

SCHLEIERMACHER VALLÁSFILOZÓFIÁJA.

TEOLÓGIAI TANÁRI VIZSGÁLATRA ÍRTA:
Dr. SZELÉNYI ÖDÖN.



NYOMATOTT A »CORVINA«NYOMDÁBAN BÉKÉSCSABÁN, 1910

1. Schleiermacher általános jelentősége.

Talán banális, de Schleiermacherre alkalmazva, feltétlenül igaz az a mondás, hogy a nagy emberek nem halnak meg, hanem tovább élnek azon hatásban, melyet gondolatviláguk és cselekvésük a következő nemzedékekre gyakorol. Ha körültekintünk a mai protestáns teológiai tudomány mezején, alig van irányzat, amely egyik-másik szempontot illetően nem Schleiermachertől vett volna indítást, ösztönzést, nem egyik eszméjét, formuláját, irányát, vagy metódusát fejlesztette volna tovább. Nézzük bár a három fő irányt, melyek Schleiermachertől kiindulva ma is fennállanak, a liberálist, konfessionálist és közvetítőt, vagy nézzük a ritschli iskolát, vagy végül a vallástörténeti csoportot, nincs egy sem, amely elismeréssel, nem adóznék Schleiermachernek és egyet-mást nem köszönné neki. Az első három irány közös vonása*) Schleiermacher azon módszere, hogy egy empirikusan elfogadott érzelem, más szóval a közvetlen öntudat a teológiának a kiinduló pontja. Legközelebb áll hozzá a liberális csoport, mely ezt az elvet menten minden dogmatikai elfogultságtól történeti kritikai kutatásokkal kapcsolja össze. (De Wette, Biedermann, Schweizer, Pfeiderer, Lipsius stb.) A második irány, melyet a mély hatású erlangeni iskola képvisel, szorosán összefügg az u. n. vallásos újjászületéssel (1817-1840). Egészen Schleiermacher szerű, ha ez irány hívei a vallási tapasztalat fontosságát hangoztatják. Elvök, mint Hofmann, egyik vezéregyéniségök kifejtji: »Ich, der Christ, muss mir, dem Theologen in der Glaubenslehre der eigenste Stoff sein» Mivel pedig a keresztyén hívő nem izolálhatja magát az egyháztól, melyben vallásos életre ébredt, a teológus magától találja meg az utat az egyházi tudathoz. Ezt az egységesen feldolgozott keresztyén tanrendszert tudvalevőleg Frank fejtette ki legtüzesebben. Őhöz csatlakoztak Seeberg, Ihmels és Qrützmacher. A harmadik irány közvetít egyfelől a luteránus és református hittudat, másfelől az egyház és u. n. modern.írányzat között. (Dorner, Nitzsch.) De Ritschl is adósa Sch.-nek, noha más tekintetben, mint a fentiek,

*) Lásd a következőkre Kattenbusch: Von Schleiermacher zu Ritschl és Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie.

így főleg a vallás önálló voltának és pozitív jellegének hangoztatásában, továbbá ide utal a ritschlianusz konfessionális momentumára is. Eltér azonban tőle abban, hogy nem a vallásos tapasztalatból indul ki, hanem az evangéliumból. Ránézve a szentírás többé nem a keresztyén öntudat tartalmának ellenőrzésére való, hanem annak forrása. A keresztyén kijelentés alaptényeiből indul ki és így rendszere nem egyéb, mint a bibliai ismeretanyag teológiai feldolgozása.

A nagy francia teológus, Sabatier, aki különben Ritschlianus, szintén sokat hivatkozik Schleiermacherre és az általa hagyott hézagok kitöltésére vállalkozik. Végezetül fölemlítjük a vallástörténeti irányt (Trölsch), mely a teológiát az összes tudományok rendszerébe illeszti be szervesen és szembezállva minden abszolút egyházi normával és szupranaturalisztikus érveléssel, a történetpszichológiai módszerrel akarja a vallást és a keresztyénséget megértetni és méltatni. Ez az iskola is rokonzást tanusít Sch. iránt. «Lessing, Kant és Schleiermacherrel, mondja Trölsch egy helyen, abban a nézetben vagyok, hogy a keresztyénség igazsága és megváltó ereje mindenképp fönnmarad és hogy lényege a szupranaturalisztikus gondolkodási formák nélkül is előadható.»

Íme e vázlatos áttekintésből is kitűnik, hogy mennyi termékenyítő impulzust rejtett magában Sch.-nek teológiai elmélkedése. E sokféle hatást sokan – és méltán – lelke kimeríthetetlen gazdaságának tanújeleül szokták felhozni, míg mások ezt a jelenséget Sch. teológiájának egységes jelleg nélkül szűkölködő, sokszínű, csillogó minőségével hozzák kapcsolatba. De vájjon volt-e már gondolkodó, kit mindenha és mindenki egységesen és egyformán fogott fel? Vájjon, hogy példát említünk, Sokratesre és Kantra hány különféle szerzet hivatkozott? Pedig legtöbbször e két nagyszellem gondolatvilágának csak egy bizonyos körét vették át, csak részletfeladatokat oldottak meg, egy-egy szálat fontak tovább talán nagy, összefoglaló szempontok nélkül. Részünkről Sch. jellemző vonását ép abban látjuk, hogy korának és az őt megelőző kornak teológiai és filozófiai áramlatai benne mint gyűjtőpontban futnak össze. Az ortodoxia, pietizmus, racionalizmus benne és általa új és belső egységgé olvadt össze, nem pedig zagyva keverékké, mert éppen az ő nagy személyisége volt a közvetítés közege. E személyiség elköltözésével természetesen a látszólag heterogén elemek az epigonoknál külön fejlődést vettek és egyiknél sem található meg

a maga teljességében az egész Sch. A jelzett körülmény azonban Sch. jellemére is élénk világot vet: nem a végletek embere ő, nem a radikalizmus fátylavívője, inkább amolyan szelíd, békülékeny közvetítő melanthoni természet. Azonban ha Sch. csak a vázolt utóhatásaiban érvényesülne, mégis csak a múlté, a történeté volna. De mi ép azt tartjuk, hogy műveinek tekintélyes része oly termékeny gondolatokat tartalmaz ma is aktuális kérdésekre és stúdiumokra nézve, hogy levonva műveiből azt, ami a kor általi feltételezettség miatt levonandó, ma is sok kérdéjelünkre feleletet, okulást, ujjmutatást nyerhetünk belőlük. Vannak, akik ma egyenesen a Sch eljárás módjához való visszatérést hirdetik, így pl Wobbermin (Theologie u Metaphysik 107. lap) azt mondja, hogy a rendszeres teológia ismeretelméleti szempontból teljesen jó lelkiismerettel azon az úton maradhat, melyet Schleiermacher jelölt ki a számára. A teológiai enciklopédia legújabb irodalmában divó hármas tagozás is megtalálja a maga analógiáját Schleiermachernél, aki mint tudva van történeti, filozófiai s gyakorlati disciplinákat különböztet meg, míg Hagenbach, különben szintén Sch. tanítványa, a négyes beosztást hozta be. Az egyházi szónok is jól teszi, ha Sch. iskoláját sem mellőzi, hiszen ő volt az, aki a prédikációt a tisztán tanító és moralizáló célzattól az építő felé terelte, nem mellőzheti azért sem, mert hisz Schleiermacher ép a műveltekre igyekezett és tudott hatni mesterként erőfeszítés nélkül is: tudott hatni úgy, hogy egyik konfirmációi beszédje egy Bismarck lelkébe is kitörülhetetlenül bevésődött.

De ha a szorosan vett teológiai tudományoktól a filozófiához fordulunk, úgy azt tapasztaljuk, hogy itt is vannak elemek, melyek ma is hatékonyak lehetnek. A »Monológok" az individualisztikus etika végtelenül érdekes dokumentuma, mely nem egy helyütt Nietschével találkozik, filozófiai erkölcstana bővelkedik az eredeti, meglepő gondolatokban, nemkülönben a pszichológia, melyet sokáig érdemtelenül mellőztek. Sch. küzd a tehetségek pszichológiája ellen, de a matematikai (tehát herbarti) módszer alkalmazása ellen is tiltakozik. Neki a lélek egységes és lényege – agilitás, akárcsak Wundtnál. A feminizmus is bátran hivatkozik rá, mint a nő egyenrangusításának egyik előharcosára. (V. ö. Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen. Denkmale 83 s k). És ugyancsak most kezdik fölfedezni pedagógiai rendszerét is, amelyben szintén bámulatosan mély, szinte modernnek mondható eszmékkel találkozunk. Vallásbölcseleti fejtegetései pedig főleg a «Beszédekben» egye-

nesen korszakalkotók és ma a vallásos közöny és felekezeti harcok egymás ellen torlódó hullámai között fokozott érdeklődésre tarthatnak számot. Oly mélyen alig hatolt valaki a vallás lényegébe, mint ő, minek nyitja az, hogy benne az éles spekulatív gondolkodás egybeolvadt legbensőbb vallásos kedélyével. Ez okból őt méltóbban illethetné »a vallásbölcselet megalapítója" cím, mint a vallásos fogékonysággal nem bíró Hegelt, ha rendszeres vallásfilozófiát nem irt is A modern misztika is benne tiszteli egyik nagy mesterét. A modern vallás képviselői föl is támasztották eszméit. Pl. Mayer-Benfey úgy hivatkozik rá, mint aki felfedezte az »új vallás«-nak tulajdon lényegét. Amit ő mond a vallásról, hogy a vallás érzelem és semmi egyéb, hogy sem istenre, sem a halhatatlanságra, semmiféle intellektuális-történeti elemre nincs szükségünk, csakis az élet végtelenségének, kedélyünkben való átérzése a döntő, ez képezi az új vallás lényeges jellemvonását is, melyet Mayer-Benfey szerint újabban Maeterlinck ásott ki a feledékeny sírjából. Mert mikor Schleiermacheren erőt vett papi hivatása, akarva, nem akarva kiegyezett az Istennel, hittel és fenálló egyházzal. így került az általa felfedezett új tiszta vallás a romok alá Maeterlinck tehát Schleiermacher egyik leghívebb követője, ha nem tesz is róla említést. (Ez ugyan nem állítható, de Schleiermacher és Maeterlinck etikai nézetei között sokszor szinte meglepő, frappáns az egyezés pl. a Monologen és a «La sagesse et la destiné» között. E hasonlatosság főleg a romantika azonos szellemében találja magyarázatát, melynek alapgondolata az isteni minden egység gondolata, melyet saját lényünkben kell átélnünk.

Természetes, hogy ily sokoldalú, gazdag szellemű egyéniség érdemleges méltatása nem lehet egy ember és még kevésbé egyetlen dolgozat tárgya és természetes az is, hogy e gazdag munkásságról szinte beláthatatlan irodalom is keletkezett. Az egész óriási anyag feldolgozására Dilthey vállalkozott, roppant alapos munkája azonban csak 1802-míg jut el, tehát torso maradt. A sok másodlagos részletmunka sorában akad sok értékes mellett efemer jelenség és fölös szalmacséplés is Nagy baj az is, hogy Schleiermacher sok filozófiai munkáját nem maga rendezte sajtó alá, csak a halála után adták ki jegyzetei és előadásaiból és nem mindig kritikai érzékkel, szerencsés kézzel. Újabban azonban belátták, hogy éppen Schleiermacher munkáinak a kiadásánál kell a filológiai módszert követnünk, mert

oly gondolkodó volt, aki nem volt elejétől végig ugyanaz az ember, rendszere nem pattant ki egyszerre készen agyából, hanem megfelelő fejlődésnek volt alávetve, melyet ő maga is alig vett észre. De hiszen ez nagyon érthető, az oly rendszerek, melyek szinte szervesen nőnek ki az egyéniségből, oly észrevétlenül nőnek, akár a fák. Észre sem vesszük és a fa telides-teli van friss hajtásokkal. Ilyenféle Sch. rendszerének a kifejtése. Nagy alapgondolatai ugyanazok maradtak, de a részletek igen is változtak. Azért nem ritka az ellenmondás a különböző idő-közökben megjelent munkák, vagy egyazon munka többféle kiadása között, sőt vannak hézagok is, melyeket sohasem töltött ki. Szem előtt tartva a fejlődés ezen tényét, Schleiermacher munkásságának egyes irányait, rendszerének alapfogalmait csak úgy fogjuk helyesen értékelni, ha végigkísérjük a fejlődést életén és munkáin.

Hogy Schleiermacher filozófiai munkáival a felsorolt érde-mek ellenére is, a szakembereken kívül, oly kevesen foglal-koznak, annak oka az, hogy ő telivér német idealista filozófus, holott ma a pozitív és naturalista rendszerek uralkodnak. Schleiermacherben megtaláljuk a német filozófia fény- és árny-oldalait megtestesülve, akárcsak Kantnál. Az angol szellem gyakorlati érzékével és a francia szellem formatökélyével szem-ben a német filozófia a német intenzív belső életnek, a lélek belsejébe való elmélyedésnek a megtestesülése. Ehhez járul bizonyos formátlanság, vagy legalább is nehézkesség a kifeje-zésben. Látni fogjuk, hogy a forma Schleiermachernek sem erős oldala, helyenként ugyan megtalálja a gondolat a maga köntösét (pl. Reden, Monologen. Weihnachtsfeier több helyén), de nagyon nehézkes, ha a szorosabb értelemben vett filozófiai spekuláció mezejére lép, pl. a dialektikában. Azért is nem le-hetett népszerű író, hanem csak tudós regenerátor. Jelen dol-gozat kizárólag a nagy teológus vallásbölcseletével tartozik foglalkozni. E körbe vágó művet Schleiermacher csak is egyet irt, a „Beszédek” címűt, melynek 3 első kiadása érdekesen szemlélteti a szerző gondolkozásának a fejlődését. Ezzel kell tehát legbehatóbban foglalkoznunk De igen tanulságos a Mono, logen, Weihnachtsfeier, Glaubenslehre és Kurze Darstellung des theologischen Studiums is, ezek és főleg pszichológiája és dialek-tikája részben élénkebb világitásba helyezik, részben kiegészítik az alapvető gondolatokat. Nevezetes adalékokat szolgáltat Dilthey biográfiájában a „Denkmale der innern Entwicklung Schleier-

madders“ és Schleiermacher levelezése. (Brieft 4 kötet). Ezek voltak elsődleges forrásaim, a,, többiek jegyzékét alább foglalom össze.

Hogy nem végeztem-e haszontalan munkát, sikerült-e hozzájárulnom elfogadható adalékkal protestáns teológiai és tán filozófiai irodalmunk még mindig csekélyke épületéhez – a hozzáértők Ítéletére bízom.

Irodalom.*)

Schleiermachers Werke (1836-1863.) in 3 Abtheilungen (A. Zur Theologie. B. Predigten. C. Zur Philosophie.)

Aus Schleiermacher Leben. In Briefen. 4. Bänden. Berlin 1860-63.

Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers Berlin. I B. 1870.

Schleiermacher: über die Religion. Ill-te Ausgabe. Berlin 1821.

Schleiermacher: Über die Religion. Herausgegeben von Rudolf Otto. 2 Göttingen 1906.

Schleiermacher: Monologen. Krit. Ausgaben von F. M. Schiele. Leipzig 1902.

Schleiermacher: Die Weihnachtsfeier. Krit. Ausgabe von H. Mulert. Leipzig 1908.

Joh. Bauer: Schleiermachers letzte Predigt. Marburg 1905.

Wilh. v. Langdorff: Schleiermacher als Prediger. (Die Predigt der Kirche) VII B. Leipzig 1884.

Rudolf Haym: Die romantische Schule. 2 Berlin 1906.

Martin Rade; Die Leitsätze von Seh/ Glaubenslehre. Tübingen und Leipzig 1904.

Marie Joachimi: Die Weltanschauung der Romantik. Jena 1905.

H. Hettner: Deutsche Literaturgeschichte des?(VIII. Jh. 4. Leipzig 1894.

Theobald Ziegler: Die geistigen und socialen Strömungen des W. Jahrhunderts. Berlin 1906.

Ch. Rogge: Religiöse Charaktere aus dem ^ Jh. Stuttgart 1908.

C. Lülmann: Sch. der Kirchenvater des W. Jh. Tübingen 1907.

C. Lülmann: Das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten. Berlin 1901.

R. Vrzecionko: Die metaphysische Bedeutung der Gefühlstheorie in Sch. Dialektik. Breslau 1890.

E. Schürer: Seh.' Religionsbegriff und die phil. Voraussetzungen desselben Leipzig 1868,

Dr. L. Duncker: Zum Gedächtniss Seh.' 1868.

Dr. R. Quäbicker: über Seh.' erkenntnisstheoretische Grundansicht, Berlin 1870.

⁴⁾ A Schleiermacher irodalom néhány régebbi értékes termékéhez (pl. W. Bender, E. Schmid, A. Ritschl) sajnálatomra nem férhettem hozzá.

- Dr. S. Braasch: Comparative Darstellungen des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Sch.-schen Reden. Kiel 1893.
- Otto Geyer: Sch.' Psychologie. Leipzig. 1895.
- Lie. O. Ritschi: Sch./ Stellung zum Christentum. Gotha 1888.
- Karl Theile: Sch.'Theologie und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Tübingen 1903.
- R. Heinrich: Sch. ethische Grundgedanken. Prog. Kempen. 1889.
- P. Kroke: Die Tugendlehre Sch.' mit spezieller Berücksichtigung Platons. Erlangen 1889.
- O. Kim: Schleiermacher, Herzog Haug Realencyclopädie 3. JCVII. B. Leipzig 1906.
- Carl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie Leipzig 1864.
- Überweg, Beinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 8. II. B. 3. Teil. Berlin 1897.
- Bernhard Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. II. Braunschweig 1883.
- Otto Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Berlin 1893,
- Dr. Kovács Ödön: A vallásbölcsezet kézikönyve. Budapest 1877-78.
- v G. R. Klepl: Die Monologen Sch' und Nietzsches Jenseits von Gut und Böse. Miederlöschnitz 1901.
- Ferd Kattenbusch: Von Schleiermacher und Ritschi. Giessen. 1903.
- Samuel Eck: füs den grossen Tagen der deutschen Philosophie. Tübingen 1901.
- B. Pausch: Fichte Bestimmung des Menschen u. Sch.' Monologen Buxtehude. 1885
- B. Todt: Über Sch. Platonismus. Prog. Wetzlar. 1882.
- Chr. A. Thilo: Sch. Religionsphilosophie. Langensalza 1906.
- Emil Fuchs: Vom Werden dreier Denker. Tübingen 1904.
- Emil Fuchs: Wandlungen in Sch. Denken. (Theolog Studien und Kritiken 1903.
- Eugen Huber: Die Entwicklung des Religionsbegriffes bei Sch. Leipzig. 1901.
- Rlfred Eckert: Einführung in die Principien und Methoden der ev. Theologie Leipzig 1909.
- Stromp László: Schleiermacher beszédei a vallásról. Prot. Szemle 1899.
- Stromp László: Kant vallástana. Athenaeum 1898--9.
- Dr. Masznyik Endre: Ritschl teológiája. Prot. Szemle 1898.
- Dr. Szlávik Mátyás: Kant etikája. Eperjes 1894.
- Dr. Szlávik Mátyás: A legújabb teológia történetéből. Budapest 1887.
- Dr. Szelényi Ödön: Goethe Faustja és a keresztyénség. Budapest 1905.
- Dr. Szelényi Ödön: Schiller és a protestantizmus. Prot. Szemle 1906.
- Dr. fíntal Géza: Fichte és az ethicizmus az újabb vallásbölcseletben. Pápai főiskola 1890-91.
- H. Meyer-Benfey: Moderne Religion. Leipzig 1902
- Samuel Eck: Goethes Lebensanschauung. Tübingen und Leipzig 1902.
- Th. Vogel: Goethes Selbstzeugnisse zur Religion. Leipzig 1900.
- Karl Seil; Die Religion unserer Klassiker. Tübingen u. Leipzig. 1904.
- Windelband: Die Philosophie am Beginn des 20. Jh. Heidelberg 1904.

- A. P. Tiele-Gehrich: Grundzüge der Religionswissenschaft Tübingen 1904.
 Sabatier: Esquisse d'une philosophie de la religion Deutsch von Baur. Freiburg, i. k. 1898.
 Dr. Ernst Troeltsch: Psychologie und Erkenntnisstheorie in der Religionswissenschaft Tübingen. 1905.
 Dr. Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums. Tübingen 1902.
 Ludwig Ihmels: Die Selbständigkeit der Dogmatik, gegenüber der Religionsphilosophie. Erlangen. 1901.
 H. Graf Keyserling: Unsterblichkeit. München. 1907.
 Höfding-Benedixen: Psychologie. Leipzig. 1893.
 Theobald Ziegler: Das Gefühl. Leipzig. 4. 1908.
 Th. Ribot: La psychologie des sentiments. Paris 1896
 Willam James: The varieties of religious experience. London 1908.
 Wundt-Rác: Lélektan. 1898:
 Th. Rchelis: Die Ekstase. Berlin. 1902.
 Dr. P. Beck: Die Ekstase. Bad Sachsa. 1906.
 R. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion. 2. Leipzig 1905,
 R. Eucken: Hauptprobleme der Religionsphilosophie. Berlin 1907.
 Heinrich Weincl: Jesus im 19. Jh. Tübingen. 1907.
 D. fl. Schlatter: Die philosophische Arbeit seit Cartesios 2. Gütersloh 1910.
 Dr. Daxer György: Hitünk alapja. Evang. Órálló. 1906.
 Dr. Daxer György: W: Wundts Philosophie und die Religion. Theol. Studien u. Kritik 1905.
 Dr. Daxer György: Eine neue Kritik der theolog. Erkenntnis. Theol. Studien. 1907.
 Fr. Reinhold Lipsius: Kritik der theolog. Erkenntnis. Berlin 1904.
 Georg Wobbermin: Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.
 Dr. Georg Runze: Katechismus der Religionsphilosophie. Leipzig 1901.
 Guido Villa: Psicologia contemporanea. Deutsch v. Pflaum. Leipzig. 1902.
 Böhm Károly: A megértés mint a megismerés középponti mozzanata. Budapest 1910.
 Böhm Károly: Rxiológia. Kolozsvár 1906.
 Paul Kaiweit: Die Stellung der Religion im Geistesleben. Leipzig. 1906.
 Dr. R. Donner: Grundprobleme der Religionsphilos. Berlin 1903/
 Robert G. Ingersoll: Why Jam an agnostic. New-York. 1897.
 Herman Siebeck: Zur Religionsphilosophie, Tübingen. 1907.
 filbrecht Ritschi: Theologie und Metaphysik. Bonn. 1887.
 Fr. Paulhan: Le nouveau mysticisme. Paris. 1891.
 Wilh. Preger: Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. 1874. 1881. 1893.
 Rudolf Otto: naturalistische *una* religiöse Weltansicht. Tübingen 1904.
 Gerhard Keine: Das Wesen der religiösen Erfahrung. Leipzig 1900,
 Raffay Sándor: Schleiermacher és a főiskolai oktatás. Athenaeum 1901,

II. Schleiermacher vallásos fejlődése a „Beszédék” megjelenéséig.

Schleiermacher fejlődésrajza érdekes példáját szolgáltatja az átöröklés törvényének. Minden tehetség hosszú fejlődési folyamat eredménye, mely jóval az egyén születése előtt kezdődik. Igaz, hogy ritkán mehetünk nagyon vissza a messzeségbe, a szülők és nagyszülők hatásának kifürkészésében, de Schleiermachernél szerencsésebb helyzetben vagyunk, mert be tudjuk igazolni, hogy már *a születését megelőzőleg is hatott vallásos konstelláció*, mint fontos tényező befolyásolta fejlődését abban az irányban, hogy a XIX. század egyik legnagyobb vallási géniusza és a protestáns teológia és egyházi élet reformátora lehetett. A vallás ugyanis már Schleiermacher őseinek külső és belső életében oly jelentékeny szerepet vitt, hogy az a magas hely, melyet neki később Schleiermacher a szellemi élet tényezőinek a sorában kijelöl, nemcsak saját belső élményeinek, hanem az őt megelőző nemzedékek leszűrődött tapasztalatainak is az eredménye. Nagyatyja lelkész volt és vallásos hevülete egy időre egy rajongó szekta karjaiba hajtotta, melyből még épen hogy baj nélkül kiszabadult. Az ő fia (Sch. édesatyja) tanuja volt a szektáriusok üzelmeinek és azért reális talajon maradt inkább, és a keresztyén hit üdvtényeihez ragaszkodott. E családból született a mi írónk, a 19. század legnagyobb protestáns elméje vallási, egyházi és teológiai téren, még pedig Breslauban 1768. nov. 21-én. A fiúnak a világra hozott vallásos hajlamait édesanyja fejlesztette, növesztette; majd egy fontos tényező folytatta e művet: a *herrnhuti testvérközség*. Ez tulajdonképpen a pietismus egy válfaja, mely túlságba hajtotta a természetes bűnösség és érzékfölötti kegyelmi hatások tanát, különben érdeme volt, hogy az ortodoxia holt dogmáit a kedély formájába öntötte vagyis megélte, mi által ezek új erőt nyertek. A »Brüdergemeinde« iskolái tehát megnyerték a szülők tetszését és így odaküldtek fiokat. Először Nieskyben volt (Oörlitztől északra 1783-1785.), majd a barbyi szemináriumban. Növéréhez, ki élete végéig tagja maradt e közösségnek – ez időben intézett levele igen érdekesen jellemzi akkori lelki állapotát: »Ich habe hier viel erfahren d. h. viel schlechtes von meiner Seite und viel Onade von Seiten des Heilandes; ich habe Zorn verdient, heisst es meinerseits, ich habe Dich

versühnt, ruft das Lamm vom Kreuz. Wenn ich dann bedenke: was man von einem Bruder fordert, so müsste ich freilich verzagen, wenn ich es im Vertrauen auf mich und meine Kräfte wagen sollte; darum liebe Charlotte denke fleissig meiner vor dem Heiland und bitte ihn, mir zu diesem neuen Berufe seine Gnade zu schenken. (Brieft I., 33.) Egészen a herrnhutiak nyelve! Látni-
 való, hogy az itt tapasztalt mély vallásosság, a kedély bensősége erős hatást gyakorolnak különben is fogékony szívére és ezek kitörölhetetlenül meg is maradnak a lelkében. De a barbyi szemináriumban -- mely egyetemféle intézet volt teológiai és filozófiai fakultással, de: inkább hasonlított kath. konviktushoz, – már a testvérközösségnek egy eddigelé lappangó nagy gyöngéje lépett mindinkább előtérbe. A tudományra szomjazó ifjú ugyanis egyvívású társaival együtt fájdalommal nélkülözötte a tudományos szellemet, pedig a század racionalista szellője kerülő utón ide is eljutott és meglegyintette a fiatal kedélyeket is, a kérdések raja zsong a lelkükben, melyre a száraz oktatás nem ad feleletet. Így a skepsis vesz rajtuk erőt és különösen Schleiermacher lelkében mindinkább kialakul az a tudat, hogy ő nem képes hinni és teljesíteni azt, amit tőle kivannak. *) Megírta tehát híres levelét apjához, (1787 jan. 21.), melyben kijelenti, hogy: »/Nem hihetem, hogy öröktől fogva és igazi Isten volt az, aki magát csupán az ember fiának nevezte; nem hihetem, hogy az ő halála helyettes kiengesztelés volt, mert ő maga ezt határozottan soha sem mondotta és azért sem, mert nem tudom elképzelni, hogy ez szükséges lett volna, mert lehetetlen, hogy Isten az embereket, akiket nyilván nem tökéletességre, hanem csak az utána való törekvésre teremtett, örök büntetéssel sújtsa azért, mert nem lettek tökéletesek." (Brieft I. 42. s. k.) Apja eleinte korholja vallomásaért és cáfolni próbálja nézeteit, de mikor a fia hajthatatlan marad, nehéz szívvel bár, de megengedi, hogy a Brüderge meinde-ből kilépve, a hallei egyetemen folytassa tanulmányait. Itt sokat tanul, de rendszertelenül és ami jellemző ránézve, jobban érdeklí a filozófia, mint a teológia, különösen Kant és Platon kedves tárgyai. Művelődésének nagy hiánya maradt különben, hogy a Göttingából kiinduló kritikai és filológiai irányról nem vett tudomást. Egyébként fázik attól a gondolattól, hogy neki valaha szószékre kell lépnie. Halle elhagyása után (1789. húsvét) nagybátyjához, Stubenrauchhoz megy, aki ez időben igen jótékony hatást gyakorol rá és akinek könyv-

*) Lásd Selbstbiographie. (Brieft I.)

tárát buzgón használja. Ez a férfiú olyan keresztyén egyéniség volt, akiben tevékeny kegyesség párosult komoly racionalisztikus gondolkodással. Hogy Schleiermachernek a lelkeszi pálya iránti elfogultsága lassanként eloszlott és hogy később ideális hivatást látott benne, melyhez szíve minden szálával ragaszkodott – főleg ennek a férfiúnak az érdeme volt.

Lelkészjelölti vizsgálatának megállása után házitanitóságot vállal a Dohna grófnoknál. Nevezetes fordulat ez rá nézve, most lép tulajdonképpen a való életbe és ismerkedik meg széles látókörű, előkelő, művelt emberekkel, különösen pedig fennkölt lelkű nőkkel és megtanulja becsülni a társas élet szépségét. Maga mondja a Monologen-ban: „Im fremden Hause ging der Sinn mir auf für schönes, gemeinschaftliches Dasein, ich sah wie Freiheit erst veredelt und recht gestaltet die zarten Geheimnisse, der Menschheit, die dem Ungeweihten immer dunkel bleiben, der sie nur als Bande der Natur verehrt. Egész könnyedén rászánja itt, Schlosbittenben magát a szónoklásra és éppen karácsony táján 1790. Ugyanitt kezdett elmélkedni az „élet értékéről”. Ez irat, melyben Fichtével és Kanttal polemizál, etikai meggyőződésének körvonalait láttatja. Itteni tartózkodásának végét vetett az az ellentét, mely az öreg gróf és az ő pedagógiai felfogása között mindinkább erősödött. Az önérzetes ifjú, akiben már élt az erkölcsi nagykorúság szelleme, nem akar engedni pedagógiai elveiből és így nehéz szívvel válik meg a háztól, melyben annyit tanult, de összeköttetésben marad vele továbbra is, különösen a fiatal Sándor gróffal. Az elbocsáttatás 1793 nyarán történt. Rövid és jelentéktelen berlini tartózkodása után segédlelkésznek kerül Landsbergbe (1794-1796). Itt fejlik ki mindjobban nagy szónoki tehetsége, de ez mégsem vezette arra a téves útra, hogy az ékesszólásra helyezze a fősúlyt, hanem a lelkeszi hivatalról táplált magasztos felfogásának megfelelőleg, inkább a katechizációra, mint amely által állandó, maradandó alapot lehet vetni a lelkekben. Anyját már régebben elvesztette, most vesztette el apját is, éppen akkor, mikor a közöttük támadt feszültség már teljesen elsimult és ismét egészen az övé volt. Annál bensőbb szeretettel fordult most nővére és nagybátyja felé. Noha a lelkesz, akit helyettesített, időközben meghalt és a gyülekezet nagyon megszerette Schleiermachert, ő mégsem fogadta el e jövedelmező állást, hanem átengedte egy szegény és idősebb pályatársának, míg ő a berlini Charité kórháznál kínálkozó helyet választotta. A most következő ber-

lini időzése (1796-1802) szellemében oly mély nyomokat hagy, akár a családi hagyományok, vagy a herrnhutiak miszticizmusa. A romantika akkor élte virágkorát. Akkor vívta küzdelmeit a felvilágosodással és klasszicizmussal. Akkor kezdtek forradalmi, szubjektív, esztétikai elvei az egyén, a fantázia és a kedélyélet föltétlen szabadságát hirdető tendenciái mind világosabban kibontakozni.

Berlinben abban az időben élénk társadalmi élet kezdett kifejlődni, melynek központját művelt zsidó nők képezték, közöttük különösen Henriette Herz és Dorothea Velt birtak nagy vonzóerővel. Schleiermacher az előbbivel rokonszenvezett és vele szellemi barátságot kötött. E körben ismerkedett meg Schlegel Frigyesselel. E geniális, de állhatatlan, mert minden erkölcsi alap nélkül szűkölködő ember arra volt predesztinálva a Gondviseléstől, hogy elhatározó befolyást gyakoroljon Schleiermacher irodalmi működésére. Ő vezette be a művészet és költészet világába és serkentette ezt a spekulatív hajlamú, magába mélyedő szemlélődő természetet, hogy hasson az életre; ne csak a maga művelésén fáradozzék, hanem közölje azt, ami benne él, másokkal is. Schlegel érdeme, hogy Schleiermacher, aki addig csak az asztalfiókja számára írt, végre rászánja magát arra, hogy a nyilvánosság elé lépjen. Mikor 29-ik születésnapján barátai és barátnői üdvözlésekkel halmozták el, a ravasz Schlegel kivette belőle azt az ígéretet, hogy írni fog valamit a nyilvánosság számára. Sch. csakhamar állt is szavának. Szükség is volt az ő egészséges talajban gyökerező munkálkodására és tisztítóhatást gyakorló gondolkodására. Kiadta gyors egymásutánban a „Beszédeket” és „Monológokat” E forrongó korban, melyet meglegyintett a francia forradalom individualisztikus radikalizmusa, Schleiermacher lett a nemes, tiszta erkölcsű individualizmus apostola. Erkölcsi világnézetének alapgondolata az, hogy ne magán kívül keresse az ember rendeltetése célját, hanem a maga belsejében kell megtalálnia lényének alaptörvényeit és csak ha a maga énjét megragadta, képes másokat is megérteni. Ezen alapszik – szerinte – a szellemek közössége. Schleiermacher erkölcsi fensége, mely élete végéig bámulatra ragad, vallásos alapon nyugodott. És ép e tekintetben, az erkölcsi komolyság és mély vallásos hajlam dolgában társai közül senki sem közelíti meg, még legközelebb állnak hozzá Wackenroder és Hardenberg (Novalis), de mindkettőnél túlerősen vegyült a vallásosság a művészi hanguulattal. Schleiermacherből pedig ép ez a vonás majdnem tel-

jesen hiányzott. Nem volt művészlélek, nem bírt mélyebb művészi fogékonysággal és azért meg volt tagadva tőle, hogy költői műveket hozzon létre. Csak a „rábírás művészete”, a szónoklat volt az a mező, ahol a benne rejlő korlátolt művészi hajlamot érvényesíthette. Egészben véve a romantika az eszthetikai, Schleiermacher ellenben az erkölcsi lángelme képét alkotja meg. De azért mégis félreismerhetetlen a romantika bélyege Schleiermacher szellemén is. Az idealistikus szubjektivizmus a Schleiermacher-féle valláserkölcsi felfogás és a német romantikus költészet közös alapjaik fantázia és a hangulat nála is nagy szerepet játszik. *A tényleges élet a maga nyomasztó* társadalmi és politikai viszonyaival, egyházi szűkkeblőségével, a felsőbb körök racionalista ízű, vizenyős műveltségével, a nép nyers természetességével nem felelt meg az ideális hajlandóságú kedélyeknek, azért a fantázia szárnyán felemelkedtek egy világba, de mikor azt a világot leakarták hozni a földre, bizony sokan bele is vesztek. Schleiermachert erős erkölcsisége megóvta a ballépésektől, megóvta a fantázia túlkapásaitól, de azért ennek a romantikában vezérszerepet vívó tényezőnek ő is szerfelett nagy jelentőséget tulajdonít. Azt mondja, hogy a fantázia az emberek kölcsönös megértésének a szerve, a fantázia emeli az embert az őt lenyűgöző korlátok fölé és kártalanítja azért, ami a valóságban nincs. („Was könnte mich retten, wärest du nicht göttliche Phantasie, und gäbest mir der bessern Zukunft sichre Ahndung”. Monologen.) A romantika a Schleiermacher etikája nem azt nézi, hogy mik a valóság dolgai magukban, hanem csak azt, hogy mit jelentenek ő rájuk, ezért nem szolgáltatnak igazságot az objektív reális viszonyoknak. Schleiermacher kifejezetten kiemeli ugyan, hogy az Ének hatnia kell a világra, de azért ő is távol marad a reális élet helyes megítélésétől. Ebben tehát írónk romantikusnak bizonyul. Egyébként is fejtegetéseinek akárhányszor analógiáit találhatjuk Schlegel eszthetikai nézeteiben, csak hogy ami Schlegelnek a művészet, az Schleiermachernek a vallás. Romantikus a személyes és a teremtmény, a genialis elem hangsúlyozása is. És arra a módra is, ahogy ő a vallást felfogja és ecseteli, befolyással volt a romantikus szellem: bizonyos homályosság, határozatlanság, csillogás, színjátékosság. Egészen romantikus ízű pl. ez a kitétel, a „vallás virtuózai (Reden). A döntő különbség közte és a többi romantika között mégis az, hogy benne a vallásos elem elnyomja a többi, hogy mindaz, amit szelleme megragadott, vallássá váltó-

zott benne. Különben pedig – mint mondtuk – egy alapon állanak az individuális szubjektivizmus alapján. Ezt érdekesen illusztrálja Schlegel Frigyes „*Lucinde*” c. regényének a megjelenése, mely erkölcsi és eszthetikai szempontból korcszülött volt. Megjelenésekor körülbelül olyan hatást keltett, mint nemrégén a „*Szanin*”. A regény szembeszáll a pozitív törvényszerűséggel és konvencionális erkölcsi fogalmakkal és az egoisztikus élvezetvágyat, az Én föltétlen hatalmát, a fölényesen mosolygó ironikus önkényt hirdeti. És e könyvet, – mely még Schlegel szeretkezésének (Dorothea) cinikus rajzát is tartalmazza - ép az erkölcsiség terén oly tiszta fogalmakkal bíró Schleiermacher vette védelembel!

Hogy e műnek művészi impotenciáját nem látja meg, érthető fogyatékos eszthetikai hajlamainál fogva, de hogyan értsük meg, hogy etikai alapgondolatait magáévá teszi? Nagyot tévednénk, ha azt következtetnénk, hogy Schleiermacher helyesli barátjának laza erkölceit és hogy individuális erkölcstana egy színvonalon áll Schlegel impertinens érzékiességével. Nem, csak a hazug konvenció ostorozásában halad vele egy úton, különben kifogásokat is tesz, és egészben véve a Schlegel eszmenetet saját egyéniségének tisztító tükrén keresztül látva, természetesen idealizálja a mű nyers vakmerőségeit és így ő, a máskor oly éles és kíméletlen bíráló, úgy tünteti föl e regényt, mintha az a szerelem érzéki és szellemi alkotó részeit a leg-tökéletesebb harmóniában juttatná kifejezésre. És ezzel már eléggé jellemeztük azt a szellemi légkört, melyben a „Beszédek” megszületett és ideje, hogy Schleiermachernek ezen ami szempontunkból legjelentősebb művét szemügyre vegyük. Azokat a tudományos áramlatokat és bölcselőket, akik Schleiermacher gondolkozását befolyásolták, külön fejezetben tárgyaljuk.

III. A „Beszédek” gondolatmenete.*)

A mű jelentősége és hatása.

Schleiermachernek ez epochális esemény számba menő műve 1799. nyarán jelent meg, oly időben, mikor a Fichte egyik munkája nyomán megindult ateizmus vita tartotta fogva a kedélyeket. A „Reden” keletkezésének történetét részletesen

*) R. Oito krit. kiadása szerint.

nem tudjuk. Levelezésében Sch. sehol sem említi ez irat tervét, úgy látszik 1778. november hóban fogott hozzá, de tudjuk egészen pontosan, hogy mikor fejezte be: 1799. ápril 15-én, dél-előtt féltízkor. Azt is tudjuk (a Henriette Herzhez intézett leveleiből), hogy mikor 1799-ben február hó közepén néhány hónapra Potsdamba ment az udvari lelkész helyettesítésére, a H-ik beszéd vége felé jár. Ez a megszakítás a mű előadásának a rovására történt, azért kevésbé folyékony a stílus a III ik beszédben és csak később vesz megint szabadabb lendületet; (Briefe L, 196, s. kk.).

A mű öt részre oszlik. I Apologie. II. Über das Wesen der Religion. III. Über die bildung zur religion. IV. Über das Gesellige in der Religion, oder über Kirche und Priestertum: V. Über die Religionen. Már a címekből is látnivaló, hogy a yvallásbölcselet alapproblémái majd mind szóba kerülnek.

Egy a vallásból elidegenített nemzedéket akar a valláshoz visszavezetni.*) A művészet és irodalom tetőfokra állott, a szellemi élet virágzott, csak a vallás iránt voltak közönyösek ép a műveltek, akik az esztétikai idealizmusban találták minden vágyuk kielégítését. Nem vetették meg a vallást, csak lenézték, mint olyasmit, amire nincs többé szükségök. Ezekhez fordul a mű azért ez a címe: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.” Amennyiben ép a filozófia és költészet lelkesedésétől áthatott azon műveltekkel száll perbe, akik elvesztették érzéköket a vallás iránt – vitairtnak is tekinthető. Kifejti, hogy az, amit ők vallásnak tartanak és hideg közönnyel néznek, nem is vallás és kimutatja az igazi vallás autonómiáját és önálló értékét a szellemi élet egyéb tényezőjével szemben.

1. Nagyon kevés kilátással kecsgetető vállalkozás, így kezdi művét, a vallásról beszélni annak, aki hivatásszerű képviselője, azokhoz, akik a század bölcseiségétől vannak áthatva és ezért elhanyagolják a vallást. Ő mégis hozzájuk fordul, a vallás művelt megvetőihez, de nem mint céhbeli pap, hanem azért, mert belső ösztön hajtja. Az egész világ két öserő összeműködésén alapszik: ezek a vonzás és taszítás. Ennek megfelel a szellemi életben egyrészt az az ösztön, mely kívülről befelé a külvilági dolgok elsajátítására irányul és másfelől az, mely belülről kifelé hat, vagyis önmagunknak a külvilágban való érvényesítésére

*) Jeligéje ez lehetne: Was verteidigt werden sol', muss ganz::aussieht selbst verteidigt werden, so auch die Religion nicht als Mittel (.Denkmale, 101 lap).

törekszik Ezek az erők a legkülönbözőbb arányokban egyesülnek az egyes emberekben, a legtöbb esetben végleteket látunk: az egyik oldalon telhetetlen élvezetvágy, a másikon túlhajtott absztrakt entuziasmus. Azért támaszt az Istenség időnként oly egyéniségeket, akikben a két ellentétes erő termékeny módon van összekötve. Ezek a „közvetítők” azok, akik az ábrándozókat a tett embereivé, az élvezőket ellenben szemlélőkké teszik. Ha az ily közvetítő még a szemléletes önközlés adományával is rendelkezik, akkor valóban az isteninek a papja. Ilyen közvetítő szerep jutott neki a vallás dolgaiban, «mert a vallás volt az anyai méh, melynek szent homályában ifjú élete táplálkozott és a még előtte elzárt világ számára előkészült”. A vallás volt életének tartalma és csillaga és azért, ha róla szól, csak lényéből kifolyólag teszi. Azért meg kell, hogy hallgassák a műveltek (a műveletleneknek nem spekuláció, hanem prédikáció kell), mert ők megvetik a vallást anélkül, hogy ismernék azt, amit megvetnek. Vagy egy kész apriori fogalommal operálnak, vagy egyes jelenségek-ből igyekeznek a vallás lényegét kimagyarázni. – Sem így, sem úgy nem lehet a vallás centrumába hatolni. Nem a vallási tanrendszereket kell vizsgálni, hanem oda kell menni, ahol a vallás életforrása fakadt: a vallás hőroszaihoz, az Istentől ihletett emberekhez. Elveti a hasznossági szempontokat, mintha a vallás a jog, az állam, a morál támasza volna. A vallás nem szolgálatra van hivatva, hanem öncél. Ő ki fogja mutatni, „hogya vallás minden jobb lélek bensejéből szükségszerűleg magától fakad, hogy a kedélyben sajátos provinciája van, melyben korlátlanul uralkodik és hogy méltó arra, hogy legfelsőbb ereje által a legnemesebb és legjelesebb lelkeket megmozgassa.”

2. Hogy a vallás a maga sajátosságában jelentkezhesek, mint minden lelkifunkciót, úgy ezt is minden előtt mesterségesen izolálni kell, különösen a metafizika és a moráltól, vagyis a megismerés és cselekvéstől. Mert jóllehet, ugyanarra a tárgyra irányul, mint amazok, t. i. az Univerzumra és az embereknek hozzávaló viszonyára, éppenséggel nem azonos velők, mert sem a világ teoretikus megértése és magyarázata nem az ő dolga, sem nem lehet belőle a cselekvés törvényeit és céljait levezetni, amit a morál tesz. Igaz, hogy ezekkel többnyire összevegyülve jelenik meg, de azért mégis igen lényegesen különbözik mindkettőtől. A vallás nem akarja megérteni az Univerzumot, mint a metafizika, nem akar rá hatni, mint az erkölcsi cselekvés, hanem lényege a *szemlélet* és *érzelem*. A me-

tafizika és a morál az egész Univerumban csak az embert látják, mint az összes vonatkozások központját, mint minden lét feltételét és minden levés okát, a vallás ellenben minden emberben, valamint általában minden földiben a végtelent látja meg, ennek lenyomatát, megnyilatkozását. így sorakozik, mint a szükséges és nélkülözhetetlen harmadik a spekuláció és praxis mellé. A praxis művészet, a spekuláció tudomány, a vallás *érzek és fogékonyság és végtelen iránt*. (Példa rá Spinoza „Ihn 'durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe” stb). Az Univerzum szemlélete nem jelenti annak megismerését, hanem aránk tett benyomásának a megélését. Az Univerzumot minden ember a maga, individuális módja szerint szemléli, azért is a vallás végtelen formájú. Következésképp minden igazán vallásos lélek feltétlenül türelmes. Minden szemlélet a maga természete szerint az érzellemmel van egybekapcsolva, mely nem egyéb, mint a belső tudat változása, melyet a benyomás (szemlélet) szült. A szemlélet sajátos módja adja a vallás individuális jellegét, az érzelmek ereje pedig a vallásosság fokozatát. A vallásos érzelem, mint a végesben észlelt örökkévalóság általi meghatottság nem hajt cselekvésre, de a vallásos érzelmek rendeltetése az, hogy mint valami szent zene, kísérjék az ember minden tettét. („Er (az ember) soll alles *mit* Religion tun, nicht *das* Religion”) Természetők szerint a vallásos érzelmek inkább megbénítják az ember tettejét és csendes, passzív élvezetre hívogatják. De a szemlélet és érzelem eredetileg egy elválhatatlan egésznek képeztek abban az első titokzatos pillanatban: az Univerzum közvetlen megélése pillanatában. A szemlélet és érzelem tkp csak az ilyen pillanatnak utólagos reflexe. Akinek ilyen pillanatokban nem volt része, annak nincs is-igazi vallása. Nem a természeti erők, sem a természet szépsége, vagy a világ térbeli véghetetlensége kelti fel a vallásos szemléletet és érzelmet, hanem inkább a világ törvényszerű összefüggése, sőt még inkább az anomáliák, az élettelennek az élő szolgálatába való rendeltsége, a nagy kémiai erők, örök törvények, melyek szerint a test képződik és felbomlik. De a külső természetnél sokkal nagyobb mértékben nyújtja az Univerzum szemléleteit a belső élet. Hogy az ember a világot szemlélhesse és hogy neki vallása lehessen, először meg kellett hogy találta legyen az emberiséget; ezt pedig a szeretetben és szeretet által találja meg. Nem az egyént kell nézni, hanem az egész emberiséget, az

emberiség eszméjét kell keresni és ez éppen a vallás szárnyain válik lehetségessé. Az emberiség egy nagy egységes organizmus amelyben minden egymásra vonatkozik. Ha pedig a vallásos ember így megértette az emberiség eszméjét, megérti saját énjét, megérti, hogy ő az emberiség kompendiuma . . . „Eure Persönlichkeiten umfasst in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur und diese ist, in allen ihren Darstellungen nichts^ als Euer eigenes vervielfältigtes . . . verewigtes Ich. Bei wem sich die Religion so wiederum nach innen zurückgearbeitet und auch dort des Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet . . . (03. lap). De nemcsak az emberiség eszméjének illetően felfogásában, hanem az emberiség történelmében is megéri az örökkévalót. Ép a történelem területén vannak a vallás legmagasabb és legfenségesebb szemléletei. Itt vége is van a vallásnak azok számára, akiknek az emberiség és az emberiség egyet jelent; de éppenséggel nincs vége a vallásnak, mint olyanoknak, mert az emberiségen is túlhaladva, még magasabb formáit sejtí a véges és végtelen egyesülésének. Ezek a szemléletek sokak előtt ismeretesekek, csakhogy sem ezeket, sem a velők járó érzelmekek (hódolat, aláztatosság, szeretet, háládatosság, részvét, töredelem) nem akarják vallásosoknak elismerni, pedig azok. Ezek és hasonló vallásos érzelmekek, melyeknél kedélyünk az Univerzum és az Eri között lebeg, óvják meg az embert a szellemi egyoldalúságtól és őrzik meg számára az universalitást.

Ha így meghatároztuk a vallás lényegét, az a kérdés merül fel, hogy mik a dogmák és tantételek, melyekben sokan a vallás velejét látják? Ezek egyrészt vallásos szemléletek abstrakt kifejezései, másrészt szabad reflexiók a vallásos érzék eredeti funkcióiról, egyszóval elmélkedések a vallásról. Ily értelemben a csoda, inspiráció, kijelentés, jóslatok, kegyelmi hatások természetsszerűen bejutnak a vallás területére és helyesen értelmezve, nem is kerülnek összeütközésbe a tudományos megismeréssel. A csoda, pl. vallásos elnevezése minden oly eseménynek, melyben az örökkévalónak a benyomását vesszük; kinyilatkoztatás tulajdonkép minden új és eredeti szemlélete az Univerzumnak s i. t. Aki legalább a maga érzelmeit nem úgy fogja fel, mint az Univerzum közvetlen behatásait, annak nincsen vallása. Az, amit közönségesen hitnek neveznek, annak elhívése, amit más tett, utána gondolni és utána érezni akarni, amit más gondolt és érzett, kemény és méltatlan szolgálát és ettől meg kell szabá-

dulni mindenkinek, aki a vallás szentélyébe lépni akar. Bizonytalán a választottak kivételével minden embernek van ugyan közvetítőre szüksége, hogy a vallás iránti fogékonyságát szenderegéséből felköltse és neki iránnyt mutasson, de ennek csak múltó és átmeneti állapotnak szabad lennie, utána mindenki saját szemével lásson és maga hozzon elő egy új járulékot a vallás kincseihez, különben annak birodalmában sem helye, sem joga nincsen. Nem az a vallásos ember, aki valami szentírásban hisz, hanem az, akinek ilyesmire nincsen szüksége, sőt ilyet alkotni maga is képes volna. De sokan azt mondhatnák, – folytatja Sch. – hogy az előző fejtegetésekben nem esett szó az Istenről és a halhatatlanságról, pedig ezek a közhiedelem szerint feltétlenül hozzátartoznak a vallás lényegéhez. Sch. felfogása szerint azonban a vallás igenis el lehet nélkülöz. Isten csak az Univerzum egy szemléletformája, az Istenképzet nem lényeges része a vallás fogalmának. A halhatatlanság hite pedig közönséges alakjában egyenesen vallástalan, mert ellenkezik a vallás céljával. Akik óhajtkák ugyanis, nem akarnak egygyé válni az Univerzummal, nem akarnak vele egyesülni, hanem csak individualitásukat akarják megtartani. Pedig arra kell törekedni, hogy már itt semmisítsük meg individualitásunkat és olvadjunk bele a „mindenegybe”. »Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.»

3. A vallás szubjektív és közvetlen jellegéből következik, hogy itt tanításnak nincsen helye. Egyedüli oktatónk az Univerzum, mely maga képzi a maga szemlélőit és csodálóit. Minden ember vallásos arravalósággal születik és ha ezt az érzéket erőszakosan el nem fojtják, ha csak nem zárnak el minden közöséget közte és az Univerzum között, akkor a vallás a maga módján fejlődik ki. De igenis elfojtja időnap előtt a »megérte-tés dühe.» A kételkedők, gúnyolódók, sőt még az erkölcsztele-nek is korántsem ártanak annyit a vallásnak, mint az értelmes és praktikus emberek, akik elsorvasztják a gyermek sóvárgását a természetfeletti iránt, rendszeresen irtogatják az elmélyedésre és szemlélődésre való hajlamot és csak a józan polgári élet korlátai közé szorítják. Csak ezen moralizáló és racionalizáló tendencia ellen kell sikra szállani és újra éled a vallás. Mindazonáltal vannak jelenségek, melyek ma a vallás útját egyengetik. A szemlélő képesség mint önszemlélet, világszemlélet és művészi érzék nyilvánul és mindegyik elvihet a valláshoz. Az

első kettőt még az ifjú idealisztikus filozófia is támogatja, amely így önkéntelenül a vallás ügyét is szolgálja.

4. Még nagyobb gáncs éri a vallásnak külső társadalmi nyilvánulását: az egyházat, mint magát a vallást. A vallásos ember természeténél fogva másokkal közli érzelmeit és tapasztalatait. (»ist die Religion einmal, so muss sie notwendig auch gesellig sein: es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen«). A vallásos ember érzi a vallás végtelenségét és a maga korlátait tudja, hogy csak egy részét fogja át és ezért keres kiegészítést másokban. De ez a közlés és kölcsönös kicserélés nem történhetik könyvek vagy közönséges társalgás által, hanem e végből külön közösségre van szükség, ahol a vallás a szónoklat műformájában nyer kifejezést és igénybe veszi mindazokat a művészeteket, melyek az ékesszólás hatását támogathatják. Ez volna az igazi egyház, ahol az, aki előtérbe lép, nem teszi azt hivatalból vagy megállapodás alapján, nem készíti rá a büszkeség vagy önhittség sem, hanem lelkének szabad gerjedelme. Ő kifejezi az Univerzumot és a gyülekezet szent hallgatásba merülve, követi lelkes beszédjét. A szónok és a hallgatóság lelkében ugyanaz a szent érzelem ver tanyát. Ez a vallásos emberek természetes és örök összeköttetése. Itt nincs papi uralom, nincsen különbség pap és laikus között, nincsen vallási torzsalkodás. Ha a vallás első és eredeti föltétele az érzéknek korlátlan universalitása, akkor minél feljebb emelkedünk, annál inkább oszthatatlan egésznek kell felfognunk a vallás világát. A társadalom vallása összevéve, az egész végtelen vallás, melyet egyetlen ember sem tud egészen átölelni. Ez a közösség pedig nem pusztán ideál, hanem tényleg létezik, csakhogy ez nem a még küzdő, hanem a már „triumfáló egyház”, amely mindig ott élt és él az igazán vallásos kedélyek mélyén. A látható egyház ellenben nem az öntudatosan vallásos emberek társasága, hanem azoké, akik a vallást még csak keresik. Azért nagy különbség van közte és az igazi egyház között. Az igaziban a közlés kölcsönös, a külső egyházban van egyoldalú befogadás sokak részéről és csak egy a közlő. De nem csak a közösség formája, az elve is más. Ott mindenki él a vallás, itt nem lehet szó arról, hogy az egyik a vallását csak ki akarja egészíteni a máséval, mert benne nincs is még vallás, csak törekvés utána. Sokan mindvégig keresők maradnak, mert akik elérték a vallást, azoknak erre az egyházra nincs is többé szükségök. A val-

lás kezelése is más a két közösségben. Az igaziban az egyes embertől individuális szemléleteinek és érzelmeinek a közlését kívánják. A tanító egyházban ellenben attól, aki az ő felfogásuk szerint a vallásuk szerve, azt kívánják, hogy a vallás lényeges elemei helyett a róluk való absztrakciókat: fogalmakat, véleményeket, tantételeket helyezze kellő világításba. Amott a szimbolikus cselekvények az egység és egyenlőség jelei, itt ingereszközök a vallásosság felidézésére, holott épp ezen kellene alapulniok. Azonban ezen fogyatkozásai mellett is fenn kell maradnia a tanító egyháznak, hogy előkészítsen az igazi egyházra és vallásosságra, csak vezetőit vegye mindig ebből az igazi vallási közösségből „a vallásos virtuózok” sorából. Csakhogy az a baj, hogy rendszerint nemcsak ilyenek a tanítók és ez a legtöbb szerencsétlenség forrása, de nem a kegyes lelkek ennek az okai, hanem az állam. Minden új kinyilatkoztatás, az Univerzum új szemlélete, másokat is megragad, akik aztán iskolát képeznek a mester körül – így alakul amaz igazi és egyetemes egyház egy töredéke. De a lelkes tanítványok nem nyugodnak, hanem leikök tűzét, az új üdvösséget közlik másokkal is és így mindtöbben csatlakoznak, természetesen hívatlanok is, az új szövetséghez és éppen ez az egyház elfajulásának a kezdete. Ha még magára hagyatnék az ily módon létrejött közösség, az igazi egyház csakhamar ismét kiválnék és egy nagy vegyes tömeg helyett egy csomó kisebb tanítóegyház keletkezett volna, egyes kegyesekkel az élén. Boldog állapot lett volna ez, a vallás virágzásának aranykorszaka. Hanem itt aztán az állam avatkozott illetéktelenül a vallás dolgaiba. Az állam kormányzói eltorzították a vallás mennyei épületének egyszerű fenségét és jogi intézménnyé tették. Így az össze nem tartozó igaz és hamis elemek ahelyett, hogy elváltak volna, összekeveredtek végkép. Ily kép meredett meg az egyházban minden. A vallás virtuózai háttérbe szorulnak, a papok földi dolgokhoz láncolatnak és így lesz a vezető hivatás sok haszonleső és hiú ember önző törekvésének a célja. De az állam még vizontszolgálatot is kíván az ily módon megnyomorított egyháztól, ráróttá a nevelés, az erkölcs-ápolás és eskütétel kivevésének köteleességét. Meghatározza, hogy ki lehet a vallás papja és ezzel összevegyíti a tisztán egyházi cselekményeket a világiakkal. Igaz, hogy ezen eljárás nagy tisztelet jele a vallás iránt, de másrészt annak megromlása is, mert nincs már egyetlen intézménye, mely kizárólag a vallásra vonatkoznék, az állam mindegyiket elterelte eredeti

céljától és rendeltetésétől. Ezért vannak az egyház vezetői között oly sokan, akik a vallást nem ismerik és tagjai között olyanok, akiknek eszükbe sem jut azt keresni. Hogyan lehet a tanító-egyház ezen állapotán segíteni? Mindenekelőtt legyen a pap, pap, aztán értsen a valláshoz. (Man kann ein höchst verständiger Pädagog und ein sehr reiner trefflicher Moralist sein, ohne von der Religion das Bitterste zu verstehen.) Mester és tanítvány tökéletes szabadsággal keressék és találják fel egymást, mindenki azt kereshesse, ami hasznára válik és senki se kényszerüljön többet adni, mint amennyije van és amihez ért. (.. dass es jedem Meister unmöglich sein muss, allen alles und jedem das zu werden, was er bedarf.) S mellette lehet bárki mint pap moralista is, csakhogy gondosan szét kell választani a kettőt. („Begnüge sich der Staat mit einer religiösen Moral: die Religion aber verleugnet jeden moralisierenden Propheten und Priester. Wer sie verkündigen will, der tue es rein.”) Az igaz egyház alapelvei szerint a pap hivatása magánügy, magánszoba legyen a templom, ahol szavát fölemeli, előtte közönség legyen, nem pedig gyülekezet, legyen szónok mindazok részére, akik hallani akarják, de ne legyen pásztor egy meghatározott nyáj számára. De ennek a megvalósítása még nagyon messze van, addig is kell valamit tenni. Hirdessék a papok hivatalból a morált, de életükkel a vallást, ez legyen vigaszuk és legszebb jutalmuk. Azok pedig, („a laikusok”) akik azért, mert bizonyos előírt tanulmányok körén át nem haladtak és így el vannak zárva a papi hivataltól, működjenek csendesen családjukban. Ez a családban teljesített papi hivatás volt különben is az első a szent hajdanban és ez lesz az utolsó is, ha másra nem is lesz semmi szükség. Ma a sok mechanikus és méltatlan munka rabszolgasága miatt nincs és nem is lehet igazi családi élet, azért van szükség a vallás külön tanítóira. Ha a kultúra haladása ezt a rabszolgaságot legyőzi, akkor ismét a kegyes családi kör lesz az igazi egyház előiskolája, az ilyen kegyes lelkek útját egyenetlik az eljövendő igazi egyháznak, mely ma csak széleszórta, szinte láthatatlanul mégis ott van (meg), ahol bármily kevesen együtt vannak az istenség nevében Ez igazán a papok akadémiaja, barátok kara, testvérek szövetsége!

5. A vallás lényegének felmutatása után meg kell érteni jelenségformáit is; vagyis a pozitív vallásokat. Az egyház egy, de vallás sok van, valamennyit az igazi egyház foglalja magában. Az ember véges, a vallás végtelen, innen van amaz individuális

megjelenési formák különbözősége. Ezeket a meghatározott vallási jelenségeket pozitív vallásoknak nevezik, melyeket folyton támadnak és velők szemben az új n. természetes vallást ajánlják. De hogy jönnek létre a vallás különleges alakjai? Végtelen sok az Univerzum szemlélete, tehát végtelen sok a vallás is. Mikor az Universumot chaosnak, vagy rendszernek, vagy a maga elemi sokaságában tekintik, ez még nem ad egyes meghatározott vallásokat; a personalizmus és panteizmus sem. Egy vallási individuum igazában úgy keletkezik, hogy az Univerzum egy bizonyos szemlélete az egész vallás központjává tétetik és benne minden ehhez viszonyul. Így alakul a pozitív vallás, melyen belül azonban az egyéniségnek is kellő érvényesülés jut, mert mindenkiben saját szellemi organizációjának és azon pillanatnak megfelelőleg, melyben a vallás területére lépett, az alapszemlélet más és más alakot ölt. A sokat dicsőített természeti vallásban ép ez a pozitív, eredeti elem hián/zik. Azért nincs is itten igazi élet, élő szemlélet, csak száraz abstrakció. Hívei éppen a pozitív, jellemző, határozott vonások ellen küzdenek. Pedig ha a vallás nem kezdődik meg egy meghatározott faktumnál, sehogy sem kezdődik és ha nem határozott, nem is vallás. Nézzük a pozitív vallásokat. Ha szemügyre vesszük a judaizmust, akkor ennek alapeszméje az általános közvetlen megfizetés a végtelen saját reakciója minden véges ellen, különös ismertetőjele a jóslás adománya. A keresztyénség központi eszméje minden végesnek fölfelé való törekvése és az Istenségnek ezt a törekvést támogató ténykedése – azért a bűn és a megváltás, az ellenségeskedés és a közvetítés e szemlélet két elváhatatlanul összekapcsolt oldala. A bűn ellen való folytonos küzdelem adja meg a keresztyénség saját alaphangulatát, a „szent” fájdalmat (*heilige Wehmut*) az állandóan érzett emberi tehetetlenség fölött. Krisztus jelentősége az, hogy a keresztyénség alapfelfogása az általános romlásról és a közvetítő révén létrejövő megváltásról ő benne vált tudatossá. Mikor pedig a közvetítés szükségességét felfogta, magában látott ilyen közvetítőt. De sohasem állította, hogy ő az egyetlen és örök időkre szóló közvetítő, hogy az örökkévalónak általa adott szemlélete ő hozzá, vagy a tanítványaihoz, vagy a szent kódexhez volna fűzve. Mint minden pozitív vallás, úgy a keresztyénség alapszemlélete is elévülhetetlen, ami azonban nem azt jelenti, hogy mai alakjában nem mulandó. Mindenesetre sok továbbképzést élt át és fog is még átélni, de universalitást, egyformaságot nem követel.

Hátha épp most most képződik a vallásnak egy új formája? az Univerzum új szemlélete? Akárhogy legyen is, a vallás új alakulatainak kell támadni nemsokára, ha kezdetben tán csak egyes mulékony tüneményekben fogjuk is szemlélni. Eddig Schleiermacher.

Ez eléggé terjedelmes kivonat sem tünteti föl teljesen, hogy Sch. e zsengéje a vallásbölcselet valóságos tárháza. Alig van kérdés, melyet nem érintene, ha csak futólag is. Mi a vallás? Hol keressük gyökerét? Honnan ered? Hogy jelenik meg a történelemben? Mik és hogy keletkeznek az egyes vallások? Mi a keresztyénség lényege? Hogyan alakulnak vallási közösségek? Hogyan viszonylik a vallás a tudás, a művészet, a morálhoz? Ezek és hasonló kérdésekre felel. Felelete sokszor nem kimerítő. Nem hatol a dolog mélyére, sokszor meg homályos. Igen sokszor azonban fején találja a szöveget és magvas gondolatai, fenkölt szempontjai, az a vallásos lendület, melylyel a maga igazáért küzd, örökbecsűvé tesz munkáját. Egyes tételeit majd egy későbbi fejezetben vesszük a kritika bonckése alá. Különben Sch. irodalmi működése e művel fordulóponthoz ért; ezentúl elég gyors egymásutánban jelennek meg munkái. (Monologen 1800. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803. Piaton Übersetzung I. 1804. Die Weihnachtsfeier 1805. stb.). Életviszonyai is lényegesen megváltoznak, felbomlik a baráti kör. Az élet keserves tapasztalatai elsorvasztják az ő ideáljait, fájtó szívvel látja íróbarátai vergődését (Schlegel Frigyes Dorothea Veit, Schelling-Carolina Böhmer.) Hozzájárul *Novalis* halála, kíméletlen invektívák az új irány ellen és ő ellene, végül mély és komoly szenvedélye a szerencsétlen házasságban élő Eleonore Grunow iránt. Sch. tettel megmutatja, hogy mennyivel különb társainál; ebből a viszonyból, noha sebes szívvel, de tiszta lelkiismerettel kerül ki, Berlint is el kell hagynia, távozása szorosan összefügg a Beszéd hatásával. Vájjon környezete és a szellemi élet akkori korifeusai hogyan fogadták? Schiller egészen közönyös maradt, Goethe örömmel fogott a mű olvasásához, de magvát nem fogta fel (Je nachlässiger der Styl und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung. Dilthey: 440 lap). Schelling, aki később annyira közeledik Sch.-hez, egy Hans Sachs modorában írt „Epikuri hitvallás”-sal akarja megtámadni. Fichte mint „nehezen érhetőket” visszautasítja és Schellinghez

intézett levelében „zavaros spinozismus”-nak minősíti. Hegel Sch. későbbi nagy ellenlábasa, néhány dicsérő szóval illeti. Schlegel Frigyes kritikát ír róla, melyben hibáztatja Sch. szubjektív egyoldalúságát, mely a szellemi élet többi tényezőit nem képes harmonikus egészként áttekinteni. De ami pozitív állítás van e bírálatban, az mutatja, hogy Schlegel csak esztéta, műértő és műbölcselő, de analfabéta a vallás terén. Legmélyebb hatást tett Sch. műve Tieckre és különösen a vele congeniális Novalisra. (Egyházi énekek; Die Christenheit oder Europa c. értekezése.) Tehát épp azok, akikhez fordult, nem értették meg, csak egy későbbi nemzedék hitbéli renaissance ára adta meg a mű a kiinduló pontot: a Sch. tanítványai voltak azok, akiknek lelkében az az elvetett mag buján kicsirázott. A teológusok is csak rossz szemmel nézték. Az ortodoxok elítélték, mert hisz teológiájuk javarészét (természetfeletti kijelentés, isteni ihletés, szentírás tekintélye stb.) támadta meg; a racionalisták körében pedig ez a tétel: „A vallás sem nem tudás, sem nem cselekvés» kellett megütközést, továbbá az a körülmény, hogy épp a kevés tanra összezsugorodott dogmatikájuk két főössége: a személyes Isten fogalma és a halhatlanság hite ellen fordult. Végzetes volt rá nézve, hogy eddigi pártfogójával, Sack S. G udvari lelkészszel, aki a református egyházi ügyek intézője is volt, ellenkezésbe jutott. Sack is megbotránkozott Sch. művén, mert úgy találta, hogy e mű nem egyéb, „mint a panteizmus szellemes apológiája, mint a Spinoza rendszerének szónoki előadása”. Ez a rendszer pedig, mely az Univerumban látja az Istenséget, mely nem ismer kapcsolatot vallásosság és moralitás között, nem egyeztethető össze a keresztyén vallással. Az ilyen elmélet fejtegetése pedig a ker. papi állással összeférhetetlen. (Briefe. III. 275. sk) Sch. nagyon önérzetesen felelt (Briefe. III. 280., lásd alább), de Sack bizalma megrendült, úgylis rossz szemmel nézte Sch. érintkezését gyanús erkölcsű személyekkel (értsd Schlegelét). A vége az volt, hogy Sch.-nak távoznia kellett Stolpeba (1802-4). Száműzetése nem tartott sokáig. Rövid hallei egyetemi tanárkodása után, 1807-ben visszakerül Berlinbe és úgylis, mint egyetemi tanár, úgylis, mint a Szentháromság-templom lelkésze fejtí ki a következő hol mozgalmas, hol meg csendesebb években egészen haláláig (1834) azt az áldásos tevékenységét, melynek révén mint a XIX. század nagy egyházi atyját emlegetjük. Világnézetének körvonalat ez időben mindinkább tisztulnak, teológiai és filozófiai elmélkedése rendszeresebb jelleget

ölt, mélyül és gazdagszik. De a részleteken itt-ott még mindig dereng a homály. Ennek magyarázata az, hogy fejlődése nem állt meg egy bizonyos ponton, hanem folytonos és csak halálával fejeződik be. Ezt többek között bizonyítja az is, hogy műveit, kész előadásait mindig újból és újból átdolgozza, tökéletesíti. (Így pl. a Reden-t háromszor dolgozta át, a Dialektikának hat eltérő kéziratát találjuk S. W.-ben stb.) Lelkében mindig érzi a fejlődés újabb és újabb impulzusait, de életének második szakaszát az különbözteti meg az elsőtől, hogy most már magából merít, míg ifjúságát, melynek tetőpontját épp a «Beszédek» képviselik, a legkülönbözőbb hatások kereszteződése jellemzi. Ezen hatások közül eddig főleg hármat vizsgáltunk meg: a szülei háztól örökölt vallásosságot, a hermhutiak benső kegyességét és a romantikus világnézetet. Ezekhez csatlakozik negyedikül korának tudományos légköre és egyes nagy gondolkodók hatása. Ezeket, kell közelebről megtekintenünk, mert nélkülök nem értékelhetjük kellőleg Sch. érdemeit; csak e hatások mérlegelésével, a kölcsönzött és eredeti elemek gondos elkülönítésével állapíthatjuk meg jelentőségét a vallásbölcsélet terén. Ezt kíséreljük meg a következőkben.

IV. Elődök és kortársak.

Schleiermachert tehát mindenestül be kell helyoznunk korába. Nagy érdeme, hogy mintegy gyűjtőpontban egyesítette magában a mindenfelől ráható szellemi áramlatokat. Mint Dilthey mondja: Der ganze Lebensgehalt der vorausgegangenen Epoche erhielt in ihm die Wendung auf das handelnde Leben, auf die Herrschaft der Ideen in der Welt. (i. m. X) Vonultasuk tehát el előttünk azokat a nagy alakokat, kik koruk gondolkozását és így őt is döntően befolyásolták s akik bennünket ez alkalommal, főleg vallásos szempontból érdekelnek.

*Lessing**), ez a rettenthetetlen bátorságú hős, teljesen a racionalizmus talaján állott. Volt bátorsága felszólalni a bálvány nyá lett biblia a »biblio latria» ellen és az ész kritikáját gyakorolni a keresztyénség okmányain, miáltal utat tört a modern történeti teológiának, a keresztyénség történeti felfogásának. Igazi vallásos keresztyén pátosza nincs. Bölcs Náthánja azt az

*) V. ö. a következőkre nézve Sell; Die Religion unserer Klassiker és Dilthey biográfiáját.

alapgondolatot fejezi ki, hogy egyik világvallás sem formálhat igényt az elsőbbségre. Lesz tehát fejlődés a keresztyénségen túl is. Különben *Jacobi* előtt nyíltan Spinoza hívének vallotta magát, nagy hatást gyakorolt rá e világnézet szigorú egysége, a determinizmus és a személyes istenfogalom mellőzése.

Herder jelszava a humanitás, ő emeli ki, mint első, a biblia vallásos értékét, ő győzi le a racionalizmust történeti felfogásával. Igazi vallásos lélek és Isten kegyelméből való lelkipásztor. Valójában *Schleiermacher* előfutárja egyházi és vallási téren. Sem az ortodoxia merevsége, sem a racionális teológia nem nyeri meg tetszését, mert egyik sem karolja fel a vallásos élet végtelen gazdagságát. Mint pap is, szabadelvű kritikát enged meg magának az egyház, mint intézmény, a rítus és a dogma felett. Ha *Lessing* a történeti kritika, *Herder* a bibliai filológia úttörője, már ő sejtí, hogy vannak a keresztyénségben idegen elemek is. Spinozát ő is nagyra becsüli, de nem jut el lelke mélyéig. A racionalizmussal a vallásban ő is az erkölcsi elemnek tulajdonít legnagyobb jelentőséget, de megkülönbözteti tőle az, hogy bibliai képzetekre támaszkodik és az egyház szimbólumainak is igazságot szolgáltat. Neki is, mint később *Sch.*-nek, *János* a legkedvesebb evangélistája. Főmunkájában*) a gondviselés tervét akarja megfejteni a természetben és a történelemben – a fejlődés törvénye szerint. (E gondolat *Darvin* egyik elődjévé is teszi.) Ideálja a keresztyén humanizmus. Mint hitshízonoknak is nagy érdemei vannak; *Schiller*, akinek semmiféle prédikáció nem váltotta ki tetszését, mégis kijelentette, hogy *H.*-éi jobban tetszettek neki, mint mindazok, melyeket valaha hallott. Nem dogmatikus-egyházi, de bibliai keresztyén szellem hatja át beszédeit. Minden mechanikus szokássá váló istentiszteletet ostoroz, szerinte a fő a szív vallása.

Lessing-nek *Sch.*-n közvetlen tett hatásáról nem igen lehet szó, de okvetlenül föl kell venni ilyen hatást *Herder* részéről, jóllehet eddig csak kevesen kutattak utána. (*Dilthey* pl. meg sem említi.) *Lülmann* (*Seh. Der Kirchenvater* 6. lap) helyesen utal arra, hogy *Herder* eszméi mélyen behatoltak *Sch.* kedélyvilágába, különösen a „*Briefe zur Beförderung der Humanität*”. *Fuchs* pedig (i. m. 286. sk.) *Sch.* etikai nézeteiben nyomozza *Herder* hatását.***) A hatás bizonyára megvolt, de részletekben kimutatni bajos, annál is inkább, mert *Sch.* *Herderről* sohasem tesz

*) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

***) Lásd még *Ziegler: Die geistigen Strömungen* 30. lap.

említést. H. érdekes sajátossága, hogy művei nem a maguk egészében tettek hatást, hanem egyes nagy gondolatait felkapták és a maguk használatára átídomították. H. sok gondolata különösen *Goethe* közvetítésével lett az emberek közkincsévé. Ő lett az egész ifjabb nemzedék, főleg a romantikusok eszménye. Dilthey szerint annak az új művészi panteizmusnak, mely az embert az élő természet szerves tagjául fogja fel, nem Schelling, vagy Hegel, hanem Goethe a megalapítója. A Goethe által vetett alapon épülhetett fel az ő nagy fogalomrendszerük, mely a természetet és szellemet azonosítja, illetve a szellemet a maga öntudatára jutott természetnek tekinti. Goethe különben Herderrel együtt elismeri, hogy a vallás az emberi szellem ősjelensége, akár a nyelv, művészet, erkölcsiség. »A vallás kifejezőmódja mindig szimbólum, mert Istent senki sem szemlélheti» – oly gondolat, mely Sch.-nél is minduntalan előkerül. Különben Goethe a Bibliával és Jézus személyével mindig kapcsolatban maradt, csak az egyházi tanokat vetette el. A Fauszt végakkordja azonban voltaképp hódolat az egyházi hit iránt. *) *Schiller* viszont élete végéig szinte egészen kívül áll az egyházon, a filozófia és a művészet az ő vallása Először a Leibniz gondolataival átszótt spinozizmus, majd a Kant filozófiája hatott rá. Elfogadja az erkölcsi eszményt, de úgy találja, hogy az esztetikailag kiképzett ember mintegy anticipációja az erkölcsileg tökéletes embernek, mert amit az erkölcsi fejlődés csak évezredek múlva érhet el, az a művészet fölment bajnokaiiban már előzetesen is megvalósul.

íme, mennyi nagy, termékeny gondolat, melyek Sch. lelki fejlődése korában szinte keringtek a levegőben és csak befogadásra vártak. Természetes, hogy olyan fogékony elme, mint Sch., föl is szedte őket és beolvasztotta a maga egyéniségébe. Az emiutott írókról azonban ő maga alig tesz említést, azért fontosabbak ránk nézve azok, akiket maga is fölemlített munkái különféle helyein.

Dilthey azt mondja róla, hogy: »Seine Welt und Lebensansicht bis 1796 stellt sich als eine Kombination von Kant und Spinoza unter Mitbenutzung von Plato, Aristoteles, Leibniz und Hemsterhuys dar (i. m. 298), de hozzájuk kell vennünk Jacobit és Fichtet is, hogy teljes legyen a sorozat és ide számítandó, mint láttuk, Herder is.

Legfontosabb azonban Kant és Spinoza hatása. Némelyek

*) Lásd bővebben Goethe Fausztja és a Keresztység c. dolgozatomat.

szerint Sch. vallásbölcseletének fő jellemvonása épp a „Kanti Keresztység”, (Schlatter). Mások, pl. Thilo, Pflieger a spinozizmust tartják a Sch. teológiája és vallásbölcselete gerincének.

Sajátságos, hogy alig volt gondolkodó, aki Sch. előtt kevésbé lett volna rokonszenves, mint *Kant*. Azt írja egy alkalommal: „Jetzt leide ich besonders an Kant, der mir je länger, je beschwerlicher wird; habe ich den glücklich überstanden, dann komme ich zu Fichte und Spinoza, an denen ich mich erholen will.” (Briefe I. 343.) Különben is úgyszólván mindig polemizál, hadakozik vele, sőt Kant fölött, mint etikus fölött, el is töri a pálcát, mégis neki köszön legtöbbit. Az ő művein tanult gondolkodni és Barbytól egész 27 éves koráig mindig vele bajlódik. Mit is tanult tőle? Tudjuk, hogy Kant az emberi tudás végső határait akarta kijelölni, hogy meddig mehetünk tudásunkban, hogy mit ér tudásunk. Éles eszével fölfedezte, hogyan csal meg gondolkodásunk, hol az a határ, ameddig gondolkodásunk eredménye a tudás és a melyen túl tudás nincs, csak hit. A kritikai módszer alkalmazásában s egyúttal az ismeret határának világos tudatával, Sch. valóban a »Tiszta ész kritikájának» a tanítványa. De még másban is. Hogy a külvilágot megérthessük, először magunkat kell megismernünk: az Ent. Ez volt Kant elve és soha senki az önmegismerésnek oly mélységébe nem szállt alá, mint ő. Tanítványai ebben is nyomdokain igyekeznek maradni; elfogadják az ő felfedezését s így elfogadta Sch. is, hogy az értelem teremti meg tudásunk tartalmát. De most annak az érdekes jelenségnek vagyunk a tanúi, hogy a tanítvány a mestert túllicitálja, vagy legalább is következtelenséggel vádolja. Sch. gondolkodása ugyanis kezdettől fogva azon kanti alapon nyugszik, hogy a tapasztalaton túlhaladó vizsgálódás exakt érvényű tudást nem nyújthat. Ezen a határon nem szabad és nem is kell túllépni s ahol azt Kant Sch. felfogása szerint mégis megteszi, ott szembe helyezkedik vele. Megegyezik tehát Kanttal abban, hogy az öntudatból, az apriorikus észből kell az erkölcsi törvényt levezetni, de épp azért a Kant postulatumait (Isten és a halhatatlanság eszméje) elveti, mert bennök a kritikai álláspont kijátszását látja. A gyakorlati ész ezen szerinte szertelen eszméinek épp oly kevés az értékök, mint a tiszta ész hasonló ideáinak. Etikái szárnypróbálgatásai ezen gondolatkörben mozognak (Dilthey Denkmale.) Később azonban ő is szinte észrevétlenül ily irányba téved és oly tété-

leket állít föl, melyek a kritikai állásponttól már alig igazolhatók. Okoskodásának veleje a következő: Mivelhogy ismeretünknek áthághatatlan határai vannak és mivel következőképp csak jelenségeket ismerünk meg, ezeket mégis kénytelenek vagyunk egy X-re, egy tárgyra vonatkoztatni. Ez a Kant-féle Ding an sich (magánvaló), Sch. szerint a lét (das Sein). Azt mondja: gondolkodásom a létre vonatkozik, melyről semmit sem tudhatok meg, – Kant pedig ép azt vizsgálja. De azt igenis lehet vizsgálni, hogy mekkora realitás jut a jelenségeknek, vagyis mennyiben felel meg a gondolkodás a létnek. Arra a kérdésre, hogy hol válik lehetővé a kettőnek az egybeolvadása, Sch. így felel: a mi bensőnkben, öntudatunkban. („Allein im Selbstbewusstsein ist uns gegeben, dass wir beides sind, Denken und Gedachtes und unser Leben haben wir im Zusammenstimmen beider. Dialektik §. 101. Die Idee des absoluten Seins als Identität von Begriff und Gegenstand ist also kein Wissen. Sie ist aber der transcendente Grund und die Form alles Wissens. §. 153. és 154.*). A bennünk létező azonosság gondolkodás és lét között utal egy kívül létező azonosságra, Absolutumra = Istenre. Az eredmény tehát, amelyre e fejtegetések fonalán eljut, az, hogy Isten tudásunknak nem tárgya, csak előfeltétele. De mikor azt mondja, hogy nemcsak az Absolutumnak az eszméje, hanem maga az Absolutum is bennünk van, már ő is átlépte a kriticizmus határát és a metafizika útvesztőjébe tévedt, sőt veszedelmesen közelített a Schelling-féle azonossági filozófiához. Meglátjuk majd, hogy mi vitte írónkat erre a téves útra, hadd jelezzük már itt is, hogy ennek főrugója az a törekvése, hogy vallásbölcseletét metafizikai alapra fektesse. (L.: Dialektika 328. lap.)

De nézzük most azt a gondolkodót, aki e korszak összes nagy szellemeire s így Sch.-re is szinte példátlan hatással volt: *Spinozát* Landsbergi magányában lépett először elébe. Kezdetben csak Jacobi előadásából ismerte meg és ezzel együtt abban keresi Spinoza főgondolatát, hogy van egy Végtelen, melynek keretei között minden véges helyet foglal. Ez a dualizmus Kantnál is megvan (jelenségek világa és magánvaló), csak hogy itt a kritikai filozófia szellemében elvetendő az a tétel, hogy a jelenségvilág okát egy személyesen kormányzó Istenben keres-

*) Schürer figyelmeztet arra, (i. m. 7), hogy az alapvető ellentétet kifejező terminusok: Gondolkodás és lét, alany és tárgy, Ideális és reális lét, gondolkodó és gondolt végső elemzésben egyet jelentenek. V. ö. Dilthey 83-128.

síik. Spinoza is túllépi a határvonalat, midőn fölvesz egy egységes és végtelen szubstanciát a maga attribútumaival együtt; Spinoza tehát Kanttal megegyezik abban, hogy a jelenségek világának alapját egy meg nem jelenő feltétlen” képezi. De Spinoza felülmúlja Kantot abban, hogy az ő Noumenowja egységes, (a többi, amit róla mond, persze nem állhat meg a kritizmus előtt), Kant ellenben noumenákról beszél A Dialektikában hangsúlyozza írónk (328. lap), hogy mást, mint hogy az istenség mint transcendentális lét minden létnek az elve és mint transcendentális eszme, minden tudás formális elve, róla *a tu dás területén* nem mondhatni. Minden egyéb csak bombaszt vagy a vallásos elem belekeverése. A metafizikai viszony, mely a „Beszédek” különben még elég homályos háttérét képezi: az örökkévalónak jelenléte a végesben; ez némileg Spinozára utal, illetőleg az ő tanának a megfordítása, mert Spinoza tétele épp az, hogy minden véges bent foglaltatik a végtelenben. Sch. felfogása szerint, mely már a „Beszédek”-ben is elég tisztán jut kifejezésre, a világ nem azonos az Istennel. Ez fontos tény, mert világosan mutatja azon közszájon forgó állítás felületességét, mely Sch. panteizmusáról beszélve, őt Spinozával egy kategóriába sorozza, holott őt csak annyiban lehet panteistának nevezni (és e tekintetben elejétől végig ugyanaz), hogy nem akar hallani Istenről, mint személyiségről.

Sch., mint láttuk, azt állítja, hogy minden végesben, tehát az individualításban is jelentkezik a Végtelen. Ezért mondja, hogy az »önszemlélet és az Universum szemlélete kölcsönös fogalmak” (Denkmale 118), csak egyazon folyamat két oldala. Az önszemlélésben áll az erkölcsi, az Universum szemléletében pedig a vallási folyamat; a kettő egy metafizikai aktuson alapszik: hogy t. i. a szellemi individuumban egyesül a véges a Végtelennel – ez különben egy felfoghatatlan tény. (V. ö. Dilthey 316. lap) Azt hiszem, e fejtegetések után nyilvánvaló, hogy Sch. amint nem másolja Kantot, éppúgy nem veszi át Spinoza tanait sem változatlanul De vannak még egyes gondolatok Sch vallásbölcseletében, melyek gyökerei (esetőleg) szintén Spinozáig nyúlnak vissza. Ez értelemben igaza van Pfleiderernek (i. m. 296.), hogy Sch. re nézve a „Mindenegység tanának a transcendentális filozófiával való kapcsolata a kettőnek kölcsönös jobbítása céljából hidúl szolgált egy új vallásos világnézet megalapításához”. Az Universum szemlélete úgy, amint a Reddenben le van írva, már sokakat és méltán emlékeztett a

Spinoza-féle Amor Dei-re. Éppúgy nem egészen jogosulatlan az a feltevés, hogy a halhatatlanságba való hit eudaimonisztikus értékelésének az elvetése szintén Spinozától származik, noha itt a kanti ismeretelmélet következetes végiggondolása is szolgálhat kiinduló pontul. Mindenkép helytelennek tartjuk azonban Pflaiderer azon állítását, hogy Kantnál az Isten megismerhetlenségének a tétele ismeretelméleti meggyőződésen alapszik, Sch -nél ellenben az Isten lényéről való dogmatikus meggyőződésén tehát másnak kritika nélkül elfogadott tanán. Ez igazságtalan vád. Hiszen láttuk, hogy Sch. mily féltékenyen védte meg a Kant ismeretelméletéből folyó következtetéseket még Kanttal szemben is. Nem szabad túlságba mennünk és mindenben kölcsönzést tenni fel, mikor az emberi szellem egysége is oly sokat megmagyaráz. Hányszor történt, hogy egymástól független gondolkodók hasonló eredményekre jutottak. Csak Spencer és Comte-ra kell gondolnunk, akik Kanttól szinte egészen függetlenül egyes pontokban hozzá hasonló eredményekre jutottak. 1800. kezdve hanyatlík Sch.-nél Spinoza befolyása és Platoné lép előtérbe. A hallei évek alatt terelődik Sch. figyelme a görög filozófiára. Mikor a „Beszédeken” dolgozik, Platótól merit ihletet, majd Schlegel F. eszméje, hogy fordítsák le együtt a nagy író, még bensőbb viszonyba hozza vele. Azt hallottuk, hogy a bennünk lévő identitás csak mása az Istenben létező eredeti identitásnak, ez már némileg emlékeztet a platóni eszmetanra: Isten mint az ideális és reális identitása megfelel a jó eszméjének. A jó a legfőbb valóság, a lét és megismerés ő forrása, az ismeretnek és a létnek legmagasabb alapoka! Az Universum harmóniájáról szóló tan is minden valószínűség szerint tőle származik. Egyébként is esztétikai világfelfogása, misztikus gondolatai nagyon megtermékenyítették Sch. elméjét. Azt mondja róla 1802-ben „Piaton ist unstreitig der Schriftsteller, den ich am besten kenne und mit dem ich fast zusammengewachsen bin. (Briefe I. 327. lásd még 227 és 353.) Hatással volt az ő erkölcsi ideáljának felállításánál is

Hogy honnan ered az individualitás eszméje és min alapszik, ez volt az a kérdés, mely Sch. előtt legelső Spinoza tanulmányai közben felmerült. (Dilthey 151). Erre egyértelműen megfelel a „Reden” és „Monologen”-ben azzal, hogy a létnek meg van az az elve, hogy individualizálódjék, mert különben

nem volna észrevehető.*) Minden individuum az emberiség kompendiuma, az egyes ember alapelemei: test és lélek, egyúttal az összemberiségéi is. Az individualitásnak ilyenén felfogását *Leibniztől* vette, akinek rendszerében minden monas az Universum tükrének mondatik. Egyéb jelentős elemet aligha kölcsönzött tőle. Nem ment el közönnel *Fichte* tanításai mellett sem. *Fichte* vallása, mint *Kanté*, moralizmus (eticizmus). Ebben nem követi *Schleiermacher*. De hatott rá az öntevékeny Énről szóló tanával, ennek is főleg az a gondolata, hogy minden individualitás – mint olyan, az Universum más-más oldalát szemlélteti, holott *Sch* azon nézetére, hogy az Universum nekünk csak inadaquat, töredékes, individuális szemléletben adódik. Az egyes individuális vallási szemléletek összege adja a végtelen vallást.

Az etikájával sem halad mindenütt egy úton. Minden metafizikát kívül hagy és az ember erkölcsi lényét magában igyekszik kipuhatolni. *Fichte* *Kanthoz* hasonlóan etikájában az értékest csak a minden fölött lebegő absztrakt erkölcsi törvényben látja; tehát a mindenkire egyformán érvényes absztrakt kötelességben, *Sch*. nál az élő jellem a fő, az egyedek, kikben az egy törvény különböző individualitásuknak megfelelőleg változik. *Kant* és *Fichte* szerint az erkölcsi törvény megismerése egy szabály, melyhez minden cselekedet mérhető, *Sch*.-nál – mint *Platónnál* – egy erkölcsi ideál, mely felé törekedni kell. Továbbá *Sch*. *Fichtével* szemben belátja, hogy az erkölcsi élet, a közösségben való élet. Az erkölcsi élet az ember azon tevékenysége által keletkezik, hogy magán kívül más lényeket is megérteni igyekszik a fantázia segítségével. Az egyes a maga sajátlagosságának csak úgy jut tudatára, ha mások sajátosságáról is tudomást szerez. Ha pedig az egyes az emberiségen is túlhaladva, az egész világra függeszti szemét, akkor létrejön a vallás. Így *Sch*. az emberi földi célokon túl az ember legmagasabb örök célját mutatja föl az Universumra való ezen törekvésében. (Fuchs i. m. 380.). Az Universum szemlélete tehát az individualitás képzésének leghatalmasabb tényezője. Miközben pedig az ember az Universumot szemléli s annak részéül vallja magát, megismeri egyben a maga szellemi lényegét. Vallás és

*) (V. ö. Briefe IV. 94: Das Ausgehen von der Individualität bleibt gewiss der höchste Standpunkt, da er zugleich den des Allgemeinheit und der Identität in sich schließt. Ist denn die ganze Welt etwas anderes als Individuation des Identischen?)

erkölcsiség tehát különböznek egymástól, de gyökereik oly szorosan egybe vannak fűzve az emberi kedélyben, hogy az egyik szükségyszerűleg a másikhoz vezet. Sch. kifogásolja Fichténél és ugyanezt rója föl hibául Schellingnek is, hogy rendszerök azon a hiten alapszik, hogy az emberre nézve minden megmagyarázható, talány sehol sincsen; pedig ahol titok nincs, ott nincs is semmi fogékonyág a vallás iránt. Fichte filozófiájának további alakulása már nem hatott Sch.-re Schleiermacher norvég barátja, Steffens Henrik révén fordul *Schelling* természetfilozófiájára felé. Ez úgy lép föl, mint Fichte lelkes hive, de a természettudomány iránti érdeklődése csakhamar leteríti erről az útról. A „Reden” II. kiadásánál félreismerhetetlen Schelling hatása, midőn itt a szelleminek Fichte értelmében való egyoldalú túlbecsülése mellé a természetnek a tisztelete is lép. Mint már vázoltuk, Sch. a Beszédék megjelenése után lassanként elhagyta az idealisztikus ismerettant, mely szerint az Én-nen kívül lévő világ megközelítése teljességgel lehetetlen. Mert szerinte ez mégis lehetséges más emberek és az Univerzum szemlélete alapján. Ezt Schelling is vallja, de míg ő neki az Univerzum szemlélete a tudomány első tette, Sch. szerint ez nem tudás, hanem csak hit. Ezért – nehogy félreértessék, ejtette el a szemlélet fogalmát a II-ik kiadásban. így is tátongó az úr Sch. és Schelling felfogása között, melyet Fuchs így formuláz: Für Schelling ist das Verständniss des Universums die Erkenntnis seines ewigen, unergründlichen Seins, aus dem ewig der Gegensatz des Lebens, Geist und Natur hervorgeht und in dem er doch wieder eins ist. Für Sch. ist die Erkenntnis des Universums die Erkenntnis, dass sein Wesen, das Hervorbringen, Sein und Werden individueller Geister in ihrem geistigen und sittlichen Werte ist und das Leben des Universums, das Streben dieser Geister sich immer besser zu erkennen.” (Fuchs: Theolog. Studien. 1903, 99. lap.)

Egészben véve Sch. a 2-ik kiadásban az időközben a dialektikában megállapított érzélmélet szerint javította az első kiadás egyes kitételeit, még pedig kétségkívül Schelling hatása alatt. Isten, mint a gondolat és lét azonossága nem egyéb, mint - a Schellingféle identitás (alany-tárgy azonossága). Körülbelül ebben merül ki Schelling hatása. Közel érintkezik Sch. *Jacobi*-val. Mindkettőjükben párosult a kedélyélet végtelen gazdagsága, a gondolkodás éleselmjűségével. Az érzelemnek mindketten sajátos metafizikai jelentőséget tulajdonítanak. Sch. Munkái

számos helyén az érzelem mint valami külön »vallásos érzék» új és fő ismeretforrás jelentkezik, akárcsak Jacobinál. De még éppen nem következetesen. Jacobi mindvégig ellenséges állást foglal el a filozófiával szemben, áthidalhatatlan akadályokat lát vallás és tudás között. „Ich bin durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüte ein Christ. . .”, írja Reinholdnak 1818-ban. (Brieft II 349 s. k.) Sch. ezzel ellentétben fölfedezi, hogy a vallás és filozófia között pozitív viszony is lehetséges. Vallás (kül. a Jacobiféle szubj. miszticizmus) és filozófia nem állanak egymással hadilábon, mert hiszen minden filozófia végre is a misztikához vezet; azért nincs miért féljen az egyik a másiktól. (Lásd főleg a *Brinkmannhoz írott leveleket*. Briefe IV. 61 és 73 kk.) Egyébként a vallás az érzelem, a filozófia az értelem dolga, (II. 349.), nem szabad tehát határokukat összezavarni, azért Sch. a Reden minden lapján harcol az intellektualizmus ellen.

Nagyon hamar végezhetünk *Aristoteles* és *Hemsterhuys* hatásával. Aristoteles Sch. vallásbölcseletére nem hatott, legfeljebb etikájára, – különösen az élet értékéről írt ifjúkori munkájára. Hemsterhuys hatásáról még kevesebbet mondhatunk. Dilthey maga is mondja, hogy e gondolkodónak a német filozófiára tett nagy hatását senki sem vizsgálta még tüzetesebben, (i. m. 298.) Huber (i. m. 36) egy érdekes passzust idéz ez íróból, mikor a léleknek a tárgygyal való összeolvadásáról szól, mely meglepően emlékeztet a Sch.-féle »szemlelet”-re. Többet nem igen mondhatunk róla.

Ha e fejezeten végigtekintünk, kétségkívül az a benyomásunk támad, hogy Sch. nem önálló gondolkodó, hogy egyetlen eredeti eszméje sincs. Pedig ez nagyon igazságtalan és felszínes ítélet volna. Először is eszünkbe kell vésnünk, hogy teljesen új gondolat végtelenül kevés van és az eszmék, melyek valaha újak voltak, de elévültek, rendszerint oly módon újulnak meg, hogy egy nagy egyéniség személyes meggyőződésének a mélyéből fakadnak. Ez a mozzanat Sch.-nél is meg van. Sch. tehát nem amolyan eklektikus, mint pl. Cicero, vagy Philon, akik a különféle filozófiai rendszerekben található igazságokat mindenünnen kiszemelték és pusztán külsőleg mintegy összetákolták. Sch. eredeti gondolkodó, aki a máshonnan vett elemekre is rányomja a maga sajátos bélyegét, és a látszólag heterogén alkatrészeket összefoglalja egy harmonikus egyéniség átfogó egységében. A saját énje energikus művelése és a közös-

ségszükségleteinek folytonos figyelembevétel, logikus gondolkodás és nagymérvű érzékenység, dialektikai képesség és vallásos érzület szépen egyesülnek e vonzó egyéniségben, épügy, mint a látszólag ellentétes filozófiai rendszerek alap gondolatai. És e harmonikus személyiségben rejlik Sch. varázsának a titka is. Ha találunk ellentmondásokat egyes munkái és egyes állításai között, ennek nem az a magyarázatja, hogy a sokféle és sokszínű alkotórészeket nem bírta egységbe olvasztani, hanem az – amire már rá is mutattunk, – hogy úgyszólván, élete utolsó pillanatáig rendszere javításán, tökéletesítésén fáradozott. És nevezetes, hogy ép vallásbölcseletének alapeszméire nézve, a vallás autonómiájának kimutatásában alig lehet szó idegen hatásról. A tudomány és morál, valamint mindenféle hasznossági szempont mankója nélkül igyekszik *a vallásnak a szellemi élet totalitását átfogó nagy szerepét kimutatni*, erre bizony senki sem gondolt komolyan ő előtte. E tekintetben méltán dicsekszik elhivatásával. De vájjon volt-e eredménye munkásságának, hatott-e az utódaira, nem kezdték-e utána ismét előlről a munkát? Azt hisszük, hogy a vallásbölcselet terén – ha a többi filozófiai disciplinák terén nem is – határozottan új és roppant termékeny irányt jelölt és senki, aki e téren új rendszert akar alkotni, el nem mehet mellette anélkül, hogy föl ne használja az épületeköveket, melyeket ő kifaragott. A vallásfilozófia időszerű problémáinak majd mindegyike: az ismeretelméleti, axiológiai, metafizikai és pszichológiai csirájában megvan gondolatai gazdag kincsesházában. Vallásbölcseleti elmélete tehát, ha nem több, legalább is egy át nem ugorható láncszem abban a fejlődési folyamatban, melynek eredménye a jelenkor vallásbölcselete. Mivel pedig a vallásbölcselet a legszorosabb kapcsolatban van a teológiával, sőt mi több, annak integráló része, ezzel már igazoltuk Sch. nagy jelentőségét a teológia fejlődésében, nem is szólva az egyes teológiai szakokat továbbvivő nagy horderejű munkájáról.

Íme Sch. eredeti és nagy gondolkodó; eredeti, mert eredeti módon a maga egyéniségéhez idomítva olvasztja egybe a különféle idegen elemeket, melyeket magába fölvelt és nagy, mert a vallásbölcselet művelői szerte a világban ma is tanulhatnak tőle.

Jellemző vonása, hogy nála minden filozófiai munkálkodás a vallás és a teológia szolgálatában állott, ezeknek az előbbrevitelére irányult. Egységes vallásbölcseleti rendszert így sem

hagyhatott ránk, de az az örökség, amit ránk hagyott, így is szinte kimeríthetetlen gazdagságú. Ehhez kell a következőkben közelebb lépnünk és minden egyes alap gondolatát, a részletekbe is hatolva, megvizsgálunk.

V. Schleiermacher vallásbölcseletének főtételei. A vallás lényege.

A „Reden” első megjelenése alkalmával Sch.-nek még nem volt határozott metafizikája. Innen van a látszólagos nagy különbség ezen első műve és a többi, valamint első műve 1-3 kiadása között. Nem mondhatni azonban, hogy más író áll előttünk élete első és élete második szakában. Fejlődésen ment ugyan keresztül, de mégis ment volt akkora zökkenéstől, mint aminőt pl. Schelling, vagy Nietzsche fejlődése feltüntet. Sch. alap gondolatai ugyanazok maradtak; elejétől végig a vallást igyekezett az emberi lény leghatalmasabb erejének, a szellemi élet koronájának bemutatni, csak e tétel metafizikai megalapozása okoz néki ezentúl gondot, végtelenül sokat vivődik vele és tulajdonképp élete végéig sem jut kielégítő eredményre. Amidőn tehát a vallás lényegét készülünk meghatározni, meg kell vizsgálnunk a „Reden” egyes kiadásait, főleg az 1-2 és 3 ikat (a 4-ik csak a harmadiknak a lenyomata) és azután segítségül hívnunk a dialektikát, pszichológiát, hittant, levelezést és a többi kisebb jelentőségű forrást.

Sch., mint láttuk, a vallást a 2-ik beszédben határozza meg ilyenképpen: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handerr, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen Verstellungen und Handlungen will sie es andächtig *belauschen*, an seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. De akkor gondosan meg kell állapítani határkörét. Sch. ugyanis azt állítja, hogy az Universum és az embernek hozzávaló viszonya képezi úgy a metafizika és morál, mint a vallás tárgyát is. De míg a metafizika az Universumot megakarja ismerni, a morál pedig rá akar hatni, addig a vallás passive szemléli az Universumot. A vallás lényege tehát, hogy szemlélet és érzelem (érzés). Mit jelentenek ezek? A mai terminológiában mindkettő kétféle jelentésben használatos. Szemlélet = 1. Az egy tárgy nyomán keletkező érzetek összege. 2. = intuíció: köz-

vétlen megismerése érzékfölötti dolgoknak Tehát mindkét esetben értelmi funkciót jelent. 2. Az érzés – szintén kettős jelentésű: 1. Megérezése a külvilágnak = Empfindung. Magyatul: érzet, érzéklet, észrevétel – tehát értelmi elem. 2. A magunk megérezése = Gefühl (értelmi elem nélkül). Jegyezzük meg, hogy Sch. éppen nem következetes az egyes műszók használatában, ami meglehetősen megnehezíti az egyes fogalmak helyes logikai értelmezését. De így is jutunk megfelelő eredményre. Két fogalommal írja körül a vallást; az egyik, úgy látszik, az értelem, a másik az érzelem körébe tartozik, *az akarat tehát mindenkép kiesik*. A kettő közül az első a fontosabbik. („Anschauung des Universums ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, es ist der Angel meiner ganzen Rede . . .”) Mi az a szemlélet? A szemlélet – feleli Sch. – a szemléltnek a szemléelőre gyakorló cselekvéséből ered, melyet ez utóbbi, természetének megfelelőleg, felfog. Sajátságos meghatározás, mely tulajdonkép a mai terminusok egyikével sem találkozik egészen, mert hiszen nem annyit tesz, mint a dolgot megismerni, hanem csak annak benyomását passzív befogadni. A szemlélet ilyenén jellemzése emlékeztet az esztétikai élvezetre és akadtak is, akik ezen a réven Sch. elméletét esztétikai panteizmusnak nevezték el. E fogalom rejtekeibe való mélyebb behatolás mást mutat. Mivel Sch. egyéb munkáit ide még nem vonhatjuk, egyelőre csak annyit lehet megállapítanunk, hogy Sch. szerint a vallás lényegileg *passzív állapot*: a szemlélet ugyanis nem akció, legalább nem a szemlélőnek az akciója, az érzelem még kevésbé. Szemlélet és érzelem között, melyek szorosán össze vannak fűzve, az a különbség, hogy amint az egyes a szemlélésnél egyszerűen recipiál, azt az érzelemben magára vonatkoztatja.

Ami az „Universum” szót illeti, ebben természetesen sokan megbotránkoztak, Oly műszó, mely sűrűn előfordul a filozófiai irodalomban (Spinoza, *Hemsterhuys*, *Jacobi*, jelentése végtelen, örök), de közkeletű volt Sch. baráti körében is, pl Schlegel is használja egy akkortájt írt értekezésében.*) Sch. nem tartja lényegesnek, hogy az Istenséget felruházzuk-e személyiséggel vagy sem, sőt ez – szerinte – hibás, mert a személyiség metafizikai fogalom. Lásd a Sacknak írt választ Briefe III. 283: Dass einige Menschen Gott die Persönlichkeit beilegen, andere nicht, habe ich den Grund in einer verschiedenen Richtung des Gemütes aufgezeigt und zugleich dass keine von beiden die Religion

*) Lásd Joachim: Die Weltenstehung der Romantik.

hindere . . . Anthropomorphismus ist notwendig in der Religion, allein, diese blüht nicht in den Schranken des metaphysischen Begriffs der Persönlichkeit Gottes.) Ép ezért nem is érzi magát meghasonlásban a keresztyén vallástannal és a papi hivatásával. Fontos e szempontból még egy Brinkmannhoz írt levele is, (Brieft IY. 352 1789 szept. 28-ról), melyben kifejti, hogy antropomorfizmus a vallási érzélem tolmácsolásánál kikerülhetetlen, de különösen ha Istent személynek tekintjük, feltétlenül a végesség talajára húzzuk le. (Können Sie Gott *als Person* irgend besser anschauen, als sie ihn als *natura naturans* anschauen können? Muss Ihnen eine Person nicht notwendig ein Endliches werden, *wenn* Sie *sie* sich beleben wollen? stb. És ezen az állásponton maradt meg élete végéig. A panteizmus vádjával e szempontból tehát nem lehet illetni. (Lásd fönt 31. lap.)

\ De mindezzel az elénk touló nehézségeket még nem osztattuk el, sőt csak most jutunk el a legnagyobbhoz. Sch. úgy érzi, hogy az adott kettős meghatározással (szemlélet és érzélem) nem fejezte ki a vallás egységes lényegét. Arra figyelmezteti tehát olvasóit, hogy e kettő eredetileg egy volt és csak később különültek el és elég baj, hogy így elkülönülten kell vizsgálnunk. És akkor leírja azt a pillanatot, mikor a kettő egymástól még el nem vált és a szemlélő és szemlélt egybeolvad. (Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung, ja nicht wie dies, sondern es ist alles dieses selbst Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums... Ich liege am Busen der unendlichen Welt, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes . . .) Ragadjuk ki e költői lendületű leírás alap gondolatát. E szerint a vallás legfőbb virága az a pillanat, mikor a véges a Végtelennek a keblére omlik és vele összeolvad Ennek a pillanatnak maradványai, bomlás termékei a szemléletek és érzelmek. Ha ezek nem ily pillanattól keletkeztek bennünk, akkor hiába dicsekszünk vallásunkkal, nincs is igazi vallásunk. – Ez írónk nézete. De vajjon miféle állapotra gondol itten, talán az extázisra? Az extázis tudvalevőleg olyan rendkívüli lelki izgalom, mikor empirikus Énünkről megfeledkezve, a Végtelen keblére simulunk és az Istent látni, érezni

véljük. Ez állapot alapvonásai mindenütt egyformák, különböző vidéken, különböző népeknél más és más izgatószerekkel idézik föl (kawaiital, hasis, dohány, tánc stb), de az eredmény hasonló az u. n. *unió mystica*. P. Beck (Die Ekstase. 1906) nem minden alap nélkül az őstudat visszatérését látja az extázisban, amennyiben itt az Én és a külvilág egységet képez, míg a fejlett tudatban széjjelváltan tűnnek föl. Az extázis ez alapon visszaesés volna az őstudat állapotába. Vájjon Sch. itt csakugyan az emberi tudat keletkezésére gondolt volna. Ez csakugyan homályos, titokszerű pillanat, de mi köze ennek a valláshoz? Nézetünk szerint Sch. egyszerűen *a vallás megszületését* akarta érthetővé tenni, azt a pillanatot, mikor a vallásra ébredünk; egyszóval a vallásos tapasztalat, a vallásos élmény rajza ez, a vallás titkának a bemutatása. Később ismeretelméletének hatása alatt ezt az állapotot teljesen kivetkőzteti a maga lényegéből, sajnos, ép vallásbölcseletének rovására. De kísérjük tovább Sch.-t. Ami e pillanat után következik (a szemlélet érzélem), már másodlagos. Az eredeti, közvetlen szubjektív, osztatlan állapotot már két tényezőre bontjuk. A vallás titkát igyekszik tehát Sch. itt különösen hangsúlyozni és aki erről elmélkedik, csak igazat adhat neki. Bizonyos irracionális elem nélkül a vallás nem vallás többé. Láttuk, hogy Fichte és Schellingnél ép azt hibáztatja, hogy a vallás titka iránt nincs érzékők (amint ma is akárhányszor van okunk nem egyszer tekintélyes tudósok ellen is sikra szállani, mikor a vallásból a titkok utolsó maradékát is ki akarják küszöbölni). A szemlélet Sch. értelmezése szerint egész világosan jelzi, hogy az iniciatíva Istentől indul ki. Hogy az állapot leírása hasonlít az extázishoz, természetes, hiszen az extatikusok mintegy e titok hordozói, amint a misztikus állapot a vallásos tapasztalatok egyik legpregnansabb formája (W. James: *The varieties*) De Sch. mindamellettt felteszi, sőt elvárja, hogy mindenkinek legyen és lehet ily élménye, amikor hirtelen csak megkapja az a sejtelem, hogy Isten színe előtt áll, vagy világossá válik az, ami eddig benne csak sejtelem volt, mert enélkül nincsen személyes vallás. Hubert (i. m. 37.) arra utal, hogy az, amit Sch. ama titokzatos pillanatnak nevez, nem egyéb, mint a Schelling-féle intellektuális szemlélet, amint ezt főleg „*Vom Ich als Princip der Philosophie*” 1795. és „*Ideen zu einer Philosophie der Natur* 1797.” c. értekezésében kifejti. Ennek öt fősajátsága: 1. hogy a legmagasabb megismerés, 2. hogy a tudaton kívül esik, 3. nincsen

tárgya (?), 4. hogy az Én és nem Én identitása, 5. hogy közvetlen megismerés. Nem tartjuk kizártnak, hogy Sch. ismerte Schellingnek ezen időben megjelent munkáit és hogy vett is valami indítást, de sokkal hihetőbb, hogy Schelling hatása csak a Reden I és II. (1806) kiadása közötti időközben kezdődik, – de meg ha csakugyan így volna is a dolog és annyi tény, hogy Sch. gondolataiban és azok kifejezésében korához, illetve a kora által elfogadott műszókhhoz ragaszkodik (és nem alkot újakat), az sem igen változtathat az általunk fejtegetett nézeten, hogy Sch itt a vallásos állapot lényegét, a vallás kipattanását próbálta érzékelhetővé tenni. Nem lehet tehát azonos az ő szemlélete a Schelling-féle intellektuális szemlélettel, mert ő mindenképp tagadja, hogy a vallásos szemlélet ismerés volna, holott Schellingnél ép az; a második kiadásban pedig lehetőleg elhagyja e kifejezést, hogy az ő vallásos fogalmát a Schelling homonym fogalmával össze ne zavarják.

Az eredmény tehát, amelyre eddig jutottunk, körülbelül ez: *a vallás lényege passzív állapot* – mely igen nagyon különbözik az ismerés és akarástól – *melynek iniciatívája, megindítása az Universumtól származik* és melynek kezdete ép azért titokzatos.

A vallás önállóságát és sajátlagosságát igyekszik azután a következő munkáiban mindjobban megalapozni, sőt mondhatni, hogy egész hátralévő élete ezzel és ebben a fáradozásban telik el. Míg 1799-ben nem is volt még határozott metafizikája, most ennek körvonalai mindjobban kidomborodnak. A Reden 2-ik kiadásánál feltűnik, hogy a vallás szó helyett egy pár helyen „kegyesség” (Frömmigkeit) áll, az Universumot az Istennel helyettesíti, a szemléletet az érzélemmel. De mivel ezt teljes következetességgel még sem teszi, még csak tarkább a terminológiája. E változtatások oka, mint már említve volt, az, hogy még erélyesebben kívánja hangsúlyozni, hogy a vallásban nincsen ismerő elem, amire a Schellingtől is használt „Anschauung” terminus eshetőleg alkalmat adhatott volna. Ezzel azonban az érzelem, mint specifikus vallásos funkció lép előtérbe és megváltozik ennek a jelentése, többé nem a magunk érzését, hanem az objektumok, vagyis az Universum megérezését jelenti. Téved tehát O. Ritschl, amikor azt állítja, hogy »Das aufgeben der Mystik ist der Grundunterschied der späteren von der ersten Auflage der Reden», (i. m. 54.). Ellenkezőleg ép e tekintetben határozottan közeledik Sch. a misztikus pszichológia, illetve

azon új ismeret, illetve értékelméleti irány felé (Jacobi, újabban Rickert, James, Münsterberg), mely az érzelemnek tulajdonít ki-
 való jelentőséget, amennyiben általa az Isten közvetlenül meg-
 ismerhető. Ama nevezetes pillanatról azt mondja, hogy az a
 tudat keletkezése, *minden szellemi élet* tehát a vallás megfoga-
 násának a pillanata is. Nem mondja már, hogy ez a vallás
 legfőbb virágzása, de fenntartja azt, hogy ebből a pillanatból
 ered a vallás is. Mi ezt Schleiermacher hibájának tartjuk és
 annak tudjuk be, hogy más úton próbált céljához, a vallás lé-
 nyegének felmutatásához érni, t. i. dialektikai megokolással.
 E második kiadásban fordul elő ez a feltűnő mondat: „Minden
 érzelem vallás, amennyiben nem beteges”, hozzátehetjük: mert
 minden érzelem az Univerzum által való meghatottságtól ered,
 Vagyis ez a tétel már a dialektikából magyarázható meg, mely
 világosan mutatja, hogy Sch. már az azonossági filozófia felé húz.

Különbön arra törekszik, hogy az egyes szellemi funkció-
 kat (megismerés, érzés, akarás) ama titokzatos pillanatból ke-
 letkeztesse, hogy teljesen koordináltaknak tűntethesse fel a tu-
 dományt, vallást és morált. Ezzel elejti a vallásos élmény egyet-
 lenségét és következőkép, mikor egyazon – most teljesen ért-
 elmetlenné vált – pillanatból való származásukkal melléren-
 deltségüket igyekeznek kimutatni, megfélekedezik arról, amit Hu-
 ber is megjegyez, (i. m. 60) hogy most már be kell ismernie,
 hogy a vallás nem lehet el metafizika és morál nélkül, mert
 hisz a vallás kiváltságos helyét már feladta.

Legfontosabb a Reden III. kiadása (1821) nemcsak a hoz-
 zácsatolt magyarázó jegyzetek miatt, hanem főleg azért, mert
 időközben dialektikája és pszichológiája határozottabb alakot
 öltött. A szerző az előszóban kijelenti, hogy az 1799. és 1821-ki
 nézetei között nincsen különbség, a félreértések főoka első
 könyvének „retorikai formája”, egyébként tartalmilag teljesen
 megegyezik azóta megjelent munkáival és ha ezt figyelembe
 vették volna, nem illették volna egy füst alatt a spinozizmus,
 herrnhutianizmus, ateizmus és miszticizmus vádjával. „Denn
 meine Denkungsart über diese Gegenstände ist damals schon
 mit Ausnahme dessen, was bei jedem die Jahre mehr reifen
 und erklären, in eben der Form ausgebildet gewesen, wie sie
 seit dem geblieben ist.” (XVI. lap) E kiadásban az »Anschau-
 ung» és »Univerzum» szavakat nem küszöböli ki teljesen, de
 háttérbe szorulnak és Sch. még inkább arra törekszik, hogy a
 vallást a szubjektív területre utalja. A kegyes ember szem-

lelete annak közvetlen tudata, hogy minden vigasz a Végtelenben és a Végtelen által létezik. Ezt az örökkévalót megtalálni mindabban, ami él és mozog, minden tevés és változásban, cselekvés és szenvedésben és az életet e közvetlen érzelemben birni és ismerni mint ezt a létet, ez a vallás. (61. lap.) „A ti érzelmetek, amennyiben annak egyes mozzanatait úgy bírjátok, mint Istennek a ti bensőtökben való működését, melyet közvetít a világnak rátok irányuló működése, ez a ti kegyességtek.” (i. m. 77.) „A vallás igazi lényege nem Istennek, mint a világon kívül és világ mögött rejlő egyetlen lénynek a képzete, hanem az Istenség *közvetlen tudata*, ahogy megtaláljuk épúgy önmagunkban, mint a világban.” (174. lap.)

A „közvetlen tudatot” vagy másképp öntudatot a pszichológia, dialektika és a ker. hittan illusztrálja közelebbről. A pszichológiában kifejti, hogy az emberi élet a kölcsönhatás állapota, mely ellentétekre oszlik: akció, reakció, spontaneitás, receptivitás, befogadás, kiáramlás. Minden lelki tevékenység is, vagy mint befogadó, vagy mint kiáramló jelenik meg. Ez ellentétbe csatlakozik egy másik is, az objektív és szubjektív tudat közötti ellentét. Az objektív tudat a külvilághoz való viszonyaink által fejlődik ki, a szubjektív tudat tisztán belső élményekre szorítkozik, így 4 funkció áll elő a receptivitás terén: a gondolkodás és érzés (Wahrnehmen – fühlen), a spontaneitás terén: önállitás (Darstellung) és alkotás (Werkbilden) (Geyer). Nevezetes tény, hogy Sch. a funkciók között nem állít fel merev, hanem csak átmenő válaszó-falakat, csak az egyik-másik funkció relatív túlsúlyáról van szó. Természetes tehát, hogy polemizál a tehetőségek pszichológiája ellen, hangsúlyozza a lélek egységét és agilitását. A receptív tevékenységek között találjuk az észrebevés mellett az érzelmet, mely ott az érzettel (Empfindung) egyértelmű. Sch. az érzelmeknek több fajtát különbözteti meg (természeti, társas érzelmek), a legfőbb a vallásos érzelmek, melynek jellemző sajátága az, hogy valamennyi fölött uralkodik. (Wenn sich das erhöhte Bewusstsein so weit gesteigert hat, dass das Leben der menschlichen Gattung in das Selbstbewusstsein aufgenommen und alles Persönliche, sowie alle kleineren Sphären in dieser begriffen und ihr untergeordnet sind, so bleibt immer, noch übrig, dass diesem höchst entwickelten Selbstbewusstsein entgegengesetzt ist die äussere Natur. Die Einwirkungen dieser werden nur auch in jenes zusammengesetzte Selbstbewusstsein aufgenommen, aber es muss sich nun nach der Analogie

der bisherigen Entwickelungen ein Bestreben entwickeln, auch zwischen sich und der Natur ein gemeinames Bewusstsein zu stiften und dieses nun wird das Bewusstsein der absoluten Einheit alles Lebens, d. h. der Gottheit und die Beziehungen aller Lebenszustände auf dieses, sind dann die religiösen Gefühle. *Das religiöse Gefühl ist somit die letzte Entwickelung und Vollendung über das gesellige hinaus.* (Pszych. 460. lap. *) A vallásos érzelem tehát szubjektív állapot, a szubjektív tudat legmagasabb foka. Az érzelem sohasem tévedhet, mert benne lét és tudat azonosult. E gondolatok metafizikai betetőzésüket a dialektikában nyerik. Nevezhetjük a receptivitást tudásnak, a spontaneitást akarásnak. A tudásban a lét aktív, a gondolkodás passzív; az akarásban a gondolkodás aktív, a lét passzív. A pszichológiában azonban az érzelem, érzet, szubjektív tudat, öntudat egyet jelentett, vagy legalább egy rovatba került. A dialektikában Sch. az érzelmet megkülönbözteti az „érezet”-től (Empfindung) és a reflektált öntudattól. (1. Gefühl – das unmittelbare Selbstbewusstsein ist verschieden von dem reflektierten Selbstbewusstsein = Ich, welches nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist. 2. verschieden von der Empfindung, welche das subjektive persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affektion gesetzt.... Im Gefühl sind wir uns *die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgendwie*, abes gleichviel wie *bestimmt*. In diesem also haben wir die Analogie mit dem *transcendenten Grunde*, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze” (Dial. 429. lap). Vagyis az érzelem a tudást és akarást egységben foglalja össze; épügy, mint az Absolutum az idealist és realist, a szellemet és a természetet. Ebből egy ugrással Sch. azt következteti, hogy az Abszolútum (=Isten) az érzelemben van (Dial. 328.)**) Mig a tudásban és akarásban alany és tárgy külön-külön szemben állanak egymással, addig a kettő az érzelemben összeolvad. Minden érzelem tehát Istennek egy-egy kinyilatkoztatása. Amennyiben minden egyesben megérezzük az egészet, annyiban vagyunk vallásosak, kegyesek. Nem az Universummal, hanem a Univer-

*) Ez a gondolat meglepően egyezik egy újabb szociológus, Guyan azon tételével, hogy a vallásos érzés alapja a társulás és hogy a vallás a társulás legszélesebb kiterjesztése. (Lásd még Símmel: „Die Religion.”)

**) V. ö. 36. lap.

sum transcendentális alapokával való érintkezés a vallásosság lényege. De mivel minden érzelemben megvan az Én és a «transcendentaler Grund»-nak az érintkezése, azért mondhatott Sch. minden érzelmet vallásosnak. Isten azonban csak minden tudás feltétele, ennél többet róla nem mondhatunk, minthogy a legmagasabb egység és hogy adva van nekünk a közvetlen öntudatban. Tudást róla nem szerezhethünk. (Diai. 328) „Tehát a vallás szubjektív közvetlen öntudat; szubjektív, mert az érzelemben benne van a tudat; öntudat, mert mindig magunkat érezzük; közvetlen, mert tárgyától nem különbözik.” (Schürer.) Minden érzélem, amennyiben benne az Abszolútum nyilvánul meg, vallásnak nevezhető. A Diai. egy helyen (430 lap) mégis úgy határozza meg a vallásos érzelmet, hogy az az általános függés érzelme”, (a dogmatikában „*schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl*”), ami azt jelenti, hogy az érzélem a transcendentális alaptól való függésünket hozza tudtunkra. Ismeretet különben az érzélem az Istenről nem nyújt (Diai 152), a vallásos érzélem ugyan magától reflexiókat, teológiai fogalmakat hozott létre, ezek azonban ép úgy, mint a filozófiai kifejezések »*inadäquatok*«, Istennek meg nem felelők, őt föl nem érők.

Tárgyalásunk kikerekítése céljából meg kell még vizsgálnunk a Christlicher Glaube (Glaubenslehre) megfelelő fejezeteit. Itt írónk a kegyességet úgy határozza meg, hogy az sem nem tudás, sem nem cselekvés, hanem az érzélem vagy a közvetlen öntudat meghatározottsága. (Glaubenslehre. II. §. 3.). Itt is igyekszik az érzelmet a tudás és cselekvéstől tisztán elkülöníteni. A tudást és érzelmet itt mint bennmaradást (Insichbleiben) szembe helyezi a cselekvéssel, mint a par excellence kihatással (Aussich heraustreten). De míg a tudás, mint ismeret, valóban az alany bennmaradása, mint ismerés, csak a szubjektum kihatása által működhetik és ennyiben mégis csak cselekvés. Az érzélem ellenben *teljes bentmaradás*. »Ezzel azonban éppenséggel nem állítjuk, hogy az érzélem a tudás és cselekvéssel való minden kapcsolattól el volna zárva», (i. m. 9.). Sőt mivel az érzélem, mint közvetlen öntudat, mindig közvetít a tudás és cselekvés között, a kettőt egyaránt fölkeltheti. Amikor pedig a kegyesség van túlsúlyban, mégis akár az egyiket, akár mindkettőt is csirák alakjában fogja magába foglalni anélkül, hogy akár az egyik (tudás), akár a másik képezné a lényegét, mert a kegyesség lényegében *érzelmi állapot*, (i. m. 10., 13. lap; ugyanígy Briefe IV., 350.).

Öntudatunk a világgal és annak egyes részeivel szemben a szabadság és függés között ingadozik. Ha akár a természethez, akár embertársainkhoz való viszonyunkat tekintjük, a szabadság és függés vagy egyensúlyban vannak, vagy pedig hol az egyik, hol a másik van túlsúlyban. Sem abszolút szabadságérzelem, sem abszolút függésérzelem nem lehetséges ebben az értelemben, csak relatív. (Pl. a gyermekeknek a szülőkhöz való viszonya, vagy viszonyunk a természethez). És mégis létezik a függés abszolút érzelme is („schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl”), mert az egész öntevékenységünket kísérő öntudat az abszolút függés tudata, amennyiben kimondja, hogy egész öntevékenységünk máshonnan származik („denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbsttätigkeit von anderwärts her ist”). Ez az érzélem az, melyet vallásos érzelmenek nevezünk és melyet a »transzcendentális alap” kelt föl bennünk, (i. m. 16-20 lap.). Mikor tehát életünk minden pillanatában a végessel szemben úgy szabadoknak, mint függőknek érezzük magunkat, egyúttal abszolút függőségünket érezzük a transzcendentális alapoktól, vagyis Istentől.

A felsorolt adatok alapján igyekezzünk már most Sch. fel fogását a vallás lényegéről kihüvelyezni. Láttuk, hogy Sch. elejétől végig azzal a problémával vívódott, hogy a vallás önállóságát kimutassa. Tiltakozik az ellen, hogy akár a tudással, akár a metafizikával és morállal összelegyítsék. Kezdetben egyenesen kimondja, hogy a vallásnak ezekhez éppen semmi köze. később belátja, hogy ez a tétel így meg nem állhat, hogy a vallásnak mégis csak van valami kapcsolata a két szellemi tényezővel, de mindvégig megmaradt azon nézet mellett, hogy a vallás sem nem tudás, sem nem cselekvés, hanem lényegét egy belső, szubjektív érzelmi állapot, a kegyesség alkotja, ennek közelebbi meghatározása pedig az, hogy magunkat abszolút függésben érezzük Istentől. De Sch. nem szorítja a vallást csak az érzelmre, ez szerinte egyesül a tudás és erkölcsiséggel is és folyton nyomon kíséri azokat. Csak a túlnyomó a vallásban az érzélem. Hiszen pszichológiájában kifejezetten azt az álláspontot foglalja el, hogy nincsenek külön izolált lelki tehetségek, hogy a lelki funkciók átmennek egymásba. Másrészt, ha sokszor közeledik is a miszticizmus azon tételéhez, hogy az érzelmben Istent közvetlenül megismerjük, kritikai álláspontját mégis szinte féltékenyen megőrizni igyekszik és szinte az unalomig hangoztatja, hogy Istenről tudást szerezni nem le-

hetséges, hogy ő reális tudásunkon kívül esik és így nem tudományos, csak hitbeli ismeretünk lehet felőle. Mivel azonban úgy volt meggyőződve, hogy az érzelemből szívja a vallás legfőbb éltető erejét, azon volt, hogy az érzelem felsőbb-ségét mutassa ki a többi érzellemmel és lehetőleg a többi lelki tevékenységgel szemben is, tehát metafizikai alapot keres.

Ez értelemben az általános függés érzelmének az analógiája a kategorikus imperativus apriori formáiban keresendő. Valamint a megismerés apriorikus formáinak az összes érzéki-leg észrevehető tárgyakat vetjük alá, vagy a kategorikus imperativusnak, illetve az erkölcsi törvénynek az ember összes ösztöneit és cselekvéseit, úgy az általános függés érzelem alá minden történést besorozunk. Bármilyen történjék az emberrel élete folyamán, le kell győznie és úrrá kell lennie felette az abszolút függés érzelmének által. Ez tehát a vallás apriorikus eleme.” (Kalweit: Die Religion 57. lap. V. ö. Seh. Über die Religion XXVII. lap.) Csakhogy Sch. itt sem áll meg. A dialektikában azon mesterkedik, hogy a vallást egészen formális elvnek tüntesse fel. Mivel az érzelem ott úgy jelenik meg, mint a befogadó és kiható működések: a gondolkodás és akarás egysége, itt szerinte megvalósult az ideális és reális identitása. És Sch. tovább kutat és kisüti, hogy a vallás tulajdonképpen az emberi tudat transcendentális föltétele. Itt Sch. élete végén útvesztőbe téved, melyből talán akkor sem kerül valaki ki, ha tovább él. A vallást nem hozza többé az érzellemmel sem szorosabb kapcsolatba, egyszerűen azért, mert „az észszerűség elvének” fogja fel. Helyesen figyelmeztet Huber arra, hogy így Sch. tkp. két dolgot ért vallás alatt: a szubjektív valláson kívül, melyet saját tapasztalatából ismert és erre támaszkodva határoz meg, szerepel nála a vallás úgy is, mint a szellemi élet transcendentális föltétele, (i. m. 292.) Sőt azt is mondhatni, hogy a vallás fogalma nála három fejlődési fokozaton megy keresztül. 1. A vallás az érzellemhez van fűzve: a legfőbb érzelem és mint ilyen egyenrangú társa az erkölcsiség (akarat) és tudás-értelem)-nak. 2. A vallás székhelye az érzelem, mely az Abszolútumot magában bírja és azért fölényt gyakorol a többi lelki-funkció fölött. 3. A vallás a három lelki funkció (gondolkodás, érzelem, akarás) fölé emelkedik, amennyiben minden tudásnak és a tudatnak az alapja, föltétele, az ami a tudatot tudattá teszi: összefoglaló formális elv. E hármat írónk váltakozva használja. Innen a sok zavar és homály. Sch. tehát bármennyire hadako-

zott is ellene, mégis ösztönszerűleg érezte, hogy a vallásnak metafizikai alapot kell vetni, Ezt mégis próbálja minden módon, de nem sikerült neki, különösen mikor az azonossági filozófia felé közeledik. Az eredmény, melyre itt jut, az, hogy az egész szellemi életnek, a létnek, alapja és háttere: Isten, ki-ről azonban csak annyit mond, hogy a két alapvető ellentét (természet, szellem) azonossága. Tudásunk arra kényszerít, hogy tételezzük az Abszolútumot, Istent, mint az ideális és reális identitását, de nem ismerhetjük meg véges tudásunk szkémáival sohasem.*) De miképp fér össze e határozott tétellel az a másik, hogy az Abszolútum nekünk mégis adva van érzelmünkben, mely a vallás székhelye? Igaz, hogy Sch. szerint ez sem jelent tudást az Istenről, hanem csak annak tudását, hogy Isten bennünk létezik, de nem metafizika, vagy legalább is kriticismus áthágása ez is? Arra a kérdésre tehát, hogy mi a vallás, Sch.-nál legalább is 2 feleletet kapunk. Egyrészt kegyesség, mindennek a Végtelenre való vonatkozása: másrészt tudásunk formális elve. Itt tehát nagy hézag és egyben hiány van az ő elméletében. Bármily helyes úton indult, mikor a vallásnak metafizikai alapját kereste, később mindinkább az azonossági filozófia varázsa alá került és ez rendszerének éppen nem volt javára.

Hadd említsük itt meg, hogy ép legújabbán a vallás metafizikai alapját sokkal nagyobb sikerrel nyomozták, kivált Eucken az u. n. *noologiai* módszerrel. „Noologialag magyarázni annyit tesz szerinte, mint egy bizonyos szellemi tevékenységet a szellemi élet egészébe beleilleszteni, az abban való helyét és feladatát kikutatni és ezáltal teljes világításba helyezni.” (Eucken: *Der Wahrheitsgehalt der Religion*; 128 lapés Hauptprobleme.) Szerzőnk abból indul ki, hogy a valláspszichológiai módszer csak a vallási tényeket deríti föl, de azok igazságáról vagy realitásáról mitsem mondhat. Nem lehet ugyanis a lelki élet egyes oldalairól, vagy általános fogalmakról (lét, levés) a valáshoz eljutni, célt csak úgy érünk, ha az egész életfolyamatot

*) Schürer (i. m. 36.) Így foglalja össze Sch. ebbeli álláspontját: »Der Unterschied zwischen der Dialektik und der Dogmatik ist der: In der Dialektik ist Gott allerdings auch Grund und Voraussetzung der Welt, aber nur in der Weise, wie überhaupt die Einheit der Grund und die Voraussetzung ist für die in ihr beschlossene diskrete Vielheit. Dieses ganz tote und abstrakte Verhältnis ist in der Dogmatik lebendig geworden, in dem es sich umsetzte in das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Allein eben damit sind wir schon ins mythologische geraten.«

választjuk kiindulópontul. Ha azt, ami a kultúrát létrehozta, szellemnek nevezzük, akkor abból ennek lényegére és mivoltára lesz szabad következtetni. Ez értelemben a jog és erkölcsiség, művészet és tudomány, nem az egyes ember produktumai, hanem az emberben jelentkező szellemi élet fejleményei. A vallásban nem is a pusztán ember, hanem az ember szellemi mivoltának a fenntartásáról van szó. A szellemi élet ezen önállósága nem lehet csupán emberi reflexiók eredménye, mert hiszen az emberi természet sokszor éppen ellenszegül a szellemi élet követelményeinek. „Dort eine Zestsreung in lauter einzelne Punkte, hier die Forderung einer innern Ganzheit, dort die geistige Regung in verschwindender der Ohnmacht gegenüber den starken Naturtrieben der Selbsterhaltung, hier der Auspruch, die begründende Tiefe und die bewegende Kraft des Lebens zu sein, dort das Leben unter der Herrschaft von Raum und Zeit, hier das Verlangen nach einer inneren und ewigen Ordnung.”(Hauptprobleme 16.) A szellem alkotásai szellemi világgá záródnak össze. Minden embernek megvan a sajátos képzet világa, privát véleménye, de az igazság világa egyetlen mindnyájunkra nézve. De mikor így a világon felülálló szellemi valóságot elismerjük, mondja Eucken, még mindig nem igazoltuk a vallás igazságát. Az embernek, hogy élete új értéket nyerjen, személyiséggé kell fejlődnie, miáltal a szellemi élet munkatársává leszünk, mert általa egészen új, eredeti életet nyerünk. Ez az új élet pedig a legszorosabb kapcsolatban áll a vallással. Az az önállóság, melylyel a személyiség felveszi a harcot az egész világgal szemben, csak egy, az embernél felsőbb valóságnak lehet a műve: az isteni világnak a nyilvánulása.

A vallásos elem, mint csíra, ott szunnyad minden kultur-munkában, de csak a küzdelem által fejlődik ki teljesen. A külső valósággal való minden konfliktus egy-egy oly momentumot vált ki, mikor az ember az abszolút szellemi élet jelenlétét megragadja, egy láthatatlan világgal való egységét megérzi. A vallásnak nem szabad csak antropomorfnak lennie, aminőnek a pszichológiai jelenségek feltűntetik, hogyan is emelhetné az embert az emberi fölé, ha tisztán az ő körébe tartoznék? Az emberi mellett tehát mindig hangsúlyozni kell az istenit is, mert a vallásban az embernek nem természeti, hanem szellemi szubstanciájának a megmentéséről van szó. A vallásban „tehát tulajdonkép az önálló szellemi élet valóságának az elismerése a lényeges. (Bei der Religion handelt es sich um eine Grund-

Wahrheit: um die Wirklichkeit eines absoluten Geistesleben. Wahrheitsgehalt 80. lap). Ha ez önállóság romba dől, akkor az egyes igazságok (a tudomány és morálban) sem létezhetnek, mert az egyes igazságok az igazság egészét föltételezik. A vallás pedig ép ennek a létezését ismeri el, midőn egy abszolút szellemi valóságot ragad meg. Ezt bebizonyítani nem lehet, ez önálló elhatározásnak a dolga. »Was die Religion dem Menschen bringt, sind nicht irgendwelche Zutaten zum Leben, sondern die Tiefe des Leben selbst. Es wird den Menschen in der Religion nicht eine Lehre zugeführt, die er anzunehmen und zu befolgen hätte, sondern ein Leben vorgehalten und nahe gebracht, für das er berufen ist (i. m. 342. és 384.).

Úgy hisszük, nem volt meddő e kitérés. Amit Sch. nem akart elismerni, de amire mégis csak ráfanyalodott, hogy t. i. metafizikai alapot is vessen a vallásnak a pszichológiai kutatás eredményeinek kellő értékesítése mellett, azt nézetünk szerint Eucken igen szépen megoldotta. (V. ö. Troeltsch Psychologie und Erkenntnistheorie 40. lap).

Mellőzve most a Sch. nél olykor olykor fölmerülő ellenmondásokat, kimondhatjuk, hogy Sch. nem talált új szövetet a vallás számára, nem jelölhetett ki neki egészen külön területet, nem is merítette ki egész mivoltát, de kora téves nézeteivel szemben helyesen mutatott rá arra, hogy a vallás lényege, eredő forrása a kegyességben keresendő, tehát nem a kultuszban, vagy hitképzetekben, mint kortársai hitték, mert ezek másodlagosak. Ezekkel aztán alig tudott mit csinálni, különösen hiányos, amit a cselekvésről mond és félreértésre adhat alkalmat, hogy a vallás nem serkent cselekvésre, sőt megbénítja a cselekvőséget. A hitképzetekre vonatkozólag sokkal helyesebb a nézete, hogy már itt említsük meg.

Szerinte a hittételek nem fejeznek ki tudást, hanem a belső kegyesség állapotát; csak reflexiók a vallási tapasztalatokról. Sch. nem jut el arra az állápontra, hogy a vallás élet, vagyis nemcsak a sziv dolga, hanem az egész pszichét körülölelő, azt szolgálataiba kényszerítő egyetemes funkció, hogy a vallásban egyformán érvényesülhetnek az egyes lelki működések és hogy a vallás megkülönböztető jellemvonása nem is egy bizonyos lelki funkció, *hanem az egész egyénnek az Istenhez való viszonyulása*, mely azonban individuális hajlamainak megfelelőleg hol az egyik, hol a másik lelki funkciót foglalkoztatja túlnyomóan; legfőképen mégis a kedélyt (érzelmet), – de közel jár hozzá, ha

látszólag egyoldalúan csak az érzelmet hangsúlyozta is. Elvitathatlanul nagy érdeme már az is, hogy a vallásbölcselet terén uralkodó intellektualizmus és eticizmussal szemben az emocionalizmus alapjára helyezkedik és ahol a tudományba, hol a moralba belefulladt vallást újra napfényre hozza és *önálló értékű életténynek állítja oda*. Nyomatékosan kiemeli, hogy nem a tudományos spekulációban, vagy a morális parancsokban kell keresnünk a vallás lényegét, nem azok közvetítésével jutunk el hozzá, hanem *sajátos belső tapasztalatok* fonalán. Itt csak az a fogyatkozása, hogy csakis egyes vallási tapasztalatokról szól, de nem igen hangsúlyozza azt, hogy a vallásosságnak az egész élet irányában kell kifejeződnie. E tekintetben bizonyára hermhutli neveltetésének utóhatására kell gondolnunk. (V. ö. Wrzecionko Seh. Theologie bildet die begriffliche Fassung des praktischen Christentum Zinzendorfs. i. m. 40.)

Sajnálattreméltó tény az is, hogy Sch. a vallás keletkezésének, az Universum megélésének leírásából, melyet följebb fejtegettünk, később ép a vallásos jelleget hagyja el. Azt a rejtélyes pillanatot ugyanis, mikor az Universum megérinti az embert és az a keblére omlik, (teszi ezt pedig szerencsétlen ismeretlenségnek, illetve metafizikájának a hibájából,) úgy tünteti fel, mint a tudat azon állapotát, melyben az én és a tárgy identitást képez.

Többször érintettük már Sch. felfogását az Isten eszméjéről. Láttuk, hogy miatta panteizmussal vádolták, mi ellen Sch. váltig tiltakozott. A Beszédék első kiadásában egyenesen azt mondja: „A vallásban az Isten eszméje nem áll oly magasan, mint ahogy hiszitek” (81. lap). Későbbben mindszűrűbben használja ugyané kifejezéseket: Istenhez való viszony, közösség Istennel stb; de alapfelfogása nem változik, neki az Isten nem személyiség, általában legtöbbször nem is objektív valami, csak formája a gondolkodásnak. Itt-ott eltér ugyan ezen nézetétől, kimondja, hogy az érzelemben Isten adäquat módon fogható fel, de utolsó munkájában ezt is elveti. (Diai. 422, 424 és 431. 1.) A hittanában mégis megengedi, (I. kiadás §. 34. II. k. §. 30) hogy lehet tételket fölállítani az Istenség tulajdonságairól. De ha ezek mind csak inadäquat kifejezések és az Abszolútum meghatározhatatlan valami, akkor bizony azt kell erre nézve vallanunk, hogy Sch. arra sem illetékes, hogy neki hatást tulajdonítson. Ilyféle nyilatkozatok vonták fejére a panteizmus vádját. Ezt nem akarta engedni magán száradni. Azért a Reden III. kiadásában így védekezik: Aki az

általam mondottakat megszívleli, az nem fog nekem materialistikus panteizmust tulajdonítani és be fogja látni, hogy ugyanaz az ember egyfelül elengedhetetlen szükségyszerűségnek tarthatja, hogy valaki a kegyesség legmagasabb fokának elérhetése céljából a személyes Isten képzetét elsajátítsa, másrészt mégis arra fog utalni, hogy a személyiség fogalmában tökéletlenségek mérülhetnek fel. Ezért nem *személyes Istenről, hanem élő Istenről* kellene beszélni, ez az a fogalom, amely igazán elválaszt a materialista panteizmustól és az ateisztikus vak kényszerűségektől«. (198 sk.) *)

A hittanban is foglalkozik e kérdéssel. (49. és 50. lap). Megengedi, hogy a panteizmus, amennyiben nem a teizmus leplezett materialista tagadása, teljesen megfér a kegyességgel. «Egyébként a világfeletti és világban rejlő Isten közötti különbségtétel nem találja el a dolgot, amennyiben Istenről semmit sem mondhatunk ezen ellentét szerint, anélkül, hogy valahogy az isteni mindenhatóságot és mindenütt jelenvalóságot meg ne sértenők.» íme, tisztán az ismeretelméleti szempont tartja vissza attól, hogy Istent személyiségnek nevezze.**) Azonban mi mégis készségesen elfogadva, hogy minden állításunk Istenről inadäquat, azt állítjuk, hogy nem ugyan dogmatikus, de *vallásos* szükségesség, hogy az Istent személyiségnek fogjuk fel. Közismert tény, hogy a teológiai irodalomban különösen Ritschl szerzett nagy érdemeket a személyiség ellen irányuló támadások visszaverésével (Lásd Masznyik: Ritschl teológiája Prot. Szemle 1898, 310 lap). Azt fejtegeti, hogy a személyiség nem korlátozottságot jelent. „A személyiség kialakult sajátossága amaz erő, mely a környezetet az élet tervébe fölveszi s abban öntevékenységének nem akadályát, hanem eszközét látja és jelleme függetlenségével hatalmát gyakorolja felette.” Azt tartjuk mi is, hogy *az igazi* vallásos közösség csak *úgy* jöhet létre, ha Istennel, mint személyiséggel, érintkezhetünk. Az igazi vallásos élet csak úgy fejlődhetik ki, ha az Isten az önálló emberi személyiség mintájára gondolható, mert a „Végtelen”.

*) Még 1822-ben írja (Briefe IV., 305.) Person kann immer nur ein Bild für Gott sein, weil wir zwar die Wörter unendlich und unbegrenzt mit dem Wort Person zusammenstellen können, beides aber in Eins zusammen zu denken vermögen wir nicht.”

**) Érdekes megjegyezni, hogy Sch. ezen a személyiség fogalmát mel-
lőző monoteisztikus álláspontja közel áll a görög etikai monoteizmushoz.
(Sokrates, Plato, drámairók stb.)

a „kozmosz hatalmak”, ha az ember hozzájuk közeledni próbál, elillanok. Hogy azonban vallásosság a személyiség föltétele nélkül is lehetséges, ahhoz nem férhet szó.

Ha a személyiség fogalma nem nyerhette meg Sch. tetszését és ez értelemben csakugyan panteistának minősíthető, más eredményre jutunk, ha az Isten és világ viszonyának megvilágítását keressük nála, legalább itt Sch. határozottan arra törekszik, hogy az Isten és világ közötti ellentétet reálisnak tüntesse fel. Igaz, akad itt is ellenmondás elég. A „Reden” 3-ik kiadásában Isten nem azonos többé az Universummal, hanem a legmagasabb egység, mely ezen egésznek és minden egyesnek alapját képezi. A III. k. jegyzetében azt mondja: „Sokszor fel fog tűnni, hogy a végtelen lét itt nem úgy jelentkezik, mint legfőbb lény és világ oka, hanem mint maga a világ. Nos gondolják meg azok, hogy meggyőződésem szerint lehetetlen a világot mint „Minden egyet” képzelni Isten nélkül”, (178. lap). A dialektikában azonban megint azonosítja. (329. lap).

Mindebből az következik, hogy ezt sem tartotta a vallásosságra nézve fontos fogalomnak. Elve: „Kein Gott, ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott.” (Dial 432. sk.) Isten és a világ tehát korrelatív, de nem azonos fogalmak. Pontosán így indokolja meg: Wir können beide realiter nicht identifizieren, weil die beiden Ausdrücke *nicht identisch sind*, wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werte für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältnis unhaltbar ist und ohne bestimmtes Verhältnis keine wahre Trennung stattfindet.” 434.

Az utolsó probléma, melyet e fejezetben tárgyalunk, a halhatatlanság kérdése. Ha Sch. már az előbbi pontban, midőn az Istenségnek antropomorf jelzőkkel való felruházásától tartózkodik, számos modern filozófussal találkozik, hasonlóképp áll a dolog azon álláspontot illetőleg, melyet a halhatatlansággal szemben itt elfoglal. (Érdekes itt pl. Wundt vagy Keyserling nézetével egybevetni.*) Sch. a halhatatlanság hitét mindenelőtt nem tekinti a valláshoz tartozónak a szó közönséges értelmében: „A végesség közepette egynek lenni a végtelenséggel és örökkévalónak lenni, egy későbbi kiadások szerint „minden pillanatban – ez a vallás halhatatlansága” mondja a „Beszédek” II. fejelet végén. A személyes halhatatlanságban tehát nem hisz, igazolja ezt azon levele is, melyet az övezegységre jutott (és

*) Wundt pl. System der Philosophie; Keyserling: Unsterblichkeit.

később feleségévé lett) Helene Willichhez intéz 1807. március 25 én. (Brieft II. 88.) Ezt a a részt annyira fontosnak tartjuk szerzőnk nézetére vonatkozólag, hogy egész terjedelmében ide iktatjuk „Oewissheit ist uns über dieses Leben hinaus nicht gegeben, verstehe mich recht, ich meine keine Gewissheit für die Phantasie, die Alles in bestimmten Bildern vor sich sehen will, aber sonst ist es die grösste Oewissheit, und es wäre nichts gewiss, wenn es das nicht wäre, dass es keinen Tod giebt, *keinen Untergang für den Geist. Das persönliche Wesen ist ja, aber nicht das Wesen des Geistes*, es ist nur eine Erscheinung. Wie sich diese/wiederholt, das wissen wir nicht, wir können nicht darüber erkennen, son dem nur dichten . . . Wenn dir deine Phantasie ein Verschmolzensein in das grosse Allzeigt, so lass Dich dabei keines bitteren, herben Schmerz ergreifen. Denke es dir nur nicht tot sondern lebendig und als das Höchste Leben. Es ist ja das wonach wir in diesem Leben alle, trachten und es nur nie erreichen, allein in dem Ganzen zu leben und den Schein, als ob wir etwas Besonderes wären und sein könnten von uns zu tun. Wenn er (Villichné elhunyt férje) nun in Gott lebt und Du ihn ewig in Gott liebst, wie du Gott in ihm erkanntest und liebtest kannst du dir denn etwas Herrlicheres/ftund Schöneres denken? ist es nicht das höchste Ziel der Liebe, wogegen alles was nur an dem persönlichen Leben hängt und nur aus ihm hervorgeht, nichts ist?

Látjuk, hogy ez a szép passzus teljesen megegyezik a Reden nézetével. Főműve 3-ik kiadásában ezen helyhez megjegyzést illeszt (201 2G3. lap), melyben kijelenti, hogy főleg a halhatatlanság érzéki felfogása ellen fordul és azt igyekezett kiemelni, hogy a fő egy a halált legyőző magasabb életnek a bensőnkben való fölépítése., és amint mindenkit kegyesnek „mondhatunk, aki élő Istenben hisz, ép úgy mindenki az, aki *a szellem örök életét hiszi*, anélkül, hogy a hit bizonyos formáját kizárná. Nagyon érdekes egy prédikációja is, (S. W. 2 Abt. II. B. 452. „Wie das Bewusstsein der unvergänglichen den Schmerz, über das Ende des vergänglichen besiegt”), ahol a fentiekkel hasonlóértelműleg mondja, hogy már itt a földi világban élhetünk oly pillanatokat, aminőket éltek a tanítványok a feltámadás napjaiban és hogy már most támadhatunk fel a szellem új életére, mely által minden halál megsemmisül a hit erejében.

A halhatatlanság egyházi hitét kifejti a Glaubenslehre I.

kiadás 177. §, II. k. 161. §-ban, tehát nem a saját egyéni véleményeti Kiemelendő azonban, hogy a feltámadás és mennybemenetel tényeit nem tekintette a christológia nélkülözhetetlen részeinek. (I. k. § 120, II. k. § 99). Látnivaló, hogy a személyes halhatatlanságnak a hitét a szó közönséges értelmében nem vallotta. Ez az ő nézete szorosan összefügg a személyiségről vallott felfogásával. Azt hisszük, hogy *tudományos* szempontból nincs is sok hozzátenni valónk Sch. szavaihoz. A tudomány csak a szellem halhatatlansága mellett hozhat fel bizonyítékot. A személyes halhatatlanság kérdése, vagyis, hogy az Én mint olyan, mely a testi szervezethez van kötve, fenmarad-e a halálon túl, teljesen a hit fóruma elé tartozik. A túlvilági életnek érzéki színekkel való kifestése ellen pedig maga Jézus Krisztus tiltakozott. (Máté 22, 24-30./ Ha az ember Isten működését érzi a maga belsejében, akkor lassankint föl-föl tűnik az a hit is, hogy Isten nem tett a halál rabjaivá, hanem magasztosabb feladatokat is tartogat számunkra a földieknél. Így jutunk el a halhatatlanság hitéhez. Különben is a keresztyén ember az örök életben való reményét nem alapítja fiziológiai tényekre, hanem sokkal inkább *egy* szellemi-erkölcsi realitás személyes tapasztalatára, nevezetesen a Jézus Krisztusra. A tudomány csak annyit mondhat, hogy nem a szellem, a lélek, hanem csak az ember hal meg, az az elveszti individualizált testi és lelki életét, a lélek elve azonban más formákban tovább él és hathatós részt vesz az Univerzum szellemi fejlesztésében, úgy, hogy ez a túlvilági lét Fechner szerint csak kitágulása a már e földön Istenben folytatott életnek. Sch. ismertetett álláspontja tehát a modern tudománnyal teljes összhangban van.

VI. A vallás viszonya a morálhoz, metafizikához és művészethez. Teológia és vallás.

Láttuk már, hogy Sch. még nem emelkedik arra az álláspontra, hogy a vallás, mint központi tény, összefoglalja az összes lelki funkciókat, hogy kísérlet arra, hogy az ember gondolkodási, kedélyi és akarati szükségleteit egyaránt kielégítse a Világszellemmel való egyesülés lehetősége által. A pszichológiában hangsúlyozza ugyan, hogy a lelki funkciók egymástól szorosan el nem különíthetők, csak arról lehet szó, hogy hol az egyik, hol a másik emelkedik túlsúlyra. A vallásról szólta-

ban azonban azt majd mindig az érzelemhez köti, mintha a vallás csak érzelem volna és semmivel sem több, ép azért a gondolkodás és akarathoz való viszonyát sem igen tudja tisztázni. Tette pedig ezt azon törekvéséből kifolyólag, hogy a vallás önállóságát kimutassa a metafizika és morállal szemben. Sch. szava különben a vallásérzelmi jellegéről, amint nem volt előzmények nélkül (Pascal, Rousseau, úgy nem is maradt a pusztában elhangzó szó. Az újabb bölcselek közül sokan (pl. Ziegler, Höffding, Ribot stb.) csakis érzelmi értéket tulajdonítanak a vallásnak. Ziegler diametrális ellentétet konstatál egyrészt a vallás és a tudás, másrészt a vallás és a morál között; akárcsak Sch. Höffding a vallást oly érzelemnek jellemzi, jnely.Jettre4elkesit és a kultúrával is harmonizál. Ribot szintén kiemeli, hogy az emóció a vallás legeredetibb eleme, mely kezdetben teljesen idegen a moráltól, de amelyhez kezdettői fogva némi intellektuális elem csatlakozik. A fejlődés folyamán azután az utóbbi mindinkább előtérbe lép, az affektív elem pedig háttérbe szorul, így lesz a vallás „vallásos filozófiává” (philosphie religieuse). Ebben a véleményben van is igazság, de nem a teljes igazság, amennyiben az érzelem mintegy tűzhelye, sőt kiinduló pontja a vallásnak, de csakhamar átárad a gondolkodás és akarásra is, mint kiinduló pont természetesen az érzelem gondosan elkülönítendő a *vallás szellemi gyökerétől*.

De térjünk vissza Sch.-hez és tekintsük meg mindenelelőtt a vallás és morál viszonyait. A Beszédekben azt mondja: „Die relig. Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen, hingegebenen Genuss” . . . Vájjon megmaradt-e Sch. mindvégig ezen negatív álláspont mellett? Vizsgáljuk meg e szempontból a „Monologen” című ifjúkori művét, amely etikai nézeteinek legjavát tartalmazza.

A Monologen tkp. Sch. ideális. Énjének a rajza, a külső személyiség hiányai és fogyatkozásai nélkül. Azzal kezd ezen művét, hogy a szellem működését nem az érzéki világban és az időben kell megfigyelni, hanem annak saját, időtelen lényegét kell kifürkészni. Aki ezt megragadta, az a szabadság talaján áll. Csak bensőmben vagyok szabad és egyúttal örökké való, mert életem minden mozzanatát nemcsak az idő egy részeként engedem elmúlni, hanem úgy is szemlélem, mint az örökkévalóság egy elemét. Az önszemlélet pedig az egyes tettek ellentmondásai helyett, a saját lényem egységét látatja és

együttal az egész emberiség eszméjét, melynek része vagyok. Az emberi tevékenység két főiránya közül (produktív és negatív). Sch. az utóbbit veszi igénybe, mert csak ahhoz ért, nem pedig a művészi alkotáshoz. A személyiség kiképzéséről szól tehát, mely csak úgy lehetséges, ha a szellemek közösségét keressük. Ehhez pedig általános erkölcsi érzék és szeretet szükséges. Csakhogy a jelenlegi közösség, mely földi célokra irányul, csak megszorítja az egyest a barátságban, házasságban és államban egyaránt és akadályozza éppen a belső világ ápolását. Ehhez a közösséghez neki semmi köze, mert ő egy jobb kor prófétája. A sivár jelenből az isteni fantázia vezeti ki és mutatja a szebb jövő képét. És ő maga hozzájárulhat ennek a szép jövőnek a munkálásához. Az individualizmus elve teljes szabadságot biztosít neki a sorssal szemben, az élet minden külső viszonya csak a belső növekedéshez szolgáltat anyagot és az ember a maga céljaira teljes szabadsággal használhat fel mindent, a saját magam alkotta belső világot misem semmisítheti meg többé. „Egy önálló belső világ alakult, mely szilárdságát önmagában bírja.” Barátjait sem veszítheti el a halál által, mert ami értékes volt bennök, azt magába foglalta. Aki pedig elérte az individualitásának a tökéletességét, annak nincs is helye a földön, sőt szinte kívánja a halált. Aki ilykép kifejlesztette egyéniségét, arra nézve nincs is öregedés, a szellemi ifjúságot megőrizheti, mert az független a testtől, ősz hajfűrtök mellett is örök ifjúságot hordozhat a független szellem a szívében.

Látnivaló, hogy e mű centrális gondolata az individualitás erkölcsi jelentőségének a fölismerése, mely az egyes önképzési eszményének épügy határozott irányt jelöl („dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit (az erkölcsiség foglalta –) darstellen soll.”) mint az összes erkölcsi közösségeket is gazdagítja. A Monológentől követelt erkölcsi önszemlélet pedig lényegében azonos a Beszédekben követelt Univerzum szemlélettel. („Selbstanschauung und Anschauung des Universtum, sind Wechselbegriffe. Denkmale 118*) A két mű között tehát, csak látszólagos az ellenmondás. A Monológén tkp. az egyént mint az Universtum tükrét veszi vizsgálat alá; a vallásnak és a morálnak ugyanaz a tartalma, tehát voltaképp azonosak. (Hinber

*) V. ö. „Wer sich nicht selbst anschaut, wie wird er das Ganze begreifen. Wer nicht das Ganze Gesucht, findet wol nimmer sich selbst. Denkmale 118.)

i. m. 296.) De hogy fér ezzel össze a fenti idézet? Bizony, se-hogy sem.

A Monológokban a cél az individualitás képzése, de az individualitás csak úgy fejlődhetik, ha tudja, érzi, hogy gyökerei a Végtelenbe nyúlnak. Amint Dilthey kifejti i. m. 315. „In beiden Vorgängen (Selbstanschauung und Anschauung des Universums) wird die fundamentale metaphysische Beziehung des Universums und der Individualität in der Anschauung erfahren.. Und zwar durchmisst sozusagen der religiöse Vorgang das Universum vom Endlichen aus in der Richtung auf Anschauung und Gefühl des Unendlichen, der sittliche Vorgang dagegen vom Universum her in der Richtung auf Anschauung und Bildung der menschlichen Individualität“. Az önszemlélés tehát elválaszthatatlan a Végtelenben való élettől – a vallástól. Átala az élet forgotaga közepett, felsőbb lényünkre eszmélünk. Örök valónkat kell megragadnunk az idő folytonos hullámzásában. De a bennünk élő Örökkévaló nem egyforma minden-kiben, hanem minden egyesben individualiter jelentkezik és az ily módon kialakult egyéniségek együttvéve a végtelen szelle-met képezik. Az erkölcsi önszemlélés tovább haladva, eljut az Univerzumhoz is, amennyiben a belső én kiképzése által köny-nyebbé válik annak a követelménynek teljesítése, hogy az egyes az emberiség kompendiuma legyen. Így az erkölcsi cselekvés visszahat a vallásra. (Hubert i. m. 42.) Ez a kauzális kapcso-lat, melyet Sch. így morál és vallás között észrevesz, mind szoro-sabbá válik, a vallás és erkölcsiség szétválasztása, melyet az elméletben megkísérlett, a gyakorlatban egyáltalában nem sikerül. Mindinkább közeledik ahhoz az állásponthoz, hogy az erkölcsi élet a vallás funkciója, hogy a vallásnak szükségszerű kiegészít-ője a megfelelő akaratirány. A Christ Sitten.-ben már a vallá-sos érzelemből származtatja az erkölcsi cselekvés különböző fajait, azt mondván, hogy a vallásos öntudat cselekvésre indít, (i. m. 37 és 43.) Közelebről így ecseteli a viszonyt: „Richtung des Willens ist nicht ohne Billigung und Missbilligung, also nicht ohne Richtung des Gefühls. Diese Richtung des Gefühls ist das erste, die Willensrichtung ist das zweite.” i. m. 309. - A „System der Sittenlehre”-ben ez a nevezetes mondat áll: „Alle Sittlichkeit insofern religiös” (354 lap.) Csakhogy ez már ismét összefügg a tudat egységéről vallott nézetével. Mivel eszerint a vallás az én tudata, minden lelki élet alapját képezi, tehát a morálét is. A Beszédék III. kiadásában (194 lap) fenn-

tartja azt az állítását, hogy a cselekvés nem azonos a vallással, továbbá, hogy nem eredhet vallásos érzelemből. De kijelenti, hogy mikor a vallást mereven szembehelyezte a morállal, akkor-tájt csak a Kant és Fichte-féle erkölcsant tartotta szemelőtt. „Denn so lange die Sittenlehre, die in jenen Systemen am strengsten befolgte imperativistische Methode festhält, können Gefühle in der Moral keinen Platz finden, weil es kein Gebot geben kann, du sollst dieses oder jenes Gefühl haben.”

Vagyis Sch. mindinkább közeledik ahhoz a helyes állásponthoz, hogy a vallás és erkölcsiség között szoros viszony létezik, hogy az erkölcsiség a vallásra szorul és hogy a vallás ép az erkölcsi életben talál lehetőséget a maga érvényesülésére. A vallásos gerjedelmek az érzület erkölcsisége nélkül mit sem érnek. Viszont, noha van vallástalan erkölcsiség is, a vallás mégis korrelátuma az erkölcsi törekvésnek, mert mélyíti, támogatja szándékait, érzékfölötti célpontokra utal és megóv a kétségbeeséstől annak a hitnek a megadásával, hogy a világrend erkölcsi világrend, mely a jó győzelmét biztosítja. Sch. fejtegetései itt bizony hiányosak, nem fejezi ki tisztán, hogy van erkölcsiség vallás nélkül és hogy mi a különbség a vallásos erkölcsiség és világi erkölcsiség között. Szinte félénken kerüli e problémákat, nehogy a vallás ismét a moralismusba olvadjon. Tesz kísérlet arra is, hogy a tudást, morált, vallást egy gyökérből származtassa, majd a vallást a tudat egységének fogva fel, belőle eredezteti a tudást és morált. Amennyiben a vallást egészen formálisan fogja fel, ez értelemben minden erkölcsiség, megismerés és cselekvés vallásos. Láttuk azonban ismételten e nézet gyöngéjét.

Vizsgáljuk most, hogyan viszonyítja Sch. a vallást tudáshoz (metafizikához). Negative annyit mond, hogy a vallás nem metafizika, nem tudás. Mégis már a szemlélet fölvetelével maga önkéntelenül is értelmi elemet vesz föl a vallásban. Később ezt ismét elhagyja és lehetőleg teljesen az érzelem körébe utalja a vallást és általában egymásmellé rendeli a kettőt. (Psychologie 451.) Elvileg azon az állásponton marad elejétől mindvégig, hogy a metafizikának, mint a trancendentális tudásának nincsen létjoga. Hát a dogmák? Azok szerinte szintén nem tudást nyújtanak, hanem konkrét vallású élmények kifejezői, Egyébként az Istenre vonatkozó minden tétel „inadäquat”.

Itt kell megemlítenünk a „Weihnachtsfeier” c. dialógját, Sch. egyik legsikerültebb munkáját. E mű három részből áll: 1. a színhely és személyek rajza, 2. néhány karácsonyi elbeszé-

lés és végül 3. egyes beszédek a karácsony vallási jelentőségéről. A munka különben művészies képe Sch. kegyességének a platonikus dialogus formájában. Alapgondolata, hogy az elméleti nézetek eltérők lehetnek, de a vallásos érzelem mégis ugyanaz. A négy felszólaló oly elemeket képvisel, melyek a mű megjelenésekor, de később is nagy jelentőséggel bírtak Sch. teológiájára nézve. Leonhardt a történeti kritikát, Ernst a hitet, Eduárd a spekulatív érdeklődést, József a herrnhuti áhítatot képviseli.

Eduard azt mondja, hogy az egyházhoz tartozandóságnak főkölléke a vallásosság. «Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben, denn sie können jenes höhere Selbstbewusstsein in der Empfindung (- érzelem) besitzen, wenn auch nicht in der Erkenntnis.» (V. ö. Psych 480.)

Majd valóságos himnuszt zeng a herrnhuti kegyességről. Az itt tapasztalt élő vallásosságra Sch. sokszor gondolt és az élet viharai közt el-el fogta a vágy a csendes testvér községek után. (Briefe IV, 88.) A mondottakból kitűnik, hogy valamilyen harmóniát tételez fel a vallás és a filozófia között, sőt a dogmatika és a filozófia között is. Egyik bírálatában (Briefe IV., 623) 1806-ból a következő passust találjuk: »Die Philosophie ist ihrer Natur nach religiös, wenn sie nur wirkliche, lebendige Anschauung ist, dann ist es nicht möglich, dass wer das Erkennen aus Anschauung hat, es nicht auch als Oefühl haben sollte. Darum wird der Philosoph immer die Religion anerkennen, wenn er auch für die Mythologie der Dogmatik ... die sich aus ihr gebildet hat, nicht dasselbe tun kann.» Élete végéről még érdekesebb vallomást idézhetünk. „Az én filozófiám és dogmatikám erősen el vannak határozva, hogy egymásnak nem fognak ellent mondani, de ép azért sohasem akarnak elkészülni, hanem mindig egymást hangolják és mindjobban közeledtek egymáshoz. (Briefe IV., 351.) Halálos ágyán pedig úgy nyilatkozott: „Ich muss die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen.” (Briefe II, 483) A dialektikában is (159 és 413 lap) konstatálja, hogy a vallásos tudat reflexiókat sző az érzelemről, amelyek teológiai fogalmak Mihelyt ezeket izoláljuk, méltán támadjuk őket, mert méltán inadäquatok. Ha azonban csak annak a nyilvánulásai, hogy hogyan tükröződik az istentudat öntudatunkban, akkor megtűrhetők. Hiszen a legmagasabb lény filozófiai kifejezései (megnevezései) épannyira inadäquatok.

Sch. tehát észreveszi, hogy a vallásos ember gondolkozik, elmélkedik a maga vallásos érzelmeiről és arról, ami azt felkelti, elismeri, hogy tudás, filozófia és vallás békejobbot nyújthatnak egymásnak, hogy ugyanarra a célra törnek, csak más úton, de nem akarja beismerni, hogy a teológia dogmatikai munkája, emiatt kénytelen a filozófiát segítségül hívni, nem akarja beismerni, hogy a vallás metafizika, a transcendentálisról való elmélkedés nélkül el nem lehet.

Következésképp arról sem akar hallani, hogy a dogmatika és filozófia között benső viszony áll fenn és hogy a filozófiai gondolkodásnak lehetne valamelyes befolyása a dogmatikai rendszer kialakulására. E téren a legellentétebb nyilatkozatokat állíthatjuk egymás mellé. Mindenekelőtt feltűnő, hogy a *Kurze Darstellung*ban a három teológiai főszak közül az egyik ép ezt a címet viseli „philosophische Theologie” Mi több, ugyanitt a 213. §-ban ezt mondja: „Der streng didaktische Ausdruck, welcher durch die Zusammengehörigkeit der einzelnen Formen dem dogmatischen Verfahren seine wissenschaftliche Haltung giebt, ist abhängig von dem jedesmaligen Zustand der philosophischen Disciplinen.” Ezzel szemben a maga dogmatikáját (mely pedig szintén kölcsönöz tételket az etika, vallásbölcselet és apologetikától), szembehelyezi a spekulatív teológusok tanrendszereivel, amennyiben ő tisztán a közös belső tapasztalat világos előadására szorítkozik és ami itt tannak látszik, csak eszköz és előkészítés.” Ezt írja 1829-ben Hittana második kiadásának megjelenése előtt Lückének. Ez a két levél (S. W. I. Abt. 2 B. 577-653) rendkívül fontos a célunkhoz. Megvédelmezi művét a félreértések és ráfogások ellen és többi közt ezt is mondja: „Arra legkevésbé sem voltam elkészülve, hogy a spekulatív dogmatikusokkal fognak egy sorba helyezni, pedig én köztük műkedvelőként sem léphetnék föl, amennyiben egyáltalában nem vagyok arra berendezve, hogy a dogmatikában filozofáljak.” (594. lap.) Hogy Sch. látszólag oly makacsul húzódozott annak bevallásától, hogy a teológia és metafizika között közeli rokonság van és hogy a filozófiai világnézet mindenkor hatással volt a dogmatikai rendszerek kialakulására, ezt Sch. ismét abból a csak helyeselhető indító okból teszi, hogy ne engedjék ismét az intellektuális elemet túlsúlyra a vallásban és ne csináljanak tudást a dogmákból, amit a Hegelből kiinduló teológiai irányzat később mégis csak megtett a teológiai tudomány nagy kárára. Ismeretes, hogy Hegel, ez a

csendes, bűvös gondolkodó, akinek a vallás csak egyik lépés ahhoz, hogy a maga világnézetét kikerekítse – képtelen volt méltatni Sch. vallás bölcséletét. Sch. maga írja (Briefe IV, 305.) „Hegel unterlegt mir in seiner Vorrede zu Hinrichs Religions-Philosophie, wegen der absoluten Abhängigkeit, sei der Hund der beste Christ und beschuldigt mich einer tierischen Unwissenheit über Gott.” – Az Abszolútum megragadása ugyanis Hegel szerint nem közvetlenül pl. érzés útján, hanem csak a spekuláció révén történhetik. Ez tehát az egyetlen út. Sch. éppen az Universumnak közvetlen szubjektív megélését nevezi vallásnak, de esetleg megenged két utat is, mely a transcedentálishoz visz. (Lásd fönt és pl. Dial. 322) De éppen a hegeli álláspont egyoldalúsága ellen, mely a vallást így definiálja: „Religion ist Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist”, – egész életén keresztül küzdött a mi írónk, mert az a vallás lényegének az elfojtását vonhatta volna maga után. Azért Sch. élete egész végéig hangoztatta, hogy a vallás nem tudás, nem filozófia, nem spekuláció, a kettős koordinálja, de ez még nála is csak amolyan „perszonalunió”. A kettő közti viszony – lényegét véve – homályban marad.

Tudva van, hogy Sch. követői közül főleg Ritschl volt az, aki mestere gondolatát tovább fejlesztette és Isten keresztyénvallásos és annak filozófiai-metafizikai megismerését egymással ellentétbe helyezte, pedig a teológiának elengedhetetlen kötelessége, hogy a metafizika segítségét idénybe vegye, ép úgy, mint az ismeretelméletét és pszichológiáét. A vallásos élet pszichológiai kutatása ugyanis nem vezet végleges eredményre, amennyiben a vallási ténykedés egy érzékfölötti tárgyra, az Istenségre irányul, melyet már nem a pszichológia, hanem csakis a metafizika vehet szemügyre. Jól mondja Wobbermin (i. m, 47) hegy a teológia metafizika nélkül lehetetlen, mert a keresztyén hit objektumai az (érzéki) tapasztalaton kívül vannak. Ugyan ő utal arra is, hogy Ritschl tkp. csak az intellektualisztikus-spekulatív metafizikát utasította ki a vallás köréből. – De óvakodnunk kell attól is, nehogy a teológiát a metafizikával azonosítsuk. A hittan vallásos igazságokat, vallásos tapasztalatokat fejez ki a tudomány (filozófia) formájában. A tudomány tanai pedig általános érvennyel bírnak és a filozófiai érdeklődés első sorban teoretikus érdeklődés. A vallásos igazságok csak szubjektív érvényűek, vagyis csak akkor bírnak rámnézve értékkel, hogyha magam is megélem. Az érdeklődés itt praktikus és személyes.

Ennek folytán soha sem szabad a hitvallásból egyházi törvényt csinálni. A teológia tehát, mint Ritschl mondja, nem érdektelen teoretikus tudás a hit dolgairól, hanem a fő itt a személyes meggyőződés. Ez a teológiai ismeretelmélet lényege. De nem tántog-e itt úr a tudás és a hit, a filozófia és a vallás között? Melyiknek van igaza, a hitnek vagy a tudásnak? Sch. ezt alig érezte pedig itt, e kérdésnél előbb-utóbb feltétlenül fölmerül annak a szüksége, hogy az igazság gyanánt tapasztalt vallásos élményeket igazoljuk a gondolkozó ész előtt is, mert a művelt ember belső kegyessége nem elég önálló és biztos addig, míg az ész szigorú bírálatát ki nem állotta. Ebből következik, hogy nem szabad beérnünk a vallás praktikus életerejének a hangoztatásával, hanem a belső kegyesség külső értelmi kifejezését, a hitképzeteket intellektualiter is kell igazolni és, azok belső igazságát a filozófia fóruma előtt is kimutatni és jogosultságát egyes ellentétes filozófiai áramlatokkal szemben (pozitivizmus, materializmus) kellő érvényre emelni.

Ennek az apologetikus törekvésnek Sch. legalább az útját egyengette. Mindig hangoztatta, hogy a természettudományi és a vallásos világnézet egymással kiegyeztethető és az ő öntudatában ez a kibékülés meg is történt. Lelkében a hit békéje és a tudományos haladás szabadsága teljesen megfértek egymással.

Nevezetes eredmény Sch. működésében az is, hogy tisztázni igyekszik a vallás és a teológia viszonyát. Mint ma is, még mindig vannak műveltek, akik azt tartják, hogy a vallás csak a papoknak való, azért mert a vallást a teológiával tévesztik össze, úgy akadtak olyanok nagy számmal az ő korában is. Ezt a tévedést döngeti Sch. a „Kurze Darstellung des theologischen Studiums” c. munkájában és egyben ki is fejtí a teológiai tudomány feladatait. E mű hatása mind a mai napig tart, főleg a teológiai enciklopédia terén, noha egyik-másik dologban felül is haladták már. (Lásd erre nézve Eckert Einführung 23-51. lap)

A keresztyén teológia szerinte azon tudományos ismeretek és műszabályok foglalata, melyek nélkül a keresztyén egyház összhangzó vezetése, illetve keresztyén egyházkormányzás nem lehetséges. (§. 5.) A teológia pozitív tudomány, melynek részeit egy meghatározott hitvallásra való közös vonatkozásuk köti össze egészé. A teológiának három ága van: A filozófiai, történeti és praktikus teológia; kifejti továbbá, hogy a teológia művelése nem illeti mindazokat, akik egy bizonyos egyházhoz

tartoznak, hanem csakis azokat, akik annak vezetői. A teológusban vallásos érdeklődésnek kell egyesülni a tudományos szellemmel és aszerint, hogy melyik elem benne a túlnyomó, foglalja el helyét az egyházban. A hitképzetek szerinte nem föltétlenül szükségesek, népszerű alakban arravalók, hogy az egyház tagjainak vallási közlekedését elősegítsék, tudományos alakjukban pedig az egyházi vezetéshez valók. »Der christliche Glaube an und für sich bedarf eines solchen Apparates (Theologie) nicht, weder zu seiner Wirksamkeit in der einzelnen Seele, noch auch in den Verhältnissen des geselligen Familienlebens. (§. 5.) A teológiát itt tehát megkülönbözteti a vallástól, de függésben hagyja a filozófiától, ami homlokegyenest ellenkezik szándékával. Szóba keríti végül Sch. a vallás és művészet viszonyának a kérdését is, de ezt sem oldja meg kielégítőleg. Már a Sch. féle szemlélet (a Reden I. kiadásában) veszedelmesen hasonlított az esztétikai élvezethez, különben is a romantikusok művészetkultusza egyidőre őt is büvkörébe vonja. A Beszédekben felhossa, hogy a művészet virágzása előfogja készíteni a vallás útját és hogy a kettő közeli rokon. „Religion und Kunst stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen, deren innere Verwandtschaft, ob sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist.” Mindkettőben nagy szerepe van az érzelemnek és a fantáziának. (Sittenlehre 242, 245 és 247.) A vallás legméltóbb kifejezője a művészet. „Darum ist es unmöglich Religion anders auszusprechen und mitzuteilen, als rednerisch in aller Anstrengung und Kunst der Sprache und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können (»Reden”). A Weihnachtsfeier a vallást különösen szoros kapcsolatba hozza a művészettel, kivált a zenével, de itt is tkp. csak annak a gondolatnak ad kifejezést, hogy a művészet ad legméltóbban hangot a vallásos érzelemnek. De a benső rokonságot kettőjük között és ennek okát nem igen fejt ki. A zene a vallásos érzelemmel van a legközelebbi rokonságban és csak a vallásos téren éri el a zene tökélyét. Ez a közeli rokonság, mondja Eduard, bizonyára abban van, hogy a zenének csakis a legfőbbre, a vallásra való közvetlen vonatkozása által válik igazán érthetővé, (i. m. 22.) V. ö. Sittenlehre 323: Alles Profane, wiefern es eigentlich irreligiös wäre, könnte auch nicht in das Kunstgebiet gehören. A Pszichológ.-ban a fenségessel hozza kapcsolatba a vallásos érzelmet – a kettőt összeköti a tárgy kimeríthetlenségének alá-

zatos, megadó csodálata, azután az elnyomhatatlan vágy, hogy vele egyesüljön és végül annak a tudata, hogy ellene való reakció megengedhetetlen 211 és 521. (Geyer: 37 lap.)

Esztétikájában nevezetes nyilatkozatokat kérdésünkre vonatkozólag nem igen találunk. A vallást már nem a fenségessel állítja párhuzamba, hanem itt a vallás ismét úgy szerepel, mint közvetlen öntudat. Ezen fejtegetései is meglehetősen hiányosak, észreveszi a vallás és művészet közötti kapcsolatot, azt is, hogy az egyházi életben sok hasznát veheti a vallás a művészetnek de hogy közöttük mi képezi a határvonalat, arra nem tér ki. Csak a Glaubenslehre tesz különbséget esztétikai és teológiai kegyesség között. Pedig ez éppen kora szempontjából igen fontos és üdvös lehetett volna, hiszen kortársai éppen a művészetben találták meg a vallás pótlékát. De viszont nem esik azok hibájába sem, akik túlozták az esztétikai elemet a vallásban.

Egészben véve láthatjuk, hogy Sch. élete folyamán a vallásbólcelet majd minden problémáját sorra keríti, mindegyikre déri fénnyel, ha nem oldja is meg teljességgel. Biztosítani kívánja a vallás autonómiáját a tudomány, erkölcsiség és művészettel szemben. Az első kettőtől teljesen elakarja különíteni, ami persze lehetetlen és őt természetesen sok következetlenségbe sodorja. De sejti a valót, ha nem sikerült is pregnánsan és precíze kifejeznie. Önkéntelenül érzi a vallás és művészet benső viszonyát is, sőt helyenkint nagyon is közel hozza őket egymáshoz, de tiszta elkülönítésök alig is sikerül másképen, mint hogy a művészetet mintegy a vallás szolgálatába rendeli, eszközévé alacsonyítja. De nevezetes dolog, hogy a vallást elválasztja a teológiától és ezzel közüggé teszi, holott fellépése előtt, bizony sokan csak a papok ügyének tekintették.

Látnivaló, hogy a tárgyalt kérdések mindegyikénél vannak értékes gondolatai, termékenyítő szempontjai és így, ha azokat nem juttatta is dülőre, de elkészítette helyesebb értelmezésüknek és megoldásuknak az útját. Ez is nagy érdem.

VII. Vallás és egyház. A keresztyénség lényege.

Mindig akadtak, akik Sch.-rel foglalkozva, arra az eredményre jutottak, hogy első műve, a Beszédék és legérettebb műve (Der christliche Glaube) között nagy ellentét van abban a tekintetben, hogy a Beszédék távol áll minden egyháziasságtól, ellenben a „Hittan”-ban a szerző teljesen a pozitív keresztyén egyház alapjára helyezkedik. Ismeretes különösen D. F. Straussnak a vádja (Charakteristiken und Kritiken 1844.). „Die Reden kommen aus dem Bewusstsein eines solchen, der sich mit seinem Empfinden und Denken noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche engesiedelt, sondern sich noch die Freiheit vorbehalten hat, sich beliebig da und dort nieder zu lassen”. Die Überwachung des jugendlichen Schleiermacher durch den alten, der es unternimmt die kecken Aeusserungen des ersteren ins Unverfängliche zu deuten, gibt einen widerlichen Eindruck und das Sträuben des protestantischen Kirchenlehrers gegen das Geständniss, in früheren Jahren oft nahe an manche Ketzereien gestreift zu haben, ist dieselbe Engherzigkeit in kleinem, mit welcher die Theologie der kath. Kirche die vönicäanischen Väter zur Einstimmung mit der Athanasianischen Orthodoxie versuchten.”

Súlyos vád, mely ha igaz, Schleiermachert amolyan köpenyeforgatónak tünteti fel, aki jobb meggyőződését hivatala kötelességeinek feláldozta. Azonban ha ez úgy volna – pedig a választ tkp. már előző fejezetünk megadta – Sch., aki nagyon őszinte ember volt, bizonyára nyilatkozna erről leveleiben, de ennek sehol semmi nyoma. Ellenkezőleg, ő úgy érzi és tudja, hogy alapnézetei mit sem változtak és ebben igazat is adhatunk neki (Lásd fönt). Annyi tény, hogy az évek jártával mindjobban közeledett az egyházi álláshoz, anélkül azonban, hogy annak tanait és elveit mindenestül magáévá tette volna. Sőt mindvégig olyan tanokat vall, melyek az egyház hivatalos tanrendszerével némileg ellenkeznek, bizonyos elemeket emel ki, melyeket maga is megélt, másokat kevésbé hangsúlyoz, mert nem tartja fontosaknak. Annyi kétségtelen tény, hogy ellenséges álláspontot sohasem foglalt el az egyházzal szemben. Nem tekintette a vallás lényegéhez tartozónak a közösségbe tömörülést, de elengedhetetlen, természetes folyamának, a keresztyén egyház felsőbbségét is kezdettől fogva vallotta, csak okadatolása, érvelése mélyült és gazdagodott, melylyel ezt az

elsőbbséget kimutatni igyekezett. Már a Beszédekben nagyon jó úton halad, midőn az egyházakat a vallásos érzelem mélyéből származtatja. Az ember érzi ama tehetetlenségét, hogy a vallásos érzelem teljét ki nem merítheti, azért szorul másokra, hogy a mit a maga erejéből el nem ér, azt másoknak a segítségével megszerezze. Így jön létre a vallásos érzelem sokféle ségének közléséből a vallásos közösség, az egyház. Az igazi egyházat a vallásos kedélyek képezik. A létező egyházak azonban nem ilyenekből állanak, hanem olyanokból, a kik még csak keresik a vallást. De ennek a tanító egyháznak az a hivatása, hogy előkészítse a valódi egyházat. Schl. már itt sem áll az egyházon kívül, de van egy érdekes adatunk, hogy már a Reden megjelenése korában is határozottan a pozitív ker. egyház alapján áll. Abból az alkalomból, hogy néhány művelt zsidó keresztelezés és hitvallás elfogadása nélkül felakart vétetni a ker. egyház keretébe, Schleiermacher hat levelet bocsájtott közre névtelenül (1799 július), melyben felel a zsidók beadványaira. Semmi értelmét sem látja az ilyen prozelitaságnak és az államot okolja érte, mert minden polgári jogot a keresztyén hitvalláshoz fűz. Ezért kíváncznak oda sokan, pedig az egyháznak érdekében áll védekezni olyanok ellen, a kik tisztátalan motívumokból lépnek kebelébe! Majd így folytatja: „Es ist unmöglich, dass jemand, der eine Religion wirklich gehabt hat, eine andere annehmen sollte, und wenn alle Juden, die vortrefflichsten Staatsbürger würden, so würde doch kein einziger ein guter Christ, aber recht viel eigenthümlich jüdisches brächten sie in ihren religiösen *Grundsätzen* und *Gesinnungen* mit, welches nothwendig antichristlich ist.” (S. W. I. 150, 23 lap.) Papi működése alatt mindjobban átérezte azt a magasztos feladatot, melyet a történeti eredetű egyházak végeznek és egyúttal érezte az önkényes szubjektivizmus veszedelmét. Méltatja a dogma összetartó jelentőségét és méltatja az egyházat, mint a művészet legfőbb talaját. (Sittenlehre 317, 322.) »Die höchste Tendenz der Kirche, ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet und in welchen jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt. A Weihnachtsfeierben is fontos nyilatkozatot találunk az egyházat illetőleg: »Die Gemeinschaft, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wieder hergestellt, ist die Kirche. Sie verhält sich also zu allem Uebrigen, was Menschliches um sie her und ausser ihr wird, wie das Selbstbewusstsein der Mensch-

heit in den Einzelnen zur Bewusstlosigkeit.” A Glaubenslehre-ben még behatóbban tárgyalja ezt a kérdést. (Glaubenslehre I. k. §. 12-14. II. k. §. 7, 8, 9, 10)

De Schleiermacher kiemelte, mint láttuk azt is, hogy természetesi vallás nincsen, hanem hogy a vallás csak konkrét természetesi jelenségekben nyilvánul. Itt azután ismét egy homályos részlet van. Nem tisztázza ugyanis az egyház viszonyát a pozitív valláshoz. Előbbi közeledik az utóbbihoz, de akkor már nem lehet a vallásos étellel járó közlési vágyból származtatni, hanem egy pozitív történeti tényből Ezen kérdéseinkre Schleiermacher ismét adós marad a felelettel.

De nézzük már, hogy milyen állást foglalt el kezdettől fogva végig a keresztyénséggel szemben? Schleiermacher ezzel a kérdéssel az utolsó beszédben foglalkozik, a hol kifejti, hogy az igazi egyház egy, de a vallás beláthatatlanul sok egyéni, pozitív formában jelenik meg. A nagy történeti vallások pozitív vallási közösségek. Ezek közül kimagaslik a keresztyenség, melynek alapszemlélete örök ugyan, de a mely még sem vágyik egyeduralomra és maga mellett mindig helyt ad más egyéni szemléletnek, az az más vallásoknak. Ime, a keresztyenség a legtökéletesebb vallás, de nem az utolsó és *nem abszolút!*

Hovatovább Sch. mindjobban közeledik a keresztyenség egyházas felfogásához. Már a Beszédék második kiadásában elhagyja a jóslást egy új vallás kialakulásáról, mondván, hogy az új kor sem haladhatja túl a kereszténységet. Mégjobban el-lentébe helyezkedik eredeti nézetével a III. kiadásban, ahol azt mondja: „Nicht neue Offenbarungen sind hier gemeint, welche ausserhalb des Umkreises einer gegebenen Religion fielen, vielmehr kann in keiner positiven Religion eine Sehnsucht nachsolchen sein, indem auch die Sehnsucht eines jeden natürlich seine eigentümliche Art und Form an sich tragen muss. (439 lap.)

Leszögezzük ide a «Chr. Sitte» néhány fontos nyilatkozatát is. (8 és 27 lap.) A kereszténységet itt úgy jellemzi, hogy az a vallásos tudat tulajdonképeni bevégződése. Ha a keresztyén tantudományos rendszerbe foglalják, akkor az a látszat támad, mintha az emberi tudásrendszer egy része lenne. Ez helyes volna akkor, ha a keresztyénséget az összes emberi megismerés keretében tisztán tudományos úton fellehetne fogni. Csak-hogy a keresztyenség szükségességét nem lehet „demonstrálni” és ha megpróbálnák, csak lényegétől fosztanák meg. Látnivaló, hogy ez teljesen modern álláspont.

Főművében (*Der christliche Glaube*) hangsúlyozza, hogy a keresztyénség jellemző sajátása, hogy benne minden vonatkozásban áll a Názáreti Jézus által véghez vitt megváltással. A keresztyén közösségnek csak az lehet osztályosa, akiben él a Jézusban, mint Megváltóban való hit. Jellemzi a keresztyén ember kegyességét, hogy az Istentől való elfordulást a saját tetteinek és így bűnnek fogja fel, az Istennel való közösséget ellenben a Megváltó művének, úgy, hogy e szerint a bűn és a kegyelem a keresztyén tan két pólusa. (I. kiadás § 18, II k. § 11, § 14, I. k. § 80, II. k. §. 63.)

Az embert bűne akadályozza a teljes istentudat elnyerésében. A jó cselekvésre való teljes képtelenséget, melynek okát nem magunkban, hanem rajtunk kívül keressük, eredendő bűnnek nevezzük, melyet leghelyesebben az emberi nem összébűnének foghatunk fel. Ebből ragadta ki az emberiséget a Megváltó. Ép azért csak az foglalhat helyet a ker. tanban, és csak annak van értéke a keresztyén kegyesség szempontjából, ami az ő megváltói jelentőségével áll kapcsolatban. A Megváltó különben az emberi tökéletesség ősképe. A „Beszédekben” Jézus még csak a tanító, a közvetítő, ott a Glaubenslehreben már az őskép, az Istenfia, Isten igazi kinyilatkoztatása. János szava (1, 14.) „És amaz ige testté lett és lakozott mi közöttünk és láttuk az ő dicsőségét” minden dogmának csirája. Isten megváltó behatása által keletkezett a hívők közössége: a keresztyén egyház. Őket összetartja a Szentlélek, mely nem egyéb, mint az egyesben megnyilvánuló és az Isten országát óhajtó közös szellem; Keresztyén közösség nem lehet a Krisztusról szóló tanúság nélkül, ez pedig a Szentírásban foglaltatik. Ennek értéke főleg abban rejlik, hogy oly időből származik, mely el volt telve Krisztus eleven szemlélésével. A biblia szelleme a hitvallási iratokban találta meg legközelebbi kifejezését, de nincs hozzájuk kötve. Keresztyén közösség a Jézusról való életközösség állandósága nélkül elképzelhetetlen. Ezt megkezdi a keresztelés, megújítja az úrvacsora.

A keresztyénségben a tan kiképződése hozza létre a közös élet kialakulását. Az ösgyülekezet a keresztyénségnek relative legjobb formája. Ma a katolicizmus és protestantizmus áll egymással szemben. (Glaubenslehre §. 24.) Mindkettő egyazon szellem alakulata, ezt a közös köteléket nem is szabad szétszakítani, ha a köztük fennforgó ellentét megszüntetésének még nincs itt az ideje. De elérkezett immár az evang. keresztyen felekeze-

tek uniójának a megvalósítása. A keresztyénség különben a jövőben is túlhaladhatatlan, tehát az abszolút vallás. (Lásd fönt.)

Ennyit Sch. fejtegetéseiből úgy, amint azok kikristályosodva élete végén legérettebb művében jelentkeznek. Mindenesetre van különbség aközött, ahogyan a keresztyénségről az első művében beszél és aközött, ahogy róla a „Glaubenslehren” nyilatkozik. Mindazoknak, akik csak foglalkoztak Sch.-rel, fel is tűnt, sőt egyenesen szemet szúrt az az ellentét vagy eltérés, mely a „Beszédek” és a „Glaubenslehre” álláspontja között fönnáll. O. Ritschl vállalkozott arra, hogy Sch.-t megvédelmezze. A maga részéről a [leghatározottabban tiltakozik azon balítélet ellen, hogy a „Beszédek” egy panteisztikus, spinozista és keresztyéntelen gondolkozásmód tanujelének lehet tekinteni. Szerinte különbséget kell tenni Sch. exoterikus és esoterikus nézetei között és a Beszédek sok kitételét ép exoterikus jellegök fejti meg. Az az álláspont, mondja Ritschl, melyet Sch. a keresztyénséggel itt elfoglal, nem valamely, a keresztyénséggel hadi lábón álló filozófia rendszerből származik, hanem egyszerűen a keresztyénség túlságosan spiritualizált felfogásából. Ritschl tehát oda konkludál, hogy a Reden nem mutatja tiszta képét Sch. vallásbölcseletének, különösen fogyatékos a keresztyénségre vonatkozó fejtegetéseiben – még pedig azért, mert a szerző előtt is az a cél lebeg, hogy a vallástól és egyháztól elidegenített művelteket megnyerje a keresztyénség számára. Annyi igaz, hogy a Reden nem akar tudományos teológiai munka lenni, de azért mégis azt tartjuk, hogy ha nem is nyújt rendszeres vallásbölcseletet, mégis a legfőbb forrást képezi Sch. vallásbölcseletének a megismeréséhez. Másfelől az „exoterikus” és „esoterikus” nézetek közti különbségtétel nem oszlat el minden nehézséget, azért más úton kell a felmerült probléma megoldását keresnünk.

Mindenek előtt elutasítjuk azt az állítást, mintha Sch.-nek talán csak „hivatalból” kellett volna itt másképp szólania, mint ahogy a meggyőződése sugallta. Sch. mégis sokkal szabadabb szellem volt, sem hogy ezt róla joggal föl lehessen tenni. Nézetünk szerint a kérdéses tényállás magyarázatára két föltevés marad hátra: vagy az, hogy Sch. csak fokozatosan, belső tapasztalata alapján jutott el a keresztyénség teljesebb és tökéletesebb átértéséhez és méltatásához; vagy az, hogy azért engedett idővel az ő radikalizmusából és fogadta, illetve tolmácsolta hívebben az egyház tantételeit, azokat is, amelyeket meg nem élt, hogy az egyházi tan katalizmák nélküli, tehát lassú, egyenletes haladását tegye lehetővé.

Mindkét föltevés egyformán tetszetős. Az elsőt úgy állíthatnák egész határozottsággal, ha Sch. levelezéseiben és egyéb önvallomásaiban elejétől végig nyomon kísérhetnők fejlődését. Az első főokmány volna itten az a levél, melyet apjához irt (lásd fönt), de sajnos, hogy innen végig nem sikerül Sch. belső fejlődését pontosan és lépésről-lépésre haladva megrögzíteni. Nem lehetetlen, hogy nem is akarta az áruló levélre bízni szive rejtélyeit, mert annyi kétségtelen, hogy ép az intim nyilatkozatai nem igen mutatják azt, hogy Sch. így fejlődött volna, hogy az ember Jézustól lassanként eljutott volna a Krisztusig, kit. később oly lelkesedéssel hirdet. – Pedig, ha erre nézve volnának adataink, Sch. nagyon tanulságos és tipikus példáját mutathatná a keresztyén ember megtérésének. Csakhogy adataink e téren meglehetősen gyérek és nem tüntetik föl pontosan e fejlődés egyes fázisait, nem magyarázzák meg, hogyan alakult Ici az az ellentét, mely ifjúkori felfogása és öreg kora meggyőződése között oly szembeötlő. Csak négy fontosabb nyilatkozatára hivatkozunk, melyek azonban szintén kétségben hagynak kérdésünk iránt; mind a négy élete végéről való.

A Lücké-hez intézett levelében (1829) nyíltan vallja a Krisztus istenségét és kijelenti, hogy sein a tudástól, sem a filozófiából nem kapta. (i. m. 614. és 616.)

Egy másik levelében (Briefe IV., 335) azt mondja, hogy aki nem hiszi el, hogy ő a történeti Krisztushoz ragaszkodik, az éppen semmit sem értett meg könyvéből és metódusából. Végül halálos ágyán így szólott körülálló kedveseihez; Ich habe nie am todten Buchstaben gehangen. Wir haben den Versöhnungstod Jesu Christi seinen Leib und sein Blut; ich habe aber immer geglaubt und glaube es auch jetzt noch, dass der Herr Jesus das Abendmahl in Wasser und Wein gegeben hat.” Más változat szerint: „Wer wie ich, an Christi versöhnenden Tod glaubend, die Seligkeit sucht, der genieße mit mir das heilige Mahl”. (Bauer i. m. 17. Briefe II. vége) Egészen más jellegű egy levél a feleségéhez 1832-ből (Briefe II., 465.) „Du kommst ganz in die Sprache hinein, immer von Heilande zu reden *und Gott ganz in den Hintergrund zu stellen.* Wenn auch schon der Heiland es ist, der aus der Natur zu uns spricht, so muss wohl ein unmittelbares Verhältnis mit *Gott gar nicht* mehr stattfinden. Und doch *rümt* er selbst sich am meisten dessen, das wir durch ihn zum Vater kommen und dass der Vater Wohnung bei uns macht Halte doch fest

daran, mit Christo und durch ihn Dich recht *Gottes*, unseres und seines Vaters, frisch und fröhlich zu freuen! . . .”

Úgy látjuk, hogy az utóbbi nyilatkozat az előbbieket nem fedti. Ott (a három elsőben) az üdvöt Jézus Krisztus kiengesztelő halálához köti, itt (az utolsóban) különbséget tesz az Apa és a Fiú között és a Fiút szinte háttérbe szorítja.

Lehet ugyan arra is utalni, hogy Sch. a fent idézett nyilatkozatával csak azt akarta kifejezni, amit később Ritschl A., aki szintén vallotta Krisztus istenségét, de ezen tételével távolról sem akarta Krisztusnak az Atyával való abszolút identitását kifejezni. De még ha úgy volna is, mi mégsem tudunk szabadulni azon benyomás alól, hogy Sch. Jézus személyiségének nem szolgáltatott igazságot és e tekintetben teljesen egyetértünk Lülmannal (*Das Bild des Christentums* stb) Sch. úgy érezte, hogy nála a kétféle Krisztus, melyet tanított (a történeti és az őskép) egybeolvad. Mi mégis úgy látjuk, hogy ez a Krisztus nem élő realitás, inkább elvont eszme. Azért nézetünk szerint teljesen igaza van Weinelnnek, aki azt mondja: „es war Sch. nicht gegeben scharf und von seinem neuen Verständnis der Religion aus das Wesen Jesu zu erfassen „ (Jezus im XIX Jahrhundert 34 lap.) Sch. kedvenc irata a János evangéliuma volt, a szinoptikusokat pedig nem sokra becsülte és így Jézus képének persze fogyatékosnak kellett lennie. Hiánya menthető azzal, hogy a Jézus életének a kutatása akkor még csak a kezdetén állott és ismét ő volt az, aki ezeket a törekvéseket „Jézus éle tével” (*Des Leben Jesu* 1819.) új útra terelte. Röviden összefoglalva a mondottakat, mi úgy látjuk, hogy Sch. irataiban alig van nyoma annak, hogy ő maga élte volna meg a Jézus személyiségét és annak üdvözítő erejét az evangéliumok alapján és ezért Jézus realitását inkább gyülekezet hitéletével igazolja. Ezért lép mindenütt más-más Krisztus elé. (*Weihnachtsfeier, Glaubenslehre* stb.) Így is a *Krisztust* előterbe helyező hittana igen termékenyítő hatásúnak bizonyult.

Ha tehát a bemutatott adatok arra engednek következtetést, hogy ép a Krisztus személyiségének páratlanságát nem a maga vallásos tapasztalata alapján tanította élete véghatárán, akkor az ismételten fölemlített ellentmondások magyarázatára még a másik út áll előttünk, melyet a magunk részéről hajlandók is vagyunk elfogadni és ez az, hogy Sch. bár a vallási individualizmusnak a híve, mégis legérettebb művében nem csupán a maga, hanem az egyháza hitét is kifejezte. E szerint a „Beszé-

dek” és levelezése fejezik ki specialiter az ő meggyőződését és ennyiben ezek igazi vallomások, nem pedig a Glaubenslehre, mely az egyházi tanhoz alkalmazkodik és melyben a racionalizmussal ellentétben, az egyházi dogma legbelső magvát fenntartotta, de úgy, hogy új szellemet öntött beléje. És ez a törekvése is nagyhatásúnak mutatkozott, egyes tanok azon új magyarázata, melyet ő állított föl (pl. az eredendő bűnről, az üdvnek Jézus személyéhez való kötése stb) nem is veszték el a teológiára nézve.

Sch. tehát élete végén nem forradalmár a vallás terén, hanem közvetítő a régi és az új között, ernyedetlen munkás a hagyományos egyházi felfogás és a megújult vallásos tudat kibékítésének a művében. Ám ez az eljárása legkevésbé sem vet árnyat az ő jellemére, sőt, mint láttuk, ép ebben gyökerezik. Egyébiránt úgy áll a dolog, hogy a keresztyén hit egyéenként különböző ugyan, de van egy közös hitbeli ideál is, mely az egész keresztyénvilág és az egyes felekezetek előtt lebeg és ezt kell tanítanunk. Így gondolkozott Sch. is, nemcsak a saját vallásos tapasztalait hirdette, hanem az egyház hittudatát is.

Bizonyos azonban az is, hogy nézeteinek ebben az irányban való fejlődésére nem csekély hatással voltak a korviszonyok is. Hisz közismert tény, hogy a német politikai restaurációt nyomban követte az egyházi restauráció is, melynek befolyása alól Sch. sem vonhatta ki magát. De nagy dicsőségére válik, hogy sohasem szegődött a reakció uszályhordozójává, vagy az egyházi betűrágó ortodoxia fanatikusivá, – mint annyi kortársa. Az egyháztörténet keretébe illik annak a méltatása, hogy milyen bátorsággal védte meg az egyházat és annak belső ügyeit az államhatalom túlkapásai ellenében. De nem mellőzhetjük, hogy a Lückéhez intézett levelében ekkép körvonalozza a reformációról való felfogását – okulásul a mostani nemzedéknek is: „Ha a reformációnak nem az a célja, hogy örök frigyét kössön az *élő keresztyén hit* és a teljesen *szabadjára hagyott tudományos kutatás között*, úgy hogy amaz ne gátolja ezt, ez pedig ne zárja ki amazt, akkor többé nem tesz eleget korunk szükségleteinek..” (i. m, 618. lap.)

E fejezetben tehát Sch. közvetítőnek bizonyult. Közvetített, mint láttuk, érzelem és ész, dogma és vallás, az evang. egyház hite és korának műveltsége, az egyén és a vallási közösség között. De ez a közvetítő vonása mitsem von le az érdemből. A fő, hogy igazi vallásos lélek volt, azért csejtjé érvényre a

keresztyénség vallási jelentőségét kortársai egyoldalú moralizmusával, eticizmusával és eszteticizmusával szemben. Ez mindenképp nagy érdem volt, ha sok probléma megoldását hiába keressük is nála és kegyessége, bár kétségkívül keresztyén, de nem öleli föl a keresztyén hit minden számottevő elemét.

Keresztyén teológiai nézeteinek tüzetesebb ismertetése különben a teológiai történetébe tartozik és már kívül esik ezen szerény dolgozat keretén.

VIII. Összefoglalás, eredmények*

Elég hosszúra nyúlt és mégis hiányos fejtegetéseink eredményét rövid pontokban próbáljuk összefoglalni.

1. Schleiermacher nagy érdeme az, hogy a vallás önálló értékét igyekezett kimutatni a tudás és morállal szemben és ezzel a helyes mederbe terelte a vallásbölcseletet.

2. Kiemelte a vallás alkotó részei közül a szubjektív elemet, azaz a kegyességet és ebből származtatja a többi, a másodlagos, az objektív elemeket.

3. Hangsúlyozta, hogy a vallás nem nyújt tudást, hanem csak hitet, nem objektív, hanem csak szubjektív bizonyosságot. Nem elméleti, hanem praktikus szükségletet elégít ki.

4. Bár a vallásos individualizmusnak a híve, mégis belátja, hogy a vallásos érzelem szükségképen a közösséghez, egyházak alapításához vezet.

5. A racionalista és ortodox teológiára való egészséges visszahatással föléleszti a miszticizmust, mely nélkül vallás nincs.

6. Fölfedezi a vallásos tapasztalat jelentőségét és kijelenti, hogy csak annak van vallásos értéke, amit az egyes maga megélt. Akinek ilyen tapasztalata nincs, annak nincs is igazi vallása. A másoktól kölcsönzött tan, melyben nem hiszünk, értéktelen.

7. Távol van a radikalizmustól, megkülönbözteti az eszményt a valóságtól és a létező viszonyokkal számolva, fejti ki álláspontját. Nem rombol, hanem javítva épít.

8. Az által, hogy külön választotta a vallást a tudomány-

*) A Sch. rendszerében észlelt hézagok és következetlenségektől, melyeket az előző fejezetekben kellő világitásba helyeztünk, itt már eltekinthetünk.

tói, a vallásos világnézetet a tudományos világnézettől, megkezdte a kettő kibékülésének az útját. Előre sejtette, hogy a vallásnak le kell majd számolni a természettudományi világnézettel és a történeti kritikával.

9. Methodusa nem tisztán pszichológiai, de mégis úttörője a vallás pszichológiai kutatásinak, a vallásos tudat elemzését hangsúlyozó tanával.

10. Gondos különbséget tévén, vallás és teológia között; az első általa lett általános emberi ügy, az utóbbi hivatottak dolga.

11. Amint a vallás önállóságáért küzdött az ember szellemi életében, ép úgy követelte az egyháznak, mint tisztán vallási intézménynek teljes önállóságát. Ezért egyik fő vezére annak a mozgalomnak, mely az egyházat az államtól el akarja választani és ő volt az, aki az egyház vallásos jellegét újra naplénnyre hozta.

12. Lelkében a szellem szabadsága párosulván a vallásosság mélységével, a protestáns teológus mintaképévé vált.

13. Utóhatásai mind a mai napig tartanak. Számos aktuális kérdésre nála találni ma is a kielégítő feleletet. Mivel a mai nemzedék részint a tudomány haladása, részint a művészet miatt idegenedett el a vallástól, a Beszédék ma időszerűek. Ma is legtöbben nem gyűlölik a vallást, csak lenézik, mint olyasvalamit, amire nincs többé szükségök.

14. Hogy a vallás autonómiáját biztosítsa, egyrészt kiszakítja a tudomány és morállal való kapcsolatából, másrészt egy lelki funkcióhoz kötve izolálja azt az akarat és gondolkodástól, noha tudja, hogy a három elválhatatlanul összetartozik. így válik vallásbölcselete egyoldalúvá ép úgy, mint Kanté és Hegelé, úgy, hogy e három egymást voltaképp kölcsönösen kiegészíti. Kant eticizmusa, Hegel intellektualizmusa és evolucionizmusa és Schleiermacher érzés filozófiája a vallás egy-egy tényezőjét juttatja kifejezésre. De olyan mélyen egyikök sem hatolt be a vallás rejtett zugaiba, mint Schleiermacher.

15. Fölismeri a keresztyénség mindent fölülmúló vallásos jelentőségét, de mivel fejlődéséből a történeti tanulmány hiányzott, a keresztyénséget, mint történeti jelenséget nem méltatja kellőleg. Jézusa élettelen, nem annyira élő személyiség, mint inkább csak absztrakt eszme.

16. Hiánya, hogy a történeti elemeket nem méltatja, az ó-és újtestamentum történeti viszonyát elhomályosítja, vallásos

tapasztalatát a keresztyénség történeti alaptényeivel nem tudja kellő összhangzásba hozni. Nem a keresztyénség történeti tartalmából indult ki, hanem azt csak saját érzelmeinek igazolására használja fel.

17. A vallásban van produktív és receptív tényező, Isten és az ember. Schleiermacher kizárólag az utóbbival foglalkozik. Rámutat ugyan a racionalismussal szemben a vallás titkára, de inkább csak a vallás lelki kiinduló pontját rajzolja, mintsem annak szellemi gyökereit. A vallás emberi oldalát tünteti föl, de neu az azt szülő vég okot, a vallás metafizikai megalapozása pedig neki nem sikerült.

18. Ha Schleiermacher egyfelől a vallás két korrelát eleme közül (kijelentés és kegyesség) ez utóbbit hangsúlyozza, másfelől az emberi lélek tényezői közül inkább a passzivitást emeli ki, mint az aktivitást, úgy tűnik föl a vallás, mint valami kész mű, melyet csak meg kell ragadni, holott itt folytonos küzdelemről, aktivitásunk teljes megfeszítéséről van szó, hogy az élet és világ egyes eseményeit mindig újból sub specie aeterni tatis helyezzük.

19. Nem Schleiermacher tanait kell restituálnunk, nem ő hozzá kell vissza térnünk, hanem rajta túlhaladva, felhasználunk a vallástudománynak és ker. teológiának az ő indítására tett nagy haladását. De tőle mindig megtanulhatjuk azt, hogyan kell elavult álláspontot, pozíciókat a keresztyén és protestáns szellemnek megfelelőleg legyőzni és a lassú, de biztos haladás útját egyengetni.¹⁾

*) Két dologgal nem tartottuk szükségesnek é; alkalmoszerűnek bővebben foglalkozni. Az egyik Sch. módszere, a másik a vallásoknak általa adott felosztása.

Az első érdekfeszítő téma, amely külön tanulmányt igényelne, de nézetünk szerint túlesne a dolgozat keretein. Csak annyit jegyezzünk meg, hogy módszere sem tisztán empirikus, sem tisztán spekulatív. Már a Beszédekben is összevegyíti a kettőt. Megdönti ugyan azt az irányt, mely a logikai fogalomképzés révén akar a vallás lényegéhez jutni, pedig csak abszolút általános fogalomhoz jut („Természeti vallás”) és vele szemben hirdeti a konkrét jelenségek a vallásos emberek megfigyelésének a szükségét. Másrészt azonban polemizál az empíriával, mely csak a felszínen marad meg. – A »Glaubenslehre«-ben viszont empirikusan akar eljárni és mégis a bevezető fejezeteket úgy tünteti föl, mint kölcsönvételeket a spekulatív etikából. Szóval nem von szigorú válaszfalat a kettő között. (V. ö. Huber i. m. 286.) A vallásnak azon definícióját, melyet később adott, (abszolút függés, érzelem) bizony nem empirikus úton nyerte, mert ez már egészen metafizikai találon áll.

A vallások felosztását részben már érintettük, részben, mivel nem támaszkodik megfelelő, konkrét adathalmazra, nem szükséges részleteznünk. Előfordul a Reden és a Hittanban. Beszél vallásfajokról (Arten) és fejlődési fokozatokról (Stufen). Ilyenek pl. a monoteizmus, politeizmus, fetiszizmus, - Sokáig divó, de a modern vallástudományból már elvetett osztályozás. A fajkülönbség szerinte, vagy mint eszthetikai (mohamedán), vagy mint teleológiai kegyesség jelentkezik (zsidóság, de főleg keresztyénség.) Megemlíti, mint látuk, a personalizmus és panteizmus ellentétét is. A keresztyénség közelebről meghatározva: teleológiai monoteizmus, mindenesetre ügyes formula.

Jegyzetek.

1. fejezet. 1. Feladványunk megszabott kerete nem engedte, hogy itt a részletekbe menjünk, pedig végtelenül érdekes volna annak a kutatása, hogy Sch. egyes gondolatai mennyiben kerülnek ismét felszínre a teológia és vallásfilozófia mai álláspontján. Ha újabb írók nem is ő tőle vesznek hatást, mégis igen figyelemre méltó az a sok érintkezési pont, mely köztük és Sch. elvei és nézetei között fölmerül – és ez egyúttal Sch. nézeteinek legszebb igazolása. Így pl. a *valláspszichológiai* irány fejtegetésénél, – melynek ma kivált Angliában és Amerikában vannak elsőrangú képviselői, Sch. gondolatainak igen sok megfelelőt találhatni, James klasszikusnak mondható művében egy szóval sem említi ugyan Sch.-t, de a köztük létező szellemi rokonság lépten-nyomon szembe ötlő.

2. Az epigonok szó nem akarja leszállítani az e névvel illetett írók érdemeit és legjobban Sch. közvetlen utódaira (Twisten, Meander stb.) illik rá, míg a legújabb kor számos jeles teológusa (Ritschl, Franck, Troeltsch Stb.) nem egy tekintetben tovább viszi Sch. eszméit, ha nagyságuk egészben nem is éri utól Sch.-t.

5 fejezet. Az általános függés érzelméről szóló fejtegetésnél bárhogyan értelmezzük is, Sch. bizonyos egyoldalúság vádjá alól föl nem menthető. A vallásos állapotoknak csak egyik mozzanatát emeli ki és ép a leverőt, melyet tehát a szabadság, istenfiúság fölemelő érzelmének kell kiegészítenie. Csak ez szülheti azt a szent lelkesültséget, melyből a nagy vallási lángelmék emberlegyőző tettei fakadnak.

Tartalom.

	Oldal
I. Schleiermacher általános jelentősége. Irodalom.....	3-8
II. Schleiermacher vallásos fejlődése a „Beszédek” megjelenéséig .	11
III. A Beszédek gondolatmenete	16
IV. Elődök és kortársak	28
V. Schleiermacher vallásbölcseletének feltételei. A vallás lényege .	39
VI. A vallás viszonya a tudáshoz, metafizikához és művészethez. Teológia és vallás.....	57
VII. Vallás és egyház. A keresztyénség lényege	68
VIII. Összefoglalás. Eredmények.....	76