferencesek) vagy formalitásokként gyökeresnek a lélek-szubstanciában (Scotus). Viszont az egyesülés után is a testnek megmarad a viszonylagos önállósága, melyet megőriz a halál után is (tehát nincs szükség a tomisták *forma cadaverica*-jára). Persze test és lélek egysége nem is oly szoros, mint Szent Tamás rendszerében, hanem vagy nagyon laza (amint ez tanulságosan meglátszik a régi ferencesek absztrakció-elméletén), vagy pedig nem természet-szerű, hanem inkább csak mint Isten-akarta pozitív tény jelentkezik.

7. Hit és ész.¹ Minden hittudományos rendszer első gyökérszála a hitről vallott fölfogása: hogyan jön létre a hívés; az emberi öntevékenység és a kinyilatkoztató Isten, pszichológiai és kegyelmi tényezők hogyan osztoznak rajta? Aztán mi a jellege, módszere, köre a hit területén mozgó tudományos tevékenységnek, a hittudománynak?

A hit. — Az első ferences teologusnak, *Halensi* Sándornak a mi kérdésünkben még kissé bizonytalan tanítása hűségesen belekapcsolódik elődeinek munkásságába, nevezetesen Szent-viktori Rikárdba. Azonban mesterének egyöntetű és könnyen érthető tanítását kissé összekúsálja az a törekvése, hogy a régi, Szent Ágostonon tájékozódó tartalmat bele akarja erőltetni az újonnan megjelent, de még teljesen nem asszimilált aristotelesi kategóriákba. De hogy milyen csillagzat alatt áll, azt meg lehet állapítani tanítványának, *Bonaventurának* már

¹ *Halens.* III. q. 68 69; I, q. 1; *Bonavent.* in III d. 23, sqq; prooem. q. 1; *Scot.* in III d. 23 sqq.

leszűrődött tanításain, melyektől Duns Scotus sem tér el lényegesen. Természetesen egyikük-nél sem szabad még várnunk a hitnek és tényezőinek azt a tüzetes elemzését és éles megfogalmazását, melyet az újítókkal szemben a 16. századi és a 19—20. század hiteleneivel szemben a legújabbkori hittudósok vittek végbe (cf. Dogm. I² 18. §). Azonban az aristotelesi logika és metafizika elvein és módszerein iskolázott középkori hittudósok minden tárgyalásukra ráütötték szellemüknek ezt az aristotelesi bélyegét; és burkolt értelemben hitelméletről igenis lehet náluk is szó.

Már most a ferences hitelméletet Szent Tamással öszeköti nemcsak a hit természetfölötti jellegének és pszichikai egységének hangsúlyozása — katolikus alapon álló hittudósoknál ez természetes, hanem az a megállapítás is, hogy az észnek és akaratnak egyaránt van benne szerepe. A különbözőséget, tehát a sajátos jelleget a következő mozzanatok adják:

a) A hit erénye (*habitus fidei*) formai mivoltában Isten kegyelmi világossága, melynek erejében az ember képessé válik közvetlenül csatlakozni az isteni igazsághoz, azaz közvetlenül megfogni, megtapasztalni a természetfölötti világ valóságait. A hitben Isten szervet ad az embernek a természetfölötti világban való közvetlen eligazodásra. A hit ilyenformán intuíció jellegét ölti épúgy, mint a magasabb természeti ismeret alapelemei. A *lumen fidei* a természetfölötti életre nézve olyan, mint *habitus principiorum* a természeti életben: belénk oltott tehetség a szellemi valóságok közvetlen megfogására; arra való, hogy lehetővé tegye a minden kétséget kizáró megismerést ott, ahová a természeti tapasztalat és a következtetés ereje elhatolni már nem tud.

b) Ez a belénk oltott természetfölötti készség,

a lumen fidei azonban csak akkor fog működésbe lépni és létrehozni az üdvösségre szükséges keresztény hitet (*fides infusa*; sokszor a *fides normata* nevet viseli), ha hatnak reá a természetfölötti világ valóságai: a Szentírás és főként az Egyház tanítása; épúgy, mint a természeti ismeretelvi készségek (*habitus principiorum*) is csak akkor termik meg a tényleges tudást, ha a külső avagy belső világ valóságai tevékenységre serkentik. Ebből következik: lehetséges olyan hívés, mely az ember saját természeti igyekezetéből, a természeti tehetségek gyakorlásából születik; amit valaki a Szentírásban olvas vagy az Egyház élő tanításából gyakran hall, ahhoz esetleg megadja belső hozzájárulását. Ez a szerzett hit (*fides acquisita*, sokszor *informis*) az üdvösségre szóló hitnek kívánatos előkészítője.

c) A hívés tényében Halensis és Bonaventura Szent Tamásnál élesebben nyomatékozzák az akaratnak az elmével egyenrangú szerepét, amint kitűnik abból a tanításból is, hogy a hit erényének székhelye az értelem és akarat egyaránt. Érdekes, hogy a voluntarista Scotus ebben a kérdésben rendtársaival és Szent Tamással ellentétben a hittényt egyedül az értelemnek tulajdonítja (Szent Tamás szerint az értelem csiholja ki, de az akarat parancsára: *fides est actus imperatus a voluntate*); különben, úgy mond, ha az akarat parancsolná, akármilyen esztelenséget is ráparancsolhatna az értelemre. De egy vízen evez régi rendtársaival egy másik jellegzetes kérdésben. Bonaventura a hitet így határozza meg: *Credere est actus humanus quo intellectus voluntarie assentit veritati non visae sed salutiferae* (in III d. 25, 2, 2 ad 1). E szerint Bonaventura a hitigazságot az üdvösség szempontjából nézi. Scotus szerint szintén nem arra valók a hitigazságok, hogy a lét okait

föltárják az elme előtt és elméleti értést adjanak, hanem arra, hogy Istent mint legfőbb jót, mint végső célt mutassák meg a léleknek, és így eléje világítsanak a gyakorlati életben. Scotus tehát nem tagadja meg a ferences iskola voluntarizmusát; ha az akarat nem is parancsolhat a hitnek, annál inkább van hivatva a hit parancsolni nemcsak az akaratnak, hanem az egész emberi tevékenységnek.

Hittudomány. — A hitnek ebből a fölfogásából természetszerűen következik, hogy

a) a hittudomány elsősorban gyakorlati jellegű tudomány, nem merőben elméleti: scientia practica, sapientia.

b) Sajátos értelemben tapasztalati tudomány. Hisz a hitnek belénk öntött világossága által a hívő közvetlen kapcsolatba kerül a hitvilágnak valóságaival; tehát biztos léptekkel járhat ebben az új világban és a kapott hitkegyelem foka szerint egyre mélyebben és bensőségesebben kapcsolódhatik Istennel és az ő titkaival (a közönséges hit és a hittudomány között még Scotus szerint sincs lényeges, hanem csak fokozati különbség; ugyanígy Bonaventura szerint a hittudomány és a misztikai kontempláció között) föl egészen a teljes egyesülésig a misztikai életben. Halensis szerint a hívőnek a lumen fidei közvetlen, bizonyos értelemben tapasztalati bizonyosságot ad; úgy hogy amit hisz, azt már nemcsak lelkiismeretének parancsszavára tartja igaznak, hanem azért is, mert közvetlenül érzi ízét: certitudine sensus experientiae... propter suavitatem et delectationem quam sentit (III q. 68, 9, 1).

Ennek a fölfogásnak természetszerű folyománya volna a *teológiai racionalizmus*, nem heterodox értelemben, hanem abban az értelemben, hogy a hittől támogatott és megtermékenyített elme a hitigazságok egész területét iparkodik

munkakörébe vonni és elméleti szükségszerűségét kimutatni. Annyival inkább, mert a régi ferences hittudósoknak a szentágostoni alapokra támaszkodó racionalista ismeretelmélet is kezére jár.

Hogy ez nem történik meg, sőt hogy a ferences teológiát az ész és hit viszonyának kérdésében Szent Tamással szemben az elme teljesítőképességének nagyarányú megszorítása jellemzi, annak okát a következő mozzanatokban kell keresnünk. A ferences hitelmélet, mint látjuk, egy misztikai elemet (valamilyen meg tapasztalást) visz bele a hitténybe. Már pedig a meg tapasztalás általában, a misztikai is, az élet számára fölötte hatékony, azonban az ész kategóriáiba nem fér bele, különösen ha természetfölötti jellege oly élesen van hangsúlyozva, mint ezt a ferencesek teszik. Hozzájárul az akarat szerepének az a kiemelése, mely a teológiából elsősorban gyakorlati tudományt csinál. Vegyük hozzá, hogy a ferences hittudósokban kezdettől fogva él és Rogerius Baco óta egyre erősödik a tudományosságnak az az eszménye, melyet az oxfordi irány képvisel. Ami itt igazában tudomány akar lenni, annak nyilvánvaló első elvvel kell rendelkeznie, melyből szillogisztikus úton levezethetők összes tételei: *causata a causa evidenti et intellectui applicata ad cognitum per discursum syllogisticum.* (*Scot. prolog, q. lat. III, n. 26*). Ennek következtében a ferencesek

1. az észnek a hitet megelőző szerepét kezdet óta szűkebb körre szorítják, mint Szent Tamás, és a hitrendszerben alappilléreként szereplő bölcséleti igazságok közül egyre kevesebbet tartanak igazán bizonyíthatónak. Halensis és Bonaventura szerint Istennek némely tulajdonsága (mindenhatósága, jósága) merőben bölcselő tevékenységgel meg nem állapítható; Scotus sze-

rint pedig az ész ebben a tekintetben csak arra képes, hogy az abszolút Való léteire következtesen, tulajdonságait azonban nem képes igazolni a maga erejéből, még egységét sem; ugyanígy nem tud biztonsággal következtetni a lélek halhatatlanságára, az ember végcéljára, a természeti erkölcsi törvény teljes tartalmára.

2. A hit igazságait úgy fogják föl (különös határozottsággal Scotus, azonban csira szerint már a Szent Tamás előtti ferencesek is), mint a kinyilatkoztató kegyes Isten tételes rendelkezéseit, melyeknek őre és közvetítője az Egyház. Ezért igaznak-tartásuk egyedüli alapja az Egyház tanítása, természetesen a belénk öntött hit segítségével. A teológiai tevékenységnek e szerint nem föladata, miként Szent Tamásnál, a hitrendszer benső észszerűségének és relatív szükségszerűségének megmutatása. Sőt az ész, ha a maga lábán jár, nem egy hitigazságban igen súlyos nehézségeket talál; e nehézségek és a nyomukban fakadó kétkedő kísértések elől az Egyház tételes tanításának, tanító tekintélyének oltalma alá kell menekülni. Ez tehát program- és elvszerű *teológiai pozitivizmus*, szemben Szent Tamásnak teológiai racionalizmusával. Ezek után nem meglepő, ha Scotus elsőnek képviseli az előzőkkel szemben azt a tételt, hogy a Szentírás nem foglalja magában tartalom szerint az összes hinnivalókat: multa... non sunt expresse in evangelio et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter (*Scot. in I d. 11, 1, 5*).

3. Mindamellettt súlyos tévedés volna azt hinni, hogy a ferencesek, főként Scotus, lemondanak a 13. századi skolasztika nagy eszményéről: a hit és ész nagyarányú összhangosításáról. De Scotus (s már cum grano salis Bonaventura) az ész szerepét abban látja, hogy megmutatja a hitigazságoknak üdvösségre szolgáló

alkalmasságát, tehát gyakorlati értékét. Ha mindenáron modern szót akarunk és nem kell félreértéstől tartanunk, mondhatjuk, hogy Scotus teológiai pragmatizmust követ. De nem szabad arról sem megfeledkezni, hogy ő még sokkal inkább benne él a nagy skolasztikai hagyományokban, semhogy elméletileg is ne keresné a dogmák „ratio”-it. Kritikus elméje elődjeinek és kortársainak sok ratio-ját gyöngének találja, és ezt kíméletlen dialektikával ki is mutatja; azonban esze ágában sincs a „ratio”-t egyszerűen törölni a teológiai érvelés tárházából és a skolasztikusok másik „locus”-ának, az auctoritasnak engedni át az egyeduralmat; hanem óriási erőfeszítéseket tesz, hogy a gyöngéknek ítelt és elutasított érvek helyébe jobbakat állítson. Hogy mennyire vérbeli skolasztikus, annak csattanó bizonyítéka az a fáradhatatlanság, mellyel éppen a legmélyebb titkot, a Szentháromságot iparkodik lehetőleg szigorú érvekkel meg támogatni (cf. in I d. 2, q. 7, n. 3—12).

8. Isten és a világ.¹ Minden szellemi iránynak biztos értékmutatója az Isten-eszméje. Itt futnak össze a gondolkodás és akarás összes száalai, itt mutatják meg értéküket és jellegüket

¹ *J. Jeiler*: S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata. Quaracchi 1897. *A. Daniels*: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte des Gottesbeweises im MA. Münster 1909. *P. Minges*: Des Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft. Wien 1907. *J. Klein*: Der Gottesbegriff des J. Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet. Paderborn 1913. *M. Schmaus*: Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus u. die Lehrunterschiede zwischen Thomas v. Aquin u. Duns Scotus. II. Die trinitarischen Lehرداریenzen 1930.

a problémák csakúgy, mint az állásfoglalások. A ferences hittudománynak is dióhéjban megtalálhatónak kell lennie Isten tanában. Kivált Szent Bonaventura, a misztikai lendületű, sasteinktetű nagy rendszerező kifejezetten is a Szentháromság tanát teszi meg teológiai eszmélése és imádsága középpontjának.

Ennek az igazságnak a részletekben való kimutatása számára nem-szakolvasók előtt azonban mindig nagy akadékot vet a tárgy elvont jellege és rendkívüli nehézsége. A jellegzés itt többnyire rendkívül finom árnyalatokon fordul, melyeknek föltárása és méltánylása a skolasztikai metafizikában és teológiában való teljes jártasságot kíván. Itt tehát csak a jelentős alap-gondolatoknak természetszerűen kissé leegyszerűsített és élesebben körvonalazott kidomborításáról lehet szó.

Isten megismerése. — A ferences hittudósoktól, mint vérbeli skolasztikusoktól természetesen távol áll tagadni a teremtményekből következő *közvetett istenismerést*. Sőt Bonaventura Itinerariumában fölséges lépcsőzetbe foglalja a teremtményeket az Istenhez igyekvő lélek számára. Scotus Szent Tamásnak kedvenc érvét (mely a változásból az ősváltozatlanra következtet) nem említi ugyan, de annál határozottabban és szinte megdöbbentő elvontságban és általánosságban fogalmazza meg a contingencia-érveket (in I d. 2, q. 1 2).

Azonban ezzel nem érik be. Mint Szent Ágoston ismeretelméletének hívei a szellemi megismerés folyamatában és kiválóbb eredményeiben (a legáltalánosabb elvekben és eszmékben) közvetlenül is látják föl-villanni azt az ős világosságot, mely az igazságot az elme számára láthatóvá teszi; és ez szerintük új utat nyit Isten létének megismerésére, mely különbözik a teremtmények szemléletén elinduló következ-

tető istenbizonyítástól. T. i. az értelem legfelső régióiba Isten közvetlenül beleragyogja önmagának, mint ősigazságnak hasonlóságát, úgy hogy mikor erre esik a szellem tekintete, vagyis mikor a legmagasabb igazságok birodalmában jár, nyomban meglátja benne ama hasonlóságnak, az ősigazság ama lenyomatának őseredetijét, Istent (*Halens. Opera* ed. Quar. I 436). Érthető tehát, ha Szent Anzelm *ontologiai istenérve* náluk általában (Middletowni Rikárd kivételével) kegyelmet talál: Halensis, Bonaventura, Aquasparta, Pecham egyenest bizonyító erejűnek tartják, még Scotus is „átfestve” fölhasználhatónak tartja. Megjegyzést érdemel, hogy Scotus a szentágostoni ismeretelméletre támaszkodó, szinte közvetlen istenbizonyítást csak úgy tudja fönntartani, hogy a végtelennek valamilyen fogalmát már a bizonyítást megelőzőleg föltételezi. Ez szelídített kiadású *innatizmus*; hasonlatos ahhoz, melyet a 19. századi tübingeni katolikus iskolában találunk (főként Kuhnnál és Schanznál).

Isten mivolta. — A hittudós Isten-eszméjét természetesen az egyházi tanítás és a kinyilatkoztatás forrásai határozzák meg. Külön iskola jellegét azonban megadja az a körülmény, hogy a Szentírásnak élénk tárt sok vonása közül melyiket teszi meg alapvetőnek, milyen összefüggést állapít meg az egyes mozzanatok között és milyen kapcsolatba hozza a hittudomány fő tényeivel és kérdéseivel.

Minthogy az ember Isten képére van alkotva, Isten jellemzésére a legmegfelelőbb mozzanatok természetesen az ember bölcséleti elemzése fogja nyújtani. Innen vette Isten eszméjének legszínesebb vonásait már Szent Ágoston; innen veszik a ferences teologusok is. Eleve elvárható tehát, hogy följebb jellemzett nemes *voluntarizmusuk fog tükröződni isteneszméjükön is.*

Láttuk, hogy lélektanuknak egyik alapvonása az akarati mozzanatnak előtérbe állítása és a tevékenységnek mint legértékesebb létkategóriának ünneplése. Ezzel teljes összhangban a vezető ferences hittudósok Isten mivoltát lényegesen egy tevékenységi, mégpedig akarati mozzanatban látják. Szent Tamás istentanában a szín-lét, ipsum esse subsistens a vezérgondolat; érvelései, gondolatmenetei a természeti istentanban, ebben az ő zseniális alkotásában, mely egymaga halhatatlanná tenné Summáját, mindig ebben a fogalomban csengenek ki. Így egész hatalmas műve az Istenséget fölséges nyugalomban, mint változhatatlan létteljességet varázsolja az ámuló lélek elé. A ferences istentanban Isten mint örök, fogyhatatlan tevékenység, mint kimeríthetetlen gazdag közlékenység jelenik meg.

Halensis (kire itt közvetlenül Szentviktori Rikárd és Auxerre-i Vilmos volt irányadó) és Bonaventura az önmagát közlő jóságot teszik meg Isten leglényegének, Scotus pedig teljes tudatossággal és következetességgel szuverén akaratnak minősíti őt. Az ő szemében Isten a leghatalmasabb és legtisztább, önmagát és minden rajta kívül állót teljesen átölelő akarás. Nem az értelemről és jóságtól, vagyis a logikától és etikától elszabadult akarás! Ezt a túlzó akarati indeterminizmust Scotus Minges meggyőző kutatásai szerint nem tanította; hanem igenis Scotus Szent Tamással ellentétben Istentől távol tart mindent, aminek természeti szűkségszerűség jellege van, ami nem öntudatos és önakart tett. Isten önmagát is teljes szabadsággal akarja — *libertate essentiali*, mely természeténél fogva csak egyre irányulhat, szemben a választási szabadsággal (*libertas contingentiae*, mely szuverén tetszéssel választ a lehetséges teremtmények között; in I d. 10). Isten tehát

itt nem az Aristoteles szellemében fölfogott változatlan ősváltoztató (most már értjük, miért kerüli Scotus a primus motor immobilisnek Szent Tamástól annyira kedvelt istenérvét), hanem inkább Platon szellemében őstett és őstevékenység.

Ennek az alapvető fölfogásnak egy jellemző folyománya a ferenceseknek a lehetséges (és a köztük tényleg létesült) *véges dolgok örök isteni elgondolásáról* vallott nézete. Szent Tamás szerint ez az örök eszmevilág, mely a teremtés ősképletét tartalmazza, az isteni lényeknek tükrözése, helyesebben maga az isteni valóság, amennyiben a legkülönbébb fokon és módon teremtés útján utánoszható (imitabilitas essentiae divinae ad extra), tehát logikailag mintegy megelőzi az elgondoló isteni értelem tevékenységét. A ferencesek, különösen nagy határozottsággal Scotus, ellenben azt tanítják, hogy ez az eszmevilág az isteni elgondolásnak örök terméke, tehát Isten értelmi tevékenységének nem mintegy logikai föltétele, hanem következménye.

Scotus empirizmusára jellemző, hogy az Istenségben azt a mozzanatot, melyet az elme legelsőben fog meg és melyből le tudja vezetni az abszolút valónak többi meghatározottságát, nem miként Szent Tamás a magánvaló létben, sem miként sokan későbbiek a magától-valóságban vagy az abszolút szellemiségben látja, hanem a *végtelenségben*. A teológiai alapkérdést e szerint így fogalmazza: „Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum?” (in I d. 2, q. 1). E szerint Isten az a tenger, melybe beletorkol minden lét és törekvés, mindaz, amit a széles látókörű és éles szemű kutató empirikus valóság- és értékként fölfödöz a világban.

Azonban a fogyhatatlan létgazdagság nem mérül el ebben a tengerben. Ami egyáltalán külön-

álló lét és érték, az a maga teljes tartalmával és külön jellegével, tisztán és jól körülhatárolva jelen meg Istenben is, nem csupán különböztető elménk számára, hanem attól függetlenül is. Az *isteni tulajdonságok egymástól és az isteni valóságtól formaliter különböznek*, elménk különböztető tevékenységétől független formalitásokként vannak meg Istenben. Így az annyiszor lekritizált „*distinctio formalis*” Scotusnál méltánylást érdemlő komoly kísérlet annak a kétségbevonhatatlan igazságnak szabatos kifejezésére, hogy az Isten nem minden önálló létet elnyelő őskaosz és őszagyvalék — *sit venia verbo*, hanem teljes világosság és határozottság, minden egyedi és körülhatárolt létnek alkotója, tisztelője és tiszta ősforrása.

A *szenstháromságtan*. — A Szentháromság tana a kinyilatkoztatott igazságok csomópontja; a Szentháromság teológiájában mutatja meg a hittudományos rendszer teljes erejét, termékenységét és eredetiségét. A klasszikus ferences szenstháromságtan is rávall alkotóinak egész szellemi irányára. *Régnonnal* (akit részben kiegészít és helyenkint kiigazít *Stohr* és főként *Schmaus*) ezt általánosságban így lehet jellemezni:

Mikor arról van szó, hogyan kell jellemezni a Szentháromság belső életét, nevezetesen azt a titokzatos örök folyamatot, mely az egy isteni valóságban három személyt állapít meg, a nyugati hittudományban két típus, két jellegzetes irány alakul ki. Az egyik vonalon sorakoznak Augustinus, Anselmus, Lombardus, Thomas; a másikon Richardus a s. Victore, Gulielmus Antissidiorensis, Halensis, Bonaventura, Scotus (Érdekes, hogy a ferencesek, egyébként Szent Ágoston hívei, itt elkanyarodnak tőle). Szent Ágoston és követői a Szentháromság teológiai tárgyalásában az egy isteni valóságra szegzik

tekintetüket, és a személyeket úgy fogják föl, mint ennek az egy valóságnak hármasan különböző párosan ellentétes birtoklását. A ferencesek ellenben olyanformán, mint valaha a görög atyák, Pseudo-Areopagita nyomán az első személyre összpontosítják figyelmüket és ezt tekintik a Szentháromság kútfejének. Szent Tamáséknál az ellentétes vonatkozások (relationes oppositae) fogalma az uralkodó eszme, mely a századoknak mindent átrostáló tanusága szerint egyéb fogalmaknál alkalmasabb e legmélyebb valóságok észbeli tárgyalására és a nehézségeknek emberileg lehetséges megkerülésére, de egyben a hittudóst a legnehezebb spekulatív föladat elé is állítja, mellyel az emberi elme egyáltalán találkozik. Nagy szabatoságot biztosít, de egyúttal bizonyos elvontságot és egyhangúságot visz bele a szentháromsági tárgyalásba; lehet azt mondani, hogy a Szentháromság titkának *sztatikai tárgyalását* foglalja magában.

A ferences tárgyalásmód több életet, mondjuk, bizonyos *dinamikát és szemléletességet* visz bele a tárgyalásba, amint ez kitűnik különösen Bonaventuránál, aki a három nagy ferences közül a legkövetkezetesebb és leggazdagabb a szentháromsági teologia spekulatív kiépítésében és aszketikai-misztikai értékesítésében. Ő a jóságnak önközlő bőségéről szóló sokat emlegetett Ps. Dionysiusi elvet (bonum est diffusivum sui) összeköti a Ps. Aristotelesi „De causis” című műben fölállított érdekes metafizikai elvvel: Quanto aliquid prius est, tanto fecundius est et aliorum principium, és az Atyának ebből a termékeny magaközlő *elsőségeből* mint kútforrásból származtatja a Fiút és Szentlelket; nemcsak, hanem a teremtetést is: „Épen mert az Atya hozza elő a Fiút és a Fiúban és a Fiú által a Szentlelket, ezért az Atya a Fiú által a Szentlélekkel a teremtetésnek is

elve. Ha előbb elő nem hozná őket öröktől, nem tudna általuk létrehozni az időben. Ezért joggal mondjuk őt a Szentháromságban kútfőnek. S ezért egyedül abban áll az örök élet, hogy a szellem, mely a boldogságos Szentháromságban források és a Szentháromságnak képmása, valamilyen szellemi körforgás módján emlékezete, értelme és akarata által a mennyei dicsőségben átistenülve visszatér a boldogságos Szentháromságba." (Qq. disp. 8 fin. Opera ed. Quar. V p. 115).

A teremtés. — Minthogy a ferences hittudomány az akaratot, a szuverén életgazdagságot, túláradó szeretetet tekintti Istenben uralkodó mozzanatként, a teremtés tényében is a szuverén isteni hatalom és szabad tetszés mozzanatát nyomatékozza. Ennek logikus folyománya a régi ferenceseknek az a nézete, hogy az örök *teremtés ellenmondás*; szerintük örök folyamatról csak magában az Istenségben (szentháromsági életfolyamatok alakjában) lehet szó. Ha Scotus ebben a kérdésben Szent Tamáshoz közeledik („nem nyilvánvaló, hogy az örök teremtés lehetetlen”), ezt a körülményt részben következetesebb aristotelizmusának, részben szigorúbb logikai követelményekkel dolgozó kritikai irányának kell betudni.

Ugyanezen az alapon a világot mivoltában is nagyobb ür választja el Istentől, mint Szent Tamás rendszerében. A teremtés lényei mind anyagból is állanak (*materia universalis*), tehát élesen elhatárolódnak a merőben szellemi örök Valótól. Scotus szerint Isten a Végtelen, a teremtett valók pedig mind egy pozitívum és egy negatívum (valami és semmi = a végtelen tökéletesség tagadása) összetételei. Ha Scotus a lét fogalmát mégis azonos értelemben (*univoce*) akarja kiterjeszteni Istenre és teremtményre egyaránt, csak azt akarja élesen és határozottan

kifejezni, hogy mikor azt mondjuk: „lét” és ezt alkalmazzuk Istenre és a teremtményekre egyaránt, valamikép ugyanazt kell gondolnunk mindkét esetben, különben a világ létéből Isten léteire való következtetésünk quaternio terminorum volna; vagyis *a lét univocitása nála csak logikai, nem metafizikai*; metafizikailag Isten és a teremtmény között ő is csak analog viszonyt ismer el. Tehát újból hangsúlyozzuk, a létfogalom univocitása címén nem lehet Scotusnak panteizmust a nyakába varrni.

A teremtett világnak Istenhez való vonatkozása a jelzett alapgondolatok szellemében másképp alakul, mint a tomizmusban. *Szent Tamás* szerint a világ Istennek szabad műve ugyan, de egyben az Istenség legmélyét kifejező ősbölcseységnek és szentségnek lenyomata. Ennélfogva a természetfölötti rend épűgy, mint a természeti, mivoltában és kialakulásában logikus, bensőleg megokolt, mikép maga Isten a szükségszerű bölcsesség; létében és tevékenységében, minden létmozgásában bensőleg függ Istentől, aki benne és általa működik, mint főök az eszköz-okban (*causa principalis et instrumentalis*, mint pl. ács és szekerce; cf. Dogm. I² 467). Ezért *Szent Tamás* rendszere a világot elsődlegesen mint egészet tekinti, mint Istennek egy egységes gondolatát, hol az egyes (akár lényről, akár létmozzanatról van szó) következetesen és kérlelhetetlenül alá van vetve az egésznek.

A ferences alapgondolat szerint Isten, a szuverén akarat, a már fönnálló teremtéssel szemben is fönn tartja szuverén függetlenségét; akkor és úgy nyúl bele folyásába, amikor és amint jónak látja, olyan rendet szab eléje, aminőt jónak lát. Ezért egy ponton sem lehet kimutatni, hogy ez a világ létében és törvényszerűségeiben szükségképes. Ami van, az mind másképp is lehetne, kivéve a logika és etika alapelveit;

tehát az üdvtörténet nagy tényei is. Isten független hatalma egészen más világot és világrendet is tudott volna létrehozni. Sok minden másképp lehetne, mint ahogy van, kivéve, ami ellenkezik az isteni bölcseséggel és szentséggel. Persze, amint egyszer fönnáll ez a világ, mi-voltából és természetéből folynak bizonyos következmények, melyeket Isten a tőle egyszer tételesen megállapított világrend tiszteletben-tartásával szintén akar. Ez az értelme annak a különböztetésnek, melyet Scotus tesz Istennek abszolút és rendezett hatalma között (*potentia absoluta et ordinata*), melyet aztán utóbb a nominalizmus oly végzetesen elferdített (Dogm. I² 376).

Az üdvrend is Scotus szerint ténylegesség. Szent Tamás szerint egy természetfölötti logikának megvalósítása; ezért ő bízik ahhoz, hogy a hit vezérelte ész messze területen be tudja járni, jöllehet kiindulása és végső szava a tanító Egyház tekintélye. Scotus szerint a természetfölötti világot az egyházi tekintély alapján tényként kell elfogadni, melybe persze utólag lehet, különösen gyakorlati megfontolásokkal, bevilágítani.

Vegyük hozzá, hogy a ferencesek szabadságtanuk következményeként erőteljesen *nyomatékozzák a teremtmény függetlenségét*. Abban van következetesség, hogy a ferences *előrendelés* tana (*praedestinatio*-tan) lényegében azonos Szent Tamáséval (szemben a jezsuita teologusok egy részével; cf. Dogm. II² 173 k.). Ha azonban a teremtménnyel való isteni *együttműködés* kérdésében (*concursus Dei generalis*) Bonaventura Szent Tamással tart, vagy legalább könnyen összhangba hozható vele (Jeiler), az csak abban leli magyarázatát, hogy Bonaventura simulékony és irénikus szelleme a legkülönbébb irányokban talált és jogosaknak tartott

elemeket fölvette szintézisébe. A ferences hittudomány benső logikája ebben a kérdésben a molinista fölfogás felé tájékozódik. Szerinte a teremtmény és Teremtő viszonya nem a mozgató ok és eszköz analogiája szerint alakul; hanem a teremtmény a maga törvényeit és utait követi egy nagylelkű, szabadság-tisztelő és szabadság-szerető hatalmas Monarcha szabad birodalmában, aki csak alkalom adtán szól bele alattvalóinak dolgába, hogy mint *causa potentissima* érvényesítse a teremtmények által, sőt a teremtmények dacára, a maga szuverén végső akaratát.

9. Természet és kegyelem.¹ *A teremtmény mivoltát és helyzetét* a ferences hittudomány az eddig ismertetett metafizikai és teológiai alapelvei értelmében nem egy ponton jellegzetesen másképp fogja föl, mint Szent Tamás és vele már hosszú századok óta a „*sententia communior theologorum*”.

Az emberre vonatkozólag a pluralitas formarum tanának közvetlen folyománya, hogy az ember nemződése és halála, mint a testiség viszonylag önálló formáinak jövése-menése jobban a tapasztalat szemkörébe van állítva, mint a tomistáknak csak egy formát valló szigorúan elvont álláspontján. Ágostonos ízű lélektanuknak következményeként pedig az ő tanításukban *a lélek a testtel szemben függetlenebb*, mint Szent Tamásnál. Ez nemcsak a szellemi tartalmú ismeretek létrejövési folyamatának nagyobb önállósításában nyilvánul, hanem abban a tanításban is, hogy a testtől elvált lélek képes nemcsak emlékezetből, hanem közvetlen

¹ P. Minges: Die Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft. Münster 1906.

tapasztalásból is új ismereteket szerezni. Ezzel az egyéni lélek teremtettségének tana (creativizmus) és halhatatlansága szembetűnő értékes spekulatív támaszt nyer. Ha Scotus mégis nagyon tartózkodó a halhatatlanság ész-bizonyítékaival szemben, ez csak a bizonyítással szemben általában támasztott magas logikai és kritikai követelményeinek kifolyása.

A ferences alaptanítások különösen az *angelológiában* bizonyulnak termékenyeknek. Azáltal, hogy az angyalok anyagból (ha mindjárt nem is testi, hanem sajátos anyagból) és formából összetett valók, teremtmény-jellegük, változékonyságuk, a térrel és idővel való szerves kapcsolatuk metafizikailag meg van alapozva. A ferencesek szerint az angyal nemcsak erejének érvényesítése által (per contactum virtutis: Thom.), hanem szubstanciája szerint is jelen van egy határozott helyen, ahonnan csak a közbeeső helyek érintésével távozhat más helyre. Az angyal a külső világgal olyan kölcsönhatásban van, hogy tapasztalás útján is szerezhet ismereteket, jóllehet rendelkezik veleszületett ismeretkinccsel is (Szent Tamás szerint csak ilyenekkel). Az angyalnak akarata első állásfoglalása után nem változatlan; sőt bukása után is csak isteni végezés következtében (melynél fogva nem nyer megtérésre kegyelmet) megmászhatatlan, nem belső mivoltánál fogva. Vegyük még hozzá, hogy Scotus egyediesítés-tana következtében mi sem áll útjában, hogy az angyalvilágban is, miként a tapasztalati világban, egy angyalfaj számos egyeddel legyen képviselve, s megértjük, hogy a ferences angyaltan, elsősorban Scotusé, spekulatív részében (az ú. n. természeti állapotot illetőleg, mely tényleg nem létezett; amit róla mondanak a hittudósok, az csak hittudományos konstrukció, kinyilatkoztatás nincs róla) könnyebben hozható

összhangba a kinyilatkoztatás, a Szentírás elméleti föltételeivel, mint Szent Tamásé, melyet a kelleténél jobban befolyásol Aristoteles fizikája.

A természet és kegyelem viszonyát illetőleg a ferences iskolának elvitathatatlan érdeme, hogy kezdet óta élesen különböztet természet, természetkívüli (*praeternaturale*) és természetfölötti (*supranaturale*) lét között, és ezzel biztos gátat emel a naturalizmus ellen. Ez az álláspont kifejezésre jut a Szent Tamás előtti ferenceseknek abban a tanításában (melyet Scotus nem tesz magáévá, de nem is cáfol), hogy az angyalok és emberek nem kegyelemben teremtődtek; holott Szent Tamás szerint természet és kegyelem állapota csak logikailag, tartalmilag, a dolog természete szerint követik egymást, de időrendben egybeesnek (*non tempore sed natura prior est natura quam gratia*). Vagyis a természet és kegyelem közti elméleti különbséget, melyet mindkét iskola vall, a ferences azzal is nyomatékozza, hogy időbelivé teszi, és így a metafizikát történetté pecsételi. Álláspontját a trentói zsinat honorálta, mikor (sess. 5, can. 1) az eredeti fogalmazást: az első ember a szentséget és igazságot, melyben „teremtve volt” (*in qua creatus fuerat*) elvesztette — fölcserélte ezzel a tágabbal: melyben „alkotva volt” (*in qua constitutus fuerat*), melybe aztán belefér a ferences nézet is. Továbbá élesen kifejezésre jut a kegyelem természetfölöttisége Scotusnak abban a tanításában, hogy a kegyelmet csak szoros értelemben vett teremtető isteni tevékenység tudja létrehozni és nem egy ennél alsóbb fokú isteni tevékenység, mely a kegyelmet mintegy előcsiholja a lélek, illetve a teremtmény méhéből, ahol lappangó valóságként volt elrejtve (*per eductionem e potentia subiecti*; cf. Scot. in IV d. 1, q. 2—5).

Ha a ferences kegyelemtan így élesen megvonja a határt kegyelem és természet között, s a protestantizmus és janzenizmus előtt egyszerűsrimindenkorra becsapja az ajtót, egy más ponton sokkal közelebb engedi a természetet a természetfölötti létrendhez, mint a tomizmus. Szerinte ugyanis a természeti tehetség (segítő kegyelem támogatásával természetesen) pozitív módon elő tud készülni a megszentelő kegyelemre; ú. n. méltányossági érdemet tud szerezni (*meritum de congruo*) a kegyelmi állapot elérésére. Vagyis a szabad akarat — nem a kegyelem megvilágosító és támogató közreműködése nélkül — jó darab úton elébe tud menni a kegyelemnek. Ebből a tanításból alakult ki az a fölfogás vagy gyanakvás, mintha Scotus legalább kedvezne a pelagianizmusnak. De *Minges*-nek pontos és aprólékos kutatásai után ezt már nem lehet jóhiszeműleg állítani. Azt azonban meg lehet engedni, hogy Scotusnál Istenről és a teremtmény viszonyáról vallott alapfölfogásához híven a természetnek, az emberi öntevékenységnek és a tételes isteni rendelkezéseknek sokkal nagyobb tér jut, mint Szent Tamás rendszerében. Szent Tamás a kegyelemben és így a természetfölötti rendben általában a természet legmélyebb titkos vágyának és fogékonyságának kielégítését látja, és ezért az ő szemében a természetfölötti rend a természetinek analógiájára épül föl (*Summa* 1, II., q. 110). Scotus a kegyelemben inkább a természetre való értékes ráadást lát, mely a pluralitas formarum elvénél fogva a természetet és annak körét nem asszimilálja úgy és nem simul úgy hozzá, mint Szent Tamásnál.

3. A ferences s nevezetesen a skotista kegyelemtant a protestáns dogmahistorikusok (pl. Seeberg) azzal a kétes dicsérettel tüntetik ki, hogy erőteljes kísérletet tesz megszabadulni a

kegyelemnek vaskos „dologi” fölfogásától, s hogy újra nyomatékozza a szentágostoni alapfölfogáshoz híven a kegyelemnek etikai és pszichikai jellegét. Itt nincs helye ennek a protestáns alaptévedésnek visszautasítására (lásd Dogm. 67. §); azt azonban hangsúlyozni kell, hogy a ferences hittudósok is nagyon is tisztában vannak a katolikus tannal: a kegyelem mint Isten közvetlen teremtmése külön valóság, „dolog”, mely járulékként üli meg a lelket (lásd pl. Bonavent. in II. d. 26, q. 3).

A katolikus állásponton belül azonban jellegzetes különbség forog fön­n a tomista és nevezetesen a skotista kegyelemtan között. Amíg ugyanis Szent Tamás egy szentágostoni gondolat következetes kiépítésével mint altera natura superiort fogja föl, melynek minden lét- és tevékenység-mozzanata mintegy felső fekvésben játszsa el a természet metafizikáját (lásd Dogm. II 94. kk.), addig a ferencesek a természet nagyobb önállóságának és a teremtményi szabadság nagyobb szerepének hangsúlyozásával a kegyelmi valóságokat inkább pszichologiai analógiákkal akarják megfogni. Scotus híres tana szerint a megszentelő kegyelem azonos a szeretet természetfölötti erényével. Ez a nézet a szereteten kívül is nagyon elterjedt. A trienti zsinat atyái és teológusai között is uralkodó volt. (Lásd A. Prumbs Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Paderborn, 1909.) E szerint a kegyelem nem nyugvó valóság, a kegyelmi életnek metafizikai alapjául és gyökeréül szolgáló létiség (habitus entitativus), mint Szent Tamásnál, hanem eleven élet és lelki lendület (habitus operativus). Így a kegyelem székhelye is nem a lélek szubstanciája (Thom.), hanem az akarat, mint amely a boldogságnak, minden kegyelemosztás végső rendeltetésének is ala-

nya. Látni való, hogy ebben a fölfogásban a kegyelem egy titokzatos létiség-rendből lekerül a foghatóbb tevékenységi rendbe és a kegyelemtanból természetfölötti metafizika helyett inkább természetfölötti pszichologia lesz.

Következetes folytatás, ha a ferencesek az erkölcsi erényeket az isteniesektől (hit, remény, szeretet belénk öntött erénye) elválasztják: az erkölcsi erények (igazság, lelkierő, okosság, mértékletesség és tartozékaik) a megszentelő kegyelem nélkül is teljes tartalmúak és termékenységűek; még a megigazultnak sincs szüksége arra, hogy külön természetfölötti erényeket (és ama sajátságos természetfölötti fogékonyságokat, melyeket a Szentlélek ajándékai néven ismerünk) készen kapjon (non existunt virtutes morales infusae, neque dona Spiritus. S. tamquam habitus distincti a gratia sanctificanti). Viszont önálló létüket és szerepüket az erkölcsi erények fönn tartják akkor is, ha a szeretet kegyelme eltávozott is a lélekből.

Tagadhatatlan továbbá, hogy a ferences teológia a természetfölötti életnek minden egyes mozzanatát energikusan vallja ugyan, de a helyett, hogy ezeknek az elemeknek szerves kapcsolatát és belső egységét kutatná (ez Szent Tamás kegyelemtanának egyik ereje), beéri vele, hogy a kegyelmi élet elemeinek együtteségét és fönnállását egyszerűen *tételes isteni rendelkezésből* vezeti le. Így kegyelem és bűn nem legbensőbb mivoltukban, metafizikailag ellenlábasak és zárják ki egymást, hanem csak azért, mert Isten jónak látta ilyen tényleges viszonyt állapítani meg köztük; következésképp magában véve (potentia Dei absoluta) lehetséges volna bűnbocsánat kegyelem nélkül is, sőt talán kegyelem-közlés is bűnbocsánat nélkül (cf. Scot. in I. d. 17, q. 2, n. 23). A kegyelemből fakadó jótett nem azért érdemszerző, mert

önmagában jutalmat kiváltó értéket jelent, hanem mert Isten jutalomra valónak szánja és elfogadja. A természetkívüli adományok az őállapotban, nevezetesen az alsó és felső embernek amaz összhangja, melyet a természetkívüli épség állapotának mondunk (*donum integritatis*) nem a megszentelő kegyelem folyománya, mint Szent Tamásnál; hanem tételes isteni intézkedés egy a kegyelemtől különböző adomány által biztosítja létét.

Ha itt mindenáron csattanós jelszavakkal kellene jellemzést adni, talán azt lehetne mondani: Szent Tamás a kegyelem metafizikájában remekel, Scotus pedig a kegyelem fenomenológiájában és pszichológiájában válik ki.

10. Bűn és megváltás.¹ Ez a cím hirdeti legfelőtlöbben a ferences hittudomány dicsőségét. Közismert dolog, hogy *oroszlánrésze van a Szeplőtelen Fogantatás dogmatizálásában*. Futuribilek fölállításában óvatosnak kell ugyan lenni; azonban kockázat nélkül lehet azt mondani, hogy a ferencesek és nevezetesen Scotus nélkül Szűz Mária koronájában ez a legintí-

¹ *Déodat de Basly*: Pourquoi Jésus-Crist? ou Dogmatique du Sacré-Coeur. Rome 1903. *Gulielmi Guarrae*: J. Duns Scoti, Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. V. Quaracchi 1904. *H. Holzapfel*: Bibliotheca Franciscana de Im. Concept. B. M. V. Quar. 1904. *P. Pauwels*: Les Franciscaines et L'Immaculée Conception. Malines 1904. *Th. Fetten*: J. Duns Scotus über des Werk des Erlösers. Bonn 1913. *R. Guardini*: Die Lehre des h. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf 1921. *H. Storff*: The Immaculate Conception. The Teaching of S. Thomas, S. Bonaventura and Bl. Duns Scotus on the Im. Con. of the B. V. M. St. Francisco, California 1926. *C. Balić*: Joannis D. Scoti Theologiae Marianae elementa ad fidem codicum. 1933.

mebb fényű drágakő még most sem ragyogna teljes kicsiszoltsággal. Mikép történt ez?

Épen ezen a ponton nem járja a ferenceseknek és különösen Scotusnak érdemét annak a bizonyos garasnak minősíteni, melyet egyszer megtalál a szerencsés vak is. A Szeplőtelen Fogantatásnak dogmatikai vágányraterelése csak úgy, mint az abszolút megtestesülés elmélete, melytől ellenesei sem vitathatják el a nagyszabású elgondolást, a ferences teológiának törvényes gyermeke, szerves folyománya; lehetetlen a gyermeket dédelgetni és az anyát lekicsinyelni. Ezt a szerves összefüggést megkísérlem kimutatni.

A megváltás módja. — A Teremtő és teremtmény viszonyának ferences fölfogásából logikusan következik, hogy a ferences hittudósok és főként a következősebb és minden különbséget élesen aláhúzó Duns Scotus szerint az eredeti bűn mint teremtményi tett annyira távol esik a szuverén önhatalmában trónoló Istentől, hogy jogi sértésnek nem fogható föl. Isten sokkal magasabban áll, semhogy bármilyen emberi tett akár sértés, akár kegyre-hangolás címén hozzája férne. Szentsége természetesen föltétlenül elítéli és kérlelhetetlenül sujtja a bűnt; de mert sem érzelmileg, sem jogilag nincs általa érintve, teljesen szuverén tetszésétől függ, hogy mit csináljon a bűnössel. Semmiképen *nincs* kötve *ahhoz a szentanzelmi dilemmához*: aut poena, aut satisfactio. Tehát teljesen az ő szuverén akarátán fordul az is, milyen föltételek mellett fogadja vissza kegyébe a bukott bűnös emberiséget.

Ezzel aztán a megváltás tényleges módja: az emberré lett Isten helyettesítő elégtévése szabatos körvonalazásban úgy jelen meg, mint a nagylelkű isteni megkegyelmezés sok lehetséges módjának egyike: Isten máskép is meg-

kegyelmezhetett volna az emberiségnek, és az Isten-ember megváltó tevékenysége is csak azért megváltó hatású, azaz elégtévő és engesztelő, mert Isten ilyenül elfogadja. Quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit facere. Még abban a föltevésben is, hogy Isten teljes elégtételt akar követelni (amit azonban nem kell tennie), non requiritur necessario quod satisfaciens sit Deus; lehetne ember vagy angyal, si esset sine peccato et Deus dedisset sibi summam gratiam (in III d. 20). Sem a bűnnek, sem Krisztus megváltói tevékenységének természetében nem találunk olyan mozzanatot, melynek következtében azt lehetne mondani: Istennek kell isten-emberi elégtételt követelni, avagy köteles erre való tekintettel az eredeti bűnt eltörölni. Magában véve ugyanis semmiféle teremtettség tevékenység nem végtelen tartalmú. Ádám bűne sem, az ember Krisztus műve sem; és a teremtmény nem képes akár negatív (bűn által), akár pozitív (megváltó tevékenység által) jogcímet szerezni és ilyenekkel föllépni Isten előtt.

Ezzel *Szent Anzelm megváltás-elmélete* (Cur Deus homo; cf. Dogm. II² 16 k.), melyet félénken kikezdték Halensis és Bonaventura (aki az anzelmi gondolatok mellett tüzetesen tárgyalja a szentágostoni újjáteremtést, a misztikai Krisztusba való beiktatást és a lelki megvilágosítást) és melyet lényegesen enyhített Szent Tamás, ki van emelve sarkaiból.

Ebből logikusan folynak a következő mozzanatok:

A Szeplőtelen Fogantatás tana. — Ha az eredeti bűn megbocsátása és eltörlésének módja tisztára Isten szuverén tetszésén fordul, akkor misem áll útjában annak a lehetőségnek, hogy

egy Ádám fia vagy leánya pusztán azért szabaduljon meg vagy maradjon ment Ádámnak ettől a szomorú örökétől, mert Istennek úgy tetszik. Isten megtehetette volna az egész emberiséggel, hogy minden egyes ember már születésében, mikor beiktatódik Ádám családfájába, ne a bűn örökébe lépjen, hanem a kegyelem örökébe; vagyis már léte első pillanatában ne a bűn anyajegye, hanem a kegyelem ékessége áradjon el lelkén. Vagyis szuverén hatalmával (*potentia absoluta*) Isten megtehetette volna, hogy minden ember az eredeti bűn szeplője nélkül fogantassék.

A jelen üdvrendben is (*potentia ordinata*) megtehetette volna (*potuit*). Hisz az eredeti bűn nem az ember testében fészkel, sem egészben (mint bizonyos értelemben Szent Ágoston és nem egy korai skolasztikus tapogatózva elgondolta), sem részben (legalább materialiter: Thom.), hanem teljességgel az akaratban, a lélekben. Nem a rendetlen kívánság az eredeti bűn lényege, mely még csak nem is lényeges eleme, sőt nem is következménye, hanem az akaratnak és ezzel az egész embernek, a személyiségnek Istennel szemben való fonák helyzete, melybe azáltal került, hogy eldobta magától a kegyelem ékességét, elfordult végső céljától és így meztelenül és eltorzultan áll Isten előtt. Következésképp nem a nemzés mint olyan adja tovább nemzedékről nemzedékre a bűnt, hanem az a tény, hogy valaki nemzés útján Ádám ivadéka lesz, és ezzel fonák istenellenes helyzetének is örökösévé lesz. Vagyis nem a testi fogantatás (*conceptio seminis*), hanem a személyiség létrejötte (*conceptio personalis* = *infusio animae rationalis*) az eredeti bűn terjesztője.

Ezt azonban Isten hatástalaníthatja a jelen üdvrendben is, vagyis a megváltás egyetemes

szükségének sérelme nélkül is. Nem kell egyebet tennie, mint elővételeztetni a megváltás gyümölcseit. Isten megteheti, hogy Krisztus érdemeire való tekintettel egy lelket létesülésekor megóv attól, hogy Ádám bűn-öröksége reá szálljon; mintegy alája teríti a Megváltó érdemeit, hogy mikor a létbe készül, erre a tiszta szőnyegre lépjen és ne szennyezze be lábát. Ezt megteheti annálinkább, mert a szülői nemző tevékenység szabatosan csak a testet hozza létre, mely a forma corporeitatis révén a lélek nélkül is már emberi test; ez pedig az eredeti bűnnek semmiképen nem hordozója, és így Isten szentelő tevékenységének nem kell kiterjednie a nemző tevékenységre, mely Szent Bernát szerint nincs rendetlen érzékiség nélkül.

Ez az elővételezett megváltás (*praeredemptio*) gondolata, melyet Bonaventura hasonlattal világít meg: „Szűz Mária az Úr Krisztus által szabadult meg az eredeti bűntől, de más módon, mint a többiek. A többieket Isten a bukás után emelte föl, Szűz Máriát mintegy estében tartotta föl, amint példában lehet látni két emberen, akik a sárba esnek” (in III. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2). Ez megnyugtató *elvi feleletet* ad a teologusoknak arra a nehézségére, mely legtöbbjét visszatartotta a szeplőtelen fogantatás nyílt megvallásától: az eredeti bűn ténye egyetemes, és ennek megfelelően a megváltás is egyetemesen szükséges; a szeplőtelen fogantatás ennek a szigorú egyetemességnek tagadása volna. Scotus felelete: az eredeti bűn vállalásának kötelezettsége és így a megváltásra szorultság alól Szűz Mária sincs kivéve; természet szerint ő is Ádám leánya, és mint ilyennek, neki is szól az eredeti bűn törvénye és a megváltás. De nála a megváltás ereje abban mutatkozott, hogy nem engedte érvényre lépni a bűn törvényét. Természet szerint Mária Ádám leánya; időben

azonban előbb kegyelem gyermeke, mint bűnnek örököse. Scotus itt szerencsés kézzel a centrumba állít egy különböztetést, melyet a hit-tudósok akkor szélkében ismertek már, sőt Bonaventura ezzel a kérdéssel kapcsolatban is pedzett: a *prioritas naturae* és *prioritas temporis* különböztetését.

A megváltásnak ez az egyetemesen lehetséges módja, az elővételezett megváltás helyén volt (*deduit*) Szűz Máriával szemben. Istenanyai méltósága őt (az alább ismertetett abszolút megtestesüléstan értelmében) az egész teremtés középpontjába helyezi. Tehát csak ennek az általános nagy kiváltságnak egy ponton való érvényesítéséről van szó. Mihelyt a dogmatikai nehézség gyökeresen el van hárítva, érvénybe lép Szent Anzelm elve: *Decuit ut ea puritate Virgo niteret qua maior sub Deo nequit intellegi* (De conceptu Virg. c. 18).

Ennél tovább Scotus nem igen ment. A „potuit, deuit” következményét: „*ergo fecit*” nem vonta le, legalább nem teljes határozottsággal, bár nincs minden valószínűség híján az a nézet, hogy épen ő hódította meg az addig ellenkező párizsi egyetemet a Szeplőtelen Fogantatás tanának. Ma már tudjuk, hogy ama következtetés premisszái sem mindenestül tőle valók. A tan maga már legalább másfél százada hirdetőkre talált Angliában: oxfordi tanároktól vették át oxfordi minoriták, kik közül Scotus tanára Ware Vilmos a tan teológiáját is már imponáló világossággal adta elő. Nem lehet tehát azt mondani, hogy a Szeplőtelen Fogantatás tanának diadala kizárólag a ferences hit-tudományának dicsősége. Az is bizonyos, hogy Scotusnak e kérdésben nincs egyetlenegy alapvető gondolata, melyet meg ne lehetne találni Bonaventuránál (igaz, sokszor a periferián húzódnak meg); ő azonban az akkori „sententia

communior et tutior"-tól nem mer eltérni. Mindazáltal nincs kétség benne, hogy Scotus-ban eszmélt reá a megizmosodott ferences teológia az Immaculata-val való benső rokonságára, s az ő éles különböztetései törték át azt a homlok-morénát, melyet az addigi hittudománynak nehezen előrehömpölygő gleccsere önmagának emelt volt. A történelem nem hágy kétséget az iránt, hogy az ő indításától kell számítani a tan diadalútjának biztos, egyenes és föltartóztathatatlan lendületét. Legelszántabb védői az ő tanítványai közül kerülnek ki.

Az abszolút megtestesülés elmélete. — Ennek a híres tanításnak tulajdonképeni forrását Scotusnak a megváltás módjára vonatkozó alapgondolatában kell keresni. Ha az eredeti bűn eltörlésére Istennek annyi más mód is rendelkezésére állott, miért épen ezt a, mondjuk, leg-súlyosabbat választotta? Erre a nagy kérdésre Scotus felelete: Istennek az eredeti bűn be-következésétől függetlenül és a megtestesült Ige helyettesítő elégtétele útján leendő megváltás-tól függetlenül is az volt a szándéka, hogy a második isteni személy emberré legyen. Az ő gondolata ez (Oxon. in III. d. 7, q 3, n. 3): Isten elhatározásainak az örök elgondolásban megvan a sorrendje — nem időbeli, ilyen az örök változatlan Istenben nincs, hanem logikai. Ő első helyen önmagát szereti. Aztán szeretetében akarja, hogy más lények is legyenek. A sok lehetséges lény közül ismét első helyen akar egy teremtményt, mely őt legjobban szereti, és akarja ennek egy isteni személlyel való személyes egységét, etsi nullus cecidisset; és végül utolsó mozzanatként akarja, hogy ez a személyes isteni közösségbe fölvelt teremtmény szenvedékeny természetet öltön és közbenjáró legyen a bűnért, melyet tehát Isten már erre való tekintettel engedett meg. Másszóval az

Istenember a teremő isteni végezés első gondolata, a teremés célpontja és a mindenség foglalata: teremő és teremtmény lehető legbensőbb egysége.

A régibb hittudósok és atyák az üdvtörténet tényleges menetének súlya alatt az Ige megtestesülését kizárólag a bűnnel hozzák kapcsolatba, úgy hogy szerintük szinte a bűnnek kell köszönni az üdvtörténet legnagyobb javát, a megtestesült Ige megjelenését („felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!” Exultet). Azonban már a 13. század elején felmerült a hittudósok előtt az a meggondolás, hogy ha csak a bűn, illetőleg a tőle való megváltódás volna a megtestesülés indítéka, akkor óriási aránytalanság tátongana a cél és eszköz között, és az a látszat támadhatna, hogy a legnagyobb rossznak köszönhetjük a legnagyobb jót: „summum bonum esset occasionatum” (Scot.). Ezért már Halensis (III 2. m. 13) megpendítette azt a gondolatot, hogy a megtestesülés bekövetkezett volna bűnbeesés nélkül is. Bonaventura pedig kilenc súlyos érvet vonultat föl Scotus nézete mellett (in III. 1. q. 2), és miként a fiatal Szent Tamás (in III. d. 1, 1, 1), nem titkolja rokonszenvét, melyet érez vele szemben; és mikor a sententia communior és a pozitív szempontok súlya alatt lemond róla, ezt, miként az idősebb Szent Tamás (Summa III 1, 3), rendkívül szelíd formában teszi. Ha azután Scotus, még mindig szerény formában ugyan („sine praeiudicio dici potest”), de teljes határozottsággal e fölfogás mellé áll, segítette őt Bonaventura érvei mellett az a meggyőződése, hogy a megtestesült Ige útján való megváltásban semmi szükségesség nincs (Anzelmmel szemben), és döntő volt számára az a meggondolás, hogy a tényleges világrendben, mint Isten legszentebb, bár szuverén akarátának meg-

nyilvánulásában az elsőbbség kérdését mindig az értékek hierarchiája dönti el; vagyis modern szóval fejezve ki egy régi dolgot, *értékelméleti megfontolás* vezette. Persze, pontosan meddig ment itt Scotus, és meddig vitték gondolatait a tanítványai, majd csak a kritikai kiadás elkészültekor dönthető el.

Bármint vagyunk is vele, bizonyos, hogy ez az elmélet nem válik Duns Scotusnak szégyenére. Ellenfelei is csak tisztelettel szólnak róla, nagyszabású és Istenhez meg az Istenemberhez méltó elgondolásnak minősítik; lásd *Schütz*: Krisztus 2. kiad. p. 272 kk. Az is tagadhatatlan, hogy rávall a *doctor Marianus*-ra. Ha Jézus Krisztusnak az örök isteni végezés szerint középonti és elsődleges helye van a teremtésben, világos, hogy Szűz Máriának is, mint ama megtestesülés szükséges eszközének, ott van a helye a föltétlen örök isteni végezésben még az eredeti bűn előtt. A Szeplőtelen Fogantatás ilyenformán egyenest az örök isteni teremő végezésben vert gyökeret.

Krisztologia és szótériologia. — A föltétlen megtestesülés elmélete értelmében a megváltó személye és műve más színezést kap, sőt egymely mozzanata más elhelyezést és értékelést nyer, mint Szent Tamásnál. A skotizmus alapelvei itt termik legfoghatóbb gyümölcseiket. A Szent Tamás előtti ferencesek a krisztológiában még erősen Szentviktori Rikárd hatása alatt állnak és így elvben közelebb vannak Szent Tamáshoz (cf. Bonavent, Opera III pag. IV k.).

a) A *Megváltó személye.* Scotus az ő formalizmusához és empirizmusához híven Jézus Krisztusban az isteni és emberi életkört sokkal élesebben választja el, mint Szent Tamás, aki azt vallja, hogy Krisztus emberségének létezése tényét, metafizikai léttartását az örök Ige adja; embersége ugyanazzal az erővel létezik, mely-

lyel az Ige. Ezáltal embersége oly közel kerül az Igéhez, hogy szinte fizikai szükségszerűséggel áradnak rá mindazok az isteni kiválóságok, melyekre (és amily mértékben) teremtmény egyáltalán fogékony. Szent Tamás krisztológiájában Krisztus emberi kiválóságai az isteni lét és tökéletesség-körhöz oly közel vannak tolva, amennyire teremtett jellegének elvi sérelme nélkül egyáltalán lehetséges. Ellenben Scotus szerint Krisztus emberségének megvan a maga saját és természetszerű létezési ténye, az ő metafizikája szerint minden létiségnek megvan a maga természetszerű külön létezése is. Sőt minthogy a személyesség magában csak negatívum, t. i. a mástól való lényeges függés tagadása (*negatio dependentiae actualis et aptitudinalis complet rationem personae*; in III. d. 1, q. 1, n. 9), ezért Krisztus embersége teljes emberség és önálló személy volna, ha az Igének mérhetetlenül magasabb erejű és értékű személye magához nem kapcsolná. Ha a megtestesülés per impossibile megszűnnék, mint önálló személy kilépne ama magasabb kötelékből (Szent Tamás szerint nem lévén saját külön létezése, ama föltevésben megsemmisülne). Ennek következtében Scotusnál Krisztus emberi életköre önmagában zártabb, metafizikailag nem oly gyökeresen nyitott, mint Szent Tamásnál, és ezért Scotusnál Krisztus emberi vonásai közelebb kerülnek hozzánk, mondjuk, *emberibb színekben* bontakoznak ki.

A skolasztikusoktól egyetemesen vallott kiválóságokat (boldogító istenlátás, relatív mindentudás, készen kapott tudás) ő sem tagadja, de miként a természetfölötti rend megkonstruálásában általában az egyes mozzanatokat nem mélyebb metafizikai valóságok természetszerű folyományaiként vezeti le, ezeket is *tételes isteni rendelkezéseknek* minősíti, nem miként

Szent Tamás, az unio hypostatica természet-szerű kisugárzásait, illetőleg az emberségbe való belesugárzásait látja bennük.

Jellemző, hogy az említett kiválóságokat bizonyos értelemben *letompítja*. Krisztusnak minden létezőre kiterjedő emberi tudása nem egyszerre mint tényleges tudás van az ő értelmében, hanem csak mint készség (non actu, sed habitu). Készen kapott tudása (scientia infusa) csak a lényegekre terjed ki; a tényleges egyedi dolgokat tapasztalás útján ismeri meg. Ez megint figyelemre méltó módon az emberi tudás rendes határához közelíti az Úr Krisztusnak nem-istenlátó, tapasztalati tudását. Szent Tamás szerint amit az Udvözítő lát, hall, kérdez, azt előbb már mind készen kapott ismeretei útján is tudja. Legjellemzőbb azonban e téren Scotusnak az a tanítása, hogy azt a tudást és szentséget, melyben az Udvözítő szent embersége tündököl, mely a teremtmény számára elérhető legmagasabb fokon áll, Isten mégis megadhatná más teremtménynek is, olyannak is, aki nincs személyes egységben vele; de ezt nem akarja megtenni, quia secundum leges iam positas a sapientia divina non erit nisi unum caput in ecclesia (in III. d. 13, n. 8; ez egyben jellegzetes példa a skotista potentia absoluta és ordinata szemléltetésére). Ezután természetes, hogy Scotus az Udvözítő vétkezhetetlenségének alapját sem a személyes egységben látja, hanem kizárólag a boldogító Isten-látásban, illetve az ezzel járó tételes isteni akarásban.

b) *A megváltás műve.* A krisztológiai alapelvek folyománya, hogy az Udvözítő erkölcsi teljesítményei, érdemei is magukban tekintve csak véges értékűek, hisz véges elvnek, emberi képességeknek gyümölcsei. Azonban bizonyos szempontból mégis végtelenek. Isten végtelen értékűeknek fogadja el, tekintettel a cselekvő

alanynak végtelenségére (*infinitas extrinseca*). Az érdem ugyanis elsősorban Istennek kegyes elfogadásán fordul: *omnis actus acceptatus a Deo tamquam actus bonus et laudabilis, pro quo Deus velit retribuere illi cuius actum acceptat, est meritorius* (Scot. in III. d. 18, n. 9). Ennek a fölfogásnak értelmében azt a nehéz kérdést: mikép szerezhethet az Udvözítő érdemet, holott már a földön boldog istenlátó (mikor az istenlátó angyalokra és emberekre nézve ez a lehetőség megszűnt), egyszerűen úgy oldja meg, hogy Isten az Úr Krisztus cselekedeteit érdemszerzőknek el akarja fogadni; az üdvözültekét azonban nem. Ezért az Udvözítő megváltó tettei csak tételes isteni határozatnál fogva (*acceptatione*) tekinthető olyanoknak, hogy túláradó mértékben eleget tesznek a bűnért. Különben a bűn is magában véve csak véges jellegű istensértés; pusztán egy külső szempont teszi valamilyen értelemben végtelenné: az a körülmény, hogy a lelket elfordítja végtelen végcéljától. Ezt a külsőleg végtelen sértést teljesen paralizálja Krisztusnak külsőleg végtelen elégtétele.

Minthogy az Udvözítő engesztelő áldozati tevékenysége csak tételes isteni végezés és elfogadás erejénél fogva viszi végbe a megváltást, mely könnyebb eszközökkel is elérhető lett volna; minthogy továbbá a Fiúisten megtestesülésének végső indítéka a teremtménynek, nevezetesen a teremtés foglatának, az embernek megbecsülése a Teremtőjével való lehető legbensőségesebb egység útján: ezért az Udvözítő földi életének értéke nem is merülhet ki a szó szoros értelmében vett megváltó tevékenységben, értem a kinszenvedést és kereszthalált. Scotus az *Udvözítő példaadásának és tanításának értékét* sokkal inkább támasztotta alá teológiai meggondolásokkal, mint elődjei. Már

Bonaventura szótériológiájának egyik sarktétele szerint a megtestesülés főrendeltetését abban kell látni, hogy Isten megmutatta általa mérhetetlen emberszeretését és a legfölségebb indítékot adta az embernek Isten szeretésére, Krisztus követésére, sőt misztikai megismétlésére.

Scotus krisztológiája nem egyszer szinte súrolja a nesztorianizmus határát (a másik álláspont sem tudja mindig kizárni azt az aggodalmat, hogy a monofizitizmus tőszomszédságában jár). De tagadhatatlan, hogy csak dialektikai kidolgozása azoknak a gondolatoknak, melyeket Bonaventura misztikai melegséggel tár föl Krisztus követéséről, mint ennek a földi életnek egyetlen méltó tartalmáról. Assisi Szent Ferencnek köszöni vallási életünk az Udvözítő földi életének, főként gyermekségének és kínszenvedésének tiszteletében való mélyülést és gazdagodást. Teologus fiai itt híven atyjuk nyomdokain járnak.

11. Egyház és szentségek.¹ Az Egyházzal szülő tanításnak rendszeres kialakítására a 13. században, a klasszikus ferences hittudomány idejében *még nem voltak meg a történeti feltételek*, melyeket csak a nyugati szakadás és problémái érleltek, s csak az újítás tett igazán időszerűvé. Lombardus külön e címen nem is tárgyalja. Mikor a tanítás és az irodalom (jobbra a tanítás rögzítése) főként Lombardus magyarázásához volt kötve, ennek a látszólag külső körülménynek is döntő jelentősége van. Jellemző azonban Halensis átfogó irányára, hogy mégis külön quaestio-t szán neki (IV. 4). Nyomán a ferences teológia jelentős adalékokat szolgáltat a 15. század vége óta kiépülő ekklesiológiához.

¹ P. de Martigné: *La Scholastique et les Traditions Franciscaines*. Paris 1888.

Az Egyházzal szóló jellegzetes ferences tanítás két összetevőt mutat. Az egyiket erőteljesen és imponáló gazdagsággal képviseli már Halesi Sándor: Az Egyház a hívőknek Krisztusban élő természetfölötti egysége, a *misztikus Krisztus*, akiről mint főről folyton árad a tagokra a kegyelem titokzatos és termékenyítő élete. A Krisztusról mint főről és ennek kegyelmi bőségéről (*gratia capitis*) szóló tanítást, mely aztán Szent Tamás és Scotus teológiájában oly nagy szerephez jut, nemkülönben az Egyház kegyelmi kincséről (*thesaurus Ecclesiae*) szóló tanítást már Halensis pendítette meg. Az Egyháznak ezt a mélységes fölfogását, melyet Szent Tamás is vallott és a 19. században Möhler oly hatásosan képviselt, Bonaventura inkább az aszketikai-misztikai irányban dolgozta ki. Nála jelentkezik először határozottan a másik komponens, mely Scotusnál aztán uralkodó és mely a ferences hittudománynak már többször érintett jellegzetét adja: az Egyház az a természetfölötti tekintélyű intézmény, mely hivatva van tanításával és rendelkezéseivel az isteni alapításkor kapott meghatalmazás erejében valószínűsíteni és fenntartani Krisztus vallását. Amily mértékben lemond a ferences hittudomány a természetfölötti tények és igazságok belső, természetyszerű megokolásáról, oly mértékben tolja előtérbe kikezdetlen hite az Egyház tételes hatalmát és tekintélyét.

Ez a fölfogás nem kis mértékben járult hozzá az Egyház ú. n. jogi fogalmának amaz éles kidolgozásához, melyet a 16. és 17. század polemistái nekiszegeztek az újításnak. Érthető tehát, ha egy protestáns (Bulaeus) Scotust *Hercules papistarum*-nak minősítette. És ugyancsak nem véletlen, hogy a pápa főségének spekulatív igazolását teljes tartalmában és éles megvilágításban megtaláljuk Bonaventuránál (*De per-*

fectione ev. q. 4, a. 3; cf. in IV. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1.). S belevág ebbe a gondolatirányba, hogy Scotus az ő elődeinek bizonytalan vagy ellenkező nézeteivel szemben határozottan kifejezésre juttatja a püspökségnek *hierarchiai és rendi önállóságát* és külön jellegét: *episcopatus est specialis gradus et ordo in ecclesia* (in IV. d. 24.).

Ugyanez az alapfölfogás tükröződik a szentségtanban. A *szentségek* magukban véve a természetfölötti rendnek és az örök élet elérésének nem szükségképes, hanem tételes isteni rendelkezéssel megállapított eszközei. Minthogy nem a szentségek természete, a kegyelemmel való szerves összefüggése a döntő szempont, érthető, ha Halensis és Bonaventura semmi nehézséget sem látnak abban, hogy az Úr Krisztusnak általános meghagyása értelmében az Egyház is rendelhetett szentségeket (a bérmlás és utolsókenet szentségének ú. n. közvetett krisztusi alapítása); és ha Scotus, aki ezt a nézetet elejtette a közvetlen krisztusi alapításnak ma általában elfogadott nézete javára, az ó- és újszövetség szentségei közt nem lát lényeges, hanem csak fokozati különbséget: *differunt per dare maiorem gratiam et minorem gratiam*; hisz csak alkalmi eszközök a közvetlenül szentelő szuverén Isten kezében.

A *szentségek hatékonyságának módja* tekintetében Halesi Sándor az ő misztikai Egyházeszméjéhez híven még azt tanította, hogy a szentségek a kegyelemnek fizikai eszközei, miként pl. a nyelv a beszédnek. Bonaventura azonban (in III. d. q. ult. dub. 3) előkészítette Scotus nézetét: a szentségek a kegyelemnek előkészítő jelei, melyekre Isten a saját ígérete erejében, tehát rendszeresített és az Egyházra bízott akarata következtében közvetlenül maga adja a kegyelmet: *susceptio sacramenti est*

quaedam dispositio necessitans ad gratiam ex pactione divina, qua Deus pepigit assistere sacramentis, ut conferant quod significant (Report. in IV. d. 1, q. 4, n. 8). Ez az elmélet voltaképen nem illeszthető be maradék nélkül a szokásos fölosztás kereteibe (erkölcsi, fizikai, dispozitív hatékonyság; cf. Dogm. II² 369 kk.). Magán viseli, mint Scotusnak annyi más tanítása, szerzőjének erőteljes egyéni bélyegét, és csak logikai folyománya annak a skotista alaptanításnak, hogy a kegyelem csak közvetlen isteni teremő tevékenységnek köszönheti létét, tehát nem lehet hozzá oksági köze a teremtménynek még eszköz formájában sem, még természetfölötti úton sem. Seeberg kellő alap nélkül mondja azonban, hogy Scotus a szentségek „mágikus” hatékonysági módja (szerinte Thom. és a hittudósok többsége) helyébe pszichologus, a protestánshoz közelebb álló fölfogást tett. Hisz nézete közel áll a molinista tanításhoz, sőt Billot fölfogásához, mely pedig mindkettő teljesen katolikus. Tagadhatatlan azonban, hogy ez a fölfogás Szent Tamás szerves beállításához mérve némi elkülsőségesítést jelent.

Az *Eucharisztia* tekintetében Scotus nem egy spekulatív részletkérdésben, különösen az eucharisztiai színeknek, az átlényegülés határpontjának tüzetesebb meghatározása tekintetében némileg más feleletet ad, mint Szent Tamás. Ez természetbölcseleti különbségekben leli magyarázatát, és itt mellőzhető mint kevésbbé jellegzetes árnyékolás. Jellegzetesnek találom azonban azt a módot, ahogyan Scotus az eucharisztias krisztusi megjelenülés nehéz kérdésében foglal állást. Szerinte Krisztus az Oltáriszentségben nem úgy jelen meg, hogy a kenyér és bor szubstanciájából titokzatos módon alakul ki, készül a Krisztus teste és vére (per reproductionem vel replicationem), hanem Krisztus teste

(és vére) az átváltozáskor a mennyeivel szemben új jelenlétet nyer és ott, ahol megjelenül, visszahúzódik a kenyér és bor szubstanciája (olyanformán, mint mikor egy üreges testbe behatol egy folyadék és a befogadót lassan kiszorítja: per adductionem; cf. in IV. d. 11, q. 3, n. 23). Ebben a fölfogásban az Úr Krisztusnak az eucharisziás színekhez való viszonya valamivel külsőségebben alakul, mint a tomista és molinista reproductio-, ill. replicatio-tanban. De semmiképen nem hozható párhuzamba a Luther-féle fölfogással. Scotus az ő teológiai pozitívizmusának szellemében mindenesetre megkockáztatja azt az állítást, hogy az átlényegülés a valós eucharisziás jelenlétnek nem egyedül lehetséges formája, hanem per absolutum lehetséges többek között a companatio (Luther-féle) tana is, és hogy az átlényegülést pusztán a Szentírásból, a tévedhetetlen egyházi értelmezés nélkül nem lehet kiolvasni. De nem hágy kétséget katolikus álláspontja iránt (cf. in IV. d. 11, q. 3).

Igen nagy szolgálatot tett a különböztetések nagymestere a *szentmise-áldozat* gyümölcseiről szóló tanításban, jöllehet csak melleleg ejti útba (Quodlib. q. 20), mikor t. i. a szentmisének időtlen és abszolút hatékonyságától megkülönbözteti ideigvaló ügyekért való közbenjáró hatékonyságát, és ezzel voltaképen elméletileg megalapozza a szentmise gyümölcseiről (de fructibus missae) való tanítást (Dogm. II² 507—10).

A ferences hittudománynak épen tételes jellege lehetővé tette, hogy az egyházi *bűnbocsátásnak* külön jellegét és hatékonyságát is teljes határozottsággal kidomborítsa. Ezzel a ferencesek megtalálták a kulcsot a tökéletes és tökéletlen bánat szabatosabb különböztetéséhez (már Halens. és Bonavent.), és elsőknék taní-

tották teljes határozottsággal, hogy az utóbbi elégséges a szentségi bűnbocsánat elnyeréséhez, és hogy a tökéletes bánat sem hatékony a szentségvétel komoly szándéka nélkül. Az Egyház tételes jelentőségének mérlegelése vitte rá Scotust arra, hogy *a töredelem súlyponját a föloldozásra vigye át*. Ez lett szülője annak az ismert skotista tanításnak, hogy a töredelmező ténykedései (bánat, gyónás, elégtetés szándéka) a szentségnek nem anyaga: *hoc sacramentum non habet nisi unum signum sensibile, ut verba prolata, habet tantum formam et non proprie materiam* (in IV. d. 16, q. 6, n. 6). De ez viszont az akkor még nagyon elterjedt és teologusoktól is bizonytalanul minősített laikus gyónással szemben is határozott állásfoglalásra segített: a laikusok előtt végzett gyónás, mint a töredelemre irányuló szándék nem értéktelen, de semmi néven nevezendő szentségi jellege nincs, és mindent összevéve, több kárt tesz, mint jót (in IV. q. 17, n. 27). Ez az erélyes föllépés nem is maradt eredmény nélkül: a 14. és 15. század folyamán a valaha annyira elharapódzott gyakorlat megszűnt.

12. Jelen élet és másvilág.¹ A középkori hit-tudományt általában és a ferencest is jellemzi a következetes és föltétlen *teocentrizmus*. Hogy a földi lét értelmezője és normája az Istenben és Isten számára való élet, és hogy minden elméleti és gyakorlati állásfoglalásban in concreto a kinyilatkoztatás, illetőleg az egyházi eszmények, előírások és ténykedések a döntők, azt a nagy egyházi restaurátornak, Assisi Szent

¹ C. L. Tempesti: *Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze di s. Bonaventura*. Venezia 1748. J. Klein: *Zur Sittenlehre des Duns Skotus* in: *Franziskanische Studien* I. II. (1914. k.), P. Pourrat *La spiritualité chrétienne* Paris II. p. 229—295.

Ferencnek teologus fiai a katedrán épúgy magától értődő alapmeggyőződésnént vallották, mint prédikátoraik a nép között. A középkor szellemi életének erre a fölséges arcúlatára a ferences hittudomány azonban nem egy ponton rányomta saját bélyegét:

Erkölcsei élet. — Az ágas-bogas valóság gazdag sokadalma és egyediségei iránti élénk érzék, mely az oxfordiak empirizmusában és Scotus formalizmusában csak úgy verődik ki, mint Bonaventura misztikailag elmélyített természet-szemléletén és a pluralitas formarum metafizikai tanán, a ferences teológiát kezdettől fogva arra vitte, hogy az erkölcsi élet elméleti tárgyalásában is a természetnek az egész vonalon nagyobb önállóságot és önértéket tulajdonított. A valláserkölcsei életre berendezett természetet Scotus szerint a bűn nem tartalmában tette rosszabbá, hanem csak Istenhez való viszonyában, és ennek a fonákra fordult viszonynak is székhelye nem a természet mint olyan, hanem csak egy egyszer történt és pszichikailag már tovább nem áskáló akarati állásfoglalás. Ez a meggondolás arra tereli a ferences etikát, hogy egyrészt a kegyelem nélküli *természet erkölcsi teljesítő képességének* valamivel nagyobb területet engedjen, mint a tomizmus, mely itt Szent Ágoston alapelveinek következetes képviselőjében kegyelem és természet s ennek következtében bűn és természet között sokkal mélyebb és szorosabb kapcsolatot lát. Másrészt pedig a merőben természeti alakulatokat inkább immanens szempontok szerint hajlandó megítélni, és ennél fogva enyhébben bírálja el.

Ez az alapgondolat jut érvényre már Halesi Sándornak és Bonaventurának abban a tanában, hogy a sarkalatos erények kegyelem nélkül is tanyát verhetnek a lélekben és a kegyelem távozásával nem okvetlenül költöznek el a lélek-

ből. Ez a vezérmotívum hallható ki Scotusnak abból a nézetéből is, hogy erkölcsi téren vannak közömbös (azaz erkölcsileg jó és rossz cselekedetek között álló) tettek; hasonlókép az örök élet szempontjából vannak olyan cselekedetek, melyek sem nem érdemszerzők, sem nem egyenest érdemtelenek (*media inter meritoria et demeritoria*). De megint túlzás volna azt mondani, hogy Scotus merőben külsőséges normát szab a cselekvés erkölcsiségének; mintha azt t. i. mindenestül csak a célhoz való vonatkoztatástól tenné függővé, tekintet nélkül tárgyára és belső tartalmára. Igaz, a célhoz való vonatkoztatás szükségességét és etikai jelentőségét erőteljesebben nyomatékozza mint mások, de épen-séggel nem vak a tárgy és a körülmények etikai jelleg-adó szerepével szemben.

A társadalmi, állami életnek, különösen az utóbbinak az Egyházzal szemben való önálló rendeltetését és viszonylagos függetlenségét ez a teológia csirában tartalmazza (ebben Dante Monarchiájának előkészítője). Ockhamnak és a Bajor Lajos körüli többi hittudósnak ismert egyház-ellenes radikálizmusa kiindulásában a jogosságnak némi látszatával hivatkozhatik talán Scotusra; azonban amaz egyoldalúságokhoz és torzításokhoz a szigorúan egyházas, sőt egyházi pozitívista Scotusnak semmi köze.

Pozitívizmusa vitte rá Scotust arra a jellemző tételre is, hogy az ú. n. *természeti törvény* Szent Tamással szemben lényegesen megszorítja: csak az első három parancsolat lényege tartozik hozzá; a többi parancsolatot tételes isteni, illetve egyházi törvényhozó rendelkezésre kell visszavezetni.

A pszichológiai voluntarizmus az egész ferences erkölcsstannak gyakorlati, sőt bizonyos érzelmi jelleget ad. Az uralkodó tehetség az emberben és a gyökérszerű kiválóság Istenben

szerintük az akarat, természetesen affektív oldalával együtt. A teremtet akaratot a szuverén szabadsággal teremtő Isten szintén föltétlen tiszteletben tartja. Ezzel az egész ferences életfölfogás bizonyos közvetlenséget és természet-ihlette melegséget kap: minden lét, minden egyéniség és életcentrum, minden valóság és tényleges történeti alakulat bizonyos optimista megítélésben és megtisztelésben részesül, míg csak ellentétbe nem jut Isten szuverén szent akaratával.

Misztika. — A misztika a középkori hitéletnek és hittudománynak dédelgetett kedvence. Annak a kornak hősie világmegvetése és szenvedelmes égbetörése ösztönös célbiztonsággal talált bele az intenzívebb lelki életnek ama világába, hol az egész lelket, annak minden tehetőségét és nyilvánulását eltölti Isten jelenléte, az ő igazságainak és természetfölötti nagy titkainak, nevezetesen a megtestesülés nagy tényeinek (kivált a leginkább bensőségre hangoló mozzanatoknak: gyermeksege, kínszenvedése, szent szíve, eucharisztias jelenléte, Szűz anyjának fájdalmai) mindent magával ragadó valósága és közvetlen átélése, s az Istennel való minél bensőbb egyesülés igyekezete. Ez a szó tágabb értelmében vett *misztikai élet* a középkor minden valamire való lelki emberének legfőbb eszménye és vágya, a legegyszerűbb apácának csak úgy, mint a legtudósabb teologusnak. De „theologia mystica” és „vita mystica” között a középkor époly kevéssé tesz éles különbséget, mint vita „ascetica” és „mystica”, illetve a szó tágabb és szűkebb értelmében vett misztika között. A contemplatio „acquisita” és „infusa” (avagy activa és passiva) ma oly szenvedelmes hévvel folytatott vitái még nem verték föl a cellák és tantermek csöndjét. Nagy gazdagság és változatosság a misztikai életben,

bizonyos differenciálatlanság a misztikai teológiában — ez jellemzi az egész középkort, a ferences misztikát is.

Hogy a bájosan mély és gazdag misztikai életével különösen kiváló, első biztosan stigmatizált szentnek hittudós fiai a misztikát különösen kegyükbe fogadják, eleve elvárható volt akkor is, ha plátói-ágostonos ismeretelméletük, voluntarista-affektív lélektanuk és gyakorlati irányuk egymagában is oda nem terelték volna őket. Ahhoz nem is fér kétség, hogy a vérbeli régi ferences csaknem mind gyakorló misztikus is, legalább a szó tágabb értelmében. Van a ferenceseknek misztikájuk. De van-e *ferences misztika* is, a misztikai életről alkotott elmélet, mely külön ferences bélyeget visel? Találni-e jellemző, lényeges misztikai tételt, melyben egyeznek egy Bonaventura, Folignoi Angela, Ramon Lull, Harphius? Mikor Bonaventura misztikája époly elvont, mint a szentviktoriaké, akiktől veszi alaptanításait! Az újplatonikus ízü Ramon Lull, a Nagy Gertrudra emlékeztető Folignoi Angela, az eckharti húrokat pengető Harphius (= Herp: Theologie Deutsch, Luther kedvenc könyve) nem egykönnyen hozhatók közös nevezőre; és bizonyos, hogy az élet zuhógójánál dolgozó ferencesek, mint minden korban és minden téren, itt is inkább eklektikusok és koruknak gyermekei, mint más határozottabb és exkluzívebb irányok. Mindamellet a ferences teológiai szellem sajátos arcvonásait misztikájukon is föl lehet ismerni.

a) A plátói-ágostonos *ismeretelmélet* és az erre támaszkodó hitelmélet az első ferences hittudósoknak természetszerű utat nyit arra a föltevésre, hogy a hitben a lélek közvetlenül érintkezésbe lép Istennel és a természetfölötti valóságokkal, az értelem hegycsúcsát, az apex mentis-t már a merőben természeti szellemi isme-

résben is közvetlenül az örök igazság napja világítja meg. Így a hívő, kegyelmi életben már eo ipso van egy misztikai vonás. Ezért természetszerű, hogy a hívő szemében minden teremtmény és minden életnyilvánulás közvetlenül Istenhez vezet; minden teremtettség valóság az Itinerarium mentis ad Deum-nak egy állomása, a misztikai lépcsőnek egy foka. Nem meglepő, ha mind vallják (kivált a misztikai életnek igen magas fokára jutott Folignoi Szent Angela) Szent Tamással ellentétben, hogy a misztikai egyesülés magasabb fokán lehetséges Istennek kép nélküli szemlélete, és hogy a misztikai életnek magasabb fokai is a keresztény kegyelmi életnek természetszerű befejezése (Szent Tamással egyezésben). Csak az elragadtatás rendkívüli kegy, melyre nem minden keresztény van hivatva. Saudreau és Arintero iránya tehát joggal hivatkozhatik rájuk is épúgy, mint az aristotelesi alapon álló Szent Tamásra és a platói ismeretelméleti gondolatokhoz visszatérő német misztikusokra.

b) A ferencesek kezdettől fogva buzgó pszichologusok. Érthető tehát, ha a *misztikai életben is a pszichológiai megalapozásra és elemzésre nagy figyelmet fordítanak*. A misztikai folyamatok és állapotok megfigyelése, osztályozása és jellemzése pontosabb náluk, mint elődeiknél és kortársaiknál. Szent Bonaventura, a ferences misztika nagy teoretikusa és rendszerezője elsőnek tanítja teljes határozottsággal és jellemzi meg szabatosan a tisztulás, megvilágosítás és egyesülés hármasság útját (De triplici via). A harmadik utat, a misztikai életnek voltaképeni területét gondosan fokozatokra osztja. Hat misztikai fokozatot állít föl: édeség, szent sóvárgás, jóllakottság, misztikai mámor, biztonság, megnyugvás. A misztikai szemléletet olyan teológiai mozzanatokkal jellemzi,

hogy szinte a dogmatikával való foglalkozással avatja. Ebben nem különbözik a szintén erősen hittudományos szempontokkal dolgozó Szent Tamástól. Ellenben amikor az ember Foligno és Bolognai Szent Angelát olvassa, különösen az előbbinél szinte Nagy Szent Teréz jut az eszébe.

A ferenceseket pszichológiájuk és metafizikájuk, nevezetesen az egyéniséget és akaratot hangsúlyozó tételeik megóvják attól, hogy az ismeretelméletük újplatonikus elemeiben fenyegető panteista kísértésbe beleessenek, és hogy a misztikai egységet egészen a teremtetten én megsemmisüléséig, illetve az Abszolútumban való teljes fölszívásáig fokozzák; Eckhart mester tételeire az igazi ferences sohasem volt kísértve. Azonban épen a ferences Harphius *Deutsche Theologie*-ja mutatja, hogy a koráramlatok és a környezet szellemi levegője sokszor mennyivel erősebbek, mint egy rendszer szellemi entelechiája, vagyis a kifejlődésnek és állásfoglalásnak az az iránya, mely a rendszer alapelveiben és eszményeiben előlegezve van.

c) A régi ferences misztika még közvetlenül Szent Ferenc hatása alatt az *Úr Krisztus földi életének* legbensőségesebb mozzanatait, különösen gyermekségét és kínszenvedését az aszketikai életben általában és a misztikaiban különösen sokkal inkább előtérbe állítja, mint a Ps. Dionysiuson tájékozódó viktorinus misztika. Szent Ferenc még Szent Bernátnál is szenvedelmesebben élt a szenvedő Krisztusban, sőt a maga és társai életét úgy fogta föl és élte át, hogy benne az Úr Krisztus éli a maga életét; és így a Krisztusban való életet mint misztikai valóságot a lelki élet középpontjába állítja és az egész életnek legmélyebb értelmévé avatja. Ezzel ő és fiai hihetetlen lendületet adtak az Udvözítő szent embersége iránti tiszte-

letnek és jámbor érdeklődésnek, mely aztán a nemesebb népies aszkétikai irodalomban (Szász Ludolf!) és az igehirdetésben (Bernardinus, Capistrano Szent János stb.) is megfelelő térhez és jelentőséghez jutott. Mindez a katolikus áhítat-életbe új tartalmat, új színeket és mindenképp föltött értékes új indításokat vitt bele.

Másvilági élet. — a) A másvilági élet kapuján a *kegyelmi kiválasztás* (praedestinatio) komor kérdőjele mered rá minden hívőre, minden hittudósra és hittudományos irányra. Lényegesen új gondolattal vagy könnyebben járható utakkal ezt a kérdések kérdését a ferences teologia nem gyarapította. Könnyen kísértő tévedésekkel és félreértésekkel szemben azonban nem árt ezen a helyen is hangsúlyozni, hogy a nagy ferences hittudósok csak úgy mint a tomisták és a legnagyobb molinisták (Bellarminus, Suarez) a kegyelmi kiválasztás végső alapját nem az embernek Isten részéről öröktől fogva előrelátott magatartásában, hanem a szuverén szent Istennek egy szuverén akarati tényében látják. Ezt Scotus is a lehető legteljesebb határozottsággal tanítja. Persze ő is törekszik az előrerendelés tanának ezt a szerintem kikezdhetetlen sarktételét úgy értelmezni, hogy az elkárhozás ne essék az ő rovására. Azonban szellemes gondolatai itt nem mondanak lényegesen újat a tomista alapgondolattal szemben, melynek értelmében a szuverén Isten a világ össztervére való tekintettel megengedi, hogy bizonyos emberekben érvényesüljön az emberi és általában a teremtettségben gyökeröző bűnre horgadó esékenység.

b) Az örök boldogság lélektani értelmezésében a ferencesek a súlypontot természetesen nem miként Szent Tamás az értelemben, hanem az *akarásba* és ennél fogva az Istennek élvezetes birtoklásába helyezik. Az akarat szerintük

az a tehetség, mely elsődlegesen fogja át és veszi teljes birtoklásba azt, ami a léleknek java, bár természetesen az értelem együttműködése sincs kizárva. A végső célnak az akarat által való elérése est assecutio prima, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritare generationis (Scot. in IV. d. 49, q. 4, n. 5).

Az istenbírási mozzanataiban Scotus megint az ő alapirányához híven nem annyira benső összefüggést és a dolog természetéből adódó rendet, megokolt kozmoszt talál, hanem tételes isteni rendelkezések komplexumát. Nevezetesen ebben a nehéz kérdésben: mi az üdvözültek vétkezhetetlenségének és a kárhozottak végleges megátalkodottságának alapja, az ő felelete abban csúcsosodik ki, hogy Isten így akarja. Sőt szerinte a bűn természetéből még elvben sem következik az elkárhozás örök volta: ideiglenes büntetés és utána a bűnösnek megsemmisítése épúgy eleget tenne az isteni igazságszolgáltatásnak, mint az örök kárhozat (in IV. d. 46, q. 4, n. 20). A véges akarat a maga természeténél fogva sohasem jut abba a helyzetbe, hogy immár ne tudna még végső célja, Isten tekintetében is más útra térni; még kevésbbé jut abba a helyzetbe, hogy Istent végleg gyűlölje. A kárhozott az Isten büntetését gyűlöli, nem a büntető Istent. Következésképp, ha a büntetés megszűnnék, ő is megtérhetne. De Isten immár nem akarja megszüntetni a büntetést. Az üdvözült is könnyen el tudna fordulni Istentől, ha az kevésbbé intenzív szeretettel tartaná átölelve a lelkét. Azonban Isten az ő mindent áttüzesítő szeretetét nem akarja csökkenteni a kiválasztottakkal szemben. Így az örök kiválasztás isteni akaratának kisugárzása a mennyország örökkévalóságának és a kárhozat véglegességének kulcsa.

13. Vissza- és előretekintés. Mikor Szent Ferenc fiai megjelentek a történet porondján, az idő viselő volt, közel a szüléshez. A Szent Ágoston várta történelmi helyzet, melyet az evangéliumnak meg kellett érlelnie, a tranquillitas ordinis, az Isten és ember, eszmék és dolgok, egyén és társadalom, természet és kegyelem harmóniája a történelmi teljesedésnek egy ritka percében megszületett a 13. században. A legkatolikusabb századnak és a legkatolikusabb kultúrának ebbe a szimfóniájába a ferences teologusok beleadják a Szent Ferenc egyéniségében kifejeződő hangszínezetet, a tudomány kottájára átírva.

Miben áll ez? Ha röviden néhány vezérszóval meg kell és meg lehet jellemezni, azt mondhatjuk: A ferences hittudomány programszerűen a gyakorlat, a lélek és élet felé fordul; teológiájuk „*sapientia*”, szentek tudománya akar lenni. Ezt a programot támogatja egy határozottan pszichológiai tájékozódás, a belső világnak, mint olyannak megértő és tüzetes vizsgálata. Ha a lelki élet uralkodó tényezőjét az akaratban találják, melynek affektív oldalát tudatosan nyomatékozzák, hittudományuk gyakorlati jellegének megadják a metafizikai alapozást. Végül az életszerűséget támogatja és kíséri egy elvben mindig követelt, a módszerben lépésenkint kidolgozódó empirizmus, mely lassan egyházi pozitívizmussá szublimálódik. Ennek folyománya a konkrét valóságoknak és lettségeknek az a tiszteletben tartása, melyet hittudományos individualizmusnak lehetne nevezni.

Rá lehet-e ismerni ebben az arculatban Szent Ferencnek, a Poverello di Dio-nak jellegzetes vonásaira?

Szent Ferencnek céltudatosan gyakorlati életbeállítása és a ferences hittudománynak gyakorlati és affektív iránya, Szent Ferenc benső-

séges, misztikai teremtmény-szeretete és a ferences hittudomány empirizmusa meg individualizmusa, Szent Ferenc misztikai Krisztusban-élése és a ferences hittudománynak misztikai betétje, Szent Ferencnek a természetfölötti legmagasabb fokú életszentség delelőjén is gyöngítetlenül kirajzolódó egyénisége és a ferences hittudománynak a természetet és természetfölötti rendet oly határozott vonásokkal szétválasztó iránya, Szent Ferencnek reformáló radikalizmusában is magától értődő, kikezdetlen egyháziassága és a ferences hittudománynak tételes jellege, egyházi pozitivizmusa között tagadhatatlan mély rokonság mutatkozik. Az a gesztus, mellyel a Poverello a rendje sorsáról döntő bíboros kollégium előtt leborul mindent elfogadni kész alázattal és elszántsággal a padlóra, beleöröklődött teologus fiaiba, és erőteljesen kiütözik még egy Scotuson is, ki belefáradva a kritikákba, kijózanodva az érvelésekből, leveti magát a krisztusi tekintélyű Egyház előtt, és kész elszántsággal fogadja, bármit követel tőle.

És ki akarná kétségbevonni, hogy ez a szembetűnő tartalmi rokonság egyben szellemi vérrokonság? Szent Ferenc szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy szerzete ne legyen tudós szerzet. Mikor az okos Pisai Agnello a maga alapította oxfordi studiumban először hallotta a rendtársak vitatkozását, fölkiáltott: „Az együgyű testvérek a mennyországba hatolnak, és ezek itt kérdik, van-e Isten”; akkor Szent Ferencnek a lelkéből szólott! Mégis: ha megadtott volna Szent Ferencnek megismerni egy Halesi Sándornak, Bonaventurának, sőt egy Scotusnak működését, tudományukon fölismerte volna a maga lelkének némely rejtett vonását, épen a legmélyebbeket és legtermékenyebbeket; és megáldotta volna azt a tudományt, az ő tudományát.

Ha tehát a ferences hittudománynak vannak érdemei, ezek egyben Szent Ferencnek is dicsőségére szolgálnak. És hogy vannak, az ma vitán felül áll. Itt nemcsak az Immaculata-ra kell gondolni, ahol Scotus gondviselészerű szerepet töltött be. Hanem Aristotelesnek és Szent Ágostonnak, illetőleg a legérettebb görög bölcseségnek és a keresztény gondolatnak az a hatalmas szintézise, mely örök időkre hirdeti Szent Tamás zsenijét az Egyházban, nem tudott volna létrejönni, ha munkába nem állnak azok a bizakodó lelkű, építő kedvű fiatal erők, melyeket az épen megszületett ferences rend támasztott, és ha ők a korirányhoz simuló plasticitásukkal egyelőre a történeti fázis kívánalmai szerint a platói-szentágostoni komponens vezérmotívumával lelkükben a nagy szintézist meg nem kezdik, legalább eklektikus egyberovással. Halesi Sándor Summajának hatalmas probléma-halmaza, Bonaventurának irénikus, egyensúlyozó földolgozása és nagy áttekintésekre irányuló misztikai szárnyalása nélkül Szent Tamás műve aligha sikerül annyira egyöntetű remeknek, amilyennek bámuljuk; hanem a legnagyobb valószínűség szerint maga is többé-kevésbé átmeneti és előkészületi jelleget öltött volna, melynek eltüntetésére utána már nem támadt, nem támadhatott volna egy „corrector fratris Thomae”; egyszerűen azért, mert a teljesülésnek az a szerencsés történelmi perce a század végével visszahozhatatlanul elmúlt. Scotus lángelméjének, ha meg is adatott volna neki a hosszabb élet és szerencsésebb körülmények, ezért nem sikerülhetett a tökéletes szintézis ugyancsak Aristoteles és a Szent Ferenc szellemén áttört Ágoston között — omnia tempus habent... tempus scindendi et tempus consuendi...

De azért épen Duns Scotus nemcsak hatal-

mas, bár be nem fejezett konstruktív munkájával, hanem kritikai tevékenységével is jelentős történeti szerepet töltött be. Egyrészt előkészítője lett annak a teológiai tárgyalásnak, mely egy ismeretkritikailag iskolázott és történetileg skepszisre hajló kor fiai számára diszkrétebben és pontosabb logikai mérlegeléssel kezeli a „ratio theologica”-t, és történeti meg exegetikai munkával alapozza meg a katolikus igazságot. Ebből a szempontból még Ockhamnak és a nominalistáknak tevékenysége sem merő negatívum.

De Scotus kritikája javára vált magának Szent Tamás teológiájának is. Az egyházi tudomány (hát még az Egyház!) nem azonosítható egy iránnyal, egy iskolával, egy névvel, egy korrall. Az Egyház mint *katolikum* a reá bízott nyilvánlatkoztatás történeti érvényesítésében nem nélkülözheti azokat a kiegészítéseket és kiigazításokat s nevezetesen azt a szellemi kölcsönhatást, az ellentéteknek azt az erőjátékát, mely nélkül a történeti ható erők mihamar holt vizekre kerülnek. A Gondviselés titkos, de biztos ujját kell tehát látni abban a tényben, hogy ismételt és nem egyszer a siker küszöbéig jutott kísérletek dacára nem részesült elítélésben sem Scotus iskolája (sőt még Ockhamé sem!), sem később a molinista és a katolikus tübingeni (Möhler, Staudenmaier, Kuhn, Schanz) iskola.

Mikor így a révedező tekintet a multról önkénytelenül átsiklik a jelenen a jövőbe, kérdése támad: *milyen kilátásai vannak* a Szent Ferenc szellemében haladó klasszikus ferences hittudománynak? Nem lehet tagadni, hogy a ferencesek dogmatikája (a dogmatika mindig a hittudomány szíve és a teológiai életnek fokmérője) már a 17. századi virágkorában sem mutatta azt a termékenységet és készséget a

kor tudományos szükségleteivel szemben, melyet a két másik iskolánál (tomisták és molinisták) joggal bámul az egyházi élet történetbúvára. A legújabb kor hittudományából pedig a valaha legnépesebb iskola majdnem teljesen ki volt kapcsolva. P. Mingest külön biztatni kellett (nagyjából skotista) dogmatikájának kiadására (1900; 2. kiadás 1921).

Pedig Szent Ferenc fiai élénkebb tudományos tevékenységet fejtenek ki, mint valaha; és ennek a tevékenységüknek egyetemes elismerésben van része. De *mintha* nem a néhai párizsi szellem, Halesi Sándor és Bonaventura szelleme, hanem *Oxford sugalmazná!* Saját rendjüknek és külön teológiai multjuknak föltárásában nagyot alkotnak. De a rendszeres, a termékeny és éltető hittudomány terén, a kinyilatkoztatott igazság diadalmas korszerű érvényesítése terén?

De hát az vesse rájuk az első követ, aki maga mulasztás nélkül áll. Aki a kinyilatkoztatott igazsággal szemben tartozó kötelességeinket méltató apostoli lélekkel a hittudomány nagy multjából visszatér jelenébe, a szorosan teológiai (nem történeti, filológiai és pasztorációs) teljesítmények tekintetében nem tud szabadulni Geibelnek egy melankolikus szavától, melyet hasonló helyzetben és értelemben már a nagy Scheeben idézett: Die groß geschaut und groß gebaut, sie ruhen in den Särge; auf ihren Gräbern kriechen wir als ein Geschlecht von Zwergen! Nagyjainknak szorgalmas történeti kutatással hatalmas mauzóleumokat emelünk; de életre hivatott gazdag szellemi hagyatékukból ültetünk-e gyümölcsös kertet korunk lankadt gyermekei számára?

Az európai szellemnek újjászületést parancsoló szüksége, a változott világhelyzet szülte egészen új missziós lehetőségek új erő kifejtésre

szólítják az igazságnak azt a nemes apostolát, az Egyháznak azt a hű munkását is, melynek spekulatív hittudomány a neve. Akkor aztán Szent Tamásnak ma már biztosított vezérsége mellett *Szent Ferenc hittudós fiainak is lesz újra mondanivalójuk.*

Mi? Gondolom két irányban.

A 16. század úgyszólván újból fölfödözte a *belső világot*, és azóta szenvedelmesen dolgozik teljes kiépítésén. Ha itt E. Przywara az inkább metafizikai irányban dolgozó skolasztikát Newman-nel akarja kiegészíteni, Szent Ferenc fiai saját nagyjait (elsősorban Bonaventura) régi kincseiből sok ó és új értéket tudnak majd előhozni annak a „pszichikai integrálásnak” az érdekében. Aztán a mai hitkeresőknek jó része az absztrakt diszkurzív aristotelesi intellektualizmussal szemben a fölelevenített és kiépített Szent Ágostontól várja fölsegítését. A ferences hittudósoknak tehát a saját ágostonos hagyományaikat érdemes ismét energikusan munkába venni.

Ez ismét *Bonaventurára* utal. Tisztelem Duns Scotust! Tudományos nagysága ma tisztázottan áll az elfogulatlan ismerő előtt. Biztosra lehet venni, hogy szentté avatási pörének szerencsés lefolytatása, műveinek várható kritikai kiadása széles körökben biztos mederbe tereli majd tanulmányozását és méltatását. Értem, hogy a ferencesek nem akarnak lemondani vezérségéről és iskola-főségéről. Ezt nem is kell megtenniök. De ami mondanivalója lesz a ferences hittudománynak az egyházi életnek most elkövetkező szakában, azt jórészt Bonaventurától kell tanulnia; illetőleg az eredeti alakjára visszavezetett és jól értelmezett Scotusban is jobban meg kell majd látnia és értékelnie az ott megőrzött és számos ponton szerencsésen tovább fejlesztett bonaventurái elemeket.

Természetesen nem a betűnek fölüjításától kell várni itt sem a teológiai élet megtermékenyítését. A betű, azaz a régi, becsületesen, önállóan és szívósan gondolkodó szerzők szövegeinek kiírása, összeírása, valamilyen értelmezése még nem teszi. Ez nélkülözhetetlen, de nem elég! Nem a betű, hanem a szellem — mint XIII. Leó Szent Tamásra nézve mondotta: *aurea eius sapientia*. S itt ismét nagy szerepre van hivatva éppen Szent Bonaventurának az az irénikus szelleme, mely híven ápolta a szentágostoni hagyományokat, de nem ágaskodott Szent Tamásnak akkor egészen új, radikális aristotelizmusa ellen, mely programjává tette és misztikus hivatottságánál fogva tehette a *theologia mentis et cordis* teljes összhangját. Bonaventura az ő egyéniségével és művével leheli azt a lelket, melyre ma éppen az iskolák határozott vágású hittudósainak annyira szükségük van: az igazság, alázat, bensőség, szeretet és termékenység szellemét.

THOMISTICA.

1. A szentek legtudósabbja és a tudósok legszentebbje.

„Akkor a jámborok ragyognak
majd mint az égbolt fénye, és
akik igazságra oktattak sokakat,
tündökölnék örökön-örökké mint
a csillagok.” Dániel 12, 3.

A szentek a mi hitünk égboltjának csillagai. S ezek között a csillagok között Aquinói Szent Tamás a Nap. Így ábrázolja már közvetlenül halála után a festészet: mellén vagy homlokán a Nap, melynek sugarai ráesnek az Egyházra. S ez az Egyház, a földkerekség Isten rendelte tanítója a róla szóló miseimádságban vallja, és épen ma széles a világon visszhangozza négyszázmillió ember: „Úristen, te Szent Tamás bámulatos tudománya által fényzőnbe öltöztetted Egyházadat!”.

Senkit olyan dícsérettel nem halmoztak el a pápák XXII. Jánostól kezdve, aki 1323-ban, ötven évvel a halála után szentté avatta, a nagy domonkos pápán, V. Szent Piuson keresztül XIII. Leóig, aki a katolikus tudománynak, tudósoknak és tudós intézményeknek védőszentjévé tette. Senkit úgy meg nem becsült az Egyház, mely a trentói egyetemes egyházi gyűlekezeten, mikor a katolikus igazságot ki kellett mondani a 16. századi vallásújítókkal szemben, a Szentírással együtt Szent Tamás leghatalmasabb művét, a Summa theologicát tette le a zsinati asztalra. S ettől az időtől kezdve mindmáig a

legnagyobb hittudósok főtisztességüknek tartják, hogy épen ehhez a Summához nagy, tudós magyarázatokat írnak. S napjainkig Szent Tamás neve és tudománya tiszteletnek, bámulatnak, tanulmánynak tárgya a *nem-katolikusok*nál is.

S amikor így kigyullad előttünk Szent Tamás világossága, mely szelíd, de hatalmas lángjával elűzi az éjtszakát és megidézi a szent hajnalt, kinek ne kerekednék kedve teli szívvel Exultet-et énekelni Isten e fölséges húsvéti gyertyájának dicséretére?! S ki ne akarna beleállni ebbe a szent karba! Hadd harsogjon bele az éjtszakába, harangozzon eléje jobb jövő hajnalának a mi örömünk, reményünk, szent büszkeségünk; hisz a mi kincsünk, a mi templomunkat ékesíti, a mi oltárunkról szórja napvilágát Aquinói Szent Tamás.

Szent Tamás a rendnek, az ordo-nak embere volt munkájában és művében, annyira, mint talán senki rajta kívül. Csak úgy lesz hozzá méltó a mi dicséretünk, ha benne rendet tartunk. S ezt a rendet elémszabja a tudós Bessarion bíboros (meghalt 1472) megállapítása: Szent Tamás a tudósok legszentebbje és a szentek legtudósabbja.

1. A szentek legtudósabbja.

Taddeo Gaddi nagy festménye Firenzében a Capella degli Spagnoliban úgy ábrázolja Szent Tamást, amint tanítószékén ül, övezve a hét főerénytől, körülvéve evangélistáktól, apostoloktól és ószövetségi nagyoktól; lábát pedig körülüli 28 alak, akik ábrázolják az akkori összes tudományokat. Jelezni akarja ezzel a művész, hogy Szent Tamás az erények szolgálatában megszólaltatta az összes tudományokat, az ú. n. hét szabad tudományt (nyelvtudomány, dialektika, szónoklattan, számtan, mértan, zenetudo-

mány, csillagászat), a jogot, bölcseletet, a hit-tudományt, mégpedig összes irányában: a szent-írástudomány, a bölcselő, a skolasztikai, a misztikai teológia. S csakugyan Szent Tamás műveiben, mindenféle alakban, értekezés, vita, értelmezés (kommentár), tankönyv, tudós nagy mű alakjában megszólal minden tudomány. Mintha egy egész hatalmas könyvtár, mondjuk a híres alexandriai könyvtár vonulna föl egy ember köntösében. Ha elsüllyedne az egész középkor és csak Szent Tamás művei merednének ki, mint állítólag az Azóri-szigetek az Atlanti óceánból, amely elnyelte Atlantiszt, a legendás világrészt: az a középkor nem veszett volna el, Szent Tamás műveiből felénk ragyogna minden értéke.

De ez a hatalmas tudomány nem könyvtár és nem lexikon. Nem egyszerűen rengeteg ismerethalmaz, tudományos raktár, mint Sevillai Izidor Etymológiá-i vagy Petrus Lombardus Sententiá-i, nem Catena, láncrafűzött ismeretek sorozata, ami végre is csak lánc, ha mindjárt arany is. Hanem, hogyha tovább is hasonlatban kell szólnom: Szent Tamás gondolatvilága és gondolatműve olyan, mint a babiloni függőkertek vagy az egyiptomi *gúlák*. Itt át van dolgozva és végig van gondolva minden gondolat, élesre van csiszolva minden fogalom és jól megkovácsolva minden következtetés; és ítéletek, fogalmak, következtetések — mindegyik be van iktatva a maga helyére, mint a kő a gúlába, onnan ki nem mozdítható anélkül, hogy érzékeny hézag ne támadjon, sőt hogy az egész meg ne rendüljön; és viszont minden egyes gondolat hirdeti az egésznek értelmét, szépségét és erejét.

Nem a szorgalmas gyűjtő, hanem a zseniális építő és tervező génusza köszönt, mikor belépünk Szent Tamás világába. És ami különö-

sen meglep és lenyűgöz: az óriás méretek, a hatalmas térségek és bennük a tudásnak és a gondolatnak olyan bősége, hogy szinte az egész világegyetem tárul ámuló tekintetünk elé. Nem is lehet igazában máshoz hasonlítani a Szent Tamási művet, mint a *salamoni templom*hoz. Amint ott a templompitvarban tolongtak emberek a világ minden tájáról, minden rangból és rendből, és gyülekezett minden, ami kellett az ószövetségi áldozathoz, mindenfajta állat és a földnek minden nemesebb terméke: úgy Szent Tamás műveiben felsorakozik e világnak minden jelentős problémája és minden tudománya. Mind csak azért, hogy a szentélyben az emberi ügyesség és művészet remekbekészült alkotásain, az aranyoltáron és asztalon, Isten papsága méltó áldozatot mutasson be és ott ki ne fogyjon és el ne kallódjon Isten szava, melyet a Szentírásban adott. A függöny mögött pedig, a szentek-szentjében ott rejtőzik a titok homályában Isten leereszkedő kegyének fogható záloga, a frigyláda a mannával, és ott borong Isten jelenlétének titokzatos szimboluma: a sechina.

Ez Szent Tamás gondolatvilága: a profán-tudományok mind, megidézve a szenttudományok szolgálatára, és a szenttudományok a misztikai Isten-imádás küszöbére állítva; az egészet pedig egybefogja és óvja a rendszer hatalmas egyberóttasága, hasonló a templom óriási méretű, nagyszerűen egybeillesztett köveihez és falaihoz.

De mindamellett van-e jogunk Szent Tamást úgy ünnepelni, mint a szentek közt a legnagyobb tudóst? Hisz híres tanára, a szintén domonkos Nagy Szent Albert talán még egyetemesebb, a bencés Szent Anzelm talán élesebb logikájú, és mindenestre túltesz rajta e tekintetben a ferences Boldog Duns Scotus, a borotvaélen járók nagymestere; tüzeesebb és szárnya-

lőbb Szent Ágoston, nagyobb rendszerező Szent Bonaventura. Tehát miért épen őt emeljük ki, valahányszor szent tanulmányról van szó? *Mi van ő benne olyan, ami nincs meg a többiben?* Miért egyetlen ő a keresztény tudósok közt? Mert bizonyos, hogy az Úristennek csak egy Szent Tamása van. Mi emeli őt mások fölé, azok fölé is, akiket itt felsorakoztattunk?

Mi? Megmondom egy szóval — sajna, idegen szó: a *szintézis*. Ez azt jelenti, hogy az a sok tudós jelesség, amely külön-külön díszíti tudósainkat, Szent Tamásban *együtt van*, és pedig olyan összehangoltságban, hogy csak így áll elénk az a sajátos külön világ, amelynek neve: Aquinói Szent Tamás.

Meg kell kísérelnünk ennek a csodás szent-tamási szintézisnek, összhangos egységnek fő vonásait vázolni.

Itt van mindenekelőtt a *hit és tudás viszonya*. Mennyit törték ezen a fejüket — sőt egymás fejét, amióta vannak hívő emberek, akik egyben használni akarják Isten-adta eszüket! És hányan fogtak melléje, és még hányan vették el a súlykot, hol a hitnek, hol az elmének rovására! Szent Tamás itt fején találta a szöveget, úgy mint senki más, sem előtte, sem utána. Ő t. i. komolyan észbevette, amit megsejtettek az előtte élt nagy gondolkodók, amit neki azonban teljes biztonsággal tisztult hite mondott meg: Az emberi elme Istentől az igazság megismerésére van teremtve; igaz pedig minden, ami van. Valóság és elme: két világ, egymásra hangolva, hisz az egy örök Igének, Gondolatnak (Logos) két sugara az; egy eredet és egy cél fűzi össze.

Szent Tamás tudós nagysága abban van, hogy ezt a tényt teljes világossággal nemcsak meglátta, hanem habozás nélkül *levonta a következtetéseit*:

1. Ha az elme igazságra van alkotva, ha ez a természete, akkor *van sajátos világa*, ahol a maga emberségéből járhat, s ez a természet világa. Itt a hit vezetése nélkül is tud sok jó utat találni, ha nem is tud mindennek a végére járni.

2. Ha elménk természete, mivolta az, hogy szem az igazság számára, akkor még a bűn sem oltja ki ezt a világosságot, jöllehet csökkenti. Szent Tamás tehát hatalmas mellét itt nekiveti annak a főkísértésnek, melynek épen a hívő ki van téve, hogy t. i. a bűn óta minden, ami az Egyházon kívül van és történik, merő tévelygés és tévedés. Ez a *manicheizmus* régi eretneksége, a teremő Isten tagadása, és az ellenkező látszat dacára Isten templomának legveszedelmesebb aláaknázása. Nem hiába fáradozott ellene Szent Tamás annyit, hogy még IX. Szent Lajos asztalánál is megfélekedezett királyról és lakomáról és egyszerre csak fölkiáltott: Megvan; most látom, miért téves a manicheizmus (conclusum est contra manichaeos)!

3. Minthogy Isten kinyilatkoztatása új világot és új valóságot tár elénk, melyet hitben fogunk meg, az az elme, melytől nem idegen semmi, ami van, a *hittitkok* világából sincs kizárva. A titkok meghaladják ugyan elménk erejét, de azért hitünk észszerű hódolat, kettős értelemben is: Az elme el tud vezetni a hit kapujáig, mint Dantet Vergilius elvezette a Paradiso-ig; és mikor benne vagyunk a hittitkok világában, az elme még mindig hűségesen kísér, mint Beatrice Dantét, ha nem is vezet; a hittitkokat nem lehet mindenestül az ész rájárára húzni, de lehet az ésszel rájukvilágítani.

Igy Szent Tamás a hit és tudás területébe rendet, áttekinthetőséget vitt bele. Sok volt itt mindig a határsértés, a hetet-havat összehordó össze-visszaság. De az a Lélek, mely ott lebe-

gett a vizek fölött, mikor a káoszból meg kellett születni a világnak, ott lebeg az ő Egyháza fölött is, és mikor elérkezettnek látta az időt, fölhangzott a szava: *Legyen világosság!* És lett — Szent Tamás. Szent Tamás a gondolkodás világába folytatta bele a rendcsinálásnak és szétválasztásnak azt a művét (opus distinctionis), mellyel a teremtető Úristen a világ hajnalán szétválasztotta a világosságot és a sötétséget, az alsó és felső vizeket, a szárazföldet és tengert.

És meglátszik még az írásmódján is. Szent Tamás a legmélyebb és legmagasabb dolgokról is példátlan egyszerűséggel szól — mindig az evangélium jut eszembe, mikor olvasom. Csak ott lehet még megtalálni a legfölségesebb dolgoknak azt a szinte átlátszó tükröztetését, mely olyan, mint némely hegyítő: olyan tiszta a vize, annyira átengedi és sugározza a napot, hogy kézzelfogható közelünkbe kínálkozik fenekének kavicsa és fövénye, jóllehet ezerméteres mélységben van tőlünk.

De menjünk tovább! Azt mondtuk: Szent Tamás azzal emelkedik a többi szent tudós fölé, hogy összhangba fogja azokat az ellentéteket, melyek gyöngébbek kezében szétszaladnak. Látuk, milyen mesteri módon hangolta egybe a hitet és tudást. Most vegyük észbe, hogy a tudás területén megint egybehangolta a *tapasztalást és elmélést*.

Tudva van, hogy a bölcselésben, tehát a szorosán vett tudományban Aristotelest vallotta mesterének. Ha azt mondja írásközből: a bölcselő, Aristotelest kell érteni.

Miért tette ezt, mikor ő előtte mind, a nagy Szent Ágoston is, Platont követte, és mikor csakugyan úgy tűnik föl, mintha hozzánk hasonlíthatatlanul közelebb esnék Platon az ő nemes lelkesedésében, mely lenézi ezt a csalóka

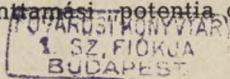
világot és egyenest az eszmék és eszmények láthatatlan egébe lendül! Igen, de Platon azok közül a gondolkodók közül való, akik állandóan abban a veszedelemben vannak, hogy a maguk elgondolásait olvassák bele a dolgokba, a maguk színeibe öltöztessék a világot. Pedig akit a tudás nemes szenvedelme hevít, az úgy akarja látni a dolgokat, amint vannak. S Aristotelesnek ép az az alaptanítása, hogy elménk olyan, mint tisztára törölt tábla: maga a valóság írja bele magát; „a mindenség rendjei és összefüggései belemélyeszti magukat”. A tudás tehát a valóság és az elme találkozásának termékeny frigye, tapasztalásnak és elmélésnek eredménye.

Arról aztán gondoskodott Szent Tamás, hogy mikor Aristotelest befogadta a szentélybe, a hittudományba, ott hamis, pogány tanításaival ne csináljon zenebonát, mint megtette néhány kortársánál (többek közt a híres Brabanti Sigeriusnál), akik Aristotelesre hivatkozva olyan dolgokat is tanítottak, hogy a világ örök, a lelünk nem halhatatlan stb. Szent Tamás *megkeresztelte Aristotelest*. Rákényszerítette, hogy mikor ő áldozatot mutat be az egy igaz Istennek, az hordja a vizet meg fát. Úgy tett vele, mint Szent Kolumbán, a frankok térítője: mikor egy medve előtört az erdőből és széttépte a szentnek öszvérét, mely hordta papi szereit apostoli útján, Kolumbán nem izgult sokat, hanem megálljt parancsolt a medvének, reárakta a málhát, és ettől kezdve készségesen hordta a szent terhet az öszvér helyett, melyet vakmerően széttépett.

Még egy harmadik ellentétet vegyünk szemügyre, melyet Szent Tamás varázspálcája egységbe és összhangba hozott. Ez a *természet és kegyelem* ellentéte; úgy nagyjából mondhatnók azt is: világ és Isten.

Aki nyitott szemmel jár, bőven találkozik emberekkel a mi körünkben is, akik nem tagadják épen a Krisztust és az ő Egyházát, a kegyelmet és a világgyőző, másvilágra irányuló lelkületet, de valójában a fogható dolgok szolgálatában állnak, mint azok a megszámlálhatatlan tömegek, melyek csak azt vallják, amit látnak, csak azért fáradnak és azt becsülik, ami az alsó embernek jó. Ezek a természetet, a világot teszik első helyre; a keresztyénséget mint olyant lebecsülik. Ezek azok, akiknek szavajárása: hisz minden vallás jó, csak tartsák meg; s végre is az a fontos, hogy kiki becsületes ember legyen. Viszont akadnak nem kevesen, épen a jámbor és a legjámborabb emberek közt, akik gyökerében rossznak tekintenek mindent, ami világ és természet, és semmi helyt nem akarnak adni annak, ami nem közvetlenül hit, kinyilatkoztatás, kegyelem. Ezek is, ellenlábaik is, *kétfelé szakítják* a mindenséget: természet és kegyelem mint két ellenséges tábor áll egymással szemben, arra szánva, hogy végkimerülésig, az egyik fél megsemmisüléséig harcoljanak egymással.

Nem így Szent Tamás. Ő a hívőnek magától-értődésével teljes komolyságában vallja: a világ, a természet Isten műve; tehát nemcsak nem lehet hitvány, hanem mindenképen méltó a végtelenül bölcs, szent és hatalmas Istenhez. De amint kikerült a Teremtő kezéből, Isten rálehelte atyai-anyai csókját, úgy hogy kivált az eszes teremtményben azóta olthatatlanul ég a mennyei honvágynak tiszta, szelíd tüze, és az tágítja, puhítja, nyitja a lelket arra, hogy Isten necsak mint teremtő, hanem közvetlenül is, mint szerető atya, sőt mint barát, sőt mint jegyes jöjjön hozzá és hozza meg neki a magabenső, szentháromságos életének teljes gazdagságát (ez a szent *amászi-potentia obedientialis*"),



a teremtmény fogékonysága a kegyelemre). Ezért, mikor megjelenik Isten és szól, először sok rendben és sokféleképen a próféták által, utoljára szent Fia által, és beléárasztja a lélekbe a saját fölséges életét, úgy hogy immár „élek én, de nem én, hanem Krisztus énbennem”, akkor nem mint idegen jön, akinek le kell rontani bennünk azt, amit talál, t. i. a természetet, hanem mint legmélyebb fogékonyságunk és vágyunk teljesülése; nem mint bontó, hanem mint továbbépítő és betetőző, mint a lelkünk legmélyén zsongó melódiák tisztább, szebb, gazdagabb kifejtése, mint kezdett halvány vázlatok színesítése és kiegészítése. Így természet és kegyelem, és persze amit ez a kettő átfog: jelen és másvilág, társadalom illetve állam és Egyház, serénykedés és imádságos lélek nem két ellenséges világ, hatalmi szóval egybetákolva, hanem *mély egység*, melyet biztosít a kegyelem felsőbbbsége és uralmi igénye: a természetnek kegyelembe kell oldódni, a tudásnak bölcsességbe, a vonzódásnak karitászba, a jelenvilágnak másvilágba kell válnia.

Csakugyan, Szent Tamás sasszeme ezt a mindenséget hatalmas dómnak látja; amit a természet és emberi igyekezet alkot, itt mind együvé kerül (még a szörnyetegek is ott állnak, legalább az ereszben, mint esőköptetők), az ember szerzette művészet törvénye alá; egyik sem kénytelen megtagadni a mivoltát és természetét, de mind együttesen, egyetértésben és összhangosításban köríti, óvja, szolgálja a misztériumot, kegyelmi életünk foglatatát: az Eucharisziát.

2. A tudósok legszentebbje.

Megérzi mind, aki közel ér ehhez a dómhoz, Szent Tamás gondolatvilágához, hogy egészen rendkívüli valamivel áll szemben. Amint köze-

lébe kerül, csodás lángban látja égni, és a lángból feléje hangzik a szó: „Vesd le sarudat, szent a hely, ahol állasz”. Ez a doktor angyal doktor; ez a tudós a tudósok legszentebbje. Mikor szó volt szenttéavatásáról, és keresték a kanonizációhoz a szükséges csodákat, XXII. János pápa fölkiáltott: „Mit kerestek itt sokáig csodákat? Ahány cikkelyt írt, annyi csodát művelt!” Pedig csak utolsó nagy műve, a Summa, háromezer ilyen cikkelyt (articulus-t) tartalmaz.

Itt válik meg Szent Tamás igazi, páratlan nagysága: Nemcsak hogy a szentek legtudósabbja, hanem a tudósok legszentebbje. Ezért szemügyre kell vennünk: Milyen vonásokban ragyog föl és verődik ki Szent Tamáson, a tudósban a szent? Úgy gondolom, a következőkben:

1. Az igazság szeráfi szeretete. Az a szerzet, melynek ő a dísze, Szent Domonkos rendje, egy szót írt a zászlajára: Veritas (Igazság). Szent Tamás mintaszerű, jó szerzetes volt; nem csoda, ha ő is az igazságra tette föl életét: vitam impendere vero! De ezt tették sokan, ezren meg ezren az ő szerzetében is; és mégsem lett belőlük Szent Tamás. Igen, mert nincs még egy tudós, aki azt oly szentül tette, mint ő. Szent Tamás élt az igazságban, mint természet-szerű, lelkéhez szabott elemében, mint hal a vízben, mint madár a levegőben és napfényben.

Ezért többek közt páratlan *nyugalommal* és megvesztegethetetlen *tárgyilagossággal* fogadta el és ismerte el az igazságot, bárkitől jött, akár a pogány Aristotelestől, akár a zsidó Maimonidestől, akár az arab Averrhoestől, akár régi nagyoktól, akár kortársaktól. Jól mondja ezért róla Caietanus, híres 16. századi rendtársa: Mert nagyon tisztelte a nagyokat, úgyszólván valamennyinek elméjét örökölte. De ugyanez-

zel a szent nyugodtsággal és magátólértődéssel utasította és ítélte el a tévedést, akárkinek a neve volt kiírva reá. Gondosan latra veti mindig a nagy tudósok nézeteit, bármilyen kérdést tárgyal, de rendületlenül kitart programja mellett: „A tudománynak nem az a célja, hogy megállapítsa, mit gondoltak mások, hanem hogy mi az igazság” (Arist. kis munkájához, *De caelo et mundo*, írt magyarázatában. I. lectio 22.).

Kell a nagy tudóssághoz *nagy elme* is, az bizonyos. És azt adott az Úristen Szent Tamásnak. Sőt ferdítésekkel és hamisításokkal szemben azt is meg kell mondani, hogy Szent Tamás nemcsak nagy koponya, rengeteg tudásnak gyűjtője, hanem kemény koponya is, eredeti új meglátásoknak szikravetője. Már első életírója, Tocco Vilmos kiemeli róla, hogy azért volt oly rengeteg hallgatója, mert új kérdéseket tárgyalt és új érveket és megoldásokat adott. Sőt igen gyakran még rendjében is, a régi vágású emberek újitónak, sőt forradalmárnak, sőt veszedelmes újitónak érezték és gondoskodtak róla, hogy ezt ő is megérezze, még halála után is. Úgy hogy híres tanára, Nagy Szent Albert, a barátnak ritka hűségével, nyolcvanéves aggastyánságával megtette az akkor rendkívül fáradságos és veszedelmes utat Kölnből Párizsba, hogy megvédje nagy tanítványának jóhírét.

2. A nagy elme maga azonban még nem teszi. Hisz van henye elme is, mely Isten-adta tehetségét elpazarolja meddő játékban. Van frivol, sőt ördögi elme is. Még az igazság szenvedelmes szeretete sem teszi. Vannak az igazságnak fanatikusai is, akik többet rontanak, mint építenek; és vannak zabolátlan elmék, kik igazságkeresésükkel és tudományos lelkesedésükkel nem épülésre vannak, vannak Abaelardusok és Bacon Rogeriusok. Hanem teszi, amit

Szent Pál ír elénk: az igazságot tenni szeretetben (Ef. 4, 15).

S épen ez az, amiben Szent Tamás remekel. Ő úgy szolgálja az igazságot, hogy az nem is tűnik föl másnak, mint a szeretet arculatának és szavának; a szív, a mag a szeretet. Életrajzírói és szenttéavatási pörének tanui egyhangú vallomással úgy minősítik Szent Tamást, hogy *homo dulcis*, szelíd, nyájas, szeretetreméltó ember. S csakugyan, óriási hivatási elfoglaltsága közepett is mindig szívesen prédikál egyszerű embereknek is, készséggel ad feleleteket a hozzáintézett végnélküli és nem mindig túlságosan szellemes kérdésekre. Odaadó buzgósággal és türelemmel tanít; ugyanazt a dolgot kidolgozza újra meg újra, csakhogy világosabb, könnyebb legyen és jobban simuljon a különböző tanulók különböző igényeihez. Páratlan tapintattal és finomsággal kezeli azokat, akiknek nézeteit meg kell cáfolnia, és egyik fő ellenfele, a ferences John Pecham kiállítja róla a bizonyítványt: „a vitákban soha senkit nem sértett és soha a szelídség ellen nem vétett”. Aki nyitott füllel volt már ilyen viták tanuja (a tudósok nem kivételek, sőt!), aki őszinte önismerettel nézett önmagába, mikor vitatkozott, annak Pechamnak ez a tanúsága egymagában elég Szent Tamás jellemszentségének igazolására.

A nagy tudósnek igazi próbaköve azonban nem is a szelíd szolgálatkészség, hanem az *alázat*. Scientia inflat, tudomány és fölfuvalkodottság egy tövön fakad, mondja Szent Pál (1 Kor. 10). S kell ezt külön igazolni? Nem kel-e föl az egész történelem és az élet, hogy elharsogja: úgy van! Ezt vegyük észbe, és akkor köteteket mond az a három dolog, amit kiragadok Szent Tamás virágoskertjéből — mert az is van:

Szent Tamás élt-halt a bölcséletért és mégis

meg volt győződve és ismételten kimondotta: Az örök életről a legnagyobb bölcselők a leg-súlyosabb erőfeszítések után sem tudtak meg annyit, mint tud Krisztusban a legeggyűgyűbb anyóka. Aztán: Reginaldusnak, hű kísérlőjének és gondozójának egyszer megvallotta: Tudományom, katedrám, nyilvános vitáim miatt soha a kevélységnek még a gondolata sem kísértett meg. S végül: Mikor IV. Kelemen ki akarta nevezni nápolyi érseknek, könnyek közt kérte, hogy ne tegye. S hogy ezek a könnyek nem voltak krokodilkönnyek, mutatja a hatás: tanára, Albert kölni érsek lett, barátja, Annibaldus de Annibaldis kardinális, párizsi kollégája, Tarantasiai Péter pápa — ő maradt élete végéig frater Thomas.

3. S ez a Tamás testvér nemcsak mintaszerűen beilleszkedett a kemény szerzetesi fegyelembé, hanem külön megbecsülte és gyakorolta az önmegtagadást, az *aszkézist*, mint a hittudomány nélkülözhetetlen eszközét. Jól tudta ő, hogy *frequens meditatio carnis afflictio* (Ének. 12, 12), a huzamos elmélyedő gondolkodás a testnek sanyargatása. S mennyi lemondás, fegyelem, áldozat, mennyi virrasztás és önsanyargatás húzódik meg a mögött az egyszerű tény mögött, hogy az a férfi, aki mindössze 49 évet élt, annyit írt, hogy ma 32 misekönyvkötetet tölt meg, és hozzá olyan dolgokat, amiknek már az olvasása is ugyancsak nagy összedettséget és erő kifejtést kíván. S e mellett mennyi idejébe telt a tanítás, prédikálás, imádság. Nincs kétség benne, hogy ez a hatalmas munka emésztette föl idő előtt erejét. Ő is úgy járt, mint mások, az egészen nagyok: elhamvasztotta az a tűz, melynek hevét és fényét századokra árasztotta.

De a tudós Szent Tamás számára annak a hősi aszkézisnek más jelentősége is volt. Hisz

az ő tudós nagysága abban van, hogy dús eredménnyel fölfedezőutakat tett a Végtelen világába, hogy nekünk, hunyorgószemű tapogatózóknak, sok olyan dolgot tett láthatóvá a láthatatlanságok honából, a hit világából, amit előtte mások vagy egyáltalán nem, vagy csak homályosan láttak meg. Ehhez messzehordó, éles szem kell; szem, melyet nem kötnek meg e világnak fogható dolgai és nem kápráztat el az Isten titkainak lángbetűs írása. Ezt a látást csak a látható és fogható dolgokkal szemben fölszabadult, a láthatatlan dolgokra bizton irányuló erőteljes szellemiség adja meg. És ennek egyetlen útja a nagy szabadságharc az érzéki dolgokkal szemben, másszóval az aszkézis. S ebben remekelt Szent Tamás. „A tisztaszívűek meglátják az Istent.” Szent Tamás azért tudott így meglátni és megláttatni annyi isteni és angyali dolgokat, mert angyali tisztasággal közelített hozzájuk.

4. Sőt ezzel meg sem érte. Nem volt neki elég, hogy kemény és következetes önmegtagadással szellemi szemét élesebbre csiszolta, mint mások, hanem alázatos igyekezettel törekedett megszeretni azt a *külön szemet*, mely nélkül rejtve maradnak az ember előtt az isteni világban éppen a legsajátosabb valóságai és mélységei. Egy régi híres pogány bölcs (Plotinos) azt mondja: Nem tudnók meglátni a Napot, ha szemünkben nem volna valami belőle; és képtelenek vagyunk isteni dolgokat bevenni, ha isteni erő nem feszül bennünk. A kegyelem tüzetől kigyullad lelkünkben magának a Szentléleknek világossága, és ezt a legmagasabb fokra kell szítani annak, aki igazán tudós és tanító akar lenni a hit világában.

Szent Tamás sokat tanult. De bizonyos, hogy még többet imádkozott — hisz imádságos lélekkel folytatta tanulmányait is. Reginaldusnak

egyszer megvallotta, hogy többet köszönhet Isten fölvilágosításainak, mint a maga tanulmányozásának. Ha nagyon nehéz kérdésekre keresett feleletet, még többet imádkozott mint máskor, és ha még mindig akadozott a megoldás, megtoldotta böjttel. De egész élete és élete-műve tanu rá, hogy mindenestől vallotta: „Könyörögtem, és értelem adatott nekem, imádkoztam, és eljött hozzám a bölcsesség lelke. S többre becsültem azt országnál és trónnál, és a gazdagságot hozzá képest semminek tartottam. Nem tettem vele egy sorba drágakövet, mert hozzá képest minden arany csak kevés homok. Egészségnél és szépségnél jobban szerettem s eltökéltem, hogy világossággul használok, mert fénye soha el nem alszik. De vele együtt a többi javak is hozzám jöttek és mérhetetlen gazdagság volt a kezében. Csalárdság nélkül sajátítottam el és irigység nélkül adom tovább. Nem rejtem el gazdagságát, mert kifogyhatatlan kincs az az embereknek, és akik vele éltek, megszerezték az Isten barátságát” (Bölcs. 7, 7—14).

Itt azonban Szent Tamás már azokba a magasságokba emelkedett, melyek *túl vannak a tudományon*. Ezek azok a tájak, közvetlenül a szentháromságos Isten trónja közelében, ahová csak a misztikai szemlélet szárnyain lehet eljutni. Ez az a Szent Tamás, aki halálra váltan a fossanuova-i ciszterci szerzeteseknek magyarázta az Énekek énekét és elhagyta e földet, mikor ehhez a vershez ért: „Jeruzsálem leányai, mondjátok meg az én szerelmesemnek, hogy halálra sebzettje vagyok a szerelmemnek”. Az a Szent Tamás az, aki egy látomás után, élete utolsó szakában, fölakasztotta írószerszámaait, suspendit organa scriptionis, mint a zsidók a lantjaikat Bábel fűzeire, de egészen más okból. Mikor hűségese társa noszogatta: írjunk már,

Tamás testvér, sürget a Summa befejezése, azt felelte: „Nem tudok, Reginald testvér, nem tudok. Amit írtam, mind polyvának tetszik (sicut palea) ahhoz képest, amit láttam!” Ime, ő aranyat írt és polyvának érezte — hányan írtak és írnak polyvát és aranynak látják! Így lett ő nagyobb, mérhetetlenül nagyobb, mint a tudománya, és ezért lett nagyobb minden tudósnál. Minden igazán nagy tudós ezen az úton jár; de kevesen jutnak rajta Szent Tamásnak csak közelébe is.

5. Van aztán Szent Tamás páratlan nagyságának még egy titka. Itt is azt kell mondani: minden igazi nagyságnak homlokán ott ragyog ez a titkos *tau* betű (Ez. 1): a *kiválasztottság* jegye az. Szent Tamásnál ez az eddig jelzett rendkívüli isteni adományokon kívül abban áll, hogy — gyalogosan szólva — épen jókor jött, igazán az idő teljességében, mikor nagy csönd támadt a tudományosság tájain és éjfél mutatót az idő. Szent Tamásban még a nem-katolikusok is ünneplik azt a harmóniát, amelyről szólottunk. Ámde tudásnak és hitnek, megfigyelésnek és elmélésnek, hagyománytiszteletnek és úttörésnek, kérdésnek és feleletnek, keresésnek és találásnak ezt a hamis-hang és hézag nélküli teljességét ő előtte még nem lehetett megcsinálni — bizonyíték a hatalmas elméjű és tudományú Halesi Sándor, ő utána már nem lehetett, amint hangosan igazolja Duns Scotus. És ki tudja, jön-e, mikor jön megint egy boldog emberöltő, amikor meg lehet csinálni? És jön-e annak Szent Tamása?

Ezért mi különös meghatódottsággal nézünk föl reá, mi, egy szaggatott kornak tépettlelkű gyermekei. Minket problémák feszítenek, egészen a robbanásig. Mi érzékenyek vagyunk, betegesen érzékenyek a viharoknak még előszelei iránt is, a kérdéseknek még árnyalatai iránt is.

De ez az érzékenység szenvedőlegességgel szövetkezett. Merő érzékeny-lemez vagyunk mindenféle hullám iránt; sőt vágyódás, nyujtózás vagyunk nemlétező és soha nem létezhető hullámok iránt. De nem vagyunk zengő memnon-szobrok; napsugárból és viharból, hóból és fagyból és hirtelen átmenetektől nem tudunk diadalmas indulókat és Tedeumokat szőni. De ha ebben a hányatottságunkban és szaggatottságunkban, ebben az ördögmotollás forgatagban, olykor, szélcsöndben vagy zátonyon fölsír a kikötő és hazajutás honvágya, akkor megjelenik a problémákban, tudós keresésben és nemtalálásban szinte szétfoszló elmének, mint hosszú út után a hajósnak a kikötő fölött a Madonna, megjelenik Szent Tamás alakja. Benne is feszültek a problémák, őt is űzték a kérdések. Az ő lelke is kohó, de az igazság tiszta tüzeiben izzik; az ő keresése föloldódik a találás békéjében, kérdezése kiköt az átfogó nagy feleletben. És ez a megérkezetség, ez a teljesedettség és megérettség, az igazságban való ez a meggyökerezettség csodás balzsam e kor sebhedt keresőinek lelkére. Szent Tamás biztatás, gyógyulás és áldás mindenrendű és rangú tudós számára, védő és szent, nemcsak a katolikus tudósoknak.

És aki nem tudós? Mit mond, mit ád neki Szent Tamás? Ád mindenekelőtt szent katolikus önérzetet. Hisz ő a miénk. Micsoda szentsaládnak kell annak lenni, mely ilyen fiakat hoz világra! Milyen igazságvárának kell annak lenni, amelynek ilyen bástyája és egyben toronyőre van! Mi igenis a Nagy királynak vagyunk alattvalói és a nagyok családjának házanépe, Szent Tamás tejtestvérei. Ez a tudat emel, de egyben kötelez.

Kötelez főként hálára. Nem más ez, mint a völgylakók hálája a hegyek iránt, ahonnan jön

védelmük, jönnek termékenyítő forrásaik, erdeik és rétjeik. Mikor Szent Tamás 1256-ban megtartotta ünnepélyes első előadását („principium”-át) a párizsi egyetemen, kiindulása volt a zsoltáros szava (103, 13): „Megöntözöd a hegyeket magasságaidból, és jóllakik a föld műveid gyümölcseiből”. Igen, mi Szent Tamásból élünk, azok is, kik soha a nevét nem hallották, soha egy sort nem olvastak tőle. Belőle gondolkozunk, belőle imádkozunk, belőle tanuljuk hitünket már a katekizmusban, belőle védjük igazunkat. Ez a hegy rendületlenül áll; Isten öntözi oldalát, napsugárba meríti csúcsát, és mi jóllakunk bölcseségének, tudományának, szentségének gyümölcseivel. Mi az Egyházzal ma különös buzgósággal és reménnyel kérjük a Bölcsesség Lelkétől azt a kegyelmet, hogy „megértsük, amit tanított és kövessük, amit cselekedett.” Amen.

2. Descartes és Szent Tamás.

Háromszáz évvel ezelőtt az épen akkor kissé nekiélénkülő „könyvpiacon” megjelent egy igénytelen külsejű kis munka, mely a kor szokása szerint igyekszik mindjárt a cégérében megmondani, mit várhat tőle az olvasója: *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Aki hozzászokott a kultúrtörténeti együvénezéshez, annak ez a cím eszébe idéz egy másikat: Nicolai Copernici *De revolutionibus orbium caelestium libri VI* (1543). Első tekintetre merő eszmekapcsoló önkény hozza össze ezt a két könyvet; annyira távol esnek egymástól tárgy, célkitűzés, tárgyalásmód tekintetében, sőt korban. S mégis a legbelső rokonság szálai fűzik egybe. A *Discours*-ban a bölcselő szellemnek új fordulata mutatkozik be félreérthetetlen hatá-

rozottsággal, Kopernikus művével pedig egy egészen új, nem sejtett jelentőségű természet-tudományos szellem indul el hódító útjára. *Descartes a bölcselet Kopernikusa.*

1.

Erről meggyőz már a *Discours* vezető gondolatainak áttekintése.

Descartes ezt a szellemes, könnyen olvasható értekezést azzal a meglepő megállapítással kezdi: Ami a lehető legjobban van kiosztva ezen a világon, az a józanész. Megfölbbevezetetlen bizonyosság reá az a tény, hogy még a legkövetelőbbek és más tekintetben legnehezebben kielégíthetők is meg vannak elégedve a maguk eszével. Ebből következik, hogy ha mégis annyi hiba esik az igazság és tévedés megkülönböztetése körül, annak oka nem a józanész hiánya, hanem rossz használata. Nagy szolgálatot tesz tehát az emberiségnek, aki eszük helyes használatára vezeti az embereket. Ő úgy gondolja, hogy talált ilyen módszert: *une méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.* Igen, a tudományban. Hiszen ő maga, miután végigjárta korának leghíresebb iskoláját (a jezsuitáknál La Flèche-ben), úgy találta, hogy rengeteg tanulása sok tudományra vezette ugyan, de nem az igazsághoz. Sok szép és hasznos dolgot tanult; de ami hasznosnak mutatkozott, mint pl. nyelvek, költészet, retorika, történelem, nem érdemli meg a tudomány nevét; ami meg tudományszámba megy, amit bölcseletnek mondanak, csak arra jó, hogy valószínű vélemények alkotására képesítsen; megtanít vitatkozni mindenféléről és becsületet szerez a kevésbé jártasak előtt. Ami pedig igazán tudománynak látszik, t. i. a geometria, egyelőre meddő: elvei

és módszere nincsenek kipróbálva az igazán jelentős kérdések területén.

Az igazságra szomjas ifjú ez után a megállapítás után nagy elhatározást tett. Otthagyt a könyveit és igyekezett *olvasni az életnek és a saját tudatvilágának* könyvében. Beállt katonának (a bajor herceg seregével valószínűleg megfordult Magyarországon is a Bethlen-fölkelés alatt). A Duna-parti Neuburg 1619-i téli táborának magányában a 21 éves ifjúban nagy megélések, meglátások és elhatározások fogantak. Egy éjtszaka álmában asztalán felülvé látta Ausoniust és olvasta szavát: „Quod vitae sectabor iter?” Akkor fogadalmat tett, hogy hálából elzarándokol Loretóba; mert — akkor már *megtalálta a maga útját* (a fogadalmat teljesítette az 1625-i jubileumi évben): Minden eddigi tudását úgy veszi, mintha nem volna (kivéve a hit tételeit; ezekre nem akarta kiterjeszteni ezt a „módszeres” kételkedést), és tudása újrászervezésében úgy akar tenni, mint a sötétben lassan és óvatosan előretapogatózó ember. Erre nézve fölállított magának négy szabályt: Ezután semmit igaznak el nem fogad, míg egészen nyilván annak nem látja; a nehézségeket a geometerek módjára elemeikre bontja és egyenként veszi vizsgálat alá; gondolatvilágát rend szerint építi föl, úgy hogy a legegyszerűbbön kezd; gondos számvetéssel és körütekintéssel megbizonyosodik, hogy a gondolatfejtésben semmi szempont és nehézség ki nem marad.

Mikor ennek a programnak értelmében föl-vonultatta lelke előtt a tévedés különféle lehetőségeit és forrásait, az érzékek csalódásait, az álmok hazugságait, a bizonyítások kikezdhetőségét, végre is úgy találta, hogy „miközben elgondolom, hogy minden tudás lehet tévedés, szükségkép fönnáll, hogy én, aki ezt gondolom, vagyok valami. Gondolkodom, tehát vagyok,

Cogito, ergo sum — ezt a tételt nem tudja meg-ingatni a legszélsőségesebb kételkedés sem. Tehát nyugodtan megtehetem a kerestem bölcselkedés alaptételének" (Discours 4. rész eleje). Ennek az alapigazságnak tüzetesebb vizsgálata rávezet, hogy olyan „valami”, olyan szubstancia vagyok, melynek lényege a gondolkodás; és látom, hogy a létemhez nem szükséges sem hely, sem bármilyen anyagi dologtól való függés. Miután ezt a két igazságot megtaláltam, megtehetem a döntő harmadik lépést. Föltehetem egész általánosságban a kérdést: vajjon mi szükséges általában ahhoz, hogy egy tétel igaz és biztos legyen? S a már megállapított két igazság színe előtt azt találom: „Amit nagyon világosan és nagyon határozottan (fort clairment és fort distinctement) fogunk föl, az biztosan igaz”.

A következő lépés: *Isten van*. Ez olyan tétel, melyet a gondolkodó embernek lehetetlen nem nagyon világosan és nagyon határozottan fölfogni; hisz lehetetlen a legtökéletesebb lénynek nem lenni, mint azt már Szent Anzelm megmutatta. A bölcs, jóságos, szent, igaz Isten viszont biztosíték arra, hogy az ember, a „gondolkodó valami”, nem lehet merő tévedésre berendezett való. S ezzel megtörtént az utolsó alapozás az igazság átfogó rendszerének, az *igazi tudománynak* megalkotására. A Discours kiadásakor Descartes kész volt ezzel a nagy munkával; de akkor, Galilei elítélése idejében nem mert előállni vele. A Discours 5. részben csak ízelítőt ad: a szív dobogásáról, néhány orvosi kérdésről, az emberi és állati lélek különbségéről; a 6. részben pedig vázolja természettudományos programját, mely lendületes optimizmussal a kísérletezést és a matematikai tárgyalást (ne felejtjük Descartes korszakos matematikai nagytettét, az algebra és geometria

egyesítését az analitikai geometria megalkotásával) jelöli meg mint biztos utat, mely a természet meghódítására vezet.

Ebben benne van az egész Descartes. Minden igazi gondolkodó, kivált a vérbeli bölcselő hasonlítható az igazán művész építőhöz, aki az ő alakító törvényét, a maga stílusát beleviszi művének alaptervébe és fölépítésébe, de egyúttal rádiktálja minden oszlopfőre és ékítményre; ezzel a változatosságba és sokságba egységet és összhangot visz, mely üdít és emel, fölszabadít és eligazít. A bölcselőnél ez a stílustörvény *a módszer*, az út, melyen igyekszik megközelíteni minden tudományos tevékenység végső célját, az igazságot. A legnagyobb építőművészek azonban legjelesebb alkotásaiknak a formai egységen kívül meg tudják adni a tartalmat is: a legterjedelmesebb művük is egy egységes és egyszerű konstruktív alapgondolatból mint gyöker- és középpontból nő ki, amint ezt könnyen ki lehet mutatni a konstantinápolyi Ája Szofián. Ugyanígy az egészen nagy bölcselőknek is egész rendszere, bármennyire szerteágazók problémái és tanításai, voltakép egy *alapgondolat*nak kiépítése. Szinte kedve volna az embernek azt mondani, hogy ép a leghatalmasabb bölcséleti rendszer valamennyi „kacsalábon forgó” vár: mind egy rövid tétel alakjában megfogalmazható alapelveken fordul; persze, ha ez aztán tévedés, vele dől az egész rendszer.

2.

Mikor mi itt a hatalmas lángelmének és becsületes kutatónak kijáró tisztelettel megemlékezünk a *Discours* megjelenéséről, nem feledkezünk el róla, hogy *Szent Tamás* födele alól nézzük Descartes büszke várát, és akarva-nem-akarva is hozzája, Szent Tamás bölcselő stílu-

sához, illetőleg útjához és gyökérgondolatához mérjük hozzá Descartes művét. S ezzel nem kisebbitjük Descartes-ot; sőt élesebb világításba állítjuk teljesítményét: *Opposita iuxta se posita magis elucescunt*. Hogy pedig ebben az összemérésben necsak Descartes, hanem Szent Tamás számára is biztosítsuk azt a közvetlenséget, melyet egy aránylag kisterjedelmű, könnyen áttekinthető szövegre támaszkodó tájékozódás nyújt, szabad nekünk itt a *Discours*-ral szembeállítani a *De veritate* elejét.

1. Az út, mely Descartes szerint elvezet az igazság biztos megismerésének Kánaánjába, a *kétkedés*. Amint ott a neuburgi táborban megnyílt előtte ez az út, mindjárt teljes elszántsággal elindult rajta, és kinnal ugyan, de vissza nem fordulva végig is járta. Meg nem ingott többé abban a meggyőződésében, hogy ez és csakis ez az út vezethet el ép azoknak az igazságoknak biztos ismeretére, melyekhez hozzánőtt a szíve: Isten léte, a szellem szabadsága, a lélek halhatatlansága, a lelkiismeret szavának föltétlen tekintélye.

A bátor úttörőnek ez a szinte kalandos ízű vállalkozása — hasonló a kor nagy óceánjáróinak, egy Diaznak, Kolumbusnak, Magelhaensnek szelleméhez — megbűvölte a bölcselőket. Sokan mentek utána, nem kevesen tudatosan hátat fordítottak neki; de valamennyi megérezte varázsát, mind kénytelen-kelletlen megmértözött vele. Akik korunkban Szent Tamás lobo-gója alatt róják a bölcselő gondolat óceánját, az *újskolasztikusok* általában *kétféle* magatartást tanusítanak vele szemben.

Sokan úgy ítélik, hogy a descartes-i kétkedés sohasem vezet el semmiféle biztos ismeretre, nemhogy bölcselő igazságra. Aki reá bízza magát, úgy jár, mint aki gyöngye jégre merészkedett; ha egyszer beszakad, nincs többé

menekvése; bárhová nyúl, bármibe kapaszkodik, minden szakad alatta. Ők tehát meg vannak győződve, hogy a kétkedés nem lehet a bölcselkedés kiindulása; így *Tongiorgi* és iskolája a múlt század 70-es és 80-as éveiben; szerintük minden bölcselkedés elejére három meggyőződést kell tűzni, és ezeket nem szabad kitenni a kételkedés hullámtörésének, még módszeresen és föltételelesen sem: Én vagyok; elmém képes megismerni valami igazságot; lehetetlen, hogy valami *A* legyen és ugyanakkor, ugyanabban az értelemben *nem-A* is legyen (az ellenmondás elve).

Mások¹ nem kifogásolják, hogy Descartes a bölcselkedést kétkedéssel kezdi. Eszünkbe idézik, hogy ez volt a nagy régi bölcselőknek, a keresztényeknek is, a módszere. Aristoteles minden kutatását *ἀπορία*-kkal kezdi, és hűséges tanítványa Szent Tamás is minden témáját kérdésbe teszi, még azt is: *Utrum Deus sit?* Épen az említett éleselméjű és önálló katolikus gondolkodó (A. Schmid) egyenesen azt kifogásolja, hogy Descartes nem vette elég komolyan a maga módszerei alapkövetelését, nem kételkedett elég gyökeresen, hisz kivette pl. a hit területét és a gyakorlati erkölcsi elveket. Igaz, másrészről elvetette a sulykot, mikor komolyan kétségbe von már eleve, minden tüzetes vizsgálat nélkül minden elméleti tudományos igazságot.

Nekem azonban úgy tetszik, hogy a bölcselő kiindulás kérdésében Descartes és a skolasztika viszonyát nem lehet ilyen egyszerűen elintézni, amennyiben pusztán a több és kevesebb léptékére húzzuk reá. Mélyebben járó és súlyosabb következményű különbségről van itt szó. Némi leegyszerűsítéssel (e nélkül bajos volna

¹ Így A. Schmid: *Erkenntnislehre* 1890. I 96 kk.

rövid áttekintést adni, minőt kötelességemmé tesz az *itt* és a *most*) a tényállást így lehet jellemezni:

A *skolasztika* elsősorban könyvtudomány. Az ébredő és lassan nekiizmosodó ifjú germán-román szellem egy sokrétegű hatalmas szellemi örökséggel találta szemben magát. S ez a hagyatéék az ő kérdéseire legtöbbször nem adott határozott, egyértelmű feleletet. Tehát arra kényszerítette, hogy szorgalmasan összevesse és lemérje a különféle feleleteket. Így belső, helyzeti logika erejében megszületett a nekivaló, az ő lelki szükségletére szabott tárgyaló és kutató módszer, először a jogban, azután Abaelardus „*Sic et non*”-jai által a magasabb tudományban is. Nemes veretben megbámuljuk mindannyiszor Szent Tamás Summájában, amint kb. tízezer kérdésen keresztül, a középkori tudás egész területén a „*Videtur quod non*” és a „*Sed contra*” dialektikájából szitálja ki az igazság aranyát. De föltétlenül igazságot! Arról ugyanis Szent Tamással a középkor valamennyi nagy gondolkodója meg van győződve, mégpedig a ki nem kezdett magátólértődés biztonságával és erejével, hogy az az igazság valahol van; sőt ott bujkál a „*Sic et non*” bozótjában, csak elő kell tudni hívni; s az előhívás varázspálcája az „*authoritas*” (bölcsele kérdésekben Aristoteles, teológiai kérdésekben a Szentírás és a szenthagyomány) birtokában vannak. Így vezette el a középkor gondolkodóját az ő kétkedése, a kérdésbetevés módszere és az örökölt feleletek megrostálása a tudományos igazsághoz, miként már jóval előbb a kanonistákat rásegítette a biztos jogszabályok megtalálására, melyek nélkül lehetetlen a jogszolgáltatás.

Ezzel a könyvekből táplálkozó és végelemzésben mégis csak fiktív kétkedéssel szemben *Descartes* kétkedését maguk a dolgok és tény-

állások sugalmazzák. Descartes sokat utazott, azzal a programszerű célzattal, hogy a világ maga nyilatkozzék előtte. A valóságot akarta kihallgatni és nem másoknak róla való véleményét. Büszkén mondja, hogy ahány sort írt, annyi kísérletet végzett; és mikor Egmont-ban Németalföldön meglátogatta a már akkor híressé vált tudóst egy előkelőség és könyvtára iránt érdeklődött, rámutatott a folyosója végén anatómiai és fiziológiai célokra fölakasztott borjúcombokra: Ez az én könyvtárom. Ezért a Descartes-féle kétkedés és kutatás közvetlenül nem is táplálkozik abból a magátólértődésből, hogy az igazság valahol van, és hogy azt ő előtte valaki vagy valakik már megtalálták, s neki csak rá kell nyitni; csak meg kell találnia a boldog megtalálót. Hanem: neki magának kell azt a dolgokból kiolvasnia; és bizony ki van téve annak a kockázatnak, hogy nem tudja kibetűzni a dolgokból, mert — nincsen ott! Az „új” út végzetes súllyal nehezedik rá a szellemére, egy szinte ahasvérusi nyughatatlanságot olt belé. Nem engedi, hogy a megtalált igazság küszöbén megpihenjen, hanem folyton tovább űzi, új kutatásra, új próbára, új biztosításra. Ez a szellem az egész descartes-i gondolatműnek ad ugyan megnyílottságot, de kellemetlen réseket is hágy; s minden erőfeszítés, bizonygatás és Loreto dacára sem tudja száműzni a descartes-i rémet, mely a kétkedés éjtszakájából folyton reámereszti riadt szemé-t: a „malin Génie”-t, ki esetleg csak felelőtlen játékot űz az ember elméjével, s igazságnak varázsolja eléje, ami voltaképen csak tévedések avagy vélelmek délibábja...

2. A *gyökérgondolat*. Ma már szinte általános műveltségi közhely, hogy Descartes egész rendszere benne van ebben a mondatban: *Cogito, ergo sum*. S ez az általános nézet a tüze-

tes szakvizsgálat előtt is helyt áll. Ennek meg-látása végett persze eleve el kell utasítani azt a naiv hiedelmet, mely ellen már maga Des-cartes is óvást emel, hogy ez a tétel, az ő böl-cselkedésének archimedesi pontja, nem más mint ez a banális szillogizmus: Minden gondol-kodó van; ámde én gondolkodom; tehát vagyok. A descartes-i rendszer keletkezésének az a hite-les leírása, melyet a Discours elének tár, nem hágy semmi kétséget a Cogito értelme és jelen-tősége iránt: Itt tételbe van sűrítve az a hatal-mas szellemi tett, mellyel Descartes a bölcselet megfordítója, Kopernikusa lett. Az ő műve persze nem „revolutio orbium caelestium”, ha-nem „revolutio orbis intellectualis”. A forra-dalmi lépés nála abban van, hogy a bölcselke-dés sarkallóját az ellenpólusra teszi át. Az a bölcselő világ, melynek legjelentősebb képvi-selője Aristoteles után Szent Tamás, a maga bölcselkedésének kiindulását, álláspontját és eredményét ebbe a tételbe foglalhatná: *Ens est. Létbölcsélet* az, mely eleve meg van arról győ-ződve, hogy a lét a legeggyetemesebb, az átfogó és alapvető valóság és eszme; az elmének első, minden közbülső és utolsó kimenője is mindig vele találkozik, megismeri, meghódol előtte és hozzája igazodik. Az elme a létre van han-golva, és ha helyesen jár, okvetlenül rátalál. A lét és nem a létállító elme, a tárgyi valóság és nem a kérdő kereső eszmélő tudat az első és alapvető valóság s természetesen a legfőbb bölcséleti kategória.

Descartes egy titáni fogással megfordította ezt az erőrendszert: lét és gondolkodás. Ő már nem állott a lét elsőbbségének s a lét és gon-dolkodás magátólértődő összehangoltságának biztos talaján. Ő már kereste — nem is az archimedesi pontot! Nem akarta ő a világot ki-emelni a sarkaiból, *nem akart forradalmár lenni.*

Alapjában tétova, sőt kissé gyáva volt. Sokan joggal hiányolják benne az igazságszolgálat pátosztát, a „vitam impendere vero” hősi gesztusát; és a kelleténél több volt benne a francia retorikai pózból is (mikor halálos betegségben a svéd orvosok érvágással próbálkoztak, ezzel hátrította el: Épargnez le sang français!). Lehetetlen magának a Discours-nak látszólag oly simán folyó mondataiból is ki nem érezni azt az ideges félelmet, hogy az új út, melyen elindult új királyságot keresni, esetleg ingoványba visz. Hogy loretói zarándoklatot fogadott, ha sikerül neki — nem új világot fölfödözni, hanem a régi igazságoknak új, biztosabb megalapozást adni, minden filozofálásnál beszédesebb bizonyosság, hogy itt egy talaja vesztett, biztos életteréből („Lebensraum”-jából) kiriasztott vagy kisiklott szellem keresi, mégpedig a száműzöttnek vagy a hazája vesztettnek szenvedelmességével keresi az elveszett otthont. De úgy érezte, hogy a régi utak menthetetlenül be vannak temetve, azokon ő többé járni nem tud; s megint érthető, ha ebben a szorongásában a fölbukkanó új út egyúttal a mentő pallónak jellegét ölti; érthető, ha nem a merőben vizsgáló és hidegen mérő elmének rideg tárgyilagosságával, hanem a létért küzdőnek sodró szenvedelmességével ítéli meg és becsüli föl a megtalált utat. A loretói fogadalom és annak becsületes teljesítése bizonyosság rá, hogy abban a híres Cogito-ban a szív legalább is annyira érdekelve volt, mint az ész.

Tény azonban, hogy Descartes ezzel a bölcselkedésnek új korát nyitotta meg. Az ő szemében többé nem a tudat számára adott, de lényegesen mégis a tudaton kívül és a tudattól függetlenül fönnálló lét a kiindulás, cél és norma a gondolkodás és ennek nyomán a cselekvés számára, hanem a tudatvilág, az alanyi

megélés világa, nemcsak az elméleti megismerés, hanem az érzelmek, indulatok és akarások világa (ne felejtjük, hogy Descartes adja az indulatok első nagyszabású bölcselő elemzését: „Sur les passions de l'âme!"). Így ez a benső világ az igazsághoz közelebbállónak, biztosabbnak, megbízhatóbbnak mutatkozik, és ennél fogva döntő értékmérőnek van kikiáltva; és megkapja a tudományosság pecsétjét és menedéklevelét mindaz, amit a középkor utáni történeti korszak *szubjektivizmusának* mondunk.

3.

Aziránt tehát nem lehet kétség, hogy miként általában a közép- és újkor, úgy külön Szent Tamás és Descartes is ellenlábasak, és a két világ választóját nem lehetne élesebben megrajzolni, mint ezzel: Ens est — Cogito, ergo sum. Mindkettő, Szent Tamás is, Descartes is, van annyira vérbeli bölcselő, és nem eklektikus foltozóvarga, hogy alapelvük rendszerüknek nemcsak sarkköve, hanem alapsejtje is: belőle bontakozik ki és belőle gombolyítható le egész gondolatművük.

Annál figyelemreméltóbb és jelentősebb dolog aztán, hogy az annyira súlyos következményektől terhes első lépés antagonizmusa dacára a két gondolkodó a harmadik lépésnél találkozik. Ez külön becsületére válik Descartes-nak. T. i. ő is, miként Szent Tamás, a bölcselő gondolkodás elindulása után a közvetlenül következő állomást az *Abszolútumban* látja, melyet épúgy mint Szent Tamás a mi kritikusabb érzékünk számára épenséggel nem nyilvánvaló magátólértődéssel a kinyilatkoztatás és keresztény hit Istenével azonosít. Persze az ehhez a felső állomáshoz vezető lépcsőzet a két ellentétes bölcselő világának megfelelően nagyon is különböző: Szent Tamásnál Isten a legfelső létfok,

az *actus purus* (különösen tanulságosan dombozódik ez ki az ú. n. negyedik útban: *Summa theol.* I. 2, 3 c), Descartes-nál a minden biztos ismeretet lehetővé tevő első nyilvánvaló igazság: kigyullad bennem egy fény, ennek világánál megindulok és mindjárt a második lépésnél ennek a fénynek forrásába, az abszolút Fény tengerébe vágódok bele. De megegyeznek nemcsak abban, hogy a teljes következetességgel előrenyomuló elme már a harmadik lépésnél kikerülhetetlenül az Abszolútumba talál, hanem továbbá abban a meggyőződésben is, hogy az Abszolútum bölcselő megvallása nélkül nincs tudomány és nevezetesen nincs bölcelet. Az első Igazság minden igazság-ismerés föltétele. Az a világosság, mely a bölcselő elme számára csakhamar elindulása után kigyullad, végigkíséri egész útján; és csakis ebben a „felső világításban” válik az elme számára híven láthatóvá minden egyéb ismerettárgy.

Ki tudnám mutatni, hogy ezen az ismeretelmélet számára döntő szakaszon a szenttamási és descartes-i gondolatvilágot egy hatalmas *viadukt* köti össze, melynek építőmestere Szent Ágoston, pallérai Szent Anzelm és az ú. n. tiszta ferences irány. De bármilyen hívogató ez a hídkeresés, az alkalom, mely ezeknek a gondolatoknak napvilágrahozója, sürgeti az elmélés végét. Az előző utalások csak azt akarják sejtetni, hogy a gondolat igazi úttörőit a sokszor gyökeres ellentétek dacára is egy „*consensus philosophorum*” titkos szálai kötik össze és egyesítik egy „*respublica philosophiae perennis*”-be.

Ez persze éppen itt, az igazság nagy kérdésének harcterén nem jelent, nem jelenthet megalkuvást, kompromittáló kompromisszumot, rothadt békét, hanem csakis becsületes mérközést, a küzdőknek kölcsönös megbecsülését.

*Ha Szent Tamás újra föltámadt volna akkor, mikor megjelent a Discours, biztosak lehetünk, hogy az ő előkelő módján, lovagiasan, de teljes elszántsággal összemérte volna fényes pengéjét Descartes-al, és nem kevesebb szikra pattant volna, nem kisebb sebek estek volna, mint mikor ezt megtette a maga korának (igaz, kisebb) Descartes-jaival, Averrhoes-el és Brabanti Sigeriussal. Azonban megtette volna, egész gondolkodói erejének latbavetésével, amit örökeinek késői kezelői (a 17. századi nagy újskolasztikusok) oly végzetesen elmulasztottak: végbevitte volna a belső mérkőzést is, a *gondolatok, problémák, elvek mérkőzését*. Teljes odaadással végiggondolta volna azokat az új kérdéseket és álláspontokat, mérlegelte volna azokat az elvi jelentőségű új megállapításokat, melyeket a reneszánszba szabaduló ember-eszme, a látóhatár planétáris kitágulása, az új természettudomány és matematika hozott—dolgok, amiknek Descartes volt első zseniális tolmácsa és prófétája. Biztosak lehetünk, hogy ő vele nem esett volna meg, ami a 17. századi skolasztikusokkal: hogy azok tudnak úgy írni és érvelni, mintha Amerika még nem lett volna fölfedezve, mintha Kopernikus és Galilei még nem jelent volna meg a látóhatáron, mintha Descartes még nem hallatott volna magáról.*

S ő semmiesetre sem tért volna ki az ignoránsnak biztos gesztusával a Cogito-nak új világ kapuját döngető hatalmas elve elől. Ő észrevette volna, hogy itt új igény kopogtat, melyet a gondolat történelmének előző szakasza nem elégített, nem elégíthetett ki, hogy itt egy hatalmas előretörés indult meg, épen a szellem birodalmába. De megmutatta volna Descartes-nak is, az ő felsőbbbséges szellemének elutasíthatatlanságával, hogy nem a kiindulásban van a hibája. Nem az volt a baj, hogy De-

scartes a gondolatot megbecsülte, hanem — hogy nem becsülte meg eléggé; a Cogito atyja nem gondolkodott eleget, amint ő maga megvallja tanácsadás formájában Erzsébet hercegnőhöz: a metafizikának néhány órát minden esztendőben, a természettudománynak néhány órát minden nap! Így nem csoda, ha nem nyitott rá, hogy a Gondolkodom mint a bölcselő gondolkodás sarkallója, alapvetően nem azt mondja, hogy vagyok, hanem, hogy gondolkok — valamit: cogito, ergo ens est. Így alighanem megadatott volna neki megcsinálni azt a szintézist Aristoteles és Szent Ágoston között, mely gondolkodói pathos-ának legtitkosabb reménye és legáhitatosabb vágya volt.

3. Szent Tamás tanítása az eucharisztiai színekről.

Szent Tamás azok közül a nagyok közül való, akiknek szellemi tőkéje nemcsak alap és gyökér, a földbe süllyesztve, láthatatlan annak a jelennek számára, mely rajta épül és neki köszönheti életlehetőségei javát. Ő azok közül való, akik *kortársai* maradnak minden nemzedéknek. Megjelennek hivatlanul is szellemi mérkőzéseinken, felelnek kérdéseinkre és új kérdéseket adnak föl, beleszólnak vitáinkba, helyeselnek és intenek, ítélnek és koszorúznak...

Ez most, a mi eucharisztiai nagyévünkben, meg akarom mutatni egy olyan kérdésben, melyet fölvet az Eucharisztia titka és mely már több mint ezer esztendeje foglalkoztatja a hívő gondolkodókat.

1.

Ha az Eucharisztia kérdésében szólaltatom meg Szent Tamást, ezen a helyen, mely kifejezetten Szent Tamást a bölcselőt vallja mesterének és angyalának, nem jutok ellentétbe az Aquinói Szent Tamás Társaság célkitűzésével. Hisz ismételten is volt alkalmam erről a helyről (Pauler emlékezete; Keresztény bölcselet) rámutatni, hogy ami a keresztény bölcselet nevére méltónak akar bizonyulni, annak határozott, építő jellegű kapcsolatot kell találnia a hit világával. Szent Tamás maga elméletileg és gyakorlatilag szabatosan kifejezésre juttatja a keresztény bölcseletnek ezt a jellegét egy munkájában, melyet ő és kortársai *Summa contra Gentes*-nek neveztek el, ami annyi mint: A katolikus igazságok foglalatja a pogányokkal szemben. Azért a pogányokkal szemben, mert tankönyvnek volt szánva a dominikánus hithirdetők számára, akiknek elsősorban a spanyol arab mohamedánok előtt kellett hirdetni az evangélium igazságait. Scheeben szerint nincs a világirodalomnak még egy műve, mely ilyen kis helyen (a ma szokásos nagy nyolcadrétben kb. 600 lap) annyit és olyan mélyet nyújtana.¹

Ezt a művet későbbi korok *Summa philosophica*-nak nevezték el. Nem mintha Szent Tamás bölcseletének volna foglalatja; hisz nyilván a katolikus hitrendszer adja; hanem azért, mert mint Szent Tamás maga mondja a bevezetésben, a pogányoknak volt szánva, akik nem ismerik el az Írás tekintélyét, akikkel szemben tehát csak a bölcselő (tisztán tudományos) elmére lehet hivatkozni. Az elme pedig épen a sajátos hittitkokkal szemben fogyatékos és gyámoltalan (I 2). Mindazáltal képes a maga ere-

¹ Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik I 434.

jére utalt emberi elme a hit területén is értékes építő tevékenységre.

Mindenekelőtt van sok hitigazság, sőt épen az alapvetők, melyek egyúttal észigazságok is, mint Isten léte, a lélek szellemisége és halhatatlansága, az embernek Isten szolgálatára való kötelezettsége stb. A hit legsajátosabb területén, a hittitkok világában is képes az ember nemcsak megmutatni, hogy ezek annak a logikának az útján vannak, melyet az ésszel megállapítható vallási igazságok megkezdnek, hanem meg tudja tenni — s ez Szent Tamás teológiájának egyik sarkalatos vonása —, hogy a kinyilatkoztatásból merített hitigazságokat axiómáknak tekinti (IV 1) és kimutatja, hogy ha egyet hittel elfogadok, a vele kapcsolatos többi a logika fonalán le tudom gombolyítani. Továbbá tud a hittitok megvilágítására ajánló szempontokat találni, rationes verisimiles; persze a hívők számára, hogy legyen min elmélniök és vigasztalódniok; de nem a hitetlenek számára; különben könnyen az a hiedelmük támad, hogy a mi hitünk ezekre a magukban gyöngye érvekre támaszkodik (I 9). Végül pedig az iskolázott bölcselő képes megcáfolni a hit ellen támasztott észnehézségeket. A *Summa contra gentes* elsősorban erre vállalkozik.

Az *Eucharisztia* tárgyalása is erre a húrra van hangolva (IV 61—9). Sokan úgy vannak vele, mondja Szent Tamás, mint a zsidók, mikor hallották az Úr szavát: „Az én testem bizsonnyal étel és az én vérem bizsonnyal ital. Aki eszi az én testemet és issza az én véretem, halált nem lát, és én föltámasztom őt az utolsó napon” (Ján. 6). Észbe veszi a sok nehézséget, amiket az Úrnak ez a szava kelt, és azt mondja: „Kemény beszéd ez; ki hallgathatja?”

Velük szemben Szent Tamás az ő fönt vázolt programja értelmében mindenekelőtt megmu-

tatja, hogy ha megáll az eucharisziás alapigazság: Krisztus valósággal jelen van az Oltáriszentségben, következik, hogy *csakis átlényegülés útján* jelenülhet meg. Hogy ugyanis valami itt és most megjelenjen, ami előbb nem volt itt, arra csak két mód van: Az egyik az, hogy eljön ide másunnan. Az eucharisziás megjelenésnél ez lehetetlen; többek közt azért is, mert Krisztus nem hagyja el Atyja jobbát és mert egyszerre sok helyen jelenik meg és van jelen az Oltáriszentségben. Marad tehát a másik mód: Egy itt és most jelenlevő dolog átváltozik a kérdésben levő másik dologba; tehát a jelen esetben a kenyér és bor átváltozik Jézus Krisztus testévé és vérévé (IV 63).

Ezzel azonban adva van a *két nagy eucharisztiai titok*, melyek a hitetlenek szerint megoldhatatlan nehézségek elé állítják az észt: A kenyér és bor valójában megszűnt, és mégis a kenyér és bor benyomását teszi. Ez az eucharisziás színek kérdése. Másfelől valósággal jelen van Krisztus test szerint is, és érzékeink mégsem észlelnék semmit ebből a valóságból. E két titok-sarkalló közül csak az elsőt, az *eucharisztiai színek* kérdésén akarom megmutatni, hogyan állítja Szent Tamás a bölcseletet a hitnek szolgálatába.

Mindenekelőtt megállapítja, hogy *a kenyér és bor színei valósággal ott vannak*. Nemcsak úgy vagyunk vele, mintha kenyér- és bor-ízt, színt, alakot, kiterjedtséget stb. észlelnénk, hanem ezek valóságok: *sensus hoc infallibiliter demonstrant* (IV 65). Sőt van ható erejük. Nemcsak, hogy megérintik érzékeinket és arra készítetik, hogy észrevegyék őket. Hanem ha valaki elegendő mennyiséget venne magához, mondjuk a konszekrált ostyából, fönn tudná tartani ezzel a testi életét úgy mint a rendes kenyértáplálékkal. Mindazáltal hitünk azt mondja, hogy

nincs meg az a kenyér és bor, melynek ezek a színe, íze, illata stb. Így az elme az elé a kérdés elé van állítva, hogyan lehetséges ez? Illetőleg nem lehetetlen-e, hogy fönnálljon a kenyér- és bor-íz, szín, szag, kiterjedés stb. kenyér és bor nélkül?

Szent Tamás ennek a kérdésnek megoldására megidézi *Aristotelest*, akinek átható elméje végbevitte a tudomány terén azt a páratlan mestervágást, melyről híres a tanítványa, Nagy Sándor. Ez tudvalevőleg egy suhintással szétvágta a gordiusi csomót; Aristoteles pedig újra meg újra nekikezdő türelmes elemzés útján szétbogozta a konkrét valónak, az ő bölcselkedése kiinduló és sarkpontjának a *τόδε τι*-nek látszólag föloldhatatlanul összecsomósodott gombolyagát. Megállapította, hogy minden konkrét való, pl. ez az almafa, vagy rajta ez az alma, vagy a rajta ülő darázs, áll egy magánvaló egyszerű és ezért érzékelhetetlen létmagból, és ezt elnevezte *szubstanciának* (*οὐσία*). Ennek a létmagnak kivirágzása, érzékelhető mozzanatokba bontakozása és ennél fogva tapasztalatunk felé fordult arculata pedig, pl. az almának íze, színe, alakja, keménysége, ellenállása, struktúrája stb. ennek a szubstanciának, magánvalónak *járlékai* (*accidentia, συμβεβηκότα*). Ezeket a létmag, a szubstancia sugározza ki magából, létben tartja és egységbe fogja.

Ezt az aristotelesi tanítást használja föl Szent Tamás, mikor az eucharishtiás színek problémájára keres megoldást. Mint alapvető tételt megállapítja: A Jézus Krisztus eucharishtiás jelenlétét megeremtő *átváltozás* úgy történik, hogy a kenyér és bor szubstanciája átváltozik Krisztus testévé és vérévé; ezért transsubstantiatio, átlényegülés. A kenyér és bor járulécai pedig megmaradnak teljes valóságukban és hatókörüknek teljes mértéke szerint. De mivel nincs

meg az a létmag, mely természet szerint gyökereztetőjük, tartójuk és egységesítőjük volna, s mivel másfelől az aristotelesi szubstanciájárlék elvével ellenkezik, hogy egy szubstanciának meghatározott konkrét egyedi járuléka más hordozó, egységesítő, gyökereztető alanyba költözzenek (az én lelkiismeretem pl. nem költözhetik a maga egyedi létében másba), ezért azt kell mondani, hogy itt egy konkrét létező, egyedi járulékegyüttes fönnáll léttartó szubstancia nélkül.

De nincsen-e ez *ellentétben* a szabatos gondolkodással? Konkrét létező íz, szín, szag, alak stb. fönnáll, létezik; és mégsem lehet azt mondani, hogy valaminek íze, színe, szaga stb.!?

A feleletet Szent Tamás Aristotelestől lesi el. A járulékegyüttes Aristoteles szerint a szubstanciának műve: kisugárzása, kibontakozása, az érzékelhető világba feshő hatása. Ámde, úgymond Szent Tamás, Isten, az *első ok* (causa prima), ha tud bizonyos hatásokat létrehozni a teremtet okok (causae secundae) közvetítésével, amilyenek a szubstanciák is, akkor tudja azokat közvetlenül is létrehozni, a teremtet okok közvetítése nélkül; tehát tud járulékegyüttest létrehozni szubstancia nélkül is (IV 65). Mintha azt mondaná: Isten, aki tud gyümölcstermő fákat teremteni, tud fa nélkül is, közvetlenül gyümölcst teremteni.

Csakugyan be kell látni: Ha a bölcselő elme megállapítása szerint más valami a szubstancia és más valami a járuléke, akkor ezt a két valamit, amit a mi tapasztalásunk ugyan mindig együttesben talál, Isten szét is tudja választani; plus potest Deus in operando quam intellectus in comprehendendo (IV 65).

Mikor Szent Tamás eljutott idáig, még egy merész lépést tesz, előre. Rámutat, hogy az érzékelhető valókban, aminő kenyér és bor, egy

járuléokban gyökerezik a többi létmeghatározottság, t. i. a kiterjedtségben, a *méretes mennyiségben* (in quantitate dimensiva); az alak a kiterjedési mozzanatok elhelyezkedése, a szín a felületen árad szét, az ellenállás a szétrakottságtól jön stb. Tehát, így folytatja okoskodását, elég Istennek itt a szubstanciájuk szerint eltűnt kenyérnek és bornak méretességét, tényleges kiterjedtségét egy teremtető isteni tevékenységgel létben tartani. Ez a méretesség aztán létben tartja a többi járulékot, velük szemben átveszi úgyszólván a szubstancia szerepét. Ebből aztán érthető, hogy a járulékok úgy viselkednek és úgy hatnak, mintha még jelen volna a szubstanciájuk. Ami az előző századokat akárhányszor kevésbbé ízléses problémák feszegetésére is készítette, így egy csapásra megoldódik: Az eucharisztias járulékok azért tudnak hatni az érzékekre, azért vethetők alá a természet folyamatainak (nevezetesen a romlásnak is), mert a szubstanciájuk méretes mennyisége átvette a megszűnt szubstancia szerepét.

Amikor Szent Tamás ezeket a megállapításokat teszi, mindenesetre *elődei vállán* áll. Nevezetesen tanára, Nagy Szent Albert már nagyjából ezeket a gondolatokat képviseli. De Szent Tamás az, akinél kikristályosodnak, végleges formát és szerves helyet kapnak ezek a kérdések és feleletek. Ő az, aki következetesen végiggondolja Aristoteles metafizikáját az Eucharisztia problémáinak színe előtt. Ez az egyik nagy érdeme az Eucharisztia teológiájában. De jelentősége ebben nem merül ki.

Első tekintetre úgy tetszik és ma is sokan úgy gondolják, hogy kár volt Szent Tamásnak az Eucharisztia *katolikus igazságát* összeházasítani *Aristoteles metafizikájával*, mely végre is egy avult fizikán épül föl. Ezzel szemben nem

volna nehéz megmutatni, hogy a mi esetünkben Szent Tamás ezt a végzetes összekapcsolást nem vitte végbe. Itt nem Aristoteles fizikájához járt iskolába, hanem metafizikájához; és ennek a metafizikának alaptanítását nem érinti a természettudományos, fizikai világkép sorsa. Ezúttal azonban elállok ettől a vállalkozástól, amelynek mégis messzebbről kellene neki-kerülni. Inkább a történelmi eszmefejlődést hívom tanuságul. Ezt az utat kevésbé járták eddig. Pedig könnyebb és érdekesebb, és tanulsága csattanósabb.

T. i. a *gondolkodás története* nem vette le a napirendről az eucharisziás színekkel kapcsolatos problémát akkor sem, amikor már akárhányan úgy gondolták, hogy semmiesetre sem Aristotelesnél kell keresni a megoldását. Ezek a törekvések három megoldási típust teremtettek; kettő Descartes-ra vezethető vissza, egy Leibniztől ered.

2.

Descartes bölcselete nagy visszhangra talált már életében, hittudósok körében is; részint *Descartes* benső barátjának, a minimíta *P. Mersenne*-nek tekintélye és propagandája útján, részint a gall eszme- és vérközösség erejénél fogva, amelynek hatása alatt pl. *Bossuet* is határozott rokonszenvével ajándékozta meg az új bölcselet híres mesterét. Ezeket a kartéziánusokat kényes föladat elé állította az Eucharisziának és nevezetesen az eucharisztiai színeknek titka. *Descartes* bölcselete ugyanis nem ismer valós különbséget az anyag és annak ú. n. abszolút járulécai között, nevezetesen anyag és kiterjedés között. Szerinte az anyag lényege a kiterjedés, épúgy mint a szellem lényege a gondolkodás. A *Descartes*-barát hittudósokat így érthetőleg kezdettől fogva izgatta ez a kérdés:

Mikép magyarázza meg Descartes, hogy Jézus Krisztus teste valósággal, egész kiterjedettségével ott van a hasonlíthatatlanul kisebb méretű színekben; s viszont ha a kenyér és bor megszűnt, mikép teheti még mindig a kenyér és bor hatását, nevezetesen a kiterjedettségnek és velejáróinak (alak, szín stb.) hatását?

Maga Descartes a lehetőség szerint kitért a pontos felelet elől. Utalt az Eucharisztia titokjellegére és főként a Tridentinum szavára: Jézus Krisztus az Eucharishtiában jelen van „*ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*”.¹ Egyébként elég homályos, sőt részben zavaros feleletet ad egyik lelkes fiatal tanítványának, a flèche-i jezsuita P. Méslant-nak, nyilvánosságra nem szánt két levelében, melyekben nagyjából megismétli, amit már előbb A. Arnauld fiatal sorbonne-i tanár ellenvetéseire felelt a Méditationes 1642-i amsterdami kiadásában (*Réponses aux quatrièmes objections*). Nem világos és úgy látszik szándékkal nem határozott fogalmazásai szolgáltak alapul annak az elméletnek, mely a hittudományban mint kartézianizmus szerepel, melynek legkövetkezetesebb és nyilván legelmésebb képviselője E. Maignan, Mersenne minimíta rendtársa.²

Ez a megoldás a Descartes-féle bölcselet anyagelméleti alaptételéből (az anyag a tényleges és hatékony kiterjedtség) ezt az eucharishtiás következtetést vonja le: Minthogy az Eucharishtiában a dogma értelmében az átlényegülés után nincs többé jelen a kenyér és bor,

¹ Denzinger: *Enchir.* 874.

² Rendkívül nehezen hozzáférhető könyveiből és a rájuk vonatkozó kéziratokból bő kivonatokat közöl M. Grabmann: *Die Philosophie des Descartes und die Eucharistielehre des Emmanuel Maignan* O. Minim. 1937 (Estratto dal Supplemento al vol. 29 della Rivista di Filosofia Neoscolastica. Luglio 1937 Milano).

nincsenek valósággal jelen többé a kiterjedtségük és hatékonyságuk sem valósággal, hanem csak mint színek; azaz színleg, species apparentes, olyanformán, mint a szivárvány az égen. Azaz Jézus Krisztus érzékeinkre úgy hat, mint hatna a kenyér és bor, ha jelen volnának. Hisz föltámadása után Mária Magdolnának is úgy jelent meg, mintha kertész volna, az emmausi tanítványoknak, mintha vándor volna.

Hogy ez a megoldás nem egyeztethető össze a Tridentinum tanításával, azt meglátták már a kortársak, és azóta is egyértelműen vallja a hittudomány.¹

Ugyanezt kell mondanunk a másik karteziánus megoldási kísérletről is, melyről maga Descartes is világosabban szólt, különösen a jezsuita P. Cherselier-hez intézett, szintén titkos levélben, és melyet lelkes tanítványa dom R. Desgabets² igyekszik elfogadható formára hozni. Ez a megoldás is abból a vitathatatlannak vett elvből indul ki, hogy az anyag és tényleges kiterjedtség egy. Ebből azonban az eucharisztias színekre nézve egy föntivel éppen ellentétes következtetést von le: Minthogy az átlényegülés után is érvényesül a kenyér és bor kiterjedése és hatékonysága, azt kell mondani, hogy a kenyér és bor szubstanciája is ott van. De akkor hogyan lehet azt mondani, hogy átlényegülés történt? Desgabets azt feleli: Aki jártas Descartes bölcséletében, tudja, hogy lehetséges egy emberi test, amely végzi a testnek összes tevékenységeit; de mert hiányzik belőle az emberi lélek, nem mondható embernek, hanem állatnak kell minősíteni. Mihelyt hozzájárul az emberi lélek, megszűnt állat lenni és emberré

¹ Lásd Dogmatika II² 469 k.

² Chollet in: Dictionnaire de Théologie IV col. 557 ss.

változott át. Ugyanígy az eucharisztias kenyér addig kenyér, amíg az átlényegülés nem történt meg. De mihelyt ez megtörtént, Krisztus lelke kiterjeszti reá elevenítő, szervező és irányító befolyását („informálja”, mondanák a skolasztikusok), és aztán többé nem kenyér, hanem a Krisztus teste.

Érdekes, hogy ez a megoldás, melyet Descartes is úgy látszik helytállónak, sőt az újítók nehézségeinek elhárítására is a leghatásosabbnak talált, nem igen terjedt el tanítványai körében. Még érdekesebb azonban, hogy föl-támadt — Rosmini-nél. Elítélt tételei közül a 29. így hangzik: „Az Eucharisztia szentségében a kenyér és bor szubstanciája Krisztus igazi testvé és vérvé lesz, mikor Krisztus kiterjeszti rájuk érzéklő és éltető tevékenységét, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis ipsamque sua vita vivificat; olyanformán, mint a kenyér és bor valósággal átlényegül a mi testünkbe és vérünkbe (az étkezésben), mivel érző tevékenységünk hatókörébe kerülnek.”¹ Ezzel az utóbbi hasonlattal már Descartes-nál találkozunk.²

Rosmini ezt a tanítást nem mint a maga gondolatát adta elő, hanem csak mint olyan „kísérletet”, mely szerint összeegyeztethető a katolikus dogmával. Tételeinek elítélése megmutatta, hogy ebben a hiedelmében csalódott. És akinek van megfelelő teológiai iskolázottsága, annak nem nehéz meglátni, hogy ez nem más mint a nesztoriánus *Theodoretus* († 460 körül) tanítása, mely a kenyér és bor metafizikai átlényegülésében monofizitizmust lát. Luther ezt a tant felújítja és a hittudomány mint *companatio*-tant (Krisztus teste és vére együtt-

¹ Denzinger: *Enchirid.* 1919.

² *Dictionnaire i. h.* col. 556.

marad a kenyér és bor szubstanciájával) könyveli el.

Igy járhatatlannak bizonyult az eucharisztiai színek magyarázatának az a két útja, mely Descartes-tól indul ki.

Új utat mutatott *Leibniz*, aki messzetelektől politikai programja értelmében egyesíteni akarta az összes keresztényeket, és ebben az igyekezetében külön műben, *Systema theologicum*, meg akarta mutatni, hogy az ő bölcselete (szerinte „a” bölcselet) maradék nélkül megmagyarázza és érthetőkké teszi azokat a dogmákat is, melyeken leginkább fönnakadnak a protestánsok, nevezetesen az átlényegülést.

Azt mondja ugyanis: Az anyag oszthatatlan és kiterjedetlen parányokból (a szó legszorosabb értelmében vett *ἄτομοι*-ok, melyeket ő *μόναδες*-oknak nevezett) áll. Ezek egy csoportjának meghatározott összeállítása adja a mindenkori konkrét anyagmennyiségeket, pl. ezt a darab kenyeret. Ezek a pontszerű anyagelemek mint megannyi erőközpont ellenálló erőket sugároznak ki, melyeknek eredője adja a tényleges kiterjedést és mindazt, ami velejár. Már most az Eucharisztiaiban az átlényegülés következtében maguk ezek az anyagalkotó szubstanciaképző erőpontok Krisztus testévé váltak; de Isten mindenhatósága fönn tartja hatékonyságukat, ellenállásukat, kiterjedettségüket és mindazt, ami velejár. Talán lehet ezt olyanformán gondolni, mint a csillagászat mai tanítása szerint akárhány csillag régen kialudt, és nekünk még mindig világít; maga már nincs számunkra, de hatása még mindig elér.

Az eucharisztias színek fönnállásának és mi voltának ez a „*dinamikai*” magyarázata nemcsak nincs ellentétben a dogmával, hanem nagyon szemléletes útját mutatja a színek fönnállási lehetőségének. Annyira, hogy Franzelin

S. J., a 19. század második felének egyik leg-híresebb dogmatikusa, egyenest ezt az utat ajánlja mint könnyebbet és biztosabbat;¹ F. Janssen pedig azt mondja, és igaza van: „Il n'y a là qu'une transposition mathématique et leibnizienne de l'explication de s. Thomas.”² S csakugyan Leibniz magyarázata azon a tételen sarkallik, hogy vannak abszolút járulékok, vagyis olyan léthatározmányok, melyek más valóságok (distinctione reali differunt) mint a szubstancia.

3.

Vagyis az eszmetörténet ezt a meglepő tanulságot szolgáltatja: Az átlényegülés dogmája belevet a hívő gondolkodásba egy sajátos kérdést, az eucharisztiai színek kérdését. És amikor erre a kérdésre feleletet keres, mégpedig függetlenül Szent Tamás közvetlen tanításától, három feleletípust teremt (és bajos is gondolni olyant, mely nem ezekre vezethető viszsza); s ezek közül kettő a hittudomány mérlegén könnyűnek bizonyul, és csak egy üti meg a mértéket. Mikor pedig ezt közelebbről szemügyre vesszük, kitűnik, hogy alapgondolatában nem más, mint Szent Tamás megoldása. Mi más ez, mint Szent Tamás metafizikájának egy jelentős ponton való eszmetörténeti igazolása?!

De vonjuk le a végső tanulságot is ebből az elmélésből.

A dogmatörténeti kutatásnak ma általánosan elfogadott megállapítása értelmében az atyák vallották a valóságos eucharisztias jelenléte, a valós átváltozást, vagyis az eucharisztias színek tételét is. A Mikénten azonban nem sokat

¹ Franzelin: Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio. 5. kiad. 1899 p. 288—92.

² Dictionnaire de théol. V col. 1447.

bölcselkedtek. Sőt legtöbbje aláírta, amit egy késő, de nagyműveltségű epigonjuk, Theophilaktus a 11. század végén Ján. 6, 52-vel kapcsolatban (Mikép adhatja ez nekünk az ő testét?) mondott: *τό τῆς ἀπιστίας ὄῃμα τό Πῶς*; a Mikép a hitetlenkedés beszédje. Az atyák a hit verőfényében jártak; de épen ez az erős fény éles árnyat vetett a Miként kérdése felé. Jöttek aztán a *skolasztikusok*, az „*in corrigibiles compreneurs*“, amint őket elnevezte egy szellemes francia, és azokat épen ezek az árnyékok vonzották; őket elsősorban a Hogyan kérdése izgatta, és a hit világosságát ezekre az atyáktól szándékkal árnyékban hagyott helyekre is igyekeztek kiterjeszteni.

Mi egy fáradt és kiábrándult kornak gyermekei kissé úgy vagyunk megint, mint az atyák voltak. Mi úgy sejtjük, hogy az erős világítás, kivált az átvilágítás, nemcsak látást nevel, hanem bajt is hozhat, mint hozott a röntgenkezelés az első időkben, mikor még nem tudták a védekezés módját: átvilágította az élő szervezetet, megmutatta a szilárd vázat, de roncsolta szöveteit. Egy kiábrándult, fáradt, ideges nemzedék, az ozrámfény vakító harsogása elől szívesen menekül szellemi téren is az érzések, megélések világába, a hit penombrájába.

Azonban az atyák magatartása nem lehet végleges álláspont. Hisz a történet folyamán túlépített önmagán, megszülte a skolasztikát. *Szent Tamás*, úgy gondolom, megmutatta elvileg is a helyes állásfoglalást. Ő nem átallotta a legkényesebb kérdésre is ráirányítani a metafizikai elemzés mikroszkópjait. S ehhez hit kell, erős, kikezdetlen hit. De ő tudta, hogy ép az Eucharisztia titkával szemben nem a kutató észé a vezető szó, sem az első, sem az utolsó. Azokat a fejtegetéseket, melyeket mi alapul vettünk ebben a rövid elmélésben, így kezdi:

„Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operatur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur” (IV 63 eleje).

S ne felejtjük, hogy az eucharisztiai titkok legkövetkezetesebb metafizikusa egyúttal a középkor egyik legnagyobb adorálója, a helftai nagy adorálóknak, a Gertrudoknak és Mechtildiseknek nemcsak kortársa, hanem nemes versenytársa, az úrnapi officium szerzője. A középkornak egyáltalán legszebb himnusza, az *Adoro* tőle való. És a középkor, melynek oly fölséges érzéke volt a szimbolumok iránt, egy oxfordi kézirat szerint az eucharisztiaimádásnak ezt a legfölségesebb megnyilatkozását Szent Tamás hattyúdalának minősíti: akkor szerzette, mikor halálra válva utolsó útravalónak vette magához azt a Krisztust, akinek tulajdon ajkáról hallhatta: Tamás, jól írtál rólam!

Szent Tamás tudta és életével vallotta, hogy a gondolkodó hívő nem válhatik kétfelé, úgy hogy benne a hívő imádja az eucharisztias Krisztust, titokzatosságának minden mozzanatában és vonatkozásában, a filozofus pedig ugyanakkor félreáll, letakarja szemét és fogja a szívét. Nem! Aki egyszer mint gondolkodó, mint bölcselő is közeledett a szent titokhoz, akit egyszer megsebzett a kérdéstevés és kétség lándzsahegye, az hiába akarná ezt a sebet az elhallgattatás tapasztával befödni. Az csak tovább égne, mint Amfortasnak, a grál-királynak sebe; addig, míg ugyanaz a lándzsa nem érintené, de úgy, hogy áld és gyógyít; vagyis, míg a filozofia, mely kérdést tett, nem talál megnyugtató feleletet.

Szent Tamás ezt tette. *Raffael* híres Disputájában, a hittudomány ábrázolásában ott áll ő

Szent Ágoston mögött, mint az Eucharisztia imádója és magyarázója. Pedig az ő helye nemcsak ott van. Ha képeknél akarunk maradni: a Vatikánnak ugyanabban a stanza della Segnatura-jában van Raffaelnek egy másik, talán még kiválóbb kompozíciójú festménye, mely „Aténi iskola” nevén ismeretes és a bölcséletet ábrázolja. Középen állnak finom művészi jellemzés-sel Platon és Aristoteles. Szent Tamás meg tudta tenni, hogy ez az egész Aténi iskola megindul a két fejedelmével az élén, és ez a fölséges menet egyenest odavonul a nem egészen helyesen Disputának nevezett hittudományhoz, és beáll a szentségimádók vagy legalább a szentségértelmezők és védők közé. *Imádó filozofia*: ez Szent Tamás, az Eucharisztia vizsgálatában is.

4. A szenttamási istenbizonyítás gnózeológiájához.¹

Ami a gondolat-történetben istenbizonyítás, *istenbizonyítékok* címén szerepel, azt közismerten a legérettebb alakban Szent Tamás nyújtja, mégpedig a Summa Theologicának mindjárt a legelején (I 2, 3), a híres „öt út” előterjesztésében. Az elfogulatlan méltatók bámulattal adóznak ezeknek a rövid, csattanós, veretes fejtegetéseknek, és Pègues, a Summa legalaposabb újkori magyarázója nem átallja ezt a szakaszt a Summa legszebb részének minősíteni.²

1.

Bármint vagyunk azonban ennek a cikkelynek a szépségével, bizonyos, hogy alapvető;

¹ A Szent Tamás Társaság az előző hónapokban Isten létéről és mivoltáról tartott ismertető előadásokat. Lásd *Szent Tamás Könyvtár* 5. 1939.

² Apud M. Grabmann: Thomas von Aquin *1935 p. 112.

Szent Tamás gondolatművének a sarkallója. Alapvető bölcseleti és hittudományos gondolatmenetei mindig ide térnek vissza, innen merítenek meggyőző erőt, szigorú logikai következetességet, eszmei folytonosságot és egységet. Annál nagyobb figyelmet érdemel, *hogyan nézik és ítélik meg a kívülállók, azok, kik nem eleve a tanítványok kegyeletével közeli-tenek hozzá.*

Ha szétnézünk a Ma vezérgondolkodói között, látunk ott egy csoportot, mely nem akarja elvitatni ezektől a szenttamási gondolatmenetektől a bölcseleti értéket, de úgy találja, hogy levezetések szárazak, *elméletieskedők*, nem érnek föl ahhoz az élő és elevenítő nagy Valósághoz, melynek ismeretére kellene vezetniök. Sőt racionalista ízűek: mindenestül az elme rá-májára akarják húzni, amiről eleve nyilvánvaló, hogy meghaladja az elmét. Még keményebben ítél egy másik csoport: Szerinte ezek a bizonyítások nem mentesek az elme erejében való naiv bizakodástól, sőt elbizakodástól; nem ütik meg a logikai szabatoságnak azt a mértékét, melyet ma megkövetelünk a tudományos bizonyítástól; merő fogalom-házasítással akarnak élő valóságra vezetni;¹ föltételezik azt, amit bizonyítani akarnak. Főként innen ered, úgy-mondják, ami legsúlyosabb kifogásként vethető szemükre: „Honnan van, hogy az igazolás és megalapozás összes utai közül ezeknek a bizonyítékoknak nincs a világon semmi igazoló és megalapozó erejük — kivéve ott, ahol a hagyomány fölöslegessé teszi?”² Ez másszóval azt mondja: Az újszolasztikai területen kívül ugyan

¹ Igy E. Pfennigsdorf: Der kritische Gottesbeweis 1938. p. 10.

² Igy M. Scheler: Das Ewige im Menschen 1921. p. 579.

ki mer előállni ezekkel az érvekkel, vagy ki tulajdonít nekik bizonyító erőt!?

A szenttamási istenbizonyításnak ez a burkolt vagy nyílt elutasítása egyáltalán *nem jelent istentagadást*, sőt még bölcséleti közömbösséget, agnószticizmust sem. Rendkívül jellemző, hogy az 1937 nyarán Párizsban rendezett bölcselő világtalálkozó egyik főtémája volt az Isten létének kérdése, és a hozzászólók túlnyomó része mint bölcselő is vallotta Isten létét.¹ Biztató jelenség ez az orosz bolsevista istentagadó mozgalom színe előtt! Hisz a gondolatjárásnak az utóbbi századokban szinte hiánytalanul bevált „törvénye”, hogy a tömeg világnézete mindig követi a szellemi elitét, ha mindjárt egy történeti félfázis késéssel is. Tagadhatatlan azonban, hogy éppen ezek az istenvalló kongresszusi bölcselők is csaknem egyértelműleg elutasítják vagy legalább elhárítják a Szent Tamás szellemében való istenbizonyítást.

Ezzel a tényállással szemben jó mindenekelőtt megállapítanunk, hogy egyáltalán nem juttatja kifejezésre *a bölcselők közmeggyőződését*. Ha az utolsó két évezred nyugati bölcselő tevékenységét történelmi egységnek tekintjük (éppen a történelem színe előtt bajos volna nem annak tekinteni), kitűnik, hogy a 18. század végéig a „consensus philosophorum” Szent Tamás mellett foglalt állást. Hogy ez a világ okozat, és hogy elégséges oka legalább a szó tágabb értelmében vett világfölötti (transzcendens), teljes tartalmú (abszolút) Valóság (ez t. i. a szenttamási istenbizonyítás veleje), Sokrates óta általános meggyőződés a görög, majd a latin gondolkodók közt; tőlük átvették és a kinyilatkoz-

¹ Lásd L. Veuthey: *La pensée contemporaine* 1938. p. 205.

tatás Istenének hirdetésében fölhasználták az atyák és a középkori nagyok. Nem tagadta Szent Anzelm sem, sőt keresett még csattanóbb, matematikai élességű bizonyítást, és megfogalmazta a Proslogion híres érvét, melyet Kant tévesen ontologiai istenbizonyítéknak nevezett el.¹ Szent Tamás tehát már nagy tudományos *ultra* támaszkodhatott. Tanult ő Aristoteles-től és Szent Ágostontól, sőt még a zsidó Maimonidestől († 1204) is. És amit lángelméje kohójában nemes acéllá formált, jó fegyver volt a következő századok számára, leszámítva Ockhamot és szűkebb körét. Megbecsülték és szívesen szövögették a reneszánsz-bölcselek után Descartes, Leibniz, sőt Locke. A fölvilágosodás korának úgyszólván ez lett a krédója.

Akkor jelent meg Kant, és a *Kritik der reinen Vernunft* harmadik részében, a *Transcendentale Dialektik*-ben kápráztató ügyeskedéssel azt bizonygatta, hogy ezek az érvek csak látszólagos bizonyítások (*dialektischer Schein*), és hogy ezeken az utakon Isten ismeretére eljutni akarni, egyszersmindenkorra kilátástalan dolog. Ezzel nagy törés esett a nyugati gondolkodásnak eladdig egyirányú haladásában. De ez korántsem jelentett szakadást. A német idealizmus nagy alakja, Hegel a szenttamási gondolatokon épülő istenbizonyításnak alapvető helyet adott metafizikájában, nem különben a fényes tehetségű és tudású epigon, E. Hartmann; és jóllehet a 19. század második felében a legtöbb modern gondolkodó elkanyarodott a régi nagy hagyománytól, épen ebben az összefüggésben teljes jelentőségében kell méltatni azt a tényt, hogy a megrekedt bölcseleti áram újra-elindítója nemcsak teljes mértékben vallja a régi istenbizonyító gondolatmeneteket, hanem nagyértékű

¹ Lásd Schütz: *Őrség* 1936. p. 123. k.

monografiában tüzetesen tárgyalja.¹ Ugyanezt kell mondani a mai bölcseletnek másik, talán még jelentősebb, sokáig elhanyagolt, ma annál megbecsültebb sugalmazójáról, Bolzanóról. Tehát Schelernek fönt idézett kijelentése mindenestre megokolatlan általánosítás; kivált ha észbe vesszük, hogy a bölcseletben (méginkább mint más szellemi területeken) a szavazatoknak nem a száma, hanem a súlya dönt.

S a moderneknek a régi nagy hagyománytól eltérő állásfoglalása sem mutat majd olyan végzetes szakadékot, ha megtaláljuk egyfelől annak az eltérésnek végső okát és értelmét, másfelől pedig az őket mozgató problematika világánál szemügyre vesszük a szenttamási istenbizonyítás gnózeológiai alkatát.

Ha jobban szemébe nézünk azoknak a bölcseleőknek, akik elutasítják vagy legalább elhárítják a szenttamási istenbizonyítást, és próbáljuk leolvasni szellemi arcukról a rokonságukat, ott találjuk csaknem valamennyin a *kanti családi vonást*. Sőt a legtöbb egyenest ezzel tér napirendre a bölcseleő istenbizonyítás kérdése fölött: Kant ezt végleg elintézte;² az ő kritikája óta tudományos értékű istenbizonyításról beszélni legalább is naivság, a mai bölcseleti fázis felnemismerése. Erre vitatkozó kedvében azt mondhatná valaki: Tenzádból ítéllek meg. Épen Kant-nak ez a föltétlen bírónak-vallása a bölcseleti fázis félreismerése. Az iránt ma nem lehet kétség, hogy az a „kritikai” szellem, melyet Kant fölszabadított, őtmagát sem

¹ Fr. Brentano: Vom Dasein Gottes 1927.

² Igen jellemző, amivel a már akkor világhírű Virchow elintézte a még akkor nagyon fiatal Schleichnek Istenre utaló szerény közbevetését: „Még mindig hisz ilyen teológiai mesékben? Olvassa Kant Kritikjét”. C. L. Schleich: Besonnte Vergangenheit. Volksausgabe p. 208.

kímélte meg, és az önállóbb gondolkodók ma már a Kritik der reinen Vernunft-ban mutatják ki azt a „halom ellenmondást” (ein ganzes Nest von Widersprüchen), melyet ő az istenbizonyítékokban vélt föltárni.

Ma már a bölcselet általában és mindenesetre a szaktudomány elmélete *túl van a Kritik alap-tételén*, hogy t. i. csak a szemlélet tartományában van helye igazi tudományos megismerésnek; s bizonyos, hogy a Ma legjellegzetesebb bölcseleti iránya, az egzisztenciás bölcselet nem őt vallja ősének, bár nem akarja tagadni, hogy járta iskoláját. Viszont az a két irány, melyeknek összeházasítása volt Kant utolsó bölcselő szakának teljes igyekezete, azóta ismét gyökeresen szétvált, és épen ebben a szétváltságában adja meg korunknak az egzisztenciás bölcselet mellett a bölcseleti jellegét. Értem az empirizmust és racionalizmust. Azonban a *racionalizmus* ma immanens idealizmus alakját ölti, szívesen helyezkedik értékelméleti álláspontra és a Kanttól örökölt tudatimmanentizmus szellemében azt hajtogatja: a tudat nem léphet ki önmagából, nem ugorhatja át a tulajdon árnyékát; de az abszolútumot ott találja meg a saját tudatában, nincs oka és joga azt mint reális létezőt kihelyezni belőle; s ezért tévutak azok az utak, melyeken valaki a tudatalanytól függetlenül létező Istenre akar következtetni. A fönt említett párizsi bölcselő kongresszus legtöbb értekezője erre az álláspontra helyezkedett.¹ Viszont az *empirizmus* Ockham késő fajzata. A sajátságosan aláaknázott matematika köntösébe fogódzik és logicizmusnak nevezi azt a nominalizmusát (Russel, a bécsi iskola Carnappal az élén), mely csak azt ismeri el valóságnak, amit mérni vagy számolni és kombinálni

¹ Veuthey i. m. p. 167—229.

lehet, és csak azt tekinti tudományos megismerésnek, amit matematikai-logisztikai formulákba lehet befogni. Hogy itt nem marad meg írmagja sem annak, aminek istenbizonyítás színe van, nyilvánvaló.

Figyelmünkre azonban azok tarthatnak leginkább számot, kik óvást emelnek az ellen, hogy ők Istent metafizikailag megismerhetetlennek vagy akárcsak bizonyíthatatlannak is tekintik. Nem könnyű közös nevezőre hozni olyan embereket mint M. Scheler, R. Otto, W. James, P. Barth (a dialektikai hittudomány atyja). De sokszólamú tanításukból ki lehet hallani egy vezérhangot: *Isten megélése* alapvető valóság, konkrét tény; a tudományos eszmélés azt találja, hogy ez a tudatvalóság épen életlehelő közvetlenségével és életalakító erejével azt bizonyítja, hogy a transzcendens abszolút Valóságot fogja meg és juttatja érvényre élményes bensőségben. Tehát a vallási élmény és föltétele (Isten) a közvetlen megélés, meglátás, intuíció, rátalálás és rámutatás erejével bizonyos. Nem szorul rá azokra a gondolatmenetekre, melyeket épen a Ma differenciáltabb fogalomalkotása, kritikailag kifinomodott logikai igénye alapján el kell utasítanunk — „nem mert a bizonyítást elvetjük, hanem mert a bizonyítással szemben hasonlíthatatlanul magasabb igényeket támasztunk, mint az előző korok”.¹

Épen ez az irány az, mely komoly istenvalló állásfoglalásával és a tudományos eszmény nevében hangoztatott magasabb logikai igényével arra hív föl, hogy a magatartásában kifejeződő kritikai és tudományos igény világánál szemügyre vegyük a *szenttamási istenbizonyítás gnózeologiai alkatát*. Csak azután csinálhatjuk meg a nagy vita mérlegét, melynek harci

¹ Scheler: Das Ewige im Menschen p. 584.

kiáltása: Itt szenttamási istenbizonyítás, ott ennek az oksági bizonyításnak mint tudományosan értéktelennek elvetése.

2.

Az önálló Szent Tamás-kutatók előtt ma nem kétséges, hogy *Szent Tamás a hívőnek álláspontján* és mindenekfölött a hívőnek lelkületével bölcselekszik; akkor is, mikor Istent bizonyít. Amikor kérdi: Vajjon van-e Isten? eszé ágában sincs komolyan latba vetni azt az eshetőséget is, hogy vizsgálódásának eredménye esetleg nemleges lehet. Ő mélyen meg van győződve arról, hogy van Isten; és erről a meggyőződéséről tudományosan is akar magának számot adni, természetesen azon a módon és fokon, amint ő benne élt a tudományosság eszménye. Nem gondolta ő azt, hogy istentagadókra így rábizonyítja az Isten létét: el kell fogadniok, ha akarják, ha nem. Nagyon is tisztában volt ő ezzel; hisz külön cikkben fejtegeti (*Summa theol.* I 2, 2), hogy ami magában világos, nem okvetlenül világos nekünk, és kivált nem okvetlenül világos minden fajta embernek. Nem tagadja ő azt sem, hogy az Istenhez való eljutásnak *más újtjai* is vannak, mint az oksági bizonyítás. Hisz maga is járt ilyen utat: az elragadtatásos szemlélés útját (*contemplatio*), mely életének utolsó hónapjaiban polyvának mutatott előtte mindent, amihez tudományos úton eljutott volt és egyszersmindenkorra kicsavarta kezéből az író tollat. S nem volna olyan nehéz megmutatni, hogy az ő harmadik és negyedik „út”-jában, az esetlegesből a szükségképesre és a létfokokból a teljes létre való következtetésben a forrásnál és a döntő fordulónál olyan gondolatok állnak, melyek nem oksági bizonyítást szülnek, hanem vérrokonságban vannak

olyan meggondolásokkal, aminőket a fönt jellemzett „látók” és „fölmutatók” szeretnek.

Végül pedig Szent Tamás nagyon is tisztában volt az *istenbizonyító gondolatmenetek háttáraival*. Amikor éppen a bevezető fejtegetésekben hangsúlyozza: Istenről inkább tudjuk azt, hogy mi nem, mint azt, hogy mi; amikor azt bizonyítja, hogy Isten lényegesen és mérhetetlenül meghaladja elménket, amikor mindjárt a Summa elején (I 1, 4) szükségesnek mondja — az istenismeret számára is — a kinyilatkoztatást, akkor nem tesz egyebet, mint minden nagy gondolkodó, mikor a legjelentősebb ismertet tárgyakra nézve a tudományos vizsgálódás koronáját a *docta ignorantia*-ban látják.

Az ő hervadhatatlan érdeme az istenbizonyítás megalkotásánál abban van, hogy az egész gondolatművét jellemző hatalmas átfogásával az Istenhez vezető utak kérdésében is *minden szóhajóhető tényezőnek és mozzanatnak kijelöli a maga helyét*. Nem tagadja ő, hogy a támaszt, segítséget, boldogságot kereső szívnek, az aláztosan hívő léleknek, a kegyelem szárnyára emelt szeretetnek is megvannak az útjai, a biztos útjai Istenhez. De képtelenségnek tartja, és pedig teljes joggal, hogy éppen az elme, a lélek szeme a maga módján, a maga törvényeivel és a maga erejével ne láthassa meg a világosság ősforrását; hogy az abszolút Értelem éppen az elme elől legyen elzárva. S ez a szenttamási álláspont ereje. Ő rendületlenül kitart abban a meggyőződésben, hogy az elme az igazságra van rendelve és hangolva, miként a szem a világosságra; s ép ezért az elme köréből elvben nincs kizárva semmi, amiben van világosság, értelem, gondolat. Tehát el kell tudni jutnia pusztán önerejének érvényesítésével, saját törvényeinek követésével a legteljesebb (és ép ezért legmegismerhetőbb) léthez, Istenhez, még-

pedig azon az úton, mely a legsajátosabban értelmi út: a megokolás és okság útján.

Ha itt modernnek közbevágunk: a mai differenciálabb bölcselő elmélés szigorúbb logikai igényeket támaszt a bizonyítással szemben, akkor éppen az a Szent Tamás, aki egész életében megvesztegethetetlenül az igazság csillagát követte és semmi mást, volna az utolsó, aki a tudományos pontosság követelménye ellen óvást emelne és abba a hiedelembé burkolóznék, hogy az istenbizonyításban ő kimondotta az utolsó szót. *Szent Tamás szellemében* és nyomában jár az, aki a tőle mutatott irányban és alapokon tovább épít, mélyebben alapoz, élesebben kidolgoz. E sorok írója így fogta föl a Szent Tamás iránt tartozó kegyeletét és ilyen értelemben tett éppen az istenbizonyításban kísérletet a kiépítésre és alapozásra, előbb vázlatosan a Dogmatikában (I² 1937 : 24. 27. 31. 34. §) és néhány mozzanatra nézve részletesebben Isten a történelemben és az Örökkévalóság c. könyveiben. Hogy ez a szükséges munka a mai katolikus gondolkodóknál nem történt meg kongeniális módon (Garrigou-Lagrange: Dieu, son existence et sa nature ⁵1928 c. munkájában sem), az lehet sajnálnivaló hiány, de nem változtat azon a tényen, hogy Szent Tamás itt a tárgynak és föladatnak jobban megfelelő módon, mélyebben belelátott az emberi elme alkatába mint modern kritikusai, s ép ezért az ő bizonyítási útjai az emberi elmének örök istentaláló útjai. Érdemes volna kimutatni, hogy az istentudat, az alapvető vallási élmény, amelyet egyedül akar jogosult kiinduló pontnak és útnak elismerni az imént jellemzett fenomenologiai irány, létre se tudna jönni, ha az elme nem tudná járni a szenttamási utakat — persze legtöbbször nem az iskolásan kiépített formában, akárhányszor közbülső logikai okok átugrásával vagy éppen csak

meglegyintésével, de mindig az okság fonalán. Ha a megokolás útját végig nem tudnók járni, még isteneszménk sem támadna, nemhogy isten-élményünk.

Ez az egyik nagy tanulság, melyet az istenbizonyítás körül zajló vitából meríthetünk. Nem kevésbbé jelentős a másik: Az istenbizonyítás esélyei, nevezetesen modern esélyei, Szent Tamáson és követőin mérve, kézzelfoghatóan mutatják, hogy a tudományos, kivált *a metafizikai megismerésnek is megvan az aszkézise*.

Szent Tamásnak örök értékű megállapítása, hogy az emberi elmében tősgyökeresen meg van alapozva az oksági istenismerés. A *merő elmének* (a „reine Vernunft“-nak!), vagyis a csak tudományos szempontokat és irányítást követő eszmélésnek el kell jutnia Istenhez. Azonban ezt a merő elmét a konkrét emberből nem lehet shylocki módon maradék nélkül kiboncolni, amint Kant gondolta, hogy meg tudja tenni s az így kiemelt és izolált elmét aztán kíméletlen elméleti kritikának tudja alávetni. Nem. Ez az elme be van ágyazva a konkrét emberbe és beléválik karakterologiai alkatába, kortörténeti, szellemi, erkölcsi, szociális adottságaiba. Az egzisztenciás bölcselet itt jól lát; mindenesetre jobban, mint Kant látott. S innen van, hogy annak az egytermészetű, igazságra hangolt elmének konkrét birtokosai annyiféle állást tudnak elfoglalni egy-egy jelentős metafizikai kérdésben. Hogy ez az elme a lehetőség szerint, az eszmény megközelítéséig érvényesüljön a maga természetével, törvényeivel, erejével, tehát tisztán mint elme, ahhoz más is kell, mint gondolkodni és vizsgálgodni. Ahhoz kell az igazság élő szeretete, éhezése és szomjazása, és kell az egész embernek teljes fegyelmezettsége, mely minden tényezőt kérlelhetetlenül a maga helyére és a maga szerepkörébe

utal. Szent Tamásnál ez a harmónia egészen kivételes fokban volt meg; ennek a nyughatatlan kornak űzött gyermekeiben pedig rendkívül csekély mértékben van meg, és ennek a hiánynak zavaró hatása annál erőbben mutatkozik, minél távolabb esik az ismerettárgy a szemlélettől és minél közelebből érinti a legmélyebb létérdekeket.

Az Isten megismerésének megvan nemcsak a logikája (ebben Szent Tamás ma is föltétlen mester), hanem megvan a pszichológiája, karakterológiája, aszketikája is. Erre nézve is sok értékes szempontot nyújt Szent Tamás a 2 II-ben, ahol az erényekről és az erények ellentéteiről tárgyal. Azonban épen ebbe a témába mindenkor beleszövi a maga elmeszálait is; és ezért ezt a munkát, az istenbizonyítás gnózeológiáját minden kornak a maga számára újból kell elvégeznie.

És ha majd elvégzi a Ma a föladathoz méltó módon, akkor új világításban áll elénk az a vigasztaló és tiszteletrehangoló tény, hogy Szent Tamás el nem múló értékű munkával járult hozzá annak a kérdésnek megoldásához, mely az emberiségnek, a történelemnek és bölcselkedésnek állandóan legidősebb, legnagyobb kérdése: Isten.

Mi a vallás? Megjelent a Theologia 1937-i évfolyamában.

A vallás mai helyzete. Megjelent a Kir. m. Egyetemi nyomda „A mai világ képe” c. kiadványának I. kötetében, 1938.

Időszerű missziós meggondolások. Megjelent az Unio Cleri 14. évkönyvében, 1940.

Miért nem adja meg a keresztség az eredeti épiséget? Megjelent a Theologia 1937-i évfolyamában.

Az Eucharisztia helye a hitrendszerben. Megjelent a Theologia 1938-i évfolyamában.

Szűz Mária egyetemes kegyelemközvetítése. Megjelent a Theologia 1937-i évfolyamában.

A glosszologia. Megjelent a Theologia 1939-i évfolyamában.

A klasszikus ferences hittudomány. Megjelent a magyar ferencesek „Szent Ferenc nyomdokain” c. jubileumi művében 1927-ben és külön lenyomatban.

A szentek legtudósabbja és a tudósok legszentebbje. Mint 1939 március 7-én a budapesti domonkosok templomában mondott szentbeszéd megjelent a Credo 1939-i évfolyamában.

Descartes és Szent Tamás. Az Aquinói Szent Tamás közgyűlésén mondott megnyitó; megjelent a Bölcséleti Közlemények 1937-i évfolyamában.

Szent Tamás tanítása az eucharisztiai színekről. Az A. Sz. T. T. közgyűlésén mondott megnyitó; megjelent a B. K. 1938-i évfolyamában.

A szenttamási istenbizonyítás gnózeológiájához. Az A. Sz. T. T. közgyűlésén mondott megnyitó; megjelent a B. K. 1939-i évfolyamában.

SCHUTZ ANTAL MUNKÁI.

Prohászka pályája (Különlenyomat a szerzőnek „Prohászka Ottokár összes művei 25 kötet, bevezetésekkel és jegyzetekkel” c. kiadásából). 152 lap, 1929. P 2.—.

Prohászka mint akadémikus. 31 lap, 1936. P —.60.

Szentek élete (több rendtársa közreműködésével). Négy kötet. 1550 lap, 1923—33. Füzve P 12.—.

Karakterológia és aristotelesi metafizika. (M. Tud. Ak. székfoglaló). 74 lap. 1927. P 1.60.

Logikák és logika (M. Tud. Ak. székfoglaló). 1940.

Főiskolai és magánhasználatra.

A bölcselet elemei. Második átdolgozott kiadás. 584 lap, 1940. P 7.80.

Szenttamási szövegek fordítással és magyarázattal. Előkészületben.

Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere. Két kötet. Második bővített kiadás. XXVI és 1386 lap, 1937. Füzve P 29.80.

Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis. Editio altera. 548 lap, 1935. P 10.—.

Középiskolai és magánhasználatra.

Vallástan középfokú iskolák számára: Hittan 13. kiad. 1939; Erkölcstan 11. kiad. 1939; Egyháztörténet 9. kiad. 1939; Hitvédelem 8. kiad. 1939. Kötetenként P 3.40.

Imádságos könyv, egyszersmind kalauzul a lelki életre (Sík Sándorral) 11. kiadás, 1940., 622 lap. P 5.—.

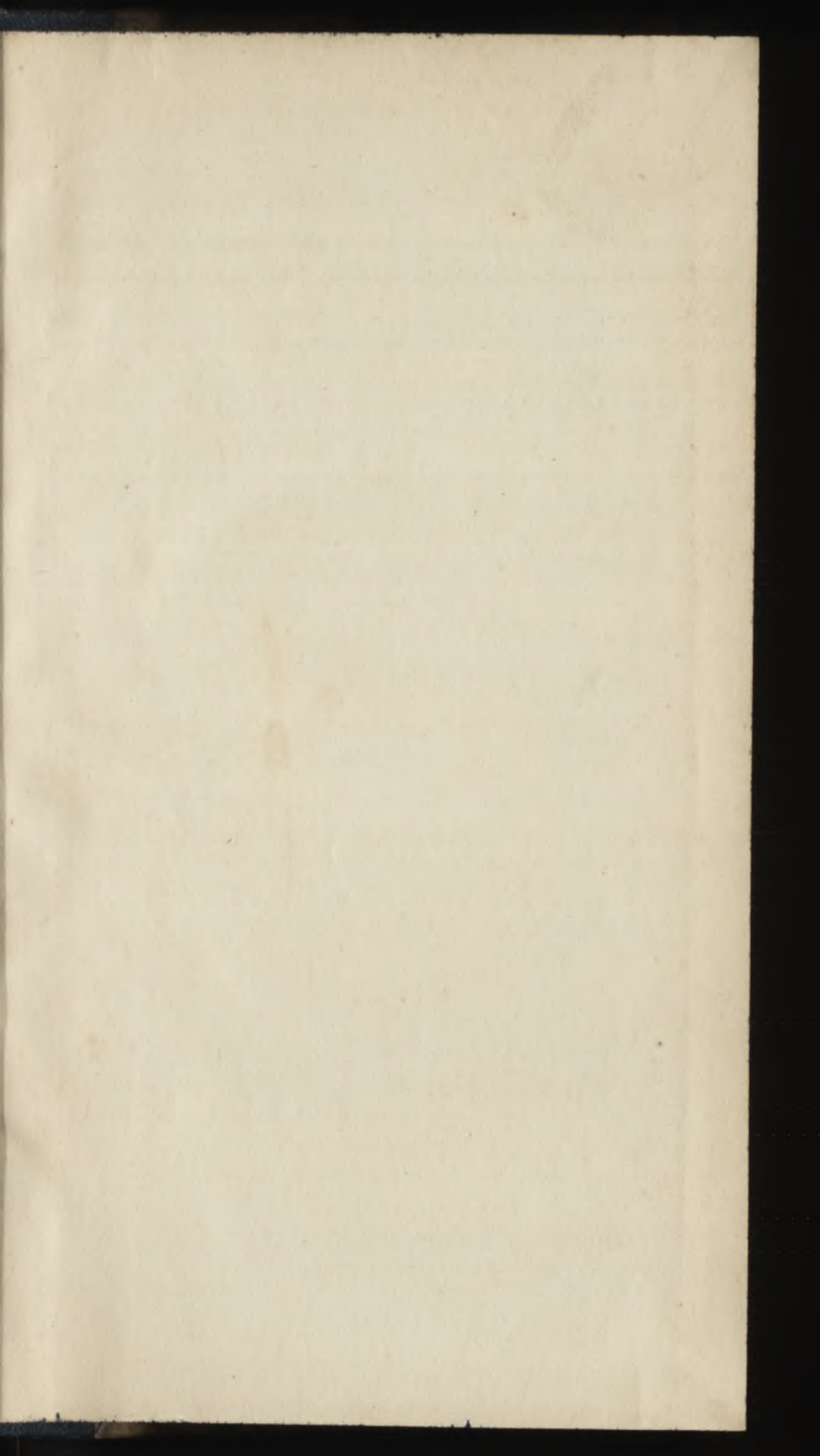
Összegyűjtött dolgozatok.

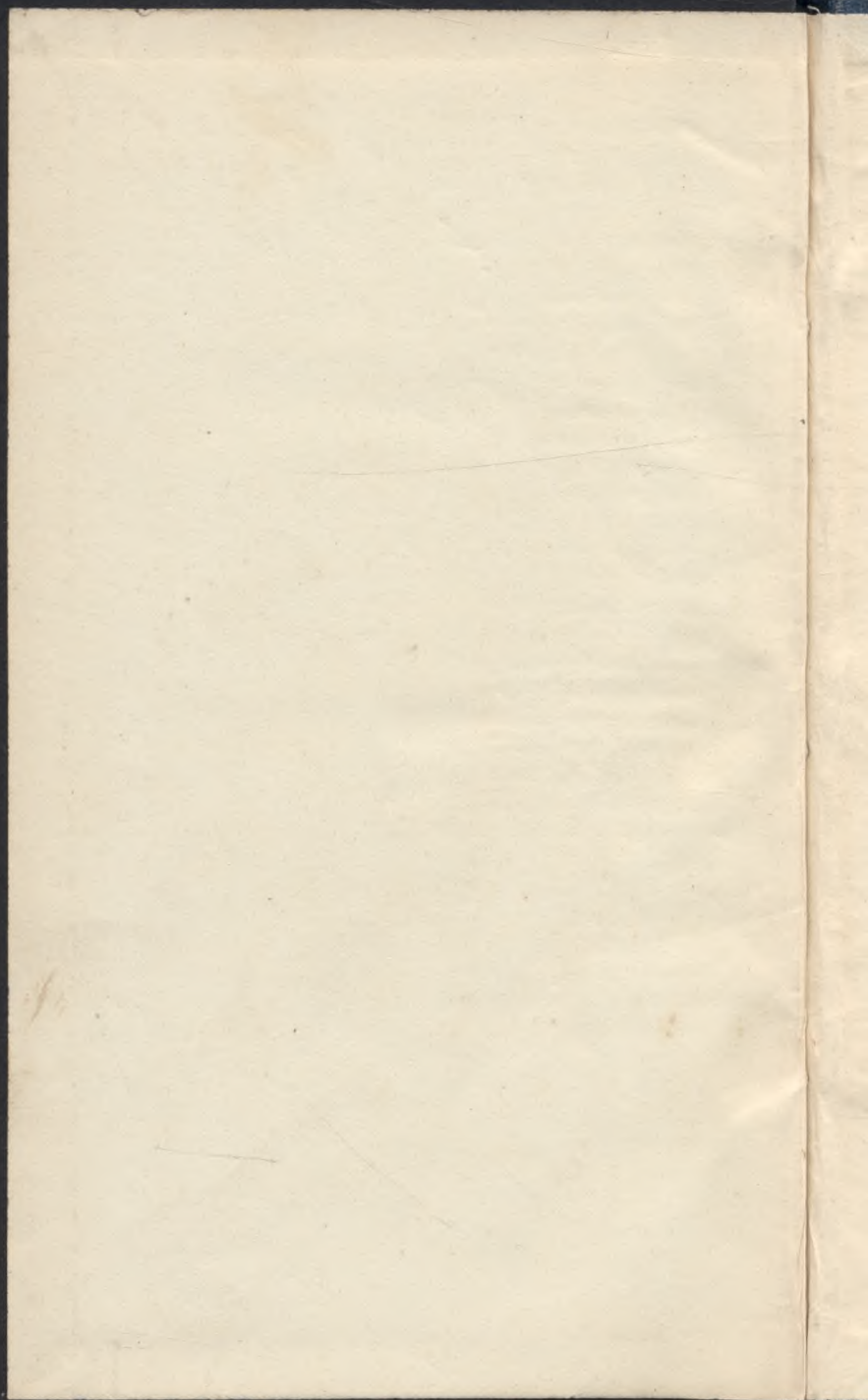
1. **Az Ige szolgálatában.** (1903—27.) 650 lap, 1928. P 8.—.
2. **Eszmék és eszmények.** (1928—32.) 230 lap, 1932. P 3.40.
3. **Örség.** (1933—36.) 310 lap, 1936. P 3.80.
4. **Magyar életerő.** (1936—39.) 158 lap, 1939. P —.90.
5. **Titkok tudománya.** (1936—39.) 350 lap, 1940. P 4.80.

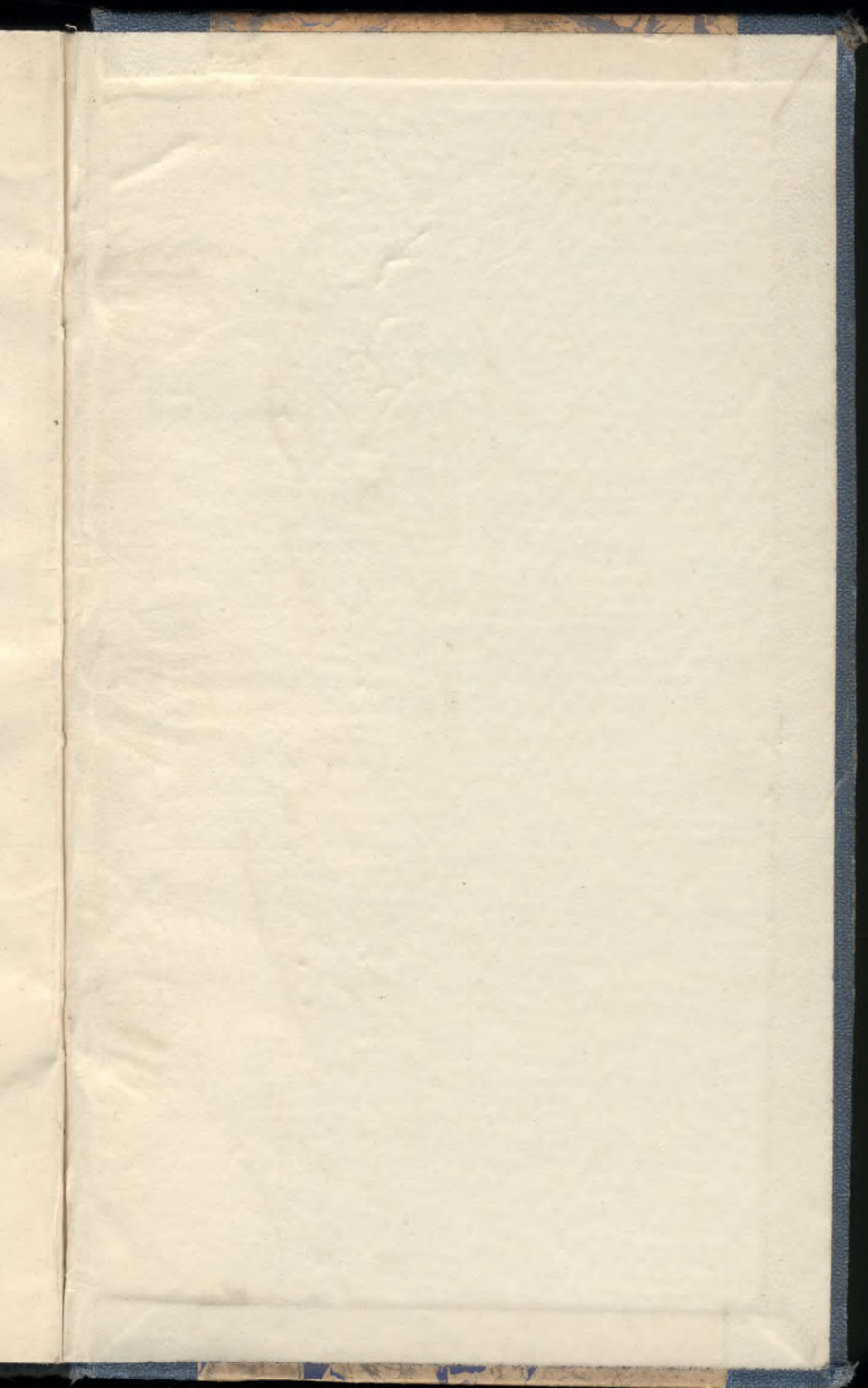
Isten országa.

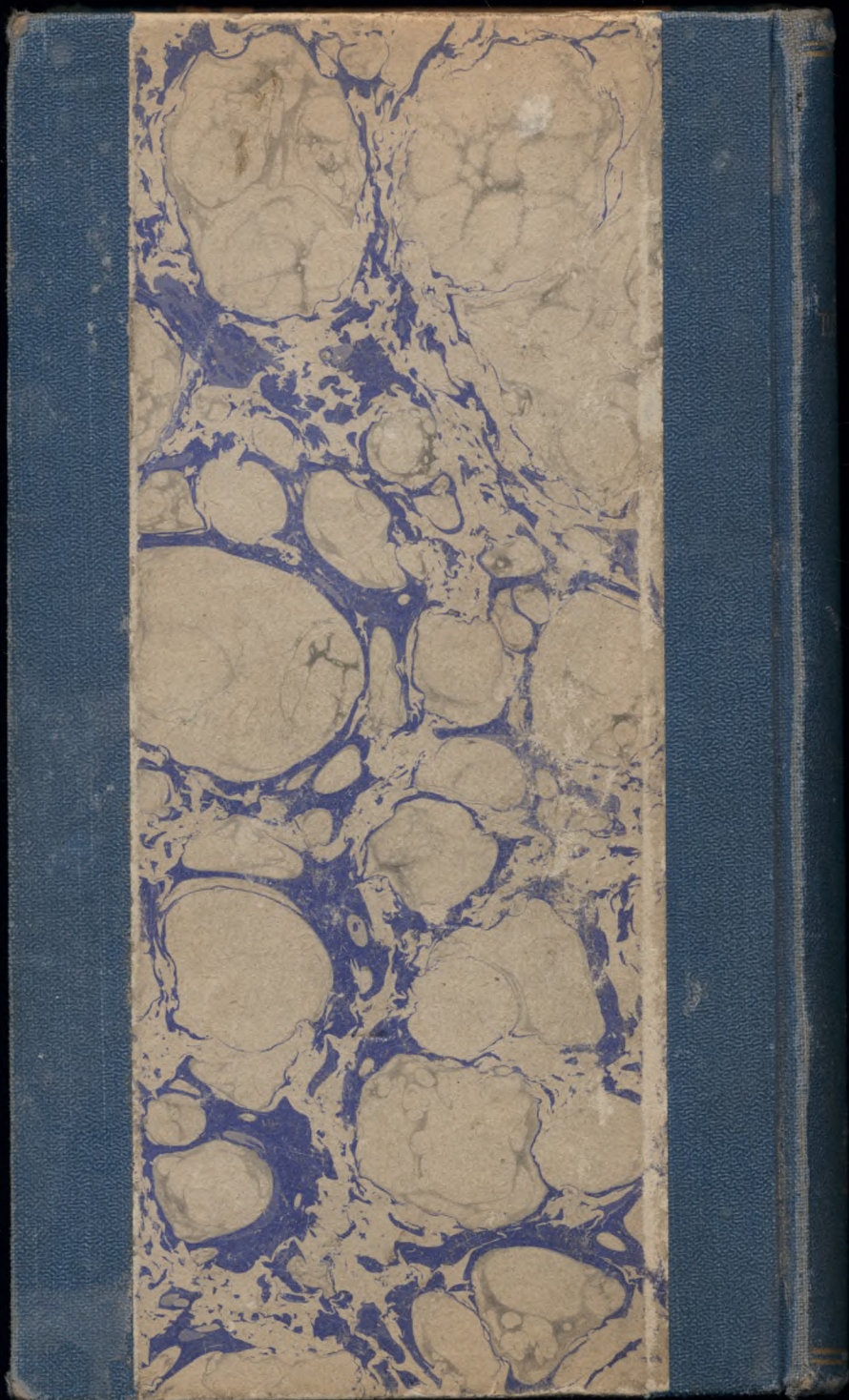
1. **Krisztus.** 2. kiadás. 300 lap, 1939. P 4.40.
2. **A házasság.** 3. kiadás. 224 lap, 1940. P 3.—.
3. **Isten a történelemben.** 3. kiadás, 319 lap, 1939. P 3.50. (Németül: Gott in der Geschichte. 1936.)
4. **Az örökkévalóság.** 334 lap, 1936. P 3.80. (Németül: Der Mensch u. die Ewigkeit. 1938.)
5. **Eucharisztia.** 359 lap, 1938. P 3.80. (Németül: Christus mit uns. 1939.)











SCHÜTZ
—
TITKOK
TUDOMÁNYA

210