

ETHIKA-KÖNYVTÁR
VI.

A
VALLÁSFILOZÓFIA
ALAPVONALAI

ÍRTA
CZAKÓ AMBRÓ



BUDAPEST, 1921

KIADJA:
AZ ETHIKA TUDOMÁNTTER.
JESZTŐ ÉS KÖNYVKIADÓ K.T.

FŐBIZOMÁNYOS
LANTOS B. T. KÖNYVESBOLTJA
IV., MÚZEUM-KÖRÚT 3. SZÁM

HUNGÁRIA KÖNYVNYOMDA ÉS KIADÓÜZLET BUDAPEST

Előszó gyanánt ideiktatom jelen könyvem 17. oldalának köv. részét: Az ezen műben tárgyalt problémák nem merítik ki a vallásfilozófiát, de a jelenlegi keretek közt nem is kimerítő vallásfilozófiát akarunk nyújtani, hanem csak azon főproblémák alaposabb megbeszélését, amelyek alapján» a többi részletkérdés homogén felfogásban könnyebben letárgyalható, az egyéb nagy jelentőségű kérdések pedig a meglevőkkel némi alapozást nyertek. Az egész vizsgálódás úgy van irányítva, hogy inkább a vallás felfogásának bizonyos jellegzetes módja nyerjen több oldalról való megvilágítást, mint soie probléma megvitatást, amely megvitatások esetleg a funkcionális egységet nélkülözvén, nem annyira filozófiába, mtint inkább leíróismertetésbe valók. A tárgyalás menete igazolni fogja, hogy a vallásfilozófus érdeke sem nem kizárólag vallási, sem nem kizárólag intellektuális érdek, hanem a kettőnek valami sajátos vegyülete, mely azonban közelebb áll a vallási érdekhez s talán e révén lesz — *ez a hitünk!* — tudományos is.»

Budapesten, 1920. augusztus havában.

Czakó Ambró.

A vallásfilozófia feladata és jogosultságra.

A vallásfilozófiának adequat *definíciót* akarván adni, ugyanolyan nehézségekre bukkanunk, mint általában a filozófia megdefinálásánál. A definíció történelmi fogalom, mint akár maguk a rendszerek, melyeknek a definíciók valami tudományos kezelhetőség szempontjából jogosan rövidített jelzései vagy munkálkodási irányismertetői akarnak lenni. Ha a definíció megalkotásánál az utóbb említett momentumra ügyelünk, akkor nyilván ahány valamirevaló vallásfilozófust ütünk fel, annyiféle munkálkodási irányt találunk tartalom és módszer tekintetében. A problémákat végül is nem lehet kölcsönkérni, azokat elmélkedései folyamán *ilyeneknek* kell felismernie annak, aki megoldásukra vállalkozni mer. Történeti fellépésükben véve őket szemügyre, a vallásfilozófia problémája vagy problémái egészen sajátos benyomást keltenek. Az emberi lélek mélyéből feltörekvő szükséglet teremtette. Így a vallásfilozófiát s generációkon át meghatározta feladatának lényegét, kutatásának módszerét olyannyira, hogy az a felvétel és az az eljárás — átcserélve a régi tudomány mezét a mostanival — még ma is kísért s ha nem tesszük meg azt az utat, melyet a tudósnak az alchimiától a chemiáig meg kellett tennie, hogy a mai kultúra eredményes és értékes munkásai közé számíthassa magát, akkor könnyen a vallásfilozófia alchimiai fokozatán maradunk, ha még olyan készültséggel szerepeltetünk is ismeretelméletet és általában mindazt, amit a módszeres eljárás logikai apparátusa nyújthat. Itt minden siker egy alap felfogáson múlik; ha az helyes, akkor a kutatás jó vágányok közt helyezkedett el; ha helytelen, akkor semmiféle eszközzel nem lehet célhoz jutni.

Bár a vallásról való elmélkedés olyan régi, amilyen régi a filozófia, amely nyilván egyidős a tudatos élet első fellépésével, mégis vallásfilozófiáról speciális értelemben

véve csak a legújabb korban beszélhetünk. A fizika története e tekintetben analógiául szolgálhat. Kétségtelen, hogy fizikusok az ókorban is voltak, tudományuk nem is csak a csillagászatra szorítkozott, mégis a fizika a számunkra az újkorban kezdődik, Galilei és Newton munkájával. Nem lehet ugyan azt mondani, hogy amivel addig foglalkoztak, az semmi, de igazi módszeres eljárással csak az újkorban találkozunk. Innen számítjuk a fizika igazi történetét, mert itt volt megadva a tudomány szempontjából egyedül értékes továbbfejlődhetés lehetősége. A vallásfilozófiára nézve is volt egy olyan gondolat, mely ezt a filozófia szempontjából részlet-, de tárgyat tekintve önálló vizsgálatot termékennyé tette. Egy erkölcsi gondolat volt, melyhez egy kézenfekvő felfogás alapján kiválasztott segédeszköz kínálkozott munkatársul s együtt létrehozták azt, amiből *a mai vallásfilozófia kifejlődött*. A XVI. és XVII. század vallásháborúinak elgondolásával kapcsolatban, mint minden, az ember fölött uralkodni látszó borzalom szemléletével kapcsolatban, felmerült a gondolat, hogy hogyan lehetne véglegesen, természetszerűleg kiirtani a legvéresebb háborúk szülőökát. Jól látták meg, hogy nem a vallás teremti meg a háborút, hanem a vallási különbözőség, a felekezetszerűség, a *különböző* vallások, melyek közt ítéletet nem lehet tartani, mert mindegyik a maga igazát védi. Hogyan lehetne mégis ítéletet tartani az érdekelt felek megkerülésével ugyan, de úgy, hogy az ítéletet a dolog természete szerint azért kénytelenek legyenek elfogadni? Erre csak egy lehetséges mód kínálkozott: valamennyi vallást egyaránt vizsgálat alá vetni, de mivel nincs egy normavallás, amelyhez értékelőleg lehetne mérni a többieket, meg kell keresni a valamennyi vallásban közös elemeket mert ez a komplexum fogja aztán alkotni általában a vallásnak az igazságtartalmát, illetve mivel azzal, ami ezen kívül esik, mint hamis produkttal, nem érdemes foglalkozni, az igaz vallást is. Így született meg a *deizmus*., melynek álláspontja ugyan hamisnak bizonyult, de nagyban hozzájárult ahhoz, hogy egy olyan tudomány szülessék meg, mely a vallások összehasonlítása alapján nem a theológusok eddigi vitaközi eszközeinek felhasználásával, hanem azok ellenére, fel meri vetni a kérdést, hogy van-e igaz vallás, s ha van, *milyennek kell annak lenni*? A vallásfilozófia ott kezdődik, ahol egy ilyen vallással foglalkozó tudomány a nor-

mák kérdését felveti s vizsgálatát nem theologiai előítéletek alapján vezeti. Hogy létrejött, azt részben a protestantizmusnak köszönheti. A reformátorok *egyetemes kinyilatkoztatása* elvére szükség volt, hogy egyáltalán a szó komoly értelmében vett összehasonlító vallástudomány kifejlődhessen. A protestantizmus felléptéig csak egy lehetséges vallás volt: a katholicizmus; az uralkodó theologia a többivel röviden végzett, amennyiben kinyilatkoztatás nélküli, tehát feltétlenül hamis, pogány vallásoknak nevezte őket. A protestantizmus vallási jelentősége abban állt, hogy a szubjektivizmust vallási téren is jogaihoz segítette és így lehetővé tette, hogy a vallási eszmékről, de később hogy magáról a vallásról is másképp lehessen vélekedni, mint ahogy azt hivatalos fórumok előírják. Így tehát nem maga a protestantizmus, hanem protestantizmus és a fejlődő modern kulturélet együttesen teremtették meg a vallásfilozófiát, mint olyan tudományt, mely a vallás értékéről és jelentőségéről nem szükségképpen a theologiai körök felfogásával harmóniában, hanem legtöbbször egyenesen azok ellenére iparkodik elfogulatlan, tudományos megállapodásokhoz jutni. A vallásfilozófia theologia ellenes tudomány lett, s hogy azzá lett, azt keletkezésének motívumai értetik meg. Ezenfelül a vallásfilozófia mind a mai napig megőrizte a vallási felekezeti gondolatán való felülemelkedettségét, ami szükségképpen minden theologiai munkálkodással ellentétbe állítja, mert bármennyire ellentétes igazságtételekhez jutnak is a felekezetek apologetái, abban valamennyien megegyeznek, hogy valamilyen felekezetnek az érdekét képviselik, amely szerepre a vallásfilozófia nem vállalkozhatik. Régen azért nem jyjalla]kozott, mert *a priori* abból indult ki, hogy a felekezet épen felekezeti jellegénél jFogva hamis, t. i. ami a vallást felekezetté teszi, az önkényes megtoldása a vallásilag lényegesnek, tehát fölösleges; ma meg azért áll a felekezetek fölött, mert az emberi életben való jelentőségüket, szerepüket megérti, anélkül hogy feljogosítva érezné magát arra, hogy a maga vizsgálódási eszközeivel igaz vagy nem igaz létükről ítéletet mondhasson. Ennek a felfogásnak a részletesebb bemutatása a vizsgálódás folyamán esedékes feladat.

Míndezek alapján már némi képet alkothatunk magunknak arról, hogy *mivel* foglalkozik a vallásfilozófia s *hogyan* foglalkozik problémáival. A vallásfilozófia tárgya

a vallásos élet. Megérti a vallásos tapasztalatot, analizálja és felületi nyilvánulásaival együtt pontosan leírja; keresi az értelmét, azaz magyarázza, megkísérli egy fogalmi világ keretein belül elhelyezni; ez nyilván nem történhetik bizonyos csiszolások és átkefélések nélkül, de mikor ezt teszi, tisztában van azzal, hogy ő nem helyettesítheti azt más kifejezési móddal, mert a valóságnak úgy az egyik (a konkrét), mint a másik (a tudományos) inadaequat kifejezése, de ha a fokozati különbségekre is rátérünk, a népszerű, a konkrét vallási tapasztalat ép úgy közelebb áll a valósághoz, mint a művész élménye a műkritikus élményével szemben.

Felmerülhet a kérdés: vajjon az elmondottakban sajátos filozófiai feladat nyilvánul-e meg, vagy elég volna azt, amit jeleztünk, vallástudománynak neveznünk s egyszerűen az egyes tudományok igényeit alkalmazni, illetőleg, tekintetbe venni? Mielőtt erre a kérdésre feleletet adnánk, egy másik olyan problémát kell figyelembe vennünk, amelyre adandó válaszunktól függ, hogy a fentebb feltett kérdéseknek van-e még egyáltalán értelmök. Értem alatta magának a vallásnak a lényegére vonatkozó kérdést.

Láttuk, hogy a vallásfilozófia kiinduló pontja a vallásos élményben van. A vallásos élményről azonban egy el nem hanyagolható jelentőségű filozófiai irány, a *pozitivizmus* iskolája azt tartja, hogy az emberi életnek *hibás képződménye*. A félelem vagy remény, vagy a kauzalitás ösztökélése arra bírta az embert, hogy egy elképzelt vagy megálmodott világot érzékfölötti vagy természetfölötti világnak hirdessen s benépesítse a fantázia teremtette lényekkel. Mivel a vallás ilyen, a vallásnak, de a vallásfilozófiának sincs jogosultsága, a vallás valami valláspóllékkal helyettesítendő. Ezzel a felfogással ellentétben mi azt tartjuk,¹ hogy a vallásban, mint általában az emberi szellem nagy kulturteremtményeiben, a szellem önálló erejét és képességét ismerjük fel, amely saját benső erejéből sajátos gondolatokat és sajátos értékeket alakít. Ez az *ideqtizmus*, álláspontja, mely szembehelyezkedik a pozitívizmussal, mint amely a szellemben csak «formális erőt lát, mely lehetőség szerint tényként felfogott külső tényálladékokat egy természettörvényes összefüggéssé alakít és ezen össze-

¹ V. o. E. Troeltsch: *Wesen der Religion und Religionswissenschaft*.² Kultur der Gegenwart. Teil I. Abt. TV, 2. Berlin u. Leipzig, Teubner, 1909, p. 1.

függést az emberi ön- és fajfenntartás céljainak szolgálataiba állítja.»

Hogy az idealizmus vagy pozitivizmus álláspontjára helyezkedünk-e, azt *Troeltsch* szerint a személyes meggyőződés létesíti, mi ellenben azon a felfogáson vagyunk» hogy az idealizmus álláspontjára az empirikus vizsgálódás is elvezet. Ha a vallást lényege szerint megismerjük és a többi emberi értéktől kellőképpen el tudjuk határolni, amely törekvés *Schleiermacher* óta eminens feladata minden vallásfilozófiai vizsgálódásnak, akkor ugyanoda jutunk el, ahonnan a vallásfilozófiai idealizmus kiindult. A Troeltsch-féle kiindulás tehát egy empirikus bázison épült filozófiai vizsgálatnak az eredménye, amivel egyszersmind megfeleltünk arra a problémára is, hogy a vallásfilozófia nem helyettesíthető-e általában vallástudománnyal. Ha ezt az irányt *empirikus idealizmusnak* neveznénk, akkor az empirikus idealizmus eleget tenne a pozitivizmus azon követelményének, hogy a jelenségeket természetes módon kell megmagyarázni tudni, de a vizsgálódást nem zárja le ott, ahol az immanens ágensek felvétele nem nyújt kielégítő magyarázatot, hanem felveti a transzcendencia lehetőségének a kérdését. Nyilvánvaló, hogy a pozitíviztikus vallásfilozófia a deisták örökébe lépett, amennyiben azok ethikai törekvésének akart eleget tenni azzal a különbséggel, hogy nem tartalmilag akarta a vallás lényegét megállapítani, hanem funkcionális mivoltában akarta ezt a lényegét felfedni. Ha az eddig mondottakhoz még tekintetbe vesszük, hogy a vallás mibenlétére induló vizsgálódás a vallás lényegén kívül még okvetlenül tartalmazza a vallás igazságkérdését vagy ismeretelméleti problémáját, kétségtelen, hogy a vallásfilozófiának meghatározott feladata és jogosultsága van. A valláspszichológia ennek a vizsgálódásnak csak része, de épen az igazság kérdésének a taglalása okvetlenül az *ideális, normatív vallásnak* a megállapítására irányuló kutatásokat involválja, amit *κατ'ἐξοχήν* vallásfilozófiai vizsgálódásnak nevezhetünk.

A vallásfilozófia történeti fellépésének szemlélete azt sejtette velünk, hogy a vallásfilozófia antitheologikus tudomány. Mindazonáltal a theologia sem nélkülözheti a vallásfilozófiát. Szerepel ott, de apologia formájában. A vallásfilozófusok el szokták magukat különíteni az apologétáktól, főleg el azoktól, akik kimondottan dogmatikus hitval-

lást követnek. A tiltakozás, mely ezen elkülönülés ellen theologiai részről¹ felmerül s amely abban merül ki, hogy a tudós meggyőződése tudományos munkásságával nemcsak hogy nem ellentétes, hanem egyenesen megkívánatik, mert mit várnánk pl. az olyan vallásfilozófustól, akinek nem volna kialakult vallási meggyőződése, — általában igaz, de a következő jogosult megkülönböztetésünket involválja. Mi kétféle meggyőződést ismerünk: az egyik a dolgozó embernek a meggyőződése, egy világszemlélet, egy vallás, melyet Átdolgozott, kifáradott magának, melyen lelke legjobb és legnemesebb erőivel átélte magát s azon emberek meggyőződése, akik a meggyőződés tárgyát úgy *kapták* s nem tudni milyen motívumok alapján (tudattalan, örökség, érzelmi irradáció stb.) magukénak vallják; itt az egyén valamiképen meg van vesztegetve még akkor is, ha a későbbi lelkiismeretes munka meggyőződését igazolná. Nem az a baj ugyanis, hogy a meggyőződés igazolatik, hanem hogy az igazolást szolgáló munka ebben az esetben tendenciózus irányítást nyer. Ez ellen a tendenciózus irányulás ellen van kifogás, míg a meggyőződésnek más formájú, elfogulatlanabb eszközökkel való igazolása kifogástalannak látszik. Innen van az, hogy a vallásfilozófia nem szívesen akceptálja a theologusok munkáját, amivel csak részben nyer, részben veszít, mert általában vallásos életet élő és ezen életet tudományos reflexió tárgyává tenni tudó emberek ítéleteitől elzárkózik. A vallásfilozófia atheologikus karaktere elhalványul ott, ahol a theologia maga is azon a fejlődésen ment át, mint az emberi szellem minden értéke, t. i. a modern filozófia szerint irányult modern protestáns theológiában. Az újabb kiválóbb vallásfilozófusok jórészt a protestáns theologusok közül kerültek ki.²

¹ V. ö. H. Schell: *Apologie des Christentums*. I. Teil. *Religionsphilosophie*.³ Vorwort zur ersten u. zur zweiten Auflage (passim).

² Katholikus részen a *kath. modernizmustól eltekintve* nagyon szegényes vallásfilozófia van. Nem is csuda, amellet a megkötöttség mellett, amellyel ma a kath. theologusnak szabadon kell gondolkoznia, lehetetlen az eszméknek azt a létküzdelmét előállítani, mely garantálná egy életképes rendszer konstruálását. A kath. modernizmus ellenben, mely túltette magát a pápai eaciklikákon s nem egy esetben magán a katholicizmuson (v. ö. *Czakó, A prol. szelleme*, Budapest 1917, c. műben: A kath. modernizmus c. fejezetet), a legfigyelemreméltóbb műveket teremtette. Elég nevetek említenünk: *Schell, Blondel, Laherthonnière, Tyrrell* etc.

Prot. theologusok közül említsük meg: Troeltsch, Dörner, Pfeleiderer, Schleiermacher, Rauwenhoff stb. nevét. Prot. Caird, Eucken, Siebeck, Sabatier; a régiek közül: Kant, Hegel, Schelling etc.

Vájjon a vallás atheologikus kezelésében a vallás kimerítő tárgyalására *elégséges-e* a vallásfilozófia? Ha a vallásfilozófia alatt csak a vallásos tárgy filozófiai feldolgozását értjük, kritikáját, értelmezését vagy szétrombolását, akkor igaza van *Troeltschnek*, aki. vallásfilozófia helyett szívesebben beszél vallástudományról, s annak négy olyan problémáját jelöli meg, amelyek a régi értelemben vett vallásfilozófiában nem foglaltak helyet, de amelyeket mi bátran odasorozhatunk azzal a fenntartással, hogy egyik-másik probléma a vizsgálódás folyamán sajátos fogalmazást kaphat s jelentőségében nyerhet, de el is halványulhat.¹ *Troeltsch* a vallástudomány négy egyedi problémája alatt érti *a vallás pszichológiáját, ismeretelméletét, történetfilozófiáját* és *metafizikáját*. Az első kettőt már fentebb említvén, itt csak a két utóbbi értelmezéséről szólnunk még röviden. A vallás történetfilozófiája alatt a Hegel-féle törekvés felújítását érti, amely abban áll, hogy a történeti vallások változatosságát, mint benső egységből származót és lefolyásában normatív cél felé törekvőt kell bemutatni. Hegel alapfelfogása és célkitűzése ugyanis helyesnek minősíthető, de a célt más logikai és methodikai úton kell elérni. *A vallás metafizikája* a vallásos hit reális tárgyával, az isteneszmével foglalkozik. Igaz ugyan, hogy az isteneszmé direkte csak a vallásos hit útján közelíthető meg, de mivel tényálladékról szól, kell hogy az valami összefüggésben legyen, valamiképpen indikáltassék az emberi szellem többi kulturproduktuma részéről is, ha fenntartandónak tartjuk az emberi szellem egységének a gondolatát.²

A mi kiindulópontunk empirikus. Hogy a vallás filozófiájáról beszélhessünk, ismernünk kell a vallásos életet. Helyesen teszük tehát a vallásfilozófia elejére a valláspszichológiát. Nem kimerítő valláspszichológiára van szükség, hanem olyanra, amely már célkitűzés, anyagkiválasztás és anyagfeldolgozás szempontjából a vallásfilozófia részéről orientálódást nyert. Igaz, hogy a valláspszichológiának nincs olyan problémája, mely a vallásfilozófiai reflexió szempontjából valamiképpen használható nem volna, de az is bizonyos, hogy az általános szempontok megszerzése, az individuális élmények fogalmi tárgyalása nem kívánja meg

¹ Mint pl. a vallási ismeretelméleti probléma *Simmelnél*.

² *Troeltsch* i. m. p. 28.

az egyedi jelenségek kimerítő ismeretét és tárgyalását. Ami a vallásfilozófiát elsősorban érdekli, az a *vallás lényege*, ehhez pedig nincs szükségem arra, hogy a vallás kimeríthetetlen életnyilvánulásainak lehetőleg nagy tömeget vegyem szemügyre. Sőt — maga a valláspszichológia is sok esetben a vallásfilozófia alapján tájékozódik. A valláspszichológus kiindulópontja mindig egyéni élménye. Ez az élmény egy *tradíció folytán nyert* vallási képzetkörhöz fűződő érzelmi és akarati élet átéléséből származik. Ebben a tradícióban nagyjában *egy* vallási irány jut kifejezésre, tehát az individuális élmény előtt a vallási formák legnagyobb része idegen, ismeretlen. Ismeretlenek a nagy világvallások többi fajtái, de legfőképpen ismeretlenek a primitív kultúrájú és civilizációjú népek vallásai. Mégis a valláspszichológus nem jön zavarba. Abból a feltevésből indul ki, hogy amennyiben a neki idegen vallások csakugyan vallások, kell, hogy ugyanazon lényeg, ugyanazon mag legyen bennük, mint az ő vallásában. De ezt a föltevést a valláspszichológia a maga eszközeivel nem nyújthatja; a valláspszichológia empirikus tudomány s mint ilyen csak jelenségekre ügyel és ilyeneket ffele. Tehát már a jelenségek leírása sem történhetik a vallásfilozófia támogatása és beleavatkozása nélkül. Lehet, sőt kívánatos, hogy ez a támogatás csak a munkahipotézis jellegével bírjon, de hogy megvan, az letagadhatatlan. Lehetetlen például a valláspszichológia élére olyan vallási definíciót állítani, mely a tiszta empiria adata volna. Ez nemcsak a valláspszichológiai munka eredményének anticipálását jelentené, hanem egyáltalán hamis volna. Mégis ilyen definíció nélkül a vizsgálódás meg sem indulhat, tehát *more philosophico* alkotunk definíciót, mely a későbbi részletvizsgálódás folytán módosulást, tartalmi bővülést szenvedhet s így a sokféle életnyilvánulást a maga változóságában szemléltetheti, tehát pszichológiai szempontból kiválóan bizonyulhat anélkül, hogy részéről a vallásfilozófus is ismeretbővülést konstatálhatna.

Kimondhatjuk tehát, hogy a vallásfilozófiához valláspszichológia kell, de nem a valláspszichológia a vallásfilozófia kezdőrése. A valláspszichológia területi növekedése határtalan, de ezvel az extenzív fejlődéssel egyáltalán nem párhuzamos a vallásfilozófia fejlődése. Immanens valláspszichológia, mely legfőképpen a vallási intézmények ki-

alakulásában nyilvánul, ugyan mindig volt, de a tudományos valláspszichológia alig harminc éves, mégis egész tökéletes vallásfilozófia építhető pl. arra a valláspszichológiára, amely Pascal Pensées-ban lelhető, amint hogy a modern immanencia vallásfilozófiájának alap gondolata Pascaltól is való. Miért hangsúlyozzuk mégis, hogy a valláspszichológiának a vallásfilozófiát meg kell előzni? Nyilván azért, hogy a tiszta spekulatív rendszernek elébe vágjunk s az empirikus adatok szükségességét kiemeljük. Bármennyire része van is a fogalmi munkának az empirikus kutatásban, mégis letagadhatatlan, hogy az empirikus vizsgálódás a fogalmi tartalmat korrigálja, változtatja. Tehát valláspszichológia és vallásfilozófia kölcsönösen egymásra vannak utalva, bármennyire tiltakozna is ez ellen a túltengő empiria. *Söderblom*¹ rámutatva azon nehézségekre, amelyek a primitív népek vallási jelenségeinek vizsgálatánál felmerülnek, egy olyanra mutatott rá, amely fentebbi állításunk cáfolatának látszik. Azt mondja ugyanis, hogy a civilizált ember már esetleg ott hibát követ el, midőn bizonyos rituálisaknak vélt jelenségeknek az okait kutatja, t. i. a fehér ember kategóriáit alkalmazza a jelenségekre s nem tud megtanulni «feketén gondolkodni», azaz okot keres ott, ahol nincs is ilyen. Ezt a felfogást nem oszthatjuk, mert ez a megértésről való lemondást jelenti s a tudomány végét is jelentheti. Lehet, hogy hamis analógiák alapján ítélünk, lehet, hogy vallásnak minősítünk valami jelenséget, aminek a valláshoz semmi köze sincs, de arról nem mondhatunk le, hogy valamiféle értelmet ne tulajdonítsunk annak, ami van. Ha nincs értelme az egyén szempontjából, értelme lehet a faj, a törzs szempontjából s ha tudatos megmagyarázó oka nincs, lehet tudat-talan, olyan, mely valaha tudatos volt. Fenntartjuk tehát azon nézetünket, hogy a filozófia az empirikus kutatásnak épügy föltétele, mint az empiria a filozófiai reflexiónak. Az észben bízni kell, mert az ész a vizsgálódás folyamán úgysis korrigálhatja önmagát.

A vallásfilozófia empirikus bázisát tehát mindama pszichológiai jelenségek alkotják, melyek a vallás lényegének a fölismeréséhez vezethetnek. Ezek a jelenségek elsősorban individuálisak, másodsorban kollektívek. Az indi-

¹ N. *Söderblom*, *Das Werden des Gottesglaubens*. Deutsch von R. Stube. Leipzig, Hinrichs, 1916. Kap. 1. Die Primitiven und wir.

viduális tudat is a vallásfilozófia szempontjából mint a kollektív tudat megnyilvánulása jön figyelembe, nemcsak azért, mert a tudomány egyedi tételeket nem ismer, ezt a követelését úgyszólván megvalósíthatnók, hogy roppant sok individuális jelenséget figyeljünk meg s azokból az indukció hamis felfogása alapján iparkodnánk a közös jellemző adatokat, a lényegyet ellesni (tudjuk, hogy ehelyett inkább egy jelenséget elég megfigyelni s a benne nyilvánuló képzési törvényt, okszerűséget kell statuálni), hanem azért, mert az emberi nem lelki homogenitásának a gondolatát, mint filozófiai hipotézist, minden nélkül néni állíthatjuk *a priori* oda s mondhatjuk, ami a vallás lényegét és szükségességét teszi egy normális individuumra nézve, az szükségképen valamennyire nézve teszi — hanem alapelvünknek megfelelően ezt a tételt empirikusan is meg akarjuk világítani. Egy *a priori* megelőzi a jelenséget, de a jelenség támogatja az *a priori*. Az egyéni tudat ezért szerepel a kollektív tudat hordozója.

A egyéni tudat jelenlegi tudat, de a múltat sem nélkülözhetjük. Közvetlen rendelkezésünkre a mai vallásos élet individuális, illetőleg *én-i* átélése áll, de kell, hogy a múlt vallásos jelenségeit is figyelembe vegyük. Az empirikus vizsgálódás része a vallások történetének az anyaga. Ez a történet a primitív népek vallásával kezdődik nemcsak azért, mert az evolúció gondolatának alkalmazása folytán a kezdetlegesnek meg kell előznie a fejlettebbet, hanem főleg azért, mert ezek a primitív vallásnyilvánulások relatíve egyszerűeknek látszanak és jól megfigyelhetők. *Ezek ma is élnek*. Az a felfogás alakult ugyanis ki, hogy a civilizációtól teljesen elzárt vad népek vallása primitív vallásnak tekinthető. Ez igaz, de logikai hiba nélkül nem állíthatjuk, hogy ez a vallás *volt* is a vallási élet kezdete, főleg pedig nem lehet ebből a föltevésből bizonyos értékítéleteket levonni. Valószínű, hogy sohasem tudjuk meg, hogy mi volt a vallás kezdete, a kezdetek minden téren homályosak, de teljes sötétségben vannak előttünk a vallás terén. *Renan* ezen mondása tökéletesen igaz. Az empiria tehát itt sem ad felvilágosítást, tehát nem az ő révén ismerjük meg a vallás lényegét, amelyet a kezdeti viszonyok ismeretéből akartunk levezetni. Inkább a filozófia segít itt is bennünket, amidőn azt keresi, hogy milyen funkciója van a vallásnak a lélekben és ezen más adatokból megállapított funk-

ció révén megkísérli megérteni, illetőleg megkonstruálni a kezdeti állapotokat. A kezdeti állapot tehát nem történeti, hanem pszichológiai, illetőleg filozófiai probléma. A vallástörténet szükséges a valláspszichológiához, de a valláspszichológia nélkül a vallástörténet nem élettörténet. A vallásfilozófiához úgy a valláspszichológia mint a vallástörténet kell, de a vallásfilozófia nélkül egyik sem kezelhető. Íme a segédtudományok helyes értelmezése alapján az egymásalattiság viszonya többé-kevésbé egymásmelletti-séggé alakul át.

A vallásfilozófiának segédtudománya tehát a valláspszichológia és az egyetemes vallástörténet. Mind a kettő önálló tudomány, tehát — mint láttuk — vallásfilozófiai alkalmaztatásuk nem történhetik a céltudatosság szempontjából történt kiválogatás, módosítás nélkül. Mindenesetre a vallásfilozófia empirikus bázisát ők biztosítják. De azért a vallásfilozófia nem empirikus tudomány, de nem is tisztán spekulatív. Élt egy felfogás, mely a vallást intellektuális jelentőségű funkciónak minősítve abból a föltevéstől indult ki, hogy a vallás a nem rendszeres és megalapozott gondolkozású emberek közt ugyanolyan szerepet tölt be, mint a metafizika a filozófusoknál. A vallás primitív, tehát a tömegeknek való metafizika, szemben az intellektuális arisztokrácia e névre érdemes metafizikájával. Mint metafizikát, a vallást tisztán spekulatíven kezelték. Ennek az iránynak tipikus képviselője Hegel.

Ma ez az irány részint az általános empirikus irányozódás, részint speciálisan a valláspszichológia nagy lendületű kifejlődése következtében vesztett jelentőségéből. De bizonyos, hogy a valláspszichológia — ha megmarad pszichológiának — nem képes pótolni a vallásfilozófiát. A *tiszta* spekulációt elejthetjük, de egészen nem nélkülözhetjük. A természettudós absztrakt tudományára rácáfolhat a természet konkrét valósága, de ez a *fogalmi* tudás, mely sematizálja a nem sémák szerint működő valóságot, az emberi szellemnek épen intellektuális értékgyarapodás szempontjából szükséges. Az egységbe foglalt rendszeres tudás jelent csak igazi tudást, de ezt az egységet a konkrét valóság maga nem nyilatkoztatja ki. Értelmiségünk örök törvényei a tapasztalaton innen eső eszközök, melyek talán meghamisítják bizonyos mértékben a valóságot, de számunkra a megértés és feldolgozás egyedüli lehetőségeit

reprezentálják. A vallásfilozófia is absztrakciókkal dolgozik, definíciói a valóságnak szubtilis vázát jelenthetik csak olyannyira, hogy a konkrét élmény megcáfolhatja megállapításait, de mégis ez a föltétele annak, hogy ezt a tudományt egyáltalán felépíteni lehessen. A vallásfilozófiának csak az a feladata marad még hátra, hogy a valóságtól épen az általánosságra való törekvése miatt való elvonatkozásának tudatában legyen és ezt az általánosítást a mindenkor empirikus anyagnak a szemmeltartásával végezze, így kapcsolódik egybe az empirikus bázis és a spekulatív munka, melynél mind a kettő nélkülözhetetlen s a valóságnak mégis egyik sem adaequat kifejezésre juttatása.

Hogy mily értelemben kell szerepeltetni a vallásfilozófiában a metafizikát, azt a későbbi vizsgálat fogja eldönteni. Itt csak jelezzük a mi felfogásunkat, mely szerint a metafizika sem nem alkotja kizárólag a vallásfilozófiát, sem nem a végét vagy elejét jelenti. A vallásnak megvan a maga metafizikája, mely az általános metafizikával legfeljebb mellérendeltségi viszonyban lehet, de alárendeltségiben nem. Az általános metafizikának legfeljebb a korrektor szerepét juttathatjuk, de akkor is annak a hangsúlyozásával, hogy mind a kettő sui generis értékeket teremt.

A vizsgálódásunk tervezete ezek szerint a következő:

1. Lehetőleg teljes és a későbbi tárgyalás szempontjából használható képet kell adnunk a *vallásos élmény* mibenlétéről. Itt a vallásos élmény leírása és értelmezése szerepel. A vallást mint pszichológiai funkciót kezeljük, tehát valláspszichológiát nyújtunk. A vallásos funkció itt egyoldalúan emberi funkcióként szerepel és legfőbb problémája az, hogy megfeleljen arra, hogy milyen szerepe van a vallásnak az emberi életben. Éppen ezért itt kell elkülönítenünk a vallást mint értékelést a többi értékeléstől.

2. Felvetjük a vallás fogalmi elemeinek jogosultságát és a vallás igazságkérdését. Itt a vallásnak transcendens elemei is vizsgálat tárgyává tételnek, de oly módon, hogy a megvizsgálhatóság lehetőségének a kérdését is tárgyalnunk kell. Ez a rész két külön ág harcát jelenti; egyfelől a vallásból kinőtt filozófia és világnézet van, másfelől a filozófiának mint a *religiosa scientiának* a törekvése. Itt kell megállapítanunk, hogy milyen viszony van a kettő közt s külön-külön igazolnunk kell őket, tévedéseikre és hiányaikra, de jelentőségekre is egyaránt rámutatva.

3. A vallási egység és differenciálódás gondolatának értelmezésével kapcsolatban felmerül a vallások értékkálájának s az abszolút, illetőleg norma vallásnak a kérdése. Itt is előbb a kérdés jelentőségével és a megoldhatás módszerével kell tisztába jönnünk, mielőtt a problémára választ adni megkísérelnénk.

4. Végül tárgyalnunk kell még a vallás kulturjelentőségéről. itt nyilván a kultúra definíciójával s a megadott definíció értelmezésével és ezen értelmezés jogosultságának kimutatásával kell kezdenünk a tárgyalást.

Ezek a problémák nem merítik ki a vallásfilozófiát, de a jelenlegi keretek közt nem is kimerítő vallásfilozófiát akarunk nyújtani, hanem csak azon főproblémák alapsabb megbeszélését, amelyek alapján a többi részletkérdés homogén felfogásban könnyebben tárgyalható, az egyéb nagy jelentőségű kérdések pedig a meglévőkkel némi alapozást nyertek. Az egész vizsgálódás úgy van irányítva, hogy inkább a vallás felfogásának bizonyos jellegzetes módja nyerjen több oldalról való megvilágítást, mint *sok* probléma megvitatást, amely megvitatások esetleg a funkcionális egységet nélkülözvén, nem annyira filozófiába, mint inkább leíró ismertetésbe valók. A tárgyalás menete igazolni fogja, hogy a vallásfilozófus érdeke sem nem kizárólag vallási, sem nem kizárólag intellektuális érdek, hanem a kettőnek valami sajátos vegyülete, mely azonban közelebb áll a vallási érdekhez s talán e révén lesz — *ez a hitünk!* — tudományos is.

A vallásos élmény. (Valláspszichologia.)¹

Az élmény pszichológiai fogalom s ha a következő fejtegetéseknek a vallásról egy megfelelő definíciót akarunk támasztékul nyújtani, akkor olyant kell keresnünk, mely a vallásos élményt a maga sokoldalú megnyilvánulásában tekintve is, kellően kifejezésre juttatja.

Mi a vallás?

Minden vallás az emberi lélek valamiféle funkciója, tehát alanya az ember és nem jellemezhető pusztán állapot-szerűséget kifejező érzéssel. A definíciónak tehát egyfelől ezt a funkcionálizmust kell kifejezésre juttatnia, másfelől olyannak kell lennie, hogy minden vallásra ráilljék. Így tehát egy olyan követelményt állítottunk fel, mely részint az emberi lelket juttatja megfelelő kifejezésre, részint a tárgyat, mely funkcionális feldolgozásba kerül. A modern valláspszichologia egyik érdekes munkása, *Coe* szerint, aki abból a nézetből indul ki,² hogy a dinamikus vagy funkcionális pszichológiai felfogás kecs eget legtöbb reménnyel, a vallásos tudatnak egy értékterminusokban való előzetes leírását kell adni. Két ilyen definíciót is közöl, az egyik *W. K. Wright*-tól van s azt mondja, hogy a vallás «törekvés szociálisan elismert értékek megtartásának biztosítására specifikus akciók révén, melyeket az egyén közönséges énjétől különböző hatékonyság létrehozásától hisznek, vagy más pusztán emberi lényektől s amely ezen hatékonyságtól való függést vonja maga után.» Ez a definíció, amely a mi véleményünk szerint a sokoldalú meglátás ellenére is egyike a már a priori elgondolt filozófiai érték érvényesülés tipikus példájának (*agency* — egészen *Fichte* antipszichologikus «erkölcsi rendje» személytelen-ségének értelmében konstruált filozófiai fogalom a pszicho-

¹ Részletes valláspszichológiát az olvasó köv. művemben talál: *A vallás lélektana*. Budapest, 1915.

² *A. Cor*, *The psychology of Religion*. Chicago, University Press, 1916. p. 62. s. k.

logiailag jelentős konkrét személyes lény mellőzésével!) nem elégtí ki Coet azért, mert az értékek korlátozva vannak a szociálisan elismert értékekre s így pl. a próféta vallásosságát nem fõdi, amely épen arra appellál, amit a meglévõnél magasabb rendûnek ismer el. Azért Leubához csatlakozik, aki szerint nem a szükségletek differenciálják el a vallást a többi szellemi értéktõl, hanem az a mód, ahogyan ezek a szükségletek kielégítõdnek. Azért Leuba szerint a vallás «az emberi tapasztalásnak az a része, amelyben az ember vonatkozásba lép pszichikai természetû hatalmakkal (powers), rendszerint személyes hatalmakal s használja azokat». Ez a definíció is bővebb értelmezésre szorul¹ s még inkább Ames definíciója felel meg a funkcionális követelménynek: «A vallás a legmagasabb szociális értékek tudatossága», mert itt az «értékek» a vallásnak differenciája s nem mint a fõtebbi kettõnél csupán a genus.

Mindezen definícióknak az a hibája van, hogy vallásfilozófiába valók s nem valláspszichológiába. A jelenségek megfigyelésébõl a közönséges fogalomalkotás eljárásával alkotott definíciók, amelyek még értelmezõ fogalmakat is bevezetnek s az eredeti észrevételeket a bevezetett értelmezési fogalmakkal helyettesítik. Nem volna helyesebb olyan definíciót adni, amely könnyen megérteti a vallást s egyszersmind jelzi a vallás centrális problémáját, illetõleg azt, ami — ha a definíció csakugyan jellegzetes momentumot ölel fel — épen ezen jellegzetesség révén centrális problémává válik? Van egy ilyen definíció, s ez a definíció általánossága révén szinte közhellyé vált, ami esetleg egyik oka annak, hogy mindenáron újat akarnak adni helyette, amely új definíció egyáltalán nem a tudományos haladásnak ismertetõ jele. Ez a definíció így szól: *A vallás egy vagy több felsõbb lénytõl való függés alapján való élet.*² Közönségesen ezt a definíciót azzal szokták ártalmatlanná tenni, hogy olyan vaMsjiu..Jényleges vallásra hivatkoznak, amelyben a fensõbb lénytõl való függés hiányzik. A buddhizmusra gondolnak, mint amelynek a teológiája nem ismeri az istenfogalmat, sem más fensõbb lény fogalmát. Ez a kifogás nem helytálló. Ha nem elvont fogal-

¹ Coe i. m. p. 64 s kk.

² Közönségesen csak egy fensõbb lénytõl való függésrõl beszélnek, de mi — késõbb kifejtendõ okoknál fogva — jónak láttuk a definíciót megtoldani.

makkal operáló teológiát teszünk a vallás helyére, hanem a *tényleges élményt* vizsgáljuk, akkor definíciónk minden vallásra s így a buddhizmusra is érvényes. Mindenesetre megszívlelendő, hogy Buddha követőire nézve a felsőbb lénytől való függés megvan s ez a felsőbb lény maga Buddha; ami pedig Buddha vallásosságát illeti, arra nézve jellemző E. von Hartmann, felfogása: a buddhizmus nem olyan értelemben véve atheizmus, hogy Istent, azaz a vallásos viszony tárgyát tagadja, hanem csak úgy, hogy a *semmit, a privativumot* teszi meg istennek.¹

A vallást mint életet jeleztük, kérdés, hogy milyenek a nyilvánulásai? Az életnek van egy szubjektív és egy objektív oldala, a vallásnak is. Az elsőhöz tartoznak a lelki megnyilvánulások, az utóbbihoz a vallásos cselekvés'tényei és eredményei: rítusok, áldozatbemutatás, vallásos szokások, vallási berendezkedések.

Milyen lelki tevékenységnek van szerepe a vallásban? A szélső felfogások hívei általában két csoportba oszthatók: azokra, akik intellektualisztikus felfogást képviselnek és az emocionális felfogás híveire. Az előbbiek szerint a vallás az értelem dolga, az utóbbiak szerint az érzése, akaraté. Az előbbiek sem tagadják talán az akarat jelentőségét a vallás szempontjából, de akkor az akaratí ténykedést egészen az értelem határozza meg, ami a mai pszichológiai felfogás szerint nem helytálló. Ilyen felfogás uralkodik a hivatalos katolikus teológiában.² Az emocionális felfogás hívei közé tartoznak mindazok, akikre nézve a vallás első-sorban érzés dolga. Szélső reprezentánsa ennek a felfogásnak Schleiermacher. Mind a két felfogással szemben hangsúlyoznunk kell, hogy a vallási funkcióban az egész lélek megnyilvánul, vagyis a vallásnak képzeti, érzelmi és akaratí jellege van egyidejűleg, azaz a hármas jelleg a vallásban elválaszthatatlan egységben nyilvánul meg. Ez a felfogás ma már egészen leszögezzett eredménynek tekinthető.

¹ E. von Hartmann: *Religionsphilosophie*. II. Teil. Die Religion des Geistes. Bad Sachsa, 1907. p. 5.

² Hogy itt a *hivatalos* szónak milyen értelme van, az kitűnik az Egyháznak a modernista theologusokkal való küzdelméből. Lásd az ezen állásfoglalás alapján hangsúlyozott vallási definícióra nézve: A. Gisler: *Der Modernismus*. Einsiedeln, Benziger & Co. 1913. p. 535, (Der religiöse Grund- und Leitakt ist weder ein Gefühls- noch ein Willensakt, sondern zunächst ein Erkenntnisakt) es p. 565. (Nichts ist gewisser als dies: nach katholischer Auffassung ist Religion u. Glauben ganz wesentlich und in erster Linie *Erkenntnis*, bzw. Tätigkeit des Verstandes).

Részes a vallásban az intellektus s vele együtt a fantázia, mikor az ember- vagy világfeletti hatalom képzetét megalkotja. Nincsen vallás istenképzet nélkül, de az istenképzet magvát és kiindulását alkotja a vallásos tudatnak. Ez a képzet egy reális lénynek a képzete, a vallásos tudat meg van győződve a fensőbb hatalom reális s legtöbbször személyes létezéséről. Ha ez a tudat nem volna meg, a vallás kihalna. A pusztá illúzió nem teremt vallást. De nem csupán az emberfölötti hatalomnak a képzete alkotja a vallás intellektuális magvát, hanem idetartozik az a világnézet is, mely a vallásos tudatból fakadt s vallási gondolatok révén épült fel. Minden vallás világnézetet konstruál, bármennyire praktikus cél teremtette is meg és tartja fenn. A világnézet theoretikus alakulat, de ez nem zárja ki a praktikus célokat. Sőt, valószínű, hogy minden tudás praktikus célból fejlődött ki, s maga a tudás is vitális érdek eredménye. Természetes, hogy az ember mindennapi szükségleteit s relative hozzá nemcsak időbelileg, hanem térbelileg is közelálló szükségleteit csak úgy tudja eredményesen kielégíteni, ha azokat nem elszigetelt mivoltukban szemléli, hanem vonatkozásba hozza térbelileg és időbelileg egyaránt messzebb fekvő jelenségekkel. Bizonyos világszemlélet már a primitív népeknél is hamarosan kialakul, jelezve azt, hogy az egyén nemcsak a hozzá hasonlók eleven relációjára épít törtetésében, hanem az életet nélkülöző elemekre is, amennyiben azok a gondolkodás vagy fantázia révén valami vonatkozásokban egységesedett és így egyszerűsített és eligazodási célt szolgáló változatosságot «alkotnak. De a vallásnak épen ez az egyik eminens jelentősége, nem közelfekvő-e, hogy magából a vallásból alakiújon ki egy világszemlélet? S ha kialakult, akkor ez is a vallás intellektuális részét jelenti.

Az istenfogalom nem elszigetelt fogalom, hanem mint a vallási világnézet centrális jelentőségű képződménye egy csomó intellektuális vonatkozás végpontja és összekötő kapcsa. Ezek az intellektuális vonatkozások alkotják a hitet, mely a vallásnak legeredetibb képződménye. A hit tartalom kiépítése is az intellektus dolga, ha mindjárt nem is minősíthető a theoretikus ész funkciójának. Ez az intellektuális munka nem lekicsinylendő. Ebből fejlődik a papok tudománya, a theologia, melynek centrális része mindig a hittételekkel foglalkozó dogmatika. A theológiát

— eltekintve a hozzá bevezetésül szolgáló ú. n. természetes teológiától vagy vallásfilozófiától, apológiától — olyan tudománynak tekinthetjük, mely egészen vallási képzetekből épül fel. Ha tudománymivoltát épen emiatt kétségbevonhatjuk is (amint kétségbevonta Aquinói Szent Tamás), azt nem tagadhatjuk, hogy értelmi munka és pedig a vallással benső összefüggésben levő értelmi munka. Jelentősége nem is kicsinyelhető, mert a tradicionális vallásosság közlése mindig a theologia révén történik, ha nem is közvetlenül, de a theologiai vallásossága papok révén. A teológiának az egyén és a nép vallásossága kialakítására és így a nyilvános életre is befolyása van. Minden vallás felveti az orthodoxia és heterodoxia kérdését és ez mindig iHeörögiai tanítással való megegyezésben lévőseget, illetőleg attól való eltérést jelent. Elég ha az eretnekségek történetére gondolunk, ha a vallás intellektuális tartalmának aktivitását akarjuk meggyőzően szemlélni.

Az intellektus megvan és nélkülözhetetlen a vallásban, de az olyan vallás, mely csak a tudós dolga volna, holt vallás lenne. Ha az intellektust nem kíséri az érzelem bensősége, a vallás nem élő funkció, hanem csak korcs világszemlélet. Ez magyarázza mg, hogy miért exaggerálja némely vallástudós az érzelem vallási jelentőségét. Az érzelem legszubbjektívebb mivoltunknak az életnyilvánulása. Míg a gondolataink, képzeink és fogalmaink is szubbjektívek olyan értelemben, hogy mindenkor csak a mi lelki tevékenységünk nyilvánulásaképen jelentkeznek, mégis objektív jelleget nyernek azáltal, hogy ugyanazt mások is elgondolhatják. Ellenben az érzéseim csak az enyémekek s, semmiképen sem léphetik át énem határait. Kétségtelen, hogy mindamaz életnyilvánulásunk, amelyik csakugyan életünk érdekével van összefüggésben, kell, hogy az érzés bensőségének előbb említett jellege révén, érzelmi megnyilvánulás legyen. Még az intellektuális munka is ott, ahol életérdek van vele összefüggésben, erősen érzelmes jellegű. A vallási gondolatokat, képzeteket is az érzelem tónusa kíséri. Tiszta érzés intellektuális mag nélkül nem lehet vallási érzelem. A magnak valamikor meg, kellett lennie, később talán a tudattalanba sülyedt alá, s ezért nyilvánul maga érzés, mint hangulat, látszólag intellektuális tartalom nélkül. Milyen formái vannak az érzelemnek? Első mindenesetre a *bizalom*, ez a vallás biológiai jelentőségé-

vet van kapcsolatban. Azért vagyok a fensőbb lényvel vonatkozásban, mert bizonyos életcélokat kell megvalósítanom s a vonatkozásom bizalmamnak a kifejeződése. A bizalom elsőrangú, a *félelem* mellette szekundár jelentőségű. Ezt a vallások formanyilvánulásai is igazolják. A «legfőbb lény» különböző alakulatokon mehet át, de az imponáló nagyság vagy a kegyetlen, haragos személyiség, mely a félelem felkeltésére volna alkalmas, sokkal ritkább forma, mint az emberhez lényegileg közel álló, csak épen jósága által különböző lény alakja.¹ A félelem bevezető érzés a vallásos vonatkozashoz, mintegy felújításának, életrekapásának eszközlője,² de magát a vallásos vonatkozást az a félelem jellemzi, melyet a magyar nyelv a »féli az Isatent« kifejezéssel akar megjelentetni. Ebben az istenfélésben több a szeretet, ragaszkodás, bizalom, mint a szó szoros értelmében vett félelem. A fensőbb lény hatalma, különálló nagysága tiszteletet, megalázkodást ébreszt. Az alázatosság az istenfélő embernek egyik ismerető jele. Speciálisan jellemző vallásos érzelem az Istenben való *megnyugvásnak* az érzelme. A megnyugvás a bizalommal van összefüggésben s a vallásnak olyan értelemben véve specifikuma, hogy vallásos emberek kijelentése szerint olyan megnyugvást, amit a vallás ad, más nem adhat. A cselekvő ember³ élete irányításában a vallásos érzelem legfőbb szerepet úgy játszik, hogy egy-egy nyilvánulásának elején a bizalom van, végén a megnyugvás. Minden vallási aktus mint nem gépies, formális ritualizmus, hanem mint a vallásos tudat szülötte a bizalom és megnyugvás együttes gyümölcse. Mindezen érzelmek annyiban vallásiak, amennyiben vallási képzetek, gondolatkörök, cselekvések kísérőjeként nyilvánulnak. Egy-egy komplex lelki aktusnak több érzelem lehet a kísérője, tehát komplex érzelmek szerepelhetnek. Ha az intellektuális momentum a tudattalanba süllyedt le, akkor is megmaradhatnak az érzelmek, mint állapotszerűségek s esetleg új, az előbbitel rokon intellektuális magot teremthetnek. Általában a vallási érzelmek komoly érzelmek. Az az életvidámság, élettúltengés, ami igen sokszor a művészetet kíséri (de nem

¹ V. ö. erre nézve: W, Schmidt: *Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gollés*. Kempen und München, Kösel, 1913. p. 79.

² Ilyen értelemben *Lucretius: De rerwn natura*. Lib. V. 1217 s kk. sorokban.

³ Ennek a kifejezésnek jelentőségét a szent érzelmének taglalásánál látjuk.

szükségképen jellemzi), a vallásban nincs meg. Ha a művészet a vallás szolgálatába szegődik, az is komollyá válik. Az egyházi hivatalos fensőségnek a modern zenei kompozícióknak a templomban istentiszteleti célra való alkalmaztatása ellen való tiltakozása nem egyszerűen ötletnek vagy a művészet elleni merényletnek minősítendő, hanem olyasvalaminek, ami az őszintén vallásos kedélynek a kívánságát akarja tolmácsolni. A Mozart-mise a műveletlen embernek a táncmulatságon töltött idejét juttatja az eszébe, a műveltnek meg a rokokó-kor csipkéiben pompázó udvarhölgyeit, akik erotikákban gazdag életük mellett olyan szívesen festették le magukat Madonna-módra. Bizonyára egyik sem támogatja a vallásos érzelmet.

De van esztétikai érzés, amely a vallással kapcsolódva, az utóbbit támogatja. Általában a vallási érzésbe igen sok heterogén érzés vegyülhet bele: esztétikai, erkölcsi, intellektuális, de főleg hedonisztikus érzések.

Hogy a vallásos érzés *érzéki* érzelmekkel társulhat, úgy, hogy az érzéki érzelem a vallásos érzés szolgálatába van állítva, azt egyszerű tapasztalatok igazolják. Gondoljunk csak a katolikus vallásban szereplő szentképekre, szobrokra, az olvasós imádkozásnál az olvasóhoz tapadásra stb. ezek mind érzéki érzelmekkel járnak. A katolikus hívő az áldozáshoz mindig üres gyomorral járul, itt az üres gyomor vitális érzése lényeges eleme az áldozással kapcsolatos vallási érzésnek. (Aki az áldozás előtt eszik, halálos bünt követ el.) A reliquiák, érmek, képek csókolása, a feszület átölelése mindmegannyi érzéki érzelem. Még a szexuális érzelem is kapcsolódik a vallási érzéssel, amire az antik Venus-kultusz szolgáltathat példát, de fejlettebb vallásokban is többször fellelhető, ha nem is intézményes impulzusok alapján, de mindenesetre egyéni élményekben.

A vallásos esztétikai érzés a vallás szolgálatába állított műalkotások észleléséből származik, amennyiben ezeknél a vallásos érzést az esztétikai érzés erősíti vagy el is nyomja, esetleg gyengíti. Az esztétikai érzés a purizmusra törekvő vallásokon kívül majdnem minden vallásban jelentékeny szerepet játszik. A hivatalos vallásos aktus helye a templom, mely különbözik az egyszerű lakóházaktól úgy struktúrája, mint ornamentikája, szempontjából; a rítusoknak is esztétikai jellegük van: úgy az áldozat bemutatása, mint

az áldozatot kísérő vagy vele együttjáró ének, zene, tánc esztétikai érzéseket is keltenek. Hogy meddig terjedhet az esztétikai érzés, hogy a vallásos érzést el ne nyomja, arra nézve nincs mérték. Zwinglire nézve az orgonaszó is a vallás profanizálását jelentette, bizonyos primitív törzsek-nél a vallási aktus talán egyébből sem áll, mint — a mi felfogásunk szerint — buja táncból. Amit fentebb hangsúlyoztunk, hogy a vallási érzélem a komoly megfontoltság érzése s kell, hogy az esztétikai érzés ezt a komolyságot támogassa, igaz, de csak általánosságban, mert a gyakorlatban bizonyos szélső jelenségektől eltekintve nagyon nehéz az összeegyeztethetőség vagy össze nem egyeztethetőség kérdése felett dönten. A pszichológusra nézve ez az egész kérdés — mint norma — nem is létezik, a norma felállíthatóságának megemlítésével egy másik körülményre akartuk a figyelmet felhívni, amely azonban épen valláspszichológiai szempontból jelentős. Nem fordulhat elő a vallásos érzésnek az esztétikai érzéssel való gyakori kapcsolata révén az, hogy bizonyos emberekre nézve a vallási érzés nem is nagyon létezik, hanem egészen az esztétikai érzés foglalja el a helyét? Hartmann érdekes példákat említ erre vonatkozólag.¹

A vallásos érzés mindig össze van kötve *erkölcsi érzéssel* is. Vannak kutatók, akik a vallásosság és erkölcsiség fellépésének idejét nem egyszerrevalónak minősítik s rendszerint azt hangsúlyozzák, hogy az erkölcs későbbben fejlődött ki, mint a vallás. Bár *W. Schmidt* jelentős vizsgálatai elég meggyőzően mutatják,² hogy vallás és erkölcs együtt jelentkeznek az emberi élet kulturkezdetén s a mi vizsgálódásunk szerint az igazi erkölcsiség — az altruizmus — el sem képzelhető a vallás befolyása nélkül, a kezdeti állapotokat — mint vitásokat — figyelmen kívül hagyra, ma minden vallás moralitással van összekötve. A vallás felel arra a kérdésre, hogy mi jó vagy nem jó, mi erkölcsileg helyes, illetve helytelen. Az egész emberi ténykedés területe valláserkölcsi megítélés alatt van. A vallásos emberre nézve a vallási világregd egyszersmind erkölcsi világregd s rendszerint lelkiismeretének tulajdonít vallási jelentőséget. (A lelkiismeret szava Isten szava.)

A vallásos érzéssel a *szociális érzés* is kapcsolódik, a

¹ E. von Hartmann i. m. p. 36. s k.

² *Der Uroffenbarung etc.* p. 79.

társastudat érzése. A vallás kezdetben a törzsnek, a nációnak a vallása. A zsidóság mint a fejlettebb kulturvallások egyike, nacionalista vallás volt theokráciával. A kiválasztott nép Istentől kiválasztott nép olyannyira, hogy más népeknek nincs is létjogosultsága. Mikor a vallás szűk keretekre (törzs, nemzet) szorítókozó jellegét elveszti és — miként a buddhizmus vagy kereszténység — világvallássá lesz szociális jellegét nem veszti el, hanem ez új értelmezést nyer. A szociális jelző ez esetben minden embernek egyforma jogosultságát jelenti vallási szempontból és így a legfejlettebb vallásokban a vallási érzéshez a legtökéletesebb szociális érzés kapcsolódik.

A vallásos érzelemmel az *intellektuális érzelem* annyiban kapcsolódik, hogy a hitnek mindig igazságjellege van hívőjére nézve. Ez az intellektuális érzés nem lekicsinyelendő. A dogmákért már sok vér folyt és igen sok önkéntes feláldozásból folyt, a hívő meghalt az igazságért, melyet hite képviselt a számára. Az igazság az evidencia vagy axióma formájában bizonyára a legteljesebb meggyőződés tárgya lehet, mégis ha az élet csak annyiban volna menthető, hogy ilyen evidenciát le kellene tagadni, inkább a tagadást választanánk. Ellenben a praedestináció ma épenséggel nem evidens, a hugonották mégis vérüket ontották érte, mert rájuk nézve az vallási igazság volt. Így válik az intellektuális érzés a vallás szolgálatában élet-hatékonyvá.

Empirikusan megállapított tételnek tarthatjuk, hogy a vallásos érzelemmel mindenfajta érzés kapcsolódhatok, amivel igazolva van, hogy a vallás mindig vallásos életet jelent, mert ahány érzés az életnyilvánulásban jelentkezik, az mind vallásos jelleget ölthet.

A fentebbiekben mindig a különböző érzelmeknek a vallásos érzelemmel való kapcsolatáról beszéltünk, most magának a kapcsolatnak a tényét akarjuk közelebről vizsgálat tárgyává tenni. Nyilván a térbeli világból vett kép alapján beszélhetünk kapcsolatáról, illetve midőn kapcsolatáról szólunk, rendszerint azt értjük alatta, hogy az egymásmellettség köze kisebbedett. Bizonyára nemcsak ezt akarjuk érteni az érzelmek kapcsolata alatt, hiszen ilyenforma kifejezéseket is használtunk, hogy az areligiozus érzés a vallásos érzés szolgálatába szegődik, vallási jelleget nyer.

Ez utóbbi kifejezés a fontos: vallási jelleget nyer. Ezt más szavakkal úgy mondhatnók: szentté lesz. A szentség speciális vallási fogalom s annyira jellemzője a vallásnak, hogy a leghivatottabb valláskutatók egyike, N. Söderblom, benne látja a vallás lényegét.¹ Söderblom szerint annál a problémánál, hogy milyen messze terjed az igazi vallásosság, nem az istenhit kialakulása döntő, hanem az isteni nek valóságos érzése. Nincs szó, mely a vallásra jellegzetesebbi) volna, mint a tabu, a szent. A *tabu-t* ott találjuk a primitív műveltségű népeknél, ott a buddhizmusban, ott minden fejlett vallásban. A szentség természetfölöttséget és istenit jelent. Nem azonos az erkölcsi jóssal, az erkölcsileg jó még nem jelent szentet. A szent vonatkozásban van a vallással és magában foglalja a természetfölöttinek a titokzatosságát s valamit abból a féltő tiszteletből, amellyel az emberfölötti nagyság iránt vagyunk. Érdekes modern példája Söderblomnak arra nézve, hogy a hivatalos egyház is ilyen értelemben kezeli a «szent» fogalmát, Jeanne d'Arc szentté avatási pörének aktáiból nyert azon észlelete, hogy az Egyház a szentté avatásnál nem azt nézte, hogy milyen erkölcsi erőmegfeszítésbe és küzdelembe került Jeanne d'Arcnak olyan életet élnie, aminőt élt, hanem azt, hogy beteg apácák még ma is az ő közbenjárására csudásan meggyógyulnak. Igaza van Söderblomnak, az Egyház nem avat szentté¹ olyant, akinek közbenjárására csuda nem történt, vagy aki életében csudát nem tett.

Hagyjuk egyelőre figyelmen kívül azt, amit Söderblom a szentségről a vallás lényegével kapcsolatban mond, csak azt az egyet fogadjuk el tőle, hogy a szentség tipikus adata a vallásnak és vallásosságnak. Akkor feleletet adhatunk a fentebb feltett kérdésre, hogy mit kell értenünk a különböző érzelmeknek a vallásos érzélemmel való kapcsolatán? Nyilván azt, hogy az említett érzelmek szent érzelmekké válnak. így lesz a templom épülete szent, tehát az esztétikai érzés is szent, amelyet felkelt: a zene, ének, erkölcs stb. érzés szent érzésekké válnak. Ez más szóval annyit jelent, hogy az istenit megillető féltő tisztelet része ennek az érzelemnek. Része, ameddig része lehet. Madonnát aktban lefesteni képtelenség, mert az akkor megszűnik

¹ V. ö. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*. Deutsch von R. Stube Leipzig, Hinrichs, 191G. p. 211. s. kk.

madonna lenni. A Madonnához a szüzesség gondolata .oly erősen asszociálódott, hogy ezen gondolat megtagadása lényének megtagadását jelenti. Már pedig a genitáliák szemlélete vagy a szemlélhetőség lehetőségének a felébrzése a szüzesség katolikus értelmezésével, amely katholicizmsban egyedül van meg a Szűz Mária kultusza, összeférhetetlen.

Felvetjük a kérdést, milyen jelentősége van az érzellemnek a vallás *pszichológiai lényege* szempontjából? Az intellektualizmusnak és emócionálizmusnak említett vitáját véleményünk szerint helyesen dönti el *Hartmann*.¹ «Amint egy képzet csak úgy lesz vallási képzetté, hogy elég motivációs ereje van arra, hogy}- vallásos érzelmet gerjessen, úgy az érzelem csak azáltal lesz vallásos érzelmmé, hogy meghatározott tartalmú képzetre vonatkozik, t. i. egy olyanra, amely alkalmas arra, hogy valamely vallásos viszony tárgya legyen, vagy amely valamely vallásos viszony tárgyával mégis legszorosabb vonatkozásban van.» Ez a felfogás összefüggésben van azzal, amit Söderblom a szentről mondott, mint amelyben az isteni valamilyen képzetes formában mégis csak szerepel.

A vallásos élet nem merül ki vallásos képzetekben, gondolatokban és érzelmekben, az *akarati cselekedeteknél*: is megvan a maguk vallási jelentősége. Azt lehetne mondani, hogy míg a vallásos élet legbensejét a vallásos érzelmek alkotják, az akarat a cselekedetek révén a legkülső, a felületi nyilvánulást adja. Az istenfogalomnak a vallásban nemcsak theoretikus jelentősége van, hanem elsősorban praktikus. Az Isten nem azért van, hogy az ember tudását bővítse, tehát nem a metafizikai készség szüli meg, hanem az embernek a világgal, a mindenséggel szemben való praktikus állásfoglalása. Az istenfogalom értékelés eredménye. Az Istent ugyan fensőbb hatalomnak neveztük általánosságban, de ez a hatalom a vallásban nem absztrakt mivoltával, hanem konkrét hordozójában érvényesül. jV.z Isten minden vallásban elsősorban gondviselő Isten. A gondviselés egy áldásos aktusa a fensőbb lén³nek, mely az egyénnek, a társaságnak s általában a világnak a javát célozza. De ennek az aktusnak föltételei vannak, amelyek a fensőbb lényhez való vallásos hozzátartozás akarati ak-

¹ id. mű p.:32.

tusaiban realizálódnak. Meghatározott módon kell élnünk, cselekednünk, hogy a fensőbb lényel való vonatkozásunk javunkra váljék. Így az akarat is vallásos akarattá válik, mert olyan cselekedetek elvégzésére irányul, amelyek a fensőbb lényel való viszony vallási megfelelését célozzák.

Az akarat működése a vallásban homályos ösztön vagy tudatos céllal jelentkező akarat aktus formájában állandóan szerepel. Az ember cselekvő lény s akaratát érzelmei determinálják. Tekintve azt a jelentőséget, mellyel a vallás az érzelmi élet terén bír, ennek az érzésvilágnak akarat aktusokban is meg kell nyilvánulnia s így jutunk el egyrészt a tágabb értelemben vett vallás erkölcsi cselekedetekhez, másrészt a sajátos vallási ténykedésekhez. Nyilván az utóbbiak is vallás erkölcsi cselekedetek, de mégis az előbbi megkülönböztetéssel azt akarjuk jelezni, hogy a vallástól távolosó mindennapi cselekedetek erkölcsi minősítése a vallás embernél vallási alapon történik. Sőt, ha az igazi moralitást a Kant-féle felfogás értelmében csak ott találhatjuk, ahol etikai autonómia van, akkor a vallás embernél nincs igazi moralitás, mert autonómia sincs, a jó vagy rossz minősítést tekintélyi okok, vallási előírások határozzák meg. Minden vallásnak van egyszersmind morálkodexe is és a vallás és moralitás összekapcsolódása annyira benső, hogy a kettőt igen sokszor össze is tévesztik. Rauwenhoff vallásfilozófiájában a vallás lényegét a feltétlen erkölcsi kötelességtudatban találta, ami tévedés ugyan, de szintén csak azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a vallás emberre nézve normakodexül a vallás előírásai, parancsai és tiltásai szolgálnak. A vallás ember azért akarja a jót, mert Isten akarja s azért kerüli a rosszat, mert az Isten tiltja. Hogy mi a jó és mi a rossz, azt is vallás határozza meg a számára. Élete tehát a vallás jegyében folyik le s cselekedeteiben külső kifejezésre jut az Isten-től való függésnek a tudata. Ha ez a függés külsőleg nem nyilvánul, az akaratnak motivációja nem vallási, akkor nem is vallásos egyénnel van dolgunk. Nem azt akarjuk mondani, hogy a vallás ember szükségképen jó ember; a szubjektív vallás moralitás és az erkölcsiség objektív normája közt nagy ellentét lehet, de bárminő is a cselekedet, kell, hogy vallási gondolatok befolyásolják a létrejöttét: akkor vallási cselekedetté lesz (templomi prostitúció).

A specifikus vallási cselekedeteket a *kultusz* neve alatt foglaljuk össze. A kultuszban egyéni vagy tömeg lelkiesség nyilvánul. Az egyéni kultusz tipikus példája az *imádság*.

Az imádság annyira a vallás adatai közé tartozik, hogy elmondhatjuk, ahol imádság nincs, ott vallás sincs. Az imádság a legfőbb lényel való közösség tudatának közvetlen megnyilvánulási módja. Értékelő normául szokták felállítani, hogy az imádságnak hitből kell fakadnia; ez nyilvánvaló, hiszen ha nem hitből fakad, akkor nem imádság, hanem automatikus cselekedet. A theologiai tankönyvek melléteszik még azt is, hogy reményből és szeretetből is kell fakadnia, amit már nem olyan értelemben minősíthetünk szükségesnek, mint a hitet. Ha a hit szükségessége $\varphi\upsilon\sigma\epsilon\acute{\iota}$ van, akkor a remény és szeretet szükségessége csak $\nu\omicron\mu\phi$. Vannak imádságok, melyek semmit sem kérnek, hanem a szerető lélek túlaradó bensőségéből fakadnak; mi jelentősége volna itt a reménynek? A hívő reméli, hogy Isten meghallgatja imádságát? De hiszen ezt nem kell külön remélnie, minden imádságánál legbensőbb meggyőződése, hogy Isten tudja, hogy ő imádkozik, várni pedig nem vár tőle sémit. A szeretet sem szükségképeni vallásos léleknyilvánulás. A vallásos lélek érezheti a végtelen nagyság lesújtó hatását, s mert ezt érzi: vallásos, de ebből nem következik, hogy a végtelen nagyság iránt szeretet fakad a lelkében.¹

Vannak, akik az imádságot annyira nem tartják a vallás tipikus adatjának, hogy egyenesen vallásellenesnek minősítik, ha nem is a kulturvallásokban szereplő formájában, hanem ősi megnyilvánulásában. Ezek szerint ugyanis a vallás mágikus eredetű s eszköz volt arra, hogy a fensőbb lényt kényszerítsék valami, az imádkozóra nézve szükséges eredmény kieszközlésére. Hiszen még ma is találkozunk ezzel a kifejezéssel: *megostromolni a: eget*, aszketikus írók pedig hangsúlyozzák, hogy kitartóan és szünet nélkül kell imádkozni s akkor elérjük azt, amit akarunk. Mindazonáltal ez még nem mágia. Bármennyire buzgón imádkozik is valaki, mégis csak kérő fél marad; ellenben a varázsló felülemelkedik a felsői!) lényen, midőn

¹ Ez értelmezés teszi jogosulttá azt a felfogást, melynek alapján valláspszichológiában a szentek pszichológiájának a lényegét láttam. T. i. a szenteknél egy *állandó* és *csak felfokozódásra* képes érzelm: az Isten iránti szeretet teszi vallásos mivoltuknak a lényegét. V. ö. *A vallás lélektana* p. 211-212.

kényszeríti arra, hogy az ő. akaratának alávesse magát. Hogy pedig ebből nem fejlődhetett az imádság, azt Robertson *Smith* a következőképen kísérli megvilágítani:¹ «A legrégibb időktől kezdve a vallás eltérőleg a mágiától és varázslattól, rokon vagy barátságos lényekre irányul, melyek egy ideig haragudhatnak ugyan népükre, de mindig kibékíthetők, kivéve tisztelőinek ellenségeit és a társadalom bukott tagjait. Nem az ismeretlen hatalmaktól való határozatlan félelemmel, hanem ismert istenekhez való tiszteletteljes szeretettel kezdődik a szó igaz értelmében vett vallás.»

Az imádságnak (és a később tárgyalandó *áldozatnak* is) a pszichológiájában egy olyan vonás rejlik, mely némi irányítással szolgálhat azoknak, akik a vallás és vallási gondolatok igazságtartalmát magának a vallásnak lelki szerepével kapcsolatban akarják megállapítani.² Hogy az imádság nem pusztán intellektuális aktus, hanem elsősorban akaratí, tehát az intellektus mellett az érzelem is fontos alkatrésze, hogy vonatkozást fejez ki s egy elérendő cél megvalósíthatásának támogatását várja, mindez mutatja, hogy az imádság *személyes* lényhez fűződik, azaz a legfőbb lény nem elvont fogalom, hanem személyiség. *Fichte* a legfőbb lény fogalma helyére az erkölcsi világrendel tette, a pantheizmusra nézve a természet az Isten és az Isten természet; ha mindezen felfogások ellen vallásfilozófiai szempontból különösebb kifogást nem lehetne is emelni, a kifogás az eddigiekből adódik: t. i. a konkrét átéléssel mind a kettő ellentétben van, mert más valóságra mutatnak rá, mint amely valóságot az imádság által életéről, eleven mivoltáról tanúskodó vallás elárul. Mi volna az az esztétika, mely a szépnek egy más világát akarná megteremteni, mint ami a művész teremtő munkássága révén tárul elénk? Mi az a vallás, mely egy fogalmi világban van csak meg, de nincs élő valósága? Közönségesen azt szokták mondani, hogy a pantheizmus azért nem vallás,

¹ Idézi C. V. Tiele: *Einleitung in die Heliçionswissenschaft*. Deutsch von K. Gerich, Gotha, Perthes, 1.X99, p. 109.

² S lehet-e másként? Képzeljünk el egy esztétikát, mely normáinak felállításában a művész teremtő működésétől elkülönítene magát? S elkülönítés alatt nemcsak azt akarjuk érteni, hogy vizsgálati feldolgozás és megítélés céljára való anyagnak nem akarja tekinteni, ezt t. i. majdnem minden esztétika megteszi, hanem azt, hogy a normák nincsenek korrelációban a teremtő művész immanens normáival. Minő értékii esztétika volna ez?

mert nem lehel benne imádkozni. Ez a felfogás nagyon triviálisnak mutatkozik a felületes vizsgálódó szemében, de ha jól átgondoljuk, hogy a vizsgálódásnak egyáltalán mihez kell tartania magát, ha vallási normákat akar felállítani s a vallás jogosultságáról általában akar szólni, akkor az említett megállapítást az egyedül lehetséges *tudományos* megállapításnak kell tartanunk.

Az imádság fenomenológiája természetesen általában a vallás fenomenológiája szerint igazodik. Nemcsak a vallás világnézete van benne az imádságban, hanem az a személyes jelleg, melyet az imádkozó a maga egyéniségéből visz bele. Formális szempontból két osztályt különböztethetünk meg: a szóbeli imádságot és a vallásos elmélkedést. Az előbbi meghatározott formájú, az utóbbi formanélküli. A forma úgy értendő, hogy vagy maga az imádkozó önti lelkének vallási tartalmát formába, vagy kész formát használ, melyet összhangzásba hoz vallási lelkületével. Nyilván az utóbbi esetben közel van a formalizmus veszedelme, t. i. a forma csak forma marad tartalom nélkül. A tartalom kifejezés most már jelzi, hogy érzelemnek és értelemnek egyaránt szerepelni kell benne, mert ha csak az egyik van meg, a formának nincs tartalma. A megértett imádság mechanikus darálása nem imádság még akkor sem, ha egyébként az előírásnak felel meg ez a ténykedés.¹ A kath. aszketikus irodalom minden Isten dicsőségére felajánlott munkát imádságnak minősít, pl. a laikus szerzetes testvér kötelességből teljesített csizmafoltozását is. Ez a felfogás nem egyeztethető össze az imádságnak különben tág és konkrét vonatkozások megfigyelése alapján felállított értelmezésével. Csak annyit lehet mondani, hogy a vallásos motívumokból végzett munkának vallásos érdemszerző jellege van s ha jól meggondoljuk, hogy miért hangsúlyozzák az olyan fizikai munkának az imádság jellegét, akkor megállapíthatjuk, hogy az aszketikus szerző sem akart mást mondani. A másik esetre konkrét példa lehet a latinul nem tudó apácák latin zsolozsma mondása. Ha felvesszük is, hogy ezt a ténykedést a hozzáasszociált (Jézus, Szűz Mária) képzetek érzelmi melege kíséri, még sincs imádsággal dolgunk, mert a tartalom megfelelő intellek-

¹ Könnyen kitalálhatja az olvasó, hogy milyen példák vannak előttünk: breviárium mondás, litánia mondás, a mise állandó részei stb. szóval főleg azok, melyeknek az elmondását nem a lelki szükség, hanem az előírás szabályozza.

tuális része hiányzik s csak egy — jelen esetben pszeud;» tartalom van meg. Mindez a fejtegetés azt a látszatot kel'J, mintha a pszichológia határát túllépve normatív jellegű fejtegetésekbe bocsátkoztunk volna, épen azért hangsúlyozni kívánjuk, hogy ez csak egy definíció helyesebi) megértésének illusztrációjául akart szolgálni, vagyis az imádságnak pusztán a pszichológiai lényegét akartuk kellőképen kidomborítani.

A kultusz másik lényeges eleme: az *áldozat*. Itt is felmerül az a nehézség, mely az imádság vallási beleillőségével kapcsolatban felvetődött. Ha az imádságot bizonyos fokon mágikus cselekedetnek lehetett minősíteni, még inkább úgy látszik, hogy vallásellenesnek minősíthető az áldozat. Az áldozatot u«vanis hajlandó némely kutató a *do ut des* utilitarisztikus elvéből levezetni¹ s ezért vallási dekadenciát lát benne.² Ez a felfogás elveszti magyarázó jellegének kizárólagos jogosultságát, ha az áldozatnak azt a felét vesszük figyelembe, amely a mi valamiféle önmegtagadásunkból ered. Ha ugyanis az áldozat a *do ut des* felfogásnak az eredménye, akkor két eleme van: az egyik tőlem származik, tehát valami áldozat a szó legtágabb értelmében s valami, ami ezért kárpótlás a fensőbb lénytől. Már most tapasztalati tény, hogy míg az első félnek a legmesszebbmenő felfokozódásával találkozunk, onnan kezdve, ahol az áldozat minmagunk valami ideiglenes parányi önmegtartóztatásával jár egészen odáig, midőn ez az önmegtartóztatás mindenről való lemondást, esetleg az élet feláldozását is jelenti, vagy ami még több, állandó testi vagy lelki kínban való tartós életet jelent, addig a másik oldalon nincs ennek megfelelő növekedés. Ne mondja senki erre, hogy a másvilági örök élet végtelen jutalom s ez a végtelen jutalom a vallásos lélekre teljes realitással bír, tehát bárminemű áldozatot hoz, az még mindig nem egyenértékű azzal, amit kap, — mert először is, akiknél ez az áldozatkészség ilyen nagy mértékben feltalálható, azoknál nem mindig ilyen motívumból fakad, másodszer a másvilági jutalom gondolata ugyan a meggyőződés erejével hat, de azért az mégis csak másvilági marad, tehát valami, ami

¹ Ilyenféle gondolata támadhat annak a megfigyelőnek is, aki hallja, hogy a hívő beígéri Istennek, hogy gyertyát vesz az oltárra, *ha* kérését teljesíti. Ha nem teljesíti, nincs gyertya.

² Bővebben *Az értékelés filozófiája* c. id. művemben p. 37. s k.

lesz, míg amit állítólag cserébe nyújtanak, az valami, ami most *van*, ami aktuális élet s ez az igazi realitás. Különben az áldozat név is azt akarja kifejezésre juttatni, hogy az egyenértékűség utilitarisztikus gondolata nemcsak hogy nem lényege ennek az aktusnak, hanem bizonyos tekintetben ellenkezik is vele.

Az áldozatnak két formája van: magunk feláldozása (a legtágabb értelemben értve) és mások feláldozása. Történelmileg fontos szerepet játszottak a véres áldozatok, akár állatok, akár emberek feláldozásáról van szó. Krisztus áldozata, mint a kereszténység fogalmi magyarázója, szintén véres áldozat volt s csak ugyanazt vér nélkül ismétli az egyház. A vér mint kiengesztelő jelleg szerepelt, midőn a legfőbb lény jóindulatának megszerzéséről vagy visszaszerzéséről volt szó. Az áldozat azonfelül lehet egyéni vagy nép-áldozat. Ez utóbbi esetben az áldozatot vagy a nép nevében mutatják be, midőn a népnek csak fogalmi jelentősége van, vagy ha részt vesz az áldozat bemutatásánál, akkor vagy passzív szerepe van (a katolikus hívők mise részvétele semmit sem ad hozzá az oltáron bemutatott áldozathoz), vagy esetleg aktíve is szerepel mint tömeg, pl. mikor egész városok poenitenciát tartottak, vagy csak az esetben is, midőn a hívők nagy közössége bőjtöl.

Az áldozat bemutatása rendszerint bizonyos szabály szerint végzendő cselekvési módok szerint történik, ez a *ritualizmus* szűkebb értelemben véve, tágabb értelemben magát az áldozatot is a rítushoz számítják. A ritualizmus és a papság kölcsönösen feltételezik egymást. A papság a ritualizmussal együtt születik s valószínűleg a társas éleiben egyébként kimagasló pozíciója teszi őt az áldozati ténykedés elvégzésére megfelelővé. Nem a pap gyógyít, hanem az orvos lesz pappá kezdetben. Legfeljebb a hiányos orvosi tudományt hatékonyabbá teszi a dekadencia fokán a papi hatalom. A rítusnak asszociatív jelentősége van; fontos, mert fontos dolognak nélkülözhetetlen kelléke. Mivel a rítus lényege szerint formális valóság, a formalizmusnak itt is tág tere nyílik. Ha lényeggé válik, akkor a varázslattól nehéz elkülöníteni. De mielőtt ilyen ítéletet hoznánk, mindig előbb azt kell megvizsgálunk, hogy csakugyan üres formalizmussal van-e dolgunk? S ennek megítélésénél az asszociáció révén hozzáfűződő gondolatokat és érzelmeket kell figyelembe vennünk. Látnivaló tehát, hogy mily

nehéz a primitív vallásosságról képet alkotni, ha a ritualizmuson kívül egyebet nem tudunk megfigyelni. Épen a lényeg marad rejtve előttünk, s logikai hibát követünk el, midőn a lényeg ismeretlen mivolta miatt magát a ritualizmust minősítjük lényegnek. Az emberi természet egységének gondolatával motivált s primitív világszemléletbe helyezett analógián nyugvó okoskodásunk akkor talán még helyesebb irányba terel bennünket, amint a fordítottjára is van tapasztalati adatunk. Meglepő ugyanis, hogy maguk a rítusok is milyen szabályos egyezést mutatnak.¹ Egy szükség van s annak egyféle kielégítési módja.

A papság vallási szerepe tehát a rítusoknál kezdődik. Anélkül, hogy kimerítőbben foglalkoznánk a papság jelentőségével ebben a későbbi szorosabb értelemben vett vallásfilozófiai kutatás céljaira feldolgozott valláspszichológiában,² röviden egy olyan momentumra akarunk rámutatni, mely igazolni van hivatva, hogy miért nem is érdemes ebben a keretben a papsággal foglalkozni. Azoknak, akiknek a tekintetét a *tények* vezetik földre, midőn normákat akarnak felállítani (szemben az eddig oly sűrűn emlegetett tapasztalati alap nélküli tisztán spekulatív munkásságú filozófusokkal), közelfekvő gondolat volna, vagy legalább is okoskodásukkal teljesen harmonikus felfogás volna a vallás lényegéhez hozzásorozni a papságot is azon egyszerű megfontolás alapján, hogy ahol vallás van, ott papság is van; a vallástörténelem mindig egyszersmind papoknak a története is. Pedig ezt a mondást nem merik megkockáztatni még azok sem, akik a papságot a vallás nélkülözhetetlen járulékának tekintik (= kath. papság, mint a szentségek kiszolgáltatója), mert a vallás csak Istentől való függést jelent s nem papoktól való függést; Már pedig a papság vallási szereplése oda fajul el, hogy a hívő tőle is, vagy csak tőle függjön. Ezért valláspszichológiai megfigyelésre ugyan érdemes a papság vallási szereplése, de mivel vallásfilozófiai jelentőségük nincs, e helyen mellőzhetjük őket.³

¹ A példát lásd *A vallás lélektanában* p. 206-on.

² Egyébként e papság valláspszichológiai jelentősége mérhetetlen s érthetetlen, hogy miért mellőzik ezt a kérdést az *empirikus* jelenségekkel foglalkozó valláspszichológusok.

³ Erre a problémára nézve adatok: *A kath. papság lélektana* c. művemben vannak. Budapest, 1916.

A vallás fenomenológiájának ezen nem kimerítő, sőt részletproblémákra irányultságában is kompendiózus vizsgálata után, melyet csak a felfogás igazolhat, hogy itt csak a tulajdonképeni vallásfilozófiai vizsgálat előkészítéséről van szó, természetszerűleg jelentkezik az a kérdés, hogy mi a vallás jelentősége az emberi életben, mi a vallás pszicho-biológiai szerepe, az a kérdés, mely mindig adódik, midőn annál, ami van, azt kérdezzük, hogy *miért* van. Vannak akikre nézve ebben a kérdésben merül ki a legfőbb vallásfilozófiai vizsgálat is; akik azt tartják, hogy ha valami van s annak a biológiai jelentősége nyilvánvaló, akkor nincs több kérdezni valónk, hiszen az említett ténykedés létjogosultsága tökéletesen igazolva van. Ezt a felfogást nem osztjuk s erre az állásfoglalásra éppen maga a pszicho-biológiai vizsgálat kényszerít rá igazolva, hogy ez a vizsgálódási mód, ha következetesen keresztülvisszük, szükségképen egy magán kívül fekvő új vizsgálódási alapra kényszerít rá, amely ennél fogva immanens szükségességgel bír. Ebben — a jelen vizsgálódási anyagban a következőkben részletezendő okoknál fogva — van a pragmatizmus elégtelensége is. A pragmatista szemlélési módja nem fölösleges, de nem elégséges. Sajátságos, hogy úgy a pragmatisták, mint a pragmatizmus ellenfelei rendszerint tévednek. Akik a pragmatizmus hívei, azok álláspontjuk alapján meg akarnak felelni azon végső okokra, mely Aristoteles óta a filozófia kutatásnak olyan sokszor igazolt igazi végcélját teszi, de nem tudnak megfelelni, amint azt e helyen *is* igazoljuk;¹ mivel pedig nem tudnak megfelelni, ellenfeleik a pragmatizmust fölöslegesnek minősítik. Pedig van a vizsgálódásnak egy területe, — a pszichológia szokásos értelmezését ki kell szélesítenünk, hogy odahelyezhessük ezt a területet — ahol a pragmatizmus megbecsülhetetlen szolgálatot tesz. Más művemben rámutattam, hogy Nietzsche, akit a filozófusok költőnek, a költők pedig filozófusnak tartanak, sem nem költő, sem nem filozófus, hanem pszichológus, aki a pszichológia tudásterületét jelentékenyen gazdagította. A lét formája s ezen forma igazságproblémája közt van a lét jelentőség- vagy értékproblémája, melynél csak azt kell megjegyeznünk, hogy jelentőség és igazság nem összeeső fogalmak. A pragmatisták

¹ Lásd még: *Az értékelés filozófiáját!*

felelő életjelentősége volt. Aki csak ezt keresi, arra nézve mindegy, hogy animizmus-e vagy katolicizmus vagy parizismus. Minden vallás üdvözít, ha az üdvözülést tágabb értelmében használjuk. De itt felmerül egy olyan kérdés, mely a kultúra elengedhetetlen követelésének látszik, ha a legkülönbözőbb vallási formáknak egyaránt pszichobiológiai jelentőségük van, *melyik* vallás az mégis, amelyik a vallás nevet megérdemli? Nyilvánk eszünk-ágában sincs a délnyugatausztráliai primitívek vallásainak valamelyikét magunkévá tenni, mert ez kulturális életünkkel ellenkezik. Tehát *melyik lesz az a vallás, mely kulturális életünkbe beleillik*, vagy még előbb: *beleillik-e a vallás egyáltalán kulturális életünkbe?* Ezek olyan problémák, melyekre a pszichológiai vizsgálódás a maga eszközeivel nem tud feleletet adni s úgy látszik, hogy maga a pszichológia kiutal a saját hatáskörén kívülfekvő vizsgálódási területre, melyet sajátos értelemben vett vallásfilozófiai kutatásnak nevezhetünk. Ez a kutatás a mi vizsgálódásunkban úgy mutatkozik szükségszerűnek és elkerülhetetlennek, hogy a valláspszichológia mindent megmondván, amit megmondhatott, felelet nélkül hagyott egy csomó kérdést, melyek épen a leglényegesebbeknek és legfontosabbaknak látszanak. A következő rész feladata lesz ezen kérdésekre felelni, de úgy, hogy ne új alapozással kezdődjék ezen rész építő munkája, hanem a már nyert belátásokra támaszkodjék, különben az egész épület homogenitása elvész s ez a jelen esetben a legfőbb módszertani botlást jelentené, ami aztán egyértelmű volna a tudományosság megcsorbításával, esetleg feláldozásával.

A vallásos élmény igazság tartalma.

(Vallásfilozófia.)

1. Út a vallás felől.

Előző fejtegetéseink végén megkíséreltük igazolni *Tolstoj* azon mondását, hogy a vallás azon erők közé tartozik, amelyek által az ember él. Érthető, hogy aki vallásos, akinek a vallás ad életerőt, életkedvet, életfenntartást és élelnemesítést, arra nézve a további kutatás ezen boldogító állandó öntapasztalattal le van zárva. A filozófus elől azonban tulajdonképpen csak most kezdődik az igazi probléma felállítása és megfejteni akarása. Hogy vallás van és hogy a legtöbb ember «a hitből él», az a filozófusra nézve, aki a theologussal ellentétben nem sokat törődik a consensus fidelium-mal vagy consensus hominum-mal, hanem a vonatkozásoknak csak azon benső kényszerítő erejét fogadhatja el, mely egyáltalán nem a tömegnyilvánulás által van megengedve, még nem sokat bizonyít a vallás jogossága mellett. Hiszen el lehet képzelni, hogy az emberek nagy többsége orvosságra szorul, mert beteg s nem az a beteg, aki egészsége tudatában ezt az orvosságot megveti. Talán a vallás is orvosság s talán nem minden embernek vari szüksége rá: ezt a kérdést kell vizsgálat alá venni. Bizonyára akkor jogos a vallás, vagyis a vallási vonatkozásnak akkor van igazságtartalma, ha az a betegség — hogy hasonlatunk mellett maradjunk — az emberi természet szükségképeni állapota, amikor is természetesen megszűnik abnormitás lenni s egyszerűen tényt fejez ki, melynek igaz vagy nem igaz voltáról nem lehet tovább disputálni.

A vallásfilozófiának egy régi, theologusoktól örökölt iskolás eljárási módja az egész fentebbi problémát egyszerűen vélte elintézhetni. Megállapítván a vallás défini-

cióját, az egész problémát oda zsugorította össze, hogy istennek a létét iparkodott bebizonyítani. Ez intellektuális feladat volt s a formális logika szabályainak pontos betartásával egy-két megfelelően megválasztott praemissa segítségével az egész vállalkozás hamarosan sikerült. Az Isten fogalmának megállapítása után csak a kinyilatkoztatás fogalmái kellett megalapozni s megvolt a lehetősége annak, hogy egy pozitív theologia az Isten és kinyilatkoztatás fogalmainak felhasználásával elfoglalhassa a helyét. A további kutatást végezte a dogmatika s így felépült a vallástudománynak az a rendszere, mely a hívőt tökéletesen kielégítette, a hitentől pedig elzárkózott azzal a fensőbb megállapítással, hogy azt erkölcsi gonoszsága akadályozza az igazság felismerésében.

Ma a probléma távolról sem ilyen egyszerű. Tudjuk, hogy a vallásos megismerés és a filozófiai megismerés különböző dolgok. Míg a filozófia a valóságot fogalmi rendszerbe akarja foglalni, addig a vallás — akárcsak az élet, melynek a vallás egyik syniimája — halad a maga aracionális, sőt talán irracionális útján, úgyhogy nem alaptalanul merült fel a kérdés, egyáltalán képes-e a filozófia a maga eszközeivel a vallásos tapasztalatot felmérni, ha célul a valóság megismerését tűzzük ki? Nincs-e igazság abban a mondásban, hogy «a vallás és a magasabb költészet — épen azért, mivel egy lehetetlen pontosságra való igényüket feladják — közelebb visznek bennünket a világ értelméhez, mint valami absztrakt metafizika formulái»? (Andrew *Seth*.) Mindenesetre cselekedhetünk úgy, hogy a kérdésre feleletet kellene adnunk, ami épen a kérdés sajátos formulázása miatt szinte lehetetlennek is látszik. Nem kell ugyanis egyebet tennünk, mint a vallásfilozófia feladatát úgy megfogalmaznunk s azután vizsgálódási eljárásunkat ezen fogalmazáshoz alkalmaznunk, hogy a fontosabb feltett kérdésre esetleg igenlő felelet esetén is jogosult legyen. Ezért a vallásfilozófia feladata gyanánt azt jelöljük meg, hogy az a vallásos lélek tapasztalatait a tudomány nyelvére leírja és a filozófia segítségével értelmezza. Az első megtörtént előzetes vizsgálódásunkban, melynek röviden a valláspszichologia nevet adtuk, a második a jelenlegi feladat.

Definíciónk jelzi, hogy a kiindulásnak a vallásos élményből kell megtörténnie s ez a vallásos élmény első

sorban egy vonatkozást fejez ki. Egy vonatkozást a lényesebb lényel, akit a vallás rendszerint Istennek nevez. A legelső kérdés az lesz, hogy hogyan igazolhatjuk egy ilyen vonatkozás lehetőségét és szükségességét s a második kérdés lesz csak, hogy mi ennek a vonatkozásnak a másik végpontja. Minden vonatkozás valamiféle összekötése két dolognak, ezek közül egyelőre az első van adva, az ember, akiből a vonatkozás kiindul s maga a vonatkozás. Ezt kell tudomásul vennünk, midőn vizsgálódásunkat megindítjuk.

Simmel is így látta meg a problémát, de végzetes leli felfogására egy kijelentés, melynek bővebb kifejtéséi mellőzi, de amely olyan, hogy annak a helyes vagy nem helyes értelmezése dönti el a belőle vontató vagy hozzákapcsolható okoskodások mibenlétét.

A jelenkor embere (természetesen a gondolatból élő emberről van szó!), — mondja *Simmel*¹ — aki bensőleg sem nem csatlakozik egy fennálló valláshoz, sem felületes «felvilágosultsággal» nem tartja a vallásokat az emberiség pusztá álmának, amelyből minduntalan fel-felébred, ezen ténnyel szemben nagyon nyugtalanító helyzetben van. *Az ember*, akiről *Simmel* beszél, *meg van arról győződve, hogy a tapasztalás alá eső világban úgy benne rekedünk, mint a bőrünkben*, és hogy ebből kinyúlni nem volna reménytelenebb vállalkozás, mint hogy valami lelkünknek adott eszközzel a világot mint innensőt álugorjuk.² Már pedig az üdvösség tényeinek valósága nem ismer kompromisszumot s igen nagy elmék hirdetik ezt, akikkel szemben hajlandó azt hinni, hogy neki valami defektusa van, valami érzéke hiányzik.³ A Scylla és Charybdis közt: hogy vagy a saját eszében való hitét veszítse el, vagy a múlt legnagyobb embereiben, egy szilárd pont ténylegessége maradjon neki: a kétségtelenül fennlevő vallásos szükséglet ténye, vagy óvatosabban szólva, azon szükségleté, amelyet eddigi vallásos töltekezések elégitettek ki. Tényleg eddig a vallás túlélt a vallásokat, de a jelenlegi helyzet szörnyű

¹ G. *Simmel: Das Problem der religiösen Lage.* In *Wellanschauung.* Philosophie und Religion in Darstellungen von V. Dilthey, B. Groethuysen etc. 1911. Berlin, Reichl & Co, p. 329—340.

² Ez a mondas főleg akkor hatékony, ha a figyelmünket a hasonlatra koncentrálnak s iparkodunk a szellemet és a térbeli dolgok analógiájára kezelni. Cz. A.

⁴ Végül csakugyan ide torkollik a *Simmel* okoskodása.

komolysága abban áll, hogy nem ezt vagy azt a dogmát fenyegeti veszély, hanem a transzcendentális hittartalmat látszik az illúzió birtokába venni; ami túlélendőnek látszik, az nem a transzcendencia formája, hanem maga a *szükséglet*.

Itt csak a *Kant* által inaugurált fordulat teljes világosságra emelése segíthet, hogy a vallás a léleknek benső viselkedése, ellentétben azzal az elmosódott képzzettel, mint hogyha valami középső helyet foglalna el, vagy keveréke volna ezen benső lét vagy cselekvés, vagy érzés és egy azon túlnyúló létnek.¹ Legyen bár a lélek és a transzcendens között vonatkozás, a vallás mégis csak a lélek részén lejátszódó része ezen viszonynak.² A léleknek a léte vallásos, vallásos természete van. Amint a test organikusan funkcionál, úgy az ilyen lélek vallásosán funkcionál. A vallás tehát nem kombinációja általános «energáknak», mint érzésnek, gondolkozásnak és erkölcsi akarásnak, hanem épen a vallásosság az alapvető léte a vallásos léleknek és ő határozza meg a színezetét a lélek általános kvalitásainak. Ügyszólván utólag — ha nem is a szó időleges értelmében — megy át ez a vallásos alaplét szükségletbe és teljesedésbe, mint a művészi lét a teremtési ösztön és objektív műalkotás korrelációjával lesz jelenségé.

Nyilvánvaló, hogy ezen felfogás alapján a vallás igaz vagy hamis voltának a kérdése értelmetlen, mert a lét nem lehet igaz vagy nem igaz. A lelkileg adott hit maga a metafizikáim, amennyiben benne egy lét él és kifejezi magát, az a vallásos lét, melynek értelme és fontossága teljesen független attól a tartalomtól, amelyet a hit létesít.

Eddig *Simmel*. Nézzük meg, milyen jelentősége van az okoskodásnak! Kétségtelen, hogy egyrészt intellektuális értéke van, mert mint hipotézissel bizonyos jelenségeket *könnyen* megmagyarázhatunk s igen nagy szociális jelentősége is van. Az első főleg abban áll, hogy egyszersmindenkorra félretéti az azon való vitatkozást, hogy az egyik ember miért vallásos s miért nem az a másik. Hiszen a felelet készen van: mert az vallásos, ez meg nem. A vallás

¹ Ez a punctum saliens. Azután mintha megijedne S., a következő mondatban mindjárt gyengíti az előzményt.

² Az előbbi *elvi* kijelentést, itt pusztán *módszertani* kijelentés váltja fel, melyet mi is élére állítottunk e fejtegetésünknek.

nem lelki tartalomtól függ, hanem alapja a lelki tartalmaknak s akinél ez a tartalom hiányzik, annál hiányzik s ezen Simmel szerint nem lehet tovább disputálni. Okoskodásának szociálpolitikai jelentősége pedig abban van, hogy minden hittartalom egyformán jogosult, hiszen a vallásos alaptermészet teremti meg szükségképpen. Mivel azonban ez a hittartalom (intellektuális és praktikus mivoltában egyaránt) tulajdonképpen csak karikatúrája a vallásos létnek, élettartalom, amelyet, hogy maga volna az élet, szociális berendezkedésünkben nem kell többet vele törődnünk. Ha az ismeret egyedüli mértéke használhatósága, akkor itt a tények olyan egyszerűsítésével van dolgunk, hogy a bennük való eligazódhatásunk könnyebbedjék. S vajjon kívánhat-e ennél többet a tudomány?

Úgy látszik, igen. A legfőbb kifogás, amit elmélete ellen emelhetünk, abban áll, hogy az elmélet és a belőle vonható következtetések nem felelnek meg a vallásos tudat lényeinek. Kell, hogy az a valami, az a lényében titokzatos, az átélőre nézve azonban éppen hatásai révén jól ismert valami, fensőbb legyen, amibe az ember belekapaszkozhatik. Az egész vallást ez a fölfelékapaszzkodás jellemzi s ez az, amit Simmel a priori lehetetlennek tart s egy dogmatikus kijelentéssel, melynek létjogosultsága s hordereje koránt sincs kifejtve, egyszersmindenkorra elintézi. Így Simmel nem a vallásos tapasztalatot értelmezi és magyarázza a filozófia segítségével, hanem mintegy előírja, hogy mi legyen az a vallás, ami semmiféle vallási meggyőződésnek nem felel meg. Mi tehát nem azt kifogásoljuk, hogy a vallást egy vallásos természettel magyarázta, azt meg egyenesen szívesen fogadjuk, hogy ezt fogalmilag prius-nak minősíti az általános lelki ((energiák»-kai szemben, hanem azt, hogy ez a vallásos természet úgy van meghatározva, hogy vonatkozása tárgyának transzcendenciája, már előre képtelenségnek van minősítve. És jól fejtegetése ebből következik s nem ez fejtegetéseinek következménye. A felvilágosultság a vallás jogosultságait nézve egy dilemmát állított fel, l. i. hogy vagy van a realitásban egy metafizika, transzcendens, isteni az emberen kívül, vagy ha a tudományos szellem egy ilyen realitást nem engedhet meg, akkor a benne való hit egy szubjektív fantasztikum, amelyet tisztán pszichológiailag kell

megmagyarázni.¹ Simmel már most nem akarván igazságtalanságot elkövetni a vallással szemben feloldja a dilemmát, amennyiben egy harmadik lehetőség ténylegességét hangsúlyozza, t. i. a hitet magát teszi metafizikaivá. Mi ellenben azt válaszoljuk, helyes, hogy a vallásos vonatkozás innenső hordozójából indulunk ki, de aztán nem azt kell néznünk, hogy létezik-e a másik hordozó is, hanem a vonatkozás lényegtartalmát kell megvizsgáljunk s kutatnunk, hogy nem teszi-e az, ami még belőlünk érthető, a másik végpontot szükségképenivé, hatásaiban észlelhetővé s így reálissá, de talán azért még fel nem ismerhetővé, csak «óhajtva sejtette». Az isteni az emberi lényeknek a szükségképeni posztulátuma lehet (amennyiben egyáltalán *nekünk* kell itt valami megismeréshez jutnunk!) s nem az isteninek az emberi természettől független realitásának bizonyításából kell kiindulni, mert ez — mint később külön megvizsgáljuk — esetleg nem vezet eredményhez. Simmelnek nem tudunk egyéb jelentőséget tulajdonítani, minthogy rámutatott a vallásos létre (das Religiös-Sein), mint alapvető fontosságú funkció hordozóra, de sem ennek a mibenlétét nem magyarázta meg, sem felvételének a jogosságát nem indokolta. Okoskodása a természetvizsgáló eljárására emlékeztet, aki nem törődik azzal, hogy a testek vonzzák-e egymást, csak azt tudja, hogy úgy viselkednek, mintha vonzanák egymást, tehát ha a vonzást felveszi, a jelenségek meg vannak magyarázva. S mímelnél csak az a baj, hogy bizonyos jelenségek ugyan meg vannak magyarázva, de a jelenségek általában nincsenek, sőt a legfőbb jelenséget, azt t. i. hogy a vallásos vonatkozás lényege éppen abban áll, hogy a véges ember a Végtelenbe kapaszkodik bele, nemcsak hogy nem magyarázza, hanem előre kizártnak tartja.

Valamivel többet ad *James*, akinél a *vallásos természet* lényege szerint meg van magyarázva, úgy, hogy legalább a pszichológusok hozzájárulhassanak.

James ismert valláspszichológiai munkájának végén elhagyva a tisztán szubjektív szemlélet álláspontját, kérdezősködik a vallás *ismerettartalma* után s empirikus bázisul, mely a további fejtegetés kiinduló pontját adhatja,

¹ *Simmel* i, m. p. 333.

² V. ö. *James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*. Deutsch von G. Wobbermin. Leipzig. Hinrichs. 191.17. p. -158. s kk.

azt találja, hogy minden vallásban — eltekintve a dogmatikus különbségektől — megvan a nyugtalanságnak valami érzése és ezen érzés megszüntetése. A nyugtalanság érzése csak azt akarja mondani, hogy valami velünk nincs rendben. Ezen érzelem megszüntetése az a tudat, hogy mi azáltal, hogy helyes vonatkozásba lépünk a felsőbb hatalmakkal, egyidejűleg abból a nem normális állapotból megszabadulunk.

Amennyiben az ember azon érzés alatt, hogy valami nincs rendjén vele, szenved és ő ezt az ő *(természetes)*¹ állapotát nem normálisnak találja, bírja a sejtő képzetét² egy tökéletesebb állapotnak s ezzel fennáll a lehetősége annak, hogy ő egy magasabb realitással vonatkozásba lép, ha egy ilyen létezik. Potenciálisan már benne van a jobbnak és magasabbnak egy elve, ha mindjárt pusztán csirájában is. Hogy melyik" résszel azonosítsa valódi énjét, az az első fokozaton még teljesen homályos előtte. De a második fokozaton az ember valódi énjét a csiraszerű jobb részével azonosítja, és pedig a következő módon: Meggyőződik arról, hogy az a jobb rész valami ugyanolyan fajtájú magasabbal a legszorosabb összeköttetésben áll, amely kívül az univerzumban hatékony, amellyel vonatkozásba léphet és amelyhez átmentheti magát, ha egész alsóbb lény hajótörést szenvedett.

Már most mi az *objektív igazságtartalma* ezen eddig tisztán pszichológiai természetű tapasztalásoknak?

Ez a kérdés főleg az ugyanolyan fajtájú «magasabbat» érinti, amellyel saját jobb énünk a benső tapasztalásban harmonikus vonatkozásba lépni látszik. Vájjon ez tényleg létezik? Hogyan képzeljük el azt az egyesülést, amelyről a vallásos zsenik úgy meg vannak győződve?

A theologiai álláspontok mind különbözőképen felelnek ere a kérdésre, de abban valamennyien megegyeznek, hogy a «magasabb» tényleg létezik. Abban is megegyeznek, hogy nemcsak létezik, hanem hatékony is.

Hogyan lehet a «magasabb» és az «egyesülés» fogalmait úgy körülírni, hogy ahhoz a tudomány is hozzájárulhasson? Ehhez a munkához közvetítő fogalomként kínálkozik a *tudatalatti én*. Minden vallási meggyőződéstől el-

¹ Ennek a szónak nagy jelentősége van, azért szedtettem dült betűkké. Cz. A.

² Inkább: «óhajjva sejtő» mint fentebb jeleztük s a hangsúly — mint később igazolni fogjuk — az óhajtáson van.

tekintve tényként áll fönn, hogy a mi összelkiéletünk tényleg szélesebb, mint amennyiről valamely adott időben meggyőződhetünk. Ezen távolabbi háttér tartalmából, amelytől énünk elkülönül, sok jelentőség-nélküli; tökéletlen emlékezések, bolondos asszociációk, gátló félelemérzések stb. tartoznak oda, de a zseni művei is onnan látszanak eredni. *James* most a következő hipotézist proponálja: Bármilyen legyen is ez a magasabb, túlfelé, azaz egyedi existenciánk határain kívül, amellyel magunkat a vallásos tapasztalatban összekötve érezzük, az innenső szférában, azaz ama határokon belül, tudatos folytatása tudattalan életünknek. Így megvan a tudományhoz való kapcsolat s fennáll a vallásos tétel is, hogy a jámbort egy külső hatalom vezeti, mert a tudatalatti területről való betörések sajátosságaihoz tartozik, hogy objektíveknek mutatják magukat és az illetőben azt a benyomást keltik, hogy kívülről vezetik. A vallásos életben ezt a vezetést «felülről» való vezetésnek érezzük; de mivel hipotézisünk szerint saját rejtett szellemi életünk magasabb képességeinek kezében van a vezetés, a felettünk levő hatalommal való egyesülés olyasmiről való érzés, ami nemcsak látszólag, hanem valószínűsége szerint létezik.

Abban a tényben, — mondja folytatólagosan *James* — hogy a tudatos én összefoglalóbb mivoltunkkal összefüggésben áll, amely által megszabadulás és megváltás jut neki, a vallásos tapasztalatnak pozitív tartalmát bírjuk, amely addig, amíg a tapasztalat megy, lényegesen és objektíve igaz.

James elmélete ellen sok kifogás merült fel, főleg kath. theologusok részéről, ami érthető, hiszen ő a vallásos tapasztalás gyökereit a tudattalanba helyezi s ez a fogalom nem szerepel abban a theológiában, amely lényegileg már a XIII. században készen volt s amelytől eltérni nagy kockázatások nélkül nem lehet. Pedig *James*-et nem ilyen értelemben lehet megtámadni, hiszen amit tanít, azt hipotézisnek nevezi és ettől a hipotézistől a racionalitást nehéz elvitatni. Az, hogy jobb énünk a «magasabbal» egyesül, tény; hogy ez a magasabb a tudattalanban van, mint annak funkciója, igaz lehet; de hogy a tudattalan adta magasabb-e az, ami a vallásos vonatkozás posztulátuma: az még nincs bebizonyítva. Sőt, annak az ilyen értelemben való kimondása: dogmatizmus. Amit *James* mond, az lehet-

séges; lehetséges egy ilyen tudattalan tartalommal, min! magasabbal való egyesülés; lehetséges, hogy a hívó azt felülről valónak látja, de hogy minden vallásos tapasztalat csak ennyi volna, az nincs bebizonyítva s amennyiben más is volna, a tudattalannak mint vallási abszolúmnak a jellege megszűnik. A mi felfogásunk szerint — az alábbiakban erről lesz szó — James nem fejezi ki a vallásos tapasztalat lényegét. Az ő objektivitást ilyen módon megállapító elméleté ellen vallásos kutatók — akik a pszichológiai hipotézis értékét méltányolni tudják, tiltakoznak. A tudattalannak megvan a maga vallási jelentősége, de az más, minthogy Isten legyen. Az Isten a »vallásos tapasztalat számára más, mint a bennünk észlelhető tudattalan működése, mely a vallásos tudós számára mégis csak illúziót jelentene, ami ellen vallásos meggyőződése fölháborodva tiltakozik. Bizonyára vannak személyek, akiknek a vallásossága jórészt tudatos működésből áll s akik ezt megfigyelhetik és ellenőrizhetik, mint fogják ezek ezt a *James-é* vallási objektivitást fogadni?

James és Simmel felfogása a mi kérdésfeltevésünk szempontjából lényegileg megegyezik. Mind a kettő előtt az a felfogás lebegett, hogy — a pszichikai bőrünkbeli nem bújhatunk ki, hogy a tapasztalat világát nem hagyhatjuk el, *hogy misztériumok számunkra nem létezhetnek*. Ez jogosulatlan feltevés, bármennyire plauzibilis is. Mind a két kutató igazolta, a vallás objektivitását, a vallás igazságtartalmát, de úgy, hogy ez ellen a vallásos lélek — az, amelyet a *vallásos élmény* fejtegetésénél ismertünk meg — tiltakozik. Már most mit ér az a vallásfilozófia, mely nem *a tényleg átélt vallás* filozófiai feldolgozása? Nyilván nem egyéb az, mint spekulatív munka, mely a saját lábára van állítva, amennyiben a saját céljaira használható alapfogalmakkal operál. Annál különösei!), hogy ezt annál a James-nél is hangsúlyozni kell, akitől a valláspszichológusok olyan sokat tanulhatnak. James-ben logikai hibái van, Simmelben a vallási empirikum érvényesítése hiányzik, mindkettőben pedig egy dogmatikus követelés befolyásolta a kutatás menetét. Ez az észrevételünk arra a két filozófusra, akik mindketten a vallás jogosultságát, igazságtartalmát vélték megállapítani.

Simmelnél nyoma sem volt, James-nél említés tárgyává téteteti ugyan, de aztán a kutatás más vágányra

terelődött, az a *vonatkozás*, mely az embert a fensőbb lény-nyel összeköti. Az empirizmusnak teszünk eleget, ha ezt vesszük figyelembe olyan értelemben véve, hogy az emberből indulunk ki, — ezt Simmel is, James is megtette — de a fensőbb lényvel való vonatkozás mibenlétét iparkodunk az emberi természetből megérteni. Ha ezt tesszük, a tudomány szempontjából jogosulatlan ágensekkel nem dolgozunk (illetve a kutatást úgy kell vezetni, hogy ilyenekkel ne dolgozzunk!) s mégis olyan eredményhez juthatunk, mely filozófiai szempontból kifogástalan és a vallási tapasztalással (nem szükségképpen eredményét tekintve) teljes összhangzásban van, amennyiben a valóságos hívó elmondhatja, hogy az a filozófus, aki az adott esetben a vallásból ítélkezett, a vallási megértette. Mindez szükséges s egyszersmind elégséges feltétele a kutatásnak.

A vallásnak, mint értéknek, mint általában minden értéknek a funkcióját az *önerő érzés* fokozásában találtuk. Kísértsük meg kifejezni, illetve a jelen esetben alkalmazni, de megfordított sorrendben. Azt kell tudniillik megvizsgálnunk, hogy az önerő érzés fokozása lehetséges-e, szükségképeni-e s ha ezt abban találjuk realizálva, amit a vallás lényegéként ismertünk meg, akkor a vallás jogosult és szükséges és a vallás lényege is épen az lesz, amit ilyenek ismertünk fel.

Az önerő érzés fokozását provizórikusan abban jelöltük meg, hogy az, ami ezt a fokozást létesíti, az emberi életet többé, jobbá, nemeseimé teszi. Életérzés ez, de nem statikus, hanem dinamikus fogalom; nem is pusztán állapotszerűséget, hanem intellektuális tartalmat is jelent. Első kérdés nyilván az, vajjon milyen értelme van ennek a dinamikus életérzésnek, ennek a törtetésnek? Van-e ilyen törekvés az emberi életben s miben nyilvánul az meg? Kétféle választ is adhatunk; az első főleg a hegeli tradíciókhoz fűződik s a vallásfilozófiában *Caird* érvényesítette, a másik a legmodernebb filozófiai felfogás eredménye s azt *Tyrrell* juttatta kifejezésre.

A hegeli gondolatmenet az embernek, mint szellemi lénynek vizsgálatából indul ki. A szellem természetéből következteti azt, hogy a szellemhez, mint ilyenhez szükségképen hozzátartozik, hogy a véges fölé emelkedjék. Az okoskodás ebben a beállításban¹ nagyon spekulatív jellegű,

¹ V. ö. *Caird, Einleitung die Religionsphilosophie*. Zürich, 1893. p. 93. s kk.

de később a másik beállítás, a *Tyrrell-féle*, (épen a meg-alapozó és kiegészítő elemeket fogja tartalmazni.

Hegel gondolata, hogy csak azért vagyunk eszes és szellemi lények, mert megvan bennünk a hatalom, hogy saját szűk individualitásunk határait áthágjuk s magunkat abban találjuk fel, ami ezen határokon túl feküdni látszik. A szellem előjoga, hogy valamiféle végtelenség az ő virtuális birtokában legyen és igazi tulajdonképeni élete abban a szakadatlan kísérletben van, hogy ténnyé tegye, ami képesség gyanánt kezdettől fogva benne van.

A materiális dolgok azért végesek, mert igazi lényegük szerint egymást kölcsönösen kizárják, ellenben a szellemi, öntudatos lényt megillető végesség olyan természeté, amelyet csak az határol, ami vele lényegileg egy. A természet individualitása olyan individualitás, mely önmagát minden kívülre fekvővel szemben meghatározza; a szellem individualitása ellenben olyan individualitás, amely a kívülre fekvőben az ő saját, tovahaladó fejlődésének eszközeit találja meg. Tisztán individuális szempontból nézve pl. a szociális berendezkedések, melyek alatt élünk, szabadságunk korlátai. De egy magasabb szempontból tekintve, épen ebben látható az individuális élet szűk mivoltából és nyomorából való szabadulás iós egy olyan élet lehetősége, amely más és bővebb, mint a mi sajátunk és ami mégis elsősorban a mi igazi életünk. Mert hogy «minmagunk» lehessünk, többeknek kell lennünk, mint mi magunk. Amit szeretetnek nevezünk, az igazában saját életünknek egy másnak az életében való feltalálása, individuális mivoltunknak az elvesztése, hogy egy tágasabb ént találjunk. A családnál, nemzetnél, fajnál (ha t. i. a szimpátiánk ezek felé fordul) minden lépésnél szellemi életünk terjedelmét bővítjük, individuális életünk végességéből menekülünk.

Sohasem vagyunk azok, — mondja tovább *Caird* — amik lehetnének; mindig keletkezésben vagyunk. Sobasem lépünk a tökéletes örökébe annak, ami nekünk, mint szellemi lényeknek, jogszerű örökségünk. De mégis mas szempontból már bírjuk és örülünk neki; abban a tényben, hogy ideális örökségünk gyanánt érezzük és ismerhetjük meg, a végtelennek kinyilatkoztatása van hozzánk és hozzávaló lényeges vonatkozásunknak kinyilatkoztatása.

Hogy a megismerésben és erkölcsiségben állandó haladásra vagyunk képesek és hogy mégis minden tényleg

elért cél egy még kielégítetlen ideált hagy bennünk hátra: hogy megismerésünk határainak tudatában vagyunk, míg a gondolkozásban megismerésünknek nem állíthatunk abszolút határokat; hogy erkölcsi tökéletlenségünket tudjuk és nem kevésbé érezzük, hogy nincs az erkölcsi haladásnak olyan pontja, ahol törekvésünk megszűnnék — a tovahaladásnak ebben a korlátlan lehetőségében, összekötve egy rejtett nagysággal, mely tényleges szerzeményeinkkel nincs megelégedve, bírjuk mint tudatos szellemi lények természetünkben azt, amit potenciális végtelenségnek jeleztünk. Más szóval, ha az ember szellemi természetének és életének valóságos fontosságát vizsgáljuk, akkor azt találjuk meg benne, ami virtuálisan az Isten tudata és a hozzávaló lényegvonatkozásnak tudata. Más szóval: tökéletlenségünk csak azért lehet nekünk tudatos, mivel mi rejtve vagy nyíltan magunkban az abszolút tökéletesség mértékét hordozzuk, amely után önmagunkat mérjük.¹

A *Caird-féle* okoskodást, amely csak fogalmi kifejezése annak, ami irodalomban, művészetben, a mindennapi élet tudatos reflexióiban számtalanszor megnyilvánul, kissé mintegy csak odavetettnek látszó, de lényegében igaz megvilágításának tekinthetjük az emberből a fensőbb lény felé irányult vonatkozásnak. Ugyanazt a gondolatot még érthetőbben, legalább a mai gondolkodó embernek még érthetőbben — mert a saját eszmekörével környékezi meg — fejezte ki *Tyrrell*.²

Napjainkban — mondja *Tyrrell* — széles körben megvannak győződve minden észrevétel és megismerés praktikus jellegéről. Minden természeti tárgy, amennyiben a természet törvényei uralkodnak rajta, anélkül, hogy az ő részéről akaratit beleszólás volna, automatikus, érzés- és tudatnélküli. Amennyiben igazi aktivitással bír, az összetartozás és önalkalmazkodás képességével, hogy fizikai természetének mechanizmusával szabadon szembeszálljon, azt vezetve és szabályozva szembeszálljon, szükségképpen észrevétel és tudat is hozzájárul: mert az önalkalmazkodás fel-

¹ *Caird* ezen okoskodásához stílusosan alkalmazkodik *Lolze* köv. mondása: «Noch immer bin ich der Überzeugung auf dem rechten Wege zu sein, wenn ich in dem, was sein *soll*, den Grund dessen suche, was ist.»

² *Tyrrell: Zwischen Scylla und Charybdis*. Deutsch von E. Wolff. Jena, Diederichs, 1910. A közölt okoskodás a köv. fejezethői való: *Mysterien, eine Lebensnotwendigkeit*, p. 188 s. kk.

tételezi a tényezők észrevételét, amelyek közt az alkalmazkodásnak történnie kell, az Én-ét és Természet-ét.

Ha mi, anélkül hogy a kor tudásával ellenmondásba akaránk kerülni, ma a világ végső értelméről és céljáról akarunk beszélni, akkor azt mondhatjuk, hogy az egész, a kauzális törvény alatt álló természetet úgy kell felfognunk, mint ama tudatos és személyi élet eszközét és feltételét. Az alanyoknak a természetre való minden akadályozó és gátló befolyása csak arra szolgál, hogy a saját fejlődésének ezen eszközét tökéletesítse és a saját cselekvésének és hatásának lehetőségeit kiszélesítse és fokozza. Ez a hatás és cselekvés öncélja és igazi lényegtartalma az életnek. Elképzelhetjük tehát, hogy minden tudatos életnek minden formájában való szakadatlan törekvése fölfelé és előre van irányítva, egy tökéletesebb és magasabb tevékenységre, azaz a szembenálló világ tökéletesebb megismérésére és leigázására.

De emellett a törekvés mellett, hogy minden irányban kiterjesszük magunkat azon hatáskörön belül, amelyhez képességeink úgy hozzá vannak mérve, még egy ellenállhatatlan és állandó törekvés érvényesül, egy törekvés fölfelé; célok után, amelyek egy magasabb szférában nyugsznak, a tevékenységnek és életnek egy olyan formája felé, amely bizonyos értelemben felfogási erőnkön túl fekszik, amelyet sem fogalmi összefüggésben, sem megfelelő alakban kifejezni nem tudunk s amely után annál vágyóbban epedünk, mennél kevésbé vagyunk képesek eme kívánságunkat megmagyarázni és megokolni. Az emberi elégedetlenség örökös mozgása nemcsak afelé, amit a «világ» egy adott esetben adhat, hanem afelé is, amit felfogásunk szerint valaha egyáltalán adhatott, minden idők irodalmi és filozófiai reflexióiban egyaránt megnyilvánul.¹ Ennek a kiirratatlan elégedetlenségnek a forrása, amely ismét csak igazi főindítéka minden előre és fölfelé való törekvésnek, abból a tudatból fakad, hogy tiszta észrevételeinknek és biztosan megalapozott cselekvéseinknek a világa csak egy része az egésznek: hogy magyarázatát nem önmagában találja; hogy a célok, melyeket pontosan körülírhatunk, értéktelenek, ha nem lehet őket alárendelni másoknak, magasabbaknak, amelyeknél ilyen körülírás lehetetlen. Elő-

¹ Tyrrell John Stuart Mill-t citálja, akit a földi pozitív paradicsom szintén teljesen kielégítetlenül hagyott volna.

zèles feltevésünk szerint valamely tényálladékról és arról a lehetőségről, hogy vele szemben valamiképpen állást foglaljunk, csak annyiban vagyunk tudatosak, mivel a hozzávaló viszonyunkban nem vagyunk akaratlanul (az akaratunk hozzájárulása nélkül) meghatározva, hanem szabad önkény szerint magunk határozhatjuk meg. Ha tehát egy egészet érzünk és sejtünk, amelynek csak egy része a mi tiszta megismerésünknek és meghatározott kívánságunknak a birodalma, akkor ezáltal szükségszerű feltevésként kívántatik, hogy legyen hatalmunk., kívánságunk, szükségletünk, cselekvésünket ezen egészszel szemben szabadon meghatározni.

A tudatos élet lényegében van az a törekvés, hogy magát az Istenségnek mindig tökéletesebb kifejezésének szélesítse. Az embernek van érzése arról az egésztől, amely azt a birodalmat, amit tiszta bizonyossággal megismerhet és sikerrel legyűrhet, magában foglalja, de amely ezen területen túli is végtelen magasságba emelkedik. De ez az érzelem¹ feltételezi, hogy képes azzal az egészszel valamiféle módon vonatkozásba lépni, hogy nemcsak akarattalan híggként tartozik hozzá, hogy több, mint egy kerék a mindent átfogó mechanizmusban; föltételezi hogy szabadsága, önelhatározásai nincsenek egy különös területre korlátozva, hanem hogy egészen általános érvényük van. Az ösztön, hogy életünket kiszélesítsük, egy törekvést kíván tőlünk, hogy mindig tökéletesebb megismeréshez jussunk, az egésznek mindig jobb megértéséhez, hogy a vele szemben való emberi viselkedést szilárdabb alapra helyezzük és hogy így a cselekvésnek vagy életnek magasabb és gazdagabb formáját valósítsuk meg, ez az ösztön nemcsak arra hajt bennünket, hogy a tisztán megismerhetőnek határtalan területéi szélesebben kutassuk, hanem hogy küzdve emelkedjünk fel a csak homályosan felismerhetőnek területére; törekvésünk egy olyan életre legyen irányítva, amely minden oldalról a végtelenbe terjed ki, mivel az magának a végtelennek az élete, amely mint ilyen a végesre nézve elérhetetlen ugyan, de minden meghatározott határon túl való közeledést megenged. Egy velünk született elégedetlenség űz bennünket felfelé és kifelé, sarkal arra, hogy minden térbeli korlátozást legyűrjünk és mindenütt egyidejűleg legyünk: hogy minden időbeli korlátozást legyőzzünk és mutat-jövől összefoghassunk egy örökös «mostaniban »:

hogy minden lehető megismerés összességét egy egyetlen, mindent átölelő szemlélet egységébe olvassunk; hogy hatalmunkat növeljük és sokszorosítsuk és így a mindenhatóságához közeledjünk; a számtalan, egymásnak ellenmondó tapasztalatot, amelyek közt választanunk kell, egy egyetlen, lehetetlen tapasztalás teljességében egyesítsük; minden életet és minden valóságot egy egyetlen, tiszta aktus egyszerűségében átfogjunk. Röviden: *arra kell törekednünk, hogy egy örök és végtelen életet az időbeli és véges élet formáiban és föltételei alatt éljünk és kifejezésre juttassunk.* Egy ilyen törekvés lényege szerint abszurd és önmagának ellentmondó; célja nemcsak elérhetetlen, hanem elgondolhatatlan is; mert az örökkévalót nem érzük el az időn való valamiféle relatív győzelem által és a végtelenség nem a végeseknek a tömege. És mégis! Ha az ember soha nem is lesz képes arra, hogy vágyainak tárgyával egyenlő legyen, az egyenlőség felé való megfeszített mozgást *követeli szellemi természetének alaptörvénye,* amely szerint minden véges szubjektivitás fokról-fokra fölfelé törekszik, föl az elérhetetlen magassághoz, azon végtelen szubjektivitáshoz, melyet csak magunkhoz hasonlóan tudunk elképzelni.

Eddig *Tyrrell!* Terjengős, hosszú, ismétlésektől sem ment citátumban mutattuk be vizsgálódásának azt a részletét, amely véleményünk szerint annyira híven és tökéletesen kifejezi azt, amit az emberből kiinduló vonatkozásnak nevezünk. *Tyrrell* ezt a vonatkozást tökéletesen leírja, de a mi feladatunk marad megvizsgálni, hogy mi annak a vallásfilozófiai jelentősége és tárgyunk szempontjából minő jogosult következtetések vonhatók le belőle.

Tény az, hogy az emberi természetben benne van a fölfelé irányuló tevékenység vágya és szükségessége. Ez a tevékenység olyan jellegű, hogy a minden lehető véges területen való tevékenységen szükségképpen túlesik, azt mondhatnánk, hogy más dimenziót tételez fel. Ez egyéni tudati funkció, mert az egyén természetét juttatja kifejezésre, de kollektív tudat is, mert a korlátottságon való felülemelkedést az általános emberi képesség számbavételével is igényli. Több, mint amit az u. n. teremtő tevékenység figyelembe vételével csillapítottnak gondolhatnánk, bár a teremtő tevékenységben vágyódásunk realizálásának rokon jellegét észlelhetjük, amennyiben itt az innenső élet

megélhetésének racionális eszközei felhasználása nélkülözhetőségének a gondolata belesimul. Valami ilyen az, amit akarunk, de mégis több. S amit akarunk, az nem ötlet-szerű, nem jogosulatlan, az emberi természetből fakad s ezt megtiltani vagy bármiféle, bármennyire racionális okokból fakadó korlátozásnak alávetni annyit jelentene, mint az emberi lényeg maga-élhetési, maga-érvényesülési jogát megszüntetni s így önmagával ellentétbe állítani.¹ Ez a minden létezőn való túlszárnyalás, ahol a létező alatt megismerést, érzést és akarást, szóval szellemi aktivitást akarunk érteni, csak úgy érthető, ha egy másik, fensőbb realitást veszünk fel, melynek statuálásával az elsőt végesnek nevezhetjük. Nyilván a végesnek és végtelennek a megkülönböztetése semmiféle jelentőséggel nem bír addig, míg a jelenségek világában vagyunk; de amint szellemiségünknek ama vonatkozásban kifejeződésre jutó lényegmegnyilvánulásával tisztába jövünk, a végtelen ezen lényegnyilvánulásnak, és pedig a nyilvánulás természete szerint vele rokonjellegű posztulátuma, tehát a végest ezzel ellentétben meg kell különböztetnünk. A végtelen a prius és a végtelentől vezet az út a végeshez. *Spencer* nyilván tévedett, midőn azt állította, hogy csak véges és csak jelenség gyanánt szereplő létformákat ismerünk és mégis megállapíthatjuk róluk, hogy végesek és jelenségszerűek. Nem beszélhetünk a tudás és megismerés relativitásáról mindaddig, míg hallgatólagosan fel nem tételezzük, hogy van végtelen, abszolút tárgy, melyre a tudás nem terjed ki. Ha az emberi természet, az emberi szellem ezt a másik, fensőbb realitást involválja, akkor az a vonatkozás, amelyet a valóság juttatott kifejezésre, igaz. Nemi így juttatta kifejezésre, legalább is a kifejezés módja minden idők kulturális készségének és ezen készség személyes vagy kollektív érvényrejuttatásának a függvénye, de a lényege igaz és jogosult, mert a valóságot fejezi ki s ezért aztán szükségszerű is. A filozófia nem úgy fejezi ki magát, mint a vallás, de lényegileg a filozófiai reflexió a vallásos vonakozás tartalmát igazolja. A vallás mindig konkrétum, személyes átélések eredménye és ténye, a konkrétum pedig torz képe a fogalmi kifejezésnek. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez az «eltorzulás» minden reális életnek szükségszerű vele-

¹ Lásd később, ahol a pozitivizmus vallásfilozófiai jelentőségéről lesz szó!

járója. A valóság mindig torz, ha szembehelyezzük a deficienciák világával. A múzeum a tisztaság és rendezettség helye, a természet a piszoké és rendezetlenségé. És mégis a természet a valóság, ha mindjárt nekünk, hogy felfoghatóvá, áttekinthetővé, használhatóvá, szóval olyanná válik, amely tudásunkat, illetve ezen tudásunk alapján való továbbfejlődésünket lehetővé teszi, múzeumot kell hozzá mellékelnünk s muzeális beállításban kell szemlélnünk. A vallásfilozófia a múzeum szerepét tölti be a vallásos élmények mellett. Egy fogalmi világot mellékelünk a konkrét világ mellé s jól tudjuk, hogy az első a másodiknak nem adaequat párja, hanem bogy a második a valóság, de az első kell, bogy a valóságot annál inkább szolgálatunkba állíthassuk. Hogy a két világ között az összekapcsolódás lehetséges legyen, követeltük, hogy a kiindulás a konkrét valóságból történjék, de midőn a szellem igazolta önmagáit, a szellem igazolta azt a ténykedést, mely a vallásos vonatkozásban kitezésre jut, érezzük, hogy a jelenség világ azért színesebb, tartalmasabb, étellel teljesebb a fogalmi világnál s ha a két világ alapozásának a konkrét vallási viszonyt s ezen viszony filozófiai igazolását tekintjük s már e kettőben azt a különbséget tehetjük, ami az élő és élettelen között van, még inkább fenn kell tartanunk ezt a megkülönböztetést akkor, ha a sokféle életnyilvánulást akaránk a másíknak útján nyomon kísérni. Mindig azt kell szem előtt tartanunk, nem elhamarkodott következtetések levonása vagy a fogalmi világgal való minden közösség megtagadása, hanem a fogalmi vizsgálódásban való önkikorrígalhatóság céljából, hogy a konkrét valóság helyesen meglátva több, mint a racionális valóság. Az élet nem kategóriáink függvénye, hanem a megismerés az élet funkciója és annak szolgálatába van állítva.

A fensőbb lény vagy általában a fensőbb világnak a realitása függvénye a vallásos vonatkozásnak a megismerésünk számára, de ontológiáikig a vallásos vonatkozás függvénye a két végpont realitásának. Az emberből indulunk ki s az embernek a minden idők világán túlírányuló irányozódottságát mint szellemiségének lényegartalmát ismertük fel, vagyis azt találtuk, hogy az ember, mint ember, azaz mint szellemi lény, szükségképpen vallásos s ezen szükségképiség a vallás tárgyának a realitását is jelenti. Nem a vallásos alanyban az Istenről megalkotott

konkrét képről beszéltünk most, hanem csak általában a vallásos vonatkozás tárgyáról: ennek kell reálisnak lenni, mert különben a vallásos vonatkozás mint a szellem szükségképisége céltalan és értelmetlen volna. A céltudatosság tagadása természetesen a vallás tagadását is maga nlán vonhatja, de nemcsak a vallását, hanem általában az emberi szellemi értékekét. Ezért lehet a vallásos vonatkozás fogalmi tartalmát úgy is kifejezésre juttatni, hogy a vallás ott már megnyilvánul, ahol az ember a valóság alapjával összekötetésbe akar jutni, ha mindjárt ez az összekötetés egyelőre csak logikai érzelmekkel jár is, azaz pusztán az ismerés területének kiszélesíthetőségéről van szó. Ez a vonatkozásija jutás lehetetlen, anélkül, hogy fel ne tételeznők, hogy a valóságnak általában racionális alapja és célja van s ez a feltételezés már vallásos gondolat.

A fensőbb világ, vagy fensőbb lény (e két fogalom .szigorú egységesítése még későbbi feladat) realitásának kétségbevonása azért, mert nélkülözi a szemléletességet, a kézzelfoghatóságot, szóval a mechanikai kezelhetőséget: naiv eljárás. Hiszen csak a naiv elme tartja az érzéki észrevételt az igazság kritériumának, a kritikus gondolkodás tudja, hogy az csak a szubjektív képzetalkotás egy formája, mely feltételezi már a kauzális törvény érvényességél, midőn az érzetekben a külső tapasztalat okait jelöli meg.¹ Az elme szubjektív tartalmának realitását a képzet-tevékenység biztosítja. Ami tevékeny, az reális, metafizikáikig valós. A fensőbb lényvel való vonatkozásunkban kettős tevékenység van: a mi szubjektív tevékenységünk és a másik végpont tevékenysége. Igaz, hogy a jelenség világban ez utóbbit hajlandók vagyunk az elsővel azonosítani, de a tevékenység jellege igazolja azt, hogy itt egy más hatásáról van szó. Amint a külvilág is csak mini benső világunk létezik ránk nézve elsősorban, de ennek a szubjektivitásnak objektív jellege van, úgy a magasabb realitás is tudati tartalom, végtelen a véges formájában. Ez nem ellenmondás, a kettő között korreláció van. Amint a külvilág mint tudati tartalom azért objektív, mert a képzet nem pusztán ismeret, hanem eligazító hatalom, természetet képező eszköz, tehát tevékenységet jelent karok nélkül, úgy a magasabb realitásról való meggyőződés is azért

¹ H. Schell: *Das erkenntnistheoretische Problem*. (Kleine Schriften. Hrsg. von K. Hennemaim, Paderborn, WUX.) p. 255 s Ick.

jelenti annak a realitásának a felismerését, mert az a felismerés egyszersmind tevékenységet biztosít, egy, az egész világot felölelő tevékenységet. A vallási vonatkozásnak azért fogalmai a «léte», a «valóság», a «világegyetem», az «Isten», mert ezekkel akarja jelölni, hogy itt a tapasztalásnak átfogó, átölelő jellegéről van szó, mely minden részletkérdésen, részletvizsgálaton, beleértve a filozófiát is, mint a részlettudományok tudományát, felülemelkedik. Amint a külvilág lelki bensőségben jelentkezett s a lelki bensőség mint tárgyra irányult aktivitásnak a lehetősége igazolta a tárgy realitását, tehát nemcsak a fenomenális ént változtatta metafizikai énné, hanem a fenomenális külsőséget objektív külsőséggé, úgy a fensőbb világ lelki bensősége épen jellegénél fogva igazolja ezen világ realitását. Itt nincs cselekvés olyan értelemben véve, mint a külvilágnál, de ez csak eszközök híján múlik, a vágy, a törekvés — melyet fentebb *Tyrrell* szavaival jellemeztünk — megvan s a realitásra vonatkozó vizsgálatunkban egyenértékű a cselekvéssel. Amint a külvilág ténylegességére vonatkozó vizsgálatunkban nem a külvilág igazolja magát, hanem csak a mi bensőségünk, úgy a magasabb lényre vonatkozó kutatásunkban is csak bensőségünk győzhet meg ismét öngigazolásával ama fensőbb lény realitásáról. Magunkban maradunk akkor is, ha a tudás folytán nyert hatalmunkról beszélünk, mellyel a fenomenális világ objektív világgá válik, ne csudálkozzunk, ha a fensőbb világ objektivitását is elárulja bensőségünk, ha mindjárt ezen ténykedésnél nélkülözzük is a mechanikai szemléletességet, mely az elsőre vonatkozó realitás vizsgálódásnál sem ad hozzá tényleg semmit a realitáshoz, de az érzéki embert okoskodása állandó támogatójaképen való fellépésével abba az illúzióba ringatja, mintha ő volna a lényeg és a szellem öntevékenysége a kísérő. A külvilág realitásánál az eligazodhatóság hatalma a döntő és ez a szellem ténye, a fensőbb világ realitásánál a minden tekintetben kimerített külvilágon túlmenő eligazodhatóság vágya, akarása, a tehetetlenség mellett is parancsoló kényszer jele a realitásnak. Semmiféle vágyódás nem biztosítja tárgyának a realitását, szokták mondani s ez a mondás általában igaz. De a *vágyódás* mint ilyen, jele a természet fölött bizonyos értelemben vett hatalom szükségességének s az alakítható valóság fölött való hatalom elérhetésének kényszerítő mivolta egyénisé-

günk, emberi mivoltunk megtagadását, a vele való ellenmondást jelentené, ha benne racionalitás nem volna. Az értékforgalom semmitőre lenne, ha a legfőbb érték nem volna; a véges dolognak értéke és értelme nem volna, ha nem volna végtelen, melyhez a végeset mérhetjük. Hogy ez a tudat bennünk kifejezésre talál, már pedig kifejezésre talál a vallásos vonatkozásban, az emberi szellemünk szükségképeni ténye s ez a tény a biztosítéka a fensőbbiség, természetfölöttiség realitásának.

A fentebbi vizsgálódás alkalmat és lehetőséget nyújt nekünk arra, hogy a vallás jobb megértése, több oldalról való megvilágítása céljából, visszatérjünk egy definícióra, melyet — annak ellenére, hogy egy olyan vallásszakértő nagyság, mint *Schleiermacher* adta — évtizedek óta állandóan támadnak s mi is elfogadhatatlannak nyilvánítottunk. *Schleiermacher* szerint a vallás szemlélet és érzés. Ebben a felfogásban van igazság, ha nem azt olvassuk ki belőle, hogy mint érzés tisztán az emberi lélek egyik megnyilvánulását akarja kifejezésre juttatni a többi kizárásával, melyet az intellektus halvány szerepeltetése a szemlélet alakjában csak nagyon rosszul palástolna. Mi meglátuk a vallásban az ész és az akarat szerepét s azt találjuk, hogy mind a kettő akar is, meg tehetetlen is. A «kell, de nem lehet», az «akarom, de nem bírom», a szükségképeni vágyódás és a szükségképeni tehetetlenség nyilvánul meg abban a törekvésben, mely azon a világon *túl*, amelybe bele vagyunk állítva, úgy, hogy összes képességeink, egész lelkiéletünk a csak benne való eligazodhatóságot eredményezhetik, de kimenni belőle olyan értelemben, hogy a szükségesség pusztán egy lehetőséggé váljék más lehetőségek mellett, nem lehet, egy fensőbb világ felé irányul. Bizonyára a világ értelmén és lényegén való töprengés nagy értelmi feladat, s ha eme feladat mint lelki szükségesség meg is teremti a vallásos vonatkozást, ez a vonatkozás ama feladat lényegéhez mérten és a vele való homogenitás szempontjából vizsgálva nem jelent többet, mint szemléletet és érzést, amelyek mindegyike olyan szépen kifejezi a tehetetlenséget. Kétségtelen, hogy a vallás világa színes és konkrét, a valláspszichológus a lelki aktivitásnak minden tényezőjét a legváltozatosabb formaalakí-

lásban fedezi fel benne s így nem győzi az intellektuális és emocionális mozzanatokat kianalizálni s felsorolni, de a vallásfilozófus, aki nem a vallás területén mozog, hanem a filozófián, aki a filozófia kifejezőmódjával akarja a vallás lényegtartalmát megjeleníteni, az elmondhatja, hogy a vallás szemlélet és érzés. És épen ezért, mert csak szemlélet és érzés, mondhatjuk, hogy nem filozófia. A spekulatív theologia erről megfeledkezvén, a skolasztikus filozófia fogalomvilágába belekényszerítette azt, ami természete szerint tiltakozik minden, a véges világból vett kategóriával kapcsolatos való szerepeltetés ellen. Eltekintve attól, hogy minden filozófia csak kísérlet az értékproblémákra feleletet adni azon a nyelven, melyet az adott kor tudása és műveltsége teremtett meg s a skolasztikus theologia mégis olyan nyelven válaszol, amelyen ma már senki sem leszi fel a kérdési, a filozófia sohasem folytathatja azt, ami a vallásfilozófiának látszólag kezdeti problémája (az Isten fogalma), amelyről a naiv elme azután hagyományos eljárás szerint *tudományt* akar felépíteni, nem gondolván meg, hogy az isteneszme épen a filozófián is, meg minden tudományon való túlnövésből született meg, mint olyan, amelynek a szükségességét az emberi természet lényege épen akkor mutatja meg, midőn törekvései az, amit tudomány és filozófia egyáltalán nyújthat, nem elégítheti ki.

A fentebbiek alapján a vallásfilozófia igen szerény ludomány, de csak akkor, ha alatta a filozófus vallástudományát értjük. Ellenben igen nagyigényű, ha a vallásos ember filozófiáját érijük alatta. Nyilván nem az utóbbiról van szó, midőn vallásfilozófiáról beszélünk, bár elvünk mellett kitarunk, hogy a vallásfilozófusnak a vallást saját élményeként kell ismernie. A dolog természete hozza ugyanis magával, hogy a vallásfilozófust előképzettsége szempontjából nem hasonlíthatjuk össze pl. a természettudóffussal. Ez utóbbinál *conditio sine qua non*, hogy a természettudományok alapelveivel, módszerével és kutatásai eredményeivel tisztában legyen, de a vallásfilozófusnál a vallásra vonatkozó fenomenális vizsgálatok épúgy elégtelenek, mint az esztétikusra nézve a műtárgyak külső szemlélete. Esztétikus sincs művészi élmény nélkül, vallásfilozófus sem képzelhető vallásos átélések nélkül. Ez az

élmény a filozófusra nézve kettős probléma: tény, melyet leír, s tény, melynek igazságát vizsgálódás tárgyává teszi. Ellenben arra nézve, aki a vallásból konstruál filozófiát, a vallás igazsága tény, amelyből kiindul világnézete konstruálásánál. A kétféle filozófiát egymás mellé állítva, a következő viszonyt állapíthatjuk meg: A vallásfilozófiának csak az a feladata van, hogy kiindulván magából a vallásból, a vallást a filozófia eszközeivel juttassa kifejezésre s az nem terjed tovább a vallásos vonatkozás igazságtartalmának megállapításánál; amellet megkísérelheti, mint az előbbivel összefüggésben levő, de még inkább szekundär probléma gyanánt azt az utat ismertetni, mely a filozófia útján akarja a vallás részletesebb eszmei tartalmát megtalálni. A *vallásos* filozófia útja ellenben nagyjában a vallás útjával esik össze, csak a vallás útja tökéletesebb, mert saját lényegét juttatja kifejezésre növekedésében s nem korlátoztatja magát intellektuális megfontolások által vagy pláne nem engedi a vallás problémáját kizárólag az intellektus problémájává tenni.¹ Filozófiai belátásunk eredménye gyanánt tehát leszögezhetjük, hogy a vallás útja más és más a vallásfilozófia útja. Mily téves pl. az a felfogás, mely a filozófiában látja a vallás ellenörét! Nem veszi észre, hogy a mérték, melyet a megmérendő tárgyra alkalmaz, nincs hozzászabva. Nem azt mondjuk ezzel, hogy a vallásban nincs racionális elem; bizonyára van, de minden vallásnak legfőbb racionális követelménye, hogy önmagához hű legyen, ha mindjárt ez a hűség esetleg az alapelveiben való valószínűleg látszólagos ellenmondások fenntartását jelentené is, ami nyilván minden filozofálásnak a megtagadását jelenti. Ha azonban vallás és filozófia két egymástól különböző úton haladnak is, lehet-e valami korreláció közöttük? Nyilván nem, mert a vallásfilozófia a maga alaperedményét, azaz a vallásos vonatkozás igazságának a kimutatását, tovább nem fejlesztheti, legfeljebb arról lehet szó, hogy megkísérli a vallásos világnézet többi lényeges problémájából kimutatni, hogy azok mennyiben vannak vonatkozásban az alapproblémával, milyen értelemben juttatják szükségképen azt a lényeget kifejezésre,

¹ Gondoljunk pl. a katolicizmusban a Jézus Szent Szive kultuszra s azon argumentumokra, amelyeket ellene felhozunk. Az elsőt a katolicizmus természetes fejlődése teremtette s akik ellene szólnak, azok csak intellektuális oldaláról nézik a kérdést.

melyet a vallásos vonatkozás filozófiai értelmezésében a vallás lényegeként ismertünk fel. Ezzel a felfogással veszünk mi vizsgálat alá a vallási élet jellegzetes problémáit.

Vizsgálódásunk útja eltér a theologusok által követett tradicionális úttól s ezt azért tartjuk kiemelendőnek, hogy arra a pszeudofilozófiára rámutathassunk, melyet főntebb vallásos filozófiának nevezünk. A theologus (legalább a kath. theologus) eljárása, melyet az egyház dogmatikus tételei *látszanak*¹ igazolni, a következő: Bebizonyítja a látható világból, hogy Isten létezik, azután hogy kinyilatkoztatásra szükség van s történelmi problémaként, hogy kinyilatkoztatást kapott is az emberiség, végül a kinyilatkoztatás forrásából a tomisztikus filozófia segítségével igazolja a dogmát. Ezt az eljárást nem fogadhatjuk el tudományos eljárás gyanánt s később ezt a felfogásunkat igazolhatni is fogjuk.² x'nnyt azonban ennek a felfogásnak a jellemzésére már most is megemlíthetünk, hogy a theologusra nézve Istennek akkor is kellene léteznie, ha vallás nem léteznék, hiszen nem a vallás vezette az Istenhez, hanem Isten a valláshoz. Olyan ez, mintha a fizikai törvényt a természeti jelenségek megfigyelése nélkül lehetne levezetni. A skolasztikus eljárás bizonyára egy metafizikailag irányított gondolkozásnak a megnyilvánulása, mely a lét világot összetéveszti a megismerés világával.' A mi számunkra adva a vallás volt s a vallás lényegének igazságát kimutattuk, de anélkül, hogy a legfőbb lényről valamit megtudtunk volna. Csak egy fensőbb világ realitása igazolódott be, de ennek a világnak a mibenlétéről nem tudtunk még meg semmit. Az az okoskodás azonban, mely ezen vallási lényegtartalom igazolását eredményezte, több olyan vallási fogalom jogosultságáról győzhet meg bennünket, amelyek a vallási lényegtartalomnak időnélküli következményei gyanánt foghatók fel. Ilyen a másvilág, kinyilatkoztatás és megváltás eszméje.

Van-e közöttük valami sorrend? Mivel a mi vizsgálódásunk fogalmi összefüggésről beszél, ránk nézve nincs.

¹ Hangsúlyozzuk ezt a szót, hogy «látszanak», mert voltaképpen egy szigorúan vett vallásfilozófiai megalapozás sem volna ellentétben a dogmatikus felfogással. Végül is az Egyháznak is be kell látnia, hogy a modern gondolkodás nem a vallást, hanem a vallás tradicionális tudományát, a teológiát támadja s azt korlátoltság híján aligha lehet mondani, hogy vallás = theologia.

² Egy részben akkor történik majd meg, midőn az Istea létét bizonyító érvek ismerettani értékéről lesz szó.

Történelmileg kezelve a kérdést, alig tudunk vallást fel-
említeni, mely ne ismerné a másvilág gondolatát, mely-
ben ne volna kinyilatkoztatás s mely ne jelentene valami-
képen megváltást. Ha a vallástörténetszakutató különbséget
tesz kinyilatkoztatott és nem kinyilatkoztatott vallás közt,
akkor a kinyilatkoztatás fogalmát rendszerint a theoloz-
soktól veszi át s ez a fogalom tartalma szerint nagyon
hasonlít a régi középkori mester olyatén értelmezéséhez,
hogy angyalok az égből harsonázzák alá a mennyei Atya
szózatát (Tyrrell). Ugyanúgy vagyunk a megváltás fogal-
mával is, bár itt nem kizárólag a theologusok teremtették
meg a szokásos fogalomhasználatot, van vallás, mely a
megváltás gondolatának centrálissá tételével par excellence
megváltó vallásnak volna nevezhető (buddhizmus, keresz-
ténység). A buddhizmus nem egyéb, mint rendszerbe fog-
lalása azon eszközöknek, melyek az érzéki világ nyűgétől
való megszabadulást kieszközölhetik. Mindezekről az értel-
mezésektől eltekintve, minden vallás lényegével homogén
nyilvánulásnak tekinthetjük a másvilágot, a kinyilatkoz-
tatást és a megváltást. Ilyen szempontból akarjuk a követ-
kezőkben ezen fogalmakat vizsgálat alá venni, mert a
vallás történeti megnyilvánulásainak összehasonlító érték-
vizsgálatára irányult kutatás képtelen az értékelésre, ha
nem épen az emberi szellemnek a különböző vallásokban
is megnyilvánuló identitási gondolatából indul ki.

Hogy a másvilág gondolata minden népnél minden
időben meglevőnek mutatható ki, az csak jelenszzerű
megnyilvánulása a vallási lényeknek, illetve annak, hogy
a másvilági gondolat a vallás lényegének egy formalípusa.
Amit a filozófus minmagunkkal és a minmagunk élménye-
ként szereplő világgal való elégedetlenségéből való szükség-
képeni felfelé törekvés gyanánt jelölt meg, az minden em-
berben megvan, amennyiben az ember vallásos, de nem
ilyen fogalmi kifejezésre jut, hanem a jelenszzerű meg-
nyilvánulások tömegére felaprózva, más és más indítékok
követelménye gyanánt jelentkezik. A felülvaló emelkedés-
ben már benne van a másvilág követelménye, illetőleg
annak a gondolata, hogy ilyen másvilágnak léteznie kéli,
de az individuális élmény nem ilyen fogalmi, hanem kon-
krét világot teremt. Ez a másvilág minden időben az érté-
kek világát jelentette s a vallási lények szerint sem jelent-
het mást. Ha persze az átélő intelligenciája nem nagyobb

annál, ami egy primitív bensülött halász kulturnívójának megfelel, akkor a másvilág nem több, mint a tejút, mint folyó, melynek partján a szomszédoktól békében üldögélve bőségesen lehet halat fogni.

A másvilág gondolata ellen filozófiai megfontolással nem lehet hadakozni. Hogy az élet a jelen étellel lezárul, az nem tudományos tétel, nem is tapasztalat eredménye, az csak a materializmus dogmatikájának egyik — az alap-tétellel egyenértékű — tétele. Erről a kérdéstről a tudomány, szigorúan véve, sem igent, sem nemet nem mondhat, mert olyasvalamiről van szó, ami nem esik a tudomány vizsgálódási területébe, illetve arra a területre, amelyen a tudomány módszerei alkalmazhatók. A filozófia sem mondhat róla semmit, hiszen a filozófia nem jogosult a transcendens megismerésre. Egyedül a vallás adhat róla felvilágosítást s ezt a vallás meg is teszi. Itt a filozófiának csak egy kérdése támad: jogos-e a vallásnak ez a gondolata? Ha ebben a gondolatban nincs több, mint amennyit a vallásos vonatkozás feltételez, amely vallásos vonatkozást a filozófia igazolt, akkor a gondolat helyes; amennyiben több van benne, vagyis az egyszerű gondolat elveszti fogalom jellegét s konkrétummá színesedik, a filozófia nem nyúlhat többé hozzá olyan értelemben, hogy igaz vagy nem igaz voltát vizsgálja. Azzal foglalkozhatik, hogy a mindenkori másvilági gondolatot mint valamely kor kultúrájának egyik symbolumát megértse, de ez már nem sajátos értelemben vett filozófiai vizsgálódás. Ha mégis ilyen szükségesnek mutatkozik, az csak azt bizonyítja, hogy a szorosabb értelemben vett vallásfilozófia nem kimerítő stúdiuma a vallás theologian kívüleső tanulmányozásának.

Ugyanúgy vagyunk a *kinyilatkoztatás* fogalmával is. Ha a másvilág gondolata főleg a vallás által felszabadult erkölcsi érzés itteni, emberhez kötött, tehetetlenségéről tett tanúságot, akkor a kinyilatkoztatás főleg az értelem tehetetlenségét hangsúlyozza. A kinyilatkoztatásnak tehát első jelentése negatív. De van pozitív értelme is, mely a negatívnak követelménye s amely a vallás lényegét fejezi ki. Bizonyos értelemben véve az értelmi tehetetlenség függvénye a vallás, de a vallás ugyanakkor az értelem megerősödését jelenti, amely megerősödés nélkül nincs vallás. A vallás akkor kezdődik a filozófiai értelmezés számára,

midőn az ész az innenső világ *egészéhez* fordul s azt éli át tudatosan, az nyilvánul meg benne s ez az, amit kinyilatkoztatásnak nevezhetünk. Ez a megnyilvánulás szemlélet és érzés: e kinyilatkoztatás, amint azt minden vallásos psziché közvetlenül átélheti, az egésznek a véges fel-foghatóságban való megnyilvánulása. Mi ez? Intellektuális gyarapodás vagy csak érzelmi öneszmélés? Csak annyi bizonyos, hogy a vallásos psziché önmagát juttatja kifejezésre, tehát érzése van a végtelenről, amely érzés a tudás formájában jelentkezik. Akik a hangsúlyt az utóbbira helyezik, amelyet a lényeg következményének tekinthetünk csupán, azok a kinyilatkoztatást a vallási megértés sajátos eszközeinek figyelmen kívül hagyásával értékelhetik s minden idők dogmatikáinak — úgy látszik — ez a feladat jutott osztályrészül felekezetiességük lényegének ki-domborításánál és megvédésénél; — de akik e kinyilatkoztatást a vallásos vonatkozás egy sajátos formanyilvánulásának tekintik, azok addig, amíg a személyes átélés fel-fogásuk helyességét biztosítja, kénytelenek épen *a vallási megítélés szempontjából*, minden kinyilatkoztatást egyformán igaznak elismerni, hiszen a lelki élmény igaz vagy nem igaz volta feleit a vallás jogosultsága után már nem lehet disputálni.

A kinyilatkoztatásnak szubjektív formája objektívvé válik, ha egy személy valamiképen közli az élményeit. Ilyenkor beszélünk a kinyilatkoztatás történeti fogalmáról, mely minden idők értékvizsgálódási törekvéseinek van kritikai szempontból alávetve, de amely már nem szükségképpen fedi azt, amit főntebb a kinyilatkoztatás alatt érteni akartunk. Ha igazi vallási héroszokat elismerünk s ilyenek elismerésére a történelem kényszerít bennünket, akkor a mindenkori lehetséges személyes élményben kell keresnünk a kinyilatkoztatás lényegét s ezt annál inkább tehetjük, mert — mint láttuk — kinyilatkoztatást kapni és vallásos vonatkozásban élni ránk . nézve fogalmilag összeesik. A vallásfilozófia értékelheti a kinyilatkoztatások jelentőségét, de ilyen értékelő munkának első feltétele annak megállapítása, hogy kinyilatkoztatás egyáltalán lehetséges legyen. Ehhez pedig nem kell más, mint vallásosnak lenni.

A harmadik fogalom, melyet az előzőekkel azonos fel-fogásban akarunk vizsgálat tárgyává tenni: a *megváltás* fogalma. Erről is az a nézetünk van, hogy minden vallás-

ban van megváltás, mert a vallásos vonatkozás lényegileg megváltást jelent. Ez a megváltás a korlátoltság legyűrésében áll értelmezésünk szerint, de ha a megváltásnak a nagy megváltó vallások kvalitásából vett értelmezésére tekintettel vagyunk, akkor azt is mondhatjuk, hogy minden vallás erkölcsi szempontból jelent megváltást. Ha a vallási vonatkozást egy lelki szükségesség életnyilvánulásának tekinthetjük, akkor mondhatjuk, hogy megváltást jelent a vallásos egyén számára, mert a vallás a szükségesség feloldását jelenti. Ez a szükségesség itt főleg az erkölcsi szempontból statuált ellentétek megszüntetését jelenti, amit úgyis kifejezhetünk, hogy a vallásos vonatkozás tesz egyáltalán a szó szoros értelmében vett erkölcsi életre képesekké bennünket. A világnak alulról való felfogása, a létért való küzdelem naturalisztikus világszemlélete az erkölcsi értéket nem statuálhatja, mert az igazi erkölcsiség azt jelenti, hogy az említett küzdelemben mások javára félreállunk s a magunk előnyéről lemondunk, ez csak egy új világszemlélet alapján történhetik, midőn a véges dolgokat a végtelen perspektívájából tekintjük. Ennek a felülről való értelmezésnek a bevezetése nélkülözhetetlen a moralitás megértésénél, mert ez a föltétele annak az új, a naturalisztikus felfogással ellentétes életlehetőségnek, mely az individuális élmények jelenségvilágában a vallásos vonatkozás konkrét megnyilvánulásai valamelyikéből értelmezhető.¹ Annyira tipikus a vallásra nézve annak épen megváltás jellegéből folyó erkölcsi jelentősége, hogy némely vallásfilozófus a vallást egészen erkölcsi tudatban oldja fel. Ez jogosulatlan, mert a vallás és moralitás összekeverését jelenti s a vallásfilozófia célja elsősorban a pontos fogalmi megkülönböztetés, de mindenesetre jellemző.

A vallás fogalmi meghatározására irányuló vizsgálat tehát a vallásos vonatkozás formanyilvánulásai gyanánt fogta fel a kinyilatkoztatást, másvilágot és megváltást s mint ilyeneket minden vallásban fellelhetőknak minősítette. A közelebbi vizsgálat ezt a három fogalmat nem ilyen elvont értelmezésben, hanem történelmi megnyilvánulásainak összehasonlító értékelésében tárgyalja. Ez azonban csak ott történhetik, midőn már nem *a vallásról*, hanem *vallásokról* tárgyalunk és azokat mint kulturéletünk nyil-

¹ V. ö.. Czakó: *Az értékelés filozófiája* c. műben, p. 59 s kk.

vánulásait a kultúra egyéb nyilvánulásaira is kiterjeszkedő kritikai értékelésnek vetjük alá. Ilyenkor az említett fogalmak olyan különös módon jelentkezhetnek, hogy osztályozási alapul is szolgálhatnak, amire való tekintettel — hogy t. i. azt a látszatot elkerüljük, mintha itt bizonyos vallások olyan tulajdonságáról volna szó, amely másokban egészen hiányzik — látszott szükségesnek megmagyarázni, hogy mindegyikben mindenkor csak *a vallás* forma jelentkezését láthatjuk. Lehetetlen a kinyilatkoztatott vallást értékelnünk, ha a kinyilatkoztatás valamiképpen nem tartozik minden vallás lényegéhez s ugyanezt mondhatjuk az u. n. megváltó vallásokról is, hiszen az értékelés mindig összehasonlító vizsgálatot tételez fel, de hogyan legyen lehetséges ilyen összehasonlítás, ha az, amit össze akarunk hasonlítani, az egyikből egészen hiányzik. Ekkor felmerülhet az a gondolat, hogy egy olyan új tényezővel van dolgunk, amely a vallás lényegét változtatja meg, ami viszont azt involválja, hogy ennek az új lényegnek más emberi psziché felel meg, ami ellenmondás. Amint az erkölcsök történetét csak ott kezdhethetjük, ahol az altruizmus valamiképpen megnyilvánul s az erkölcsi fejlődés az altruizmus lényegének jelenségszerű kiterjeszkedése lesz, de maga az altruizmus valamiképpen minden fokon megvan, mint épen maga a lényeg, amelyről szó van, úgy a másvilág, kinyilatkoztatás és megváltás is mindig megvan, mert bennük csak a vallási vonatkozás nyilvánul meg, de jelenségszerű formájuk minden idők kultúrájának lényeges alkatrésze vagy függvénye, aszerint, amint vallási hérosz alakítja vagy teremti meg az új kultúrát vagy a kultúra talál egy vagy több heroikus interpretálói.

2. Út a filozófia felől.

A vallásfilozófia alapproblémájának a vallásos vonatkozásnak — mint a vallási lényegnek — az igazságára vonatkozó kutatást tekintettük, mert abból a felfogásból indultunk ki, hogy a filozófiai értékelésnek is ott kell felkutatnia vizsgálódási anyagát, ahol azt megtalálhatja. Már pedig a vallás a vallási tudatban van adva s ezt a tudatot a vallási vonatkozás jellemezte. Kiindulásunk a vallási tudatból történt s a vallási vonatkozást mint az emberi természet lényeg-

szükségességét ismertük fel; az immanens vezetett el a transzcendenshez s a transzcendens realitása, amennyire ránk nézve realitás létezik, beigazolást nyert. A vizsgálódás természetes folytatásának az látszik, hogy ezt a transzcendenst világítsuk meg s arra a kérdésre feleljünk, hogy minek kell felfognunk, vajjon személyes lénynek-e vagy valami elvont vonatkozásnak, vagy a történet folyamán jelentkezett egyéb realitásnak? A vallás a transzcendenst Istennek nevezi; mi hát az Isten? Személyes lény, világ vagy erkölcsi törvény? Bizonyára elkerülhetetlen erre a kérdésre választ adni s a vallásfilozófiának meg is kell kísérelnie, hogy választ adjon rá. Mielőtt azonban vizsgálódásunkat ilyen irányban folytatnánk, az általunk követett vallásfilozófiai eljárás értékéről is meg akarunk győződni azáltal, hogy megkísérelünk ugyanaddig eljutni egy másik úton, azon, amelyet a filozófiai spekuláció és racionális theologia tradicionális eljárása szankcionált. Ez az út az *istenérvek útja*.

Régen a filozófia a vallásból nem vett egyebet tudomásul, mint azt, hogy egy transzcendens lényt ponál, tehát ezen transzcendens lény létezésén vagy nem létezésén múlik az egész vallási probléma jogosultsága vagy nem jogosultsága. Nyilván a theologia befolyásolta a filozófia probléma szerkesztését, mert — mint már fentebb jeleztük — a theológiának a *maga céljaira*, hogy t. i. a dogmatikus rendszert felépíthesse, erre a fogalomra volt szüksége. A tradicionális theologia nem azt nézte, hogy mire van a hívőnek szüksége a saját szubjektív megállapítása alapján, hanem amit ő mint az igazság letéteményesének oktató szerve helyesnek minősített, azt kellett a hívőnek is a boldogító vallás gyanánt elfogadnia. A mindenkori orthodoxiának ez a felfogása van s ez a felfogás nem törődik valláspszichológiával, nem is épít vallásfilozófiát valláspszichológiára, hanem a theologiai célkitűzéssel determinálta a vallásfilozófiát. A természetes eljárás ott kezdődik, ahol a vallásfilozófia le tudja küzdeni apologetikus jellegét, s hány vallásfilozófiában kísért még az apologia, ha mindjárt tudattalanul is? Az eredmény — melyhez jutunk — talán az apologia szempontjából is azért a mi módszeres eljárásunkat fogja igazolni. A következő fejtegetések, mint a filozófiai irodalomban számtalanszor előadottak, jórészt történeti értékűek lesznek, amennyiben nem alaptalanul

tekintik Kant óta az istenérveket történeti maradványoknak, melyeknek a tudományos filozófiában már nincs jelentőségük.¹ Hogy mégis nem kizárólag történeti érdeket szolgálunk, azt az említett módszeres eljárásunk negatív igazolásán kívül annak az értelmezésnek akarjuk betudni, melyet mi adunk nekik a mi felfogásunk szempontjából.

Rauwenhoff vallásfilozófiájában azt a helyes megjegyzést teszi, hogy az istenérvek sorrendjében már egy áruló tény rejtőzik; akik t. i. bizonyítani tudni vélnek velük, azok a kozmologikussal kezdik s az ontologikussal végzik, mint legerősebbel; akik ellenben tagadják ezek bizonyító erejét, azok az ontologikussal kezdik, mint amelyet legkönnyebb megcáfolni s a kozmologikussal végzik. Nyilvánvaló, hogy az ontologikus érvnek két jelentésben kell szerepelnie, mert csak így lehetséges, hogy egyszer mint legerősebb, másrészt mint leggyöngébb argumentumot szerepeltessék. Ha mi a következőkben a*kozmozgikussal kezdjük, az nem a *Rauwenhoff-féle* észrevételnek akar támasztékul szolgálni, hanem annak a felfogásnak, mely az istenérvekben mást akar meglátni, mint az értelemnek azt a törekvését, hogy a maga véges eszközeivel az Isten létét, mint intellektuális láncsorozat végső szemét, kikényszerítse.

Sorrendben első helyet foglalja el a *kozmozgikus* (a *contingentia mundi*) bizonyíték, mely már *Aristotelesnél* előfordul, aki szerint a világ mozgása egy első mozgatót feltételez. A kezdet örök kezdete (aé: ττ,ς άρρνς αρρή) ellenmondó. Mai formájában a *Leibnitz—Woff-féle* iskolából származik s azt mondja, hogy mivel a világ esetleges és föltételezett, kell lennie egy szükséges és föltétlen lénynek s ez a föltétlen csak egy föltétlenül tökéletes lény lehet.

A bizonyítékot *Kant* szedte szét s mutatta ki, hogy nem bizonyítéka annak, amit be akarnak vele bizonyítani. Hogy tulajdonképeni jelentéséről meggyőződhesünk, a benne levő fogalmak pontos értelmezésére kell törekednünk.²

Mit értünk esetleges alatt? Mivel a természetben minden meghatározott törvények szerint történik, az esetlegesről csak ott lehet szó, ahol mi *célt* tűzünk ki s valami ezen

¹ Ezt a tényt a kath. racionális theologia s a szolgálatába állított vallásfilozófiák nem akarják elismerni.

² V. ö. *Lotze*: Diktate aus den Vorlesungen. Religioisphilosophie³. Leipzig. HirzeJ, 1894. 5. jj s kk. — *Lotze*: *Mikrokosmos**. Leipzig, Hirzel, 1909. p. 554 s kk.

cél szempontjából mint nem szándékolt mellékkörülmény lép fel, egyébként azonban épúgy meg van határozva a törvény által, mint az a jelenség, mely a célhoz kell. Ami pedig a szükségest illeti, csak a feltételezett szükséges, részint akkor, ha valami okalapnak (Grund), részint ha valamely adott oknak a következménye. Az első esetben gondolati, a másodikban tényleges szükségességről szólhatunk. A feltétlen és szükséges fogalmi ellenben kizárják egymást. A kozmologikus bizonyíték tehát nem indulhat ki az esetlegesből, hanem csak a feltételezettből, melyhez postulálhatja a feltétlent, melyet azonban nem tekinthetni szükségesnek, hanem inkább ténylegesnek és okalap nélkülinek.

«Ez a ténylegesség vagy föltétlen lét minden tartalmat, amely benső és ellenmondás nélkül elgondolható, tehát nem pusztán a nagyot, és fenségest, hanem kicsit is megillette. Hogy tehát mit kell ezen keresett feltétlennek tartanunk, ezt pusztán a tapasztalat dönti el: ha a világfolyás olyan, hogy benső föltételi összefüggését csak egyetlen föltétlen elvvel lehet megmagyarázni, akkor ilyen egyetlen kell felvenni. De hogy ez így van, azt a kozmologikus bizonyíték nem bizonyította be. Új bizonyítéokra volna szükség, hogy ezt a hiányt kitöltsük. Ha ellenben a világfolyás olyan, hogy összefüggése a föltétlen elemek sokaságának a fölvételét teszi szükségessé!, akkor ezt a föltevést részesítjük előnyben (atomizmus).

Tehát legvalószínűbben egy *természeti felfogásra és nem az Isten létezésére vezet a kozmologikus bizonyíték*. ha a benne használt fogalmakat a kétértelműségtől megszabadítjuk.»¹

A kozmologikus bizonyíték mint filozófiai bizonyíték nem bizonyítja Isten létét. Lehet-e mondanunk, hogy teljesen értéktelen? Mindenesetre absztrakt formájában, pusztán theoretikus jelentőségében értéktelen arra a célra nézve, amelyre konstruálták. A feltételezettekkel eljut ugyan a feltétlen metafizikai fogalmához, de ennek még az egységét sem tudja bizonyítani, nemhogy hozzátehetné, hogy ez a föltétlen tökéletes lény. Hiszen a tökéletesség mértékhasználatot tételez fel, de az ellen, hogy a legfőbb lényt mér-

¹ A kozmologikus bizonyíték módosításaira nézve lásd méi: *Ruwwenhoff* i. m. p. 350 s kk., *A. Dörner: Grundriss der Religiönsphilosophie*. Leipzig, Meiner, 1903. 206 s kk.

téssel mérjük, épen az a vallásos felfogás tiltakozik, amelynek szolgálatába akart a kozmologikus bizonyíték szegődni.

Ha azonban theoretikus jellegéből kivetkőztetjük s a benne szereplő fogalmaknak értékjellegét tekintjük, akkor a bizonyíték is *jelentőséges* lesz, amennyiben a többi tárgyalandó bizonyítékkal együtt egyszerűen azt a tényt fejezi ki, amelyet a vallásos vonatkozás filozófiai interpretációjánál hangsúlyoztunk, hogy t. i. emberi mivoltunk szükségessége hajt bennünket arra, hogy a végesnél meg ne álljunk, hanem a végtelen realitásában higgyünk. Ez esetben, ilyen felfogással a kozmologikus «bizonyíték» bizonyítja a vallásos vonatkozás igazságtartalmát. Az esetleges mint értékfogalom azt jelenti, hogy a látható világnak múló jellege van, nincs igazi realitása. Ezt a gondolatot az irodalom, költészet, a művészet számtalanszor kifejezte s újra meg újra kifejezi s ebben az ember legbensőbb meggyőződését juttatja napfényre. Az emberi érzés eme megnyilvánulásával a vallásos vonatkozás születik meg: ennyit mond a kozmologikus érv, Érzés ez s bár szillogisztikus formában nem fejezhető ki, de ténylegessége nyilvánvaló. Ez az érzés egy kifelé és felfelé való törtetés jogosultságát igazolja s hogyan fejezhetné ezt ki egy szillogisztikus formula, melynek konklúziója nem mondhat többet, mint amennyi a praemissában van. A vallásfilozófiai munka értéke épen abban van, hogy rámutat arra, hogy az érzés és aktivitás jobban kifejezi a valóságot, mint az értelem logikai munkája. Az aktivitásban tudattalan logika van s elég ezt valamiképpen kifejezésre juttatnunk, aminthogy a theoretikus jellegétől megfosztott érv kifejezésre is juttatja, ha mindjárt ez annak a beismerését is jelenti, hogy a filozófia még nem jelent vallásfilozófiát is. A vallást a vallás útján kell megismerni s a filozófiának csak az a jelentősége van, hogy ezen megismerést fogalmivá tegye s világszemléletünkben a többi megismeréssel szerves összhangzásba juttassa.

Hasonló konklúzióhoz vezet a *teleologikus* bizonyíték vizsgálata is.

A teleologikus bizonyíték a világ célszerűségéből iparkodik az Isten létezéséhez jutni. Mivel semmi sem látszik könnyebbnek, mint a világban levő célszerűsége rámutatni, könnyű hozzátenni, hogy ez a célszerűség egy legfőbb intelligens lényt tételez fel, azaz Istent mint ezen célszerűségnek a világba való beleoltóját.

Hogy ezen argumentum csakugyan bírjon theoretikus jelentőséggel, ahhoz be kellene bizonyítani, hogy a világban célszerűség van s nemcsak itt-ott fordul elő célszerűség, hanem a világfolyás egyetemes berendezkedése célszerű s hogy ez a célszerűség nem származhatik erők nem szándékolt összeműködéséből.

Eltelkintve attól, hogy a célszerűség fogalma nagyon is vitait, ha itt-ott lehetetlen is rá nem mutatnunk bizonyos célszerűségre, az egyetemes célszerűség észlelésére elégséges tapasztalatunk nincsen és nem is lehet soha. *Lotze* helyesen mutatott rá arra, hogy a célszerűségnek a természetben való feltűnédezése nem annyira az egy Isten fogalmának, mint inkább a sok génusz felvételének kedvez, tehát vallás helyett inkább politheisztikns mithológiához vezet.

De tegyük fel, hogy van célszerűség, hogy *Hartmann*-nak igaza van, midőn azt vitatja, hogy a mechanikus világ-szemlélet a természet felfogásához nem elégséges, hogy a finalitásnak épen olyan szerepe van, mint a kauzalitásnak, még ebben az esetben sincs istenbizonyítékkal dolgunk. *Kant* felfogását ugyan, mely szerint a világban észlelhető rend rendezője legfeljebb építömester lehet, de nem teremtő, azzal próbálták meggyöngíteni, hogy a kozmologikus bizonyítást hozzácsapták, mely a teremtő mellett szólolt volna. Eltekintve attól, hogy egy gyöngé bizonyíték nem kaphat erőt egy másik gyöngétől, a két bizonyíték egymásmellé állítása csak a felületes szemlélőre jelenthet kiegészítést. Hiszen az anyagot forma nélkül nem gondolhatjuk s a formát az anyag nélkül, tehát bizonyos rendezettség magával a létezéssel együtt jár, más szóval a teremtő rendező is egyszersmind, tehát ha teremtő nincs, rendező sincs és viszont. Azután lehetetlen egy legtökéletesebb lényre következtetni, amint ezt a vallás megkívánja, hiszen ehhez bírnunk kellene az omnitudo perfectionis fogalmával. Theologusok hozzáteszik, hogy «*eliamsi hoc argumentum per se non probat mundi auclorem esse sapientiae infinitae, kl caste evincit eu m. esse summe sapientem*».¹ Ez meghamisítása *Kant* gondolatának s eredetét *J. Stuart Milltől* veszi, aki szerint a természetes theologia nem jut messzebb, mint egy Isten elismeréséhez, akinek

¹ *H. Hurler: Medulla theologiae doumaticae.* Innsbruck, Wagner, 1902 p. 253.

nagy, de korlátlan hatalma van és nagy, de lehetőleg korlátlan értelme.¹ Mert — mint *Rauwenhoff* mondja — amint épen olyan kevésé tudjuk megmondani, hogy mi volna a teljes tökéletesség, úgy nem tudjuk meghatározni, hogy mi volna kizárva az isteni tökéletesség fogalma által s tehát mit kellene annak korlátozása gyanánt tekintenünk. A teleologikus bizonyíték is, mint elméleti bizonyíték ki van téve azon logikai támadásoknak, melyek szükségképen velejárnak az intellektuális formával, melyben egy nagyobb jelentőségű tény szinte nem fér meg s így sosem tud adaequat kifejeződésre jutni. Pedig ennek a bizonyítéknak is van jelentősége, amennyiben tényleg egy olyan körülményt akar kifejezésre juttatni, ami a vallásos tudatot jellemzi. Ez az, hogy a látható világot, a véges dolgok összességét, épúgy mint elkülönített valóságát nem lehet másként elgondolni, mint az Istentől való függés viszonyában, mint úgy, hogy létét és lénymivoltát az igazi léttől kapja. Midőn Linné virágos mezőn földreszegzett tekintettel áthaladt, a hozzáintézett kérdésre, hogy vájjon mi látni valót talált a lába alatt elterülő egyhangú szemléletben, azt felelte: látom az Isten nyomát a földön. Ez a mondás a vallásos tapasztalatot juttatja kifejezésre, mely szerint Isten nem közömbösen áll szemben avval, amit világnak nevezünk, hanem a világban benne van működésének nyoma, mint megfeleléség, célszerűség, rend, mint szellemi valóságnak szellemi érvényesülése, tehát szellemi valóság az Isten s abban kell keresni a lényegét, amit magunkból kivetítve mint kívülről felszedettet vélünk szemlélni. Nem a külsőből ismerjük meg Istent, hanem minmagunkból, a mi lényünk lényege az, amiből — mint lényünkön kívül levőből — az Istent akarjuk meglátni. Csakugyan: nem találhatnánk meg az Istent, ha már bennünk nem volna. A mi eredeti utunk épen ebből a belső forrásból vezetett hozzá. Mindenesetre a teleologikus bizonyíték *ilyen* értelmezésben, tehát mint a vallásos ludat kifejeződése azzal a nagy tanulsággal szolgál, hogy isten a vallásos tudatra nem a világtól és lényétől való elszigeteltségben van, hanem épen a vele való vonatkozásban. Istent a vallásfilozófiában se akarjuk tehát a világ és minmagunk nélkül megérteni, ha Isten alatt a vallásos tudat centrális fogalmái akarjuk érteni s nem va-

¹ *Rauwenhoff* i. m. p. 355.

lami önmagáért való intellektuális játék egyik fogalmát. A vallásfilozófia a vallásos tudat jelenségnylvánulásának ugyan korrigálója, de a konkrét vallásos tudat is korrigálója a vallásfilozófiának. A kettő közt a kölcsönösség viszonya áll fenn.

Az *ontologikus* bizonyíték kettős formáját már a priori valószínűnek tartottuk, bár mint láttuk, bizonyos értelemben véve minden bizonyítéknak két jelentősége van, melyek közül a nem szillogisztikus forma bírt értékkel. A következőkben ezt a kettős értelmet az ontologikus istenérven akarjuk megmutatni.

Az ontologikus érv *Canterbury Anzelm* nevéhez fűződik s a gondolkozásról következtet a létre. Régibb formája, melyet Descartes-tól kezdve mindinkább iskolás formába szorítottak, így hangzik: Gondoljunk egy legfőbb lényt úgy, hogy annál nagyobbát gondolni ne lehessen; ha ezen lényt először nem valóságosnak gondoljuk, akkor egy másik hasonló lény, melyet egyidejűleg valóságosnak is gondolunk, még tökéletesebbnek tűnik fel, mint amaz. Tehát nem az első, hanem a második lesz az, amelynél nagyobbát gondolni nem lehet.

Ha ennek a bizonyításnak az az értelme van, hogy a legtökéletesebb lény fogalma valóságát mint tökéletességeinek egyikét is magában foglalja, akkor teljesen hamis s *Gaunilo* majd *Kant* szétszedő munkája után további fejtegetésnek nincs helye. Érdeemes azonban megszívlelnünk azt, amit *Lotze* fűz hozzá. *Lotze* szerint¹ «Anzelm a reflexió szabadabb formájában mozgatta a gondolatot, hogy a legnagyobb, amit elgondolhatunk, hogyha csak mint elgondoltát gondoljuk, kisebb, mint ugyancsak a legnagyobb, ha azt létezőnek tekintjük. Ez a másik fogalmazás egy másik főgondolatot látszik elárulni, mely kifejezését keresi. Mert mi volna, ha valóban az elgondolt legtökéletesebb, mint elgondolt, csekélyebb volna mint valami valóság? *Miért nyugtalanítana ez a gondolat?* Azért, mert az közvetlen bizonyosság, hogy a legszebb, legjobb, legértékesebb nem pusztán gondolat, hanem valóságnak kell lennie, mert elviseheletlen volna elgondolni, hogy az ideál csak képzet, melyet a gondolat a maga munkájában megteremt ugyan, de amelynek a valóságban nincs léte, nincs hatalma, nincs

¹ *Lotze: Mikrokosmos p. 561.*

érvényessége. Nem a tökéletes tökéletességéből következ-
tetjük, *mint logikai következményt* annak a valóságát, ha-
nem a következtetés sallangja nélkül *közvetlen érezzük*
nem létezésének lehetetlenségét és a szillogisztikus meg-
alapozás minden látszata csak arra szolgál, hogy ezen bizo-
nyosság közvetlenségét világossá tegye. *Ha a legnagyobb
nem volna, akkor az nem volna a legnagyobb, és az pedig
képtelenség, hogy minden elgondolható közül a legnagyobb
ne létezzék.»*

Íme tehát az ontologikus bizonyítékot is ki kellett vet-
köztetni szigorúan iskolás, azaz szigorúan filozofikus és
szillogisztikus formájából, hogy kifejezésre juttathassa azt,
amit a mindenkori vallásos tudat fejez ki. Ezért ez a bizo-
nyíték is felfogásunkat igazolja, hogy a vallásos megisme-
rés más, mint a filozófiai megismerés, hogy a vallás nem
populáris metafizika, melyet pótolhat a tudományos meta-
fizika. A vallásos vonatkozás önmagát igazolja, nem úgy,
mint a pragmatisták gondolják, bármennyire tagadhatatlan
is a vallás vitális jelentősége, hanem azért, hogy az em-
beri lényeg egy olyan életnyilvánulásai jelenti, mely ama
lényegre nézve a szükségesség jellegével bír. A *Simmel*
okoskodásának¹ az a megfontolás szolgálhatott épen alapul,
hogy a vallásos vonatkozás mint szükségképeni emberi
lényegnyilvánulás nem tud némely emberre nézve tuda-
tossá válni talán az öntudat tökéletlensége vagy egyéb az
organizmushoz kötött szellemi élet valamiféle abnormitása
miatt. Ezért vélte ő a vallást a Religiös-Sein metafizikai
fogalmára redukálni, melynek tarthatatlanságát főntebb
kritikai megfontolás tárgyává tettük.

Ha az említett három istenérv, a kozmologikus, teleo-
logikus és ontologikus, csak arról tettek tanúságot, hogy
a szillogizmus nem vezet el Istenhez, vagy általánosabban,
hogy értelmet egyáltalán csak a vallásos tudat tud nekik
adni, ami által az egész bizonyítás illuzórikus lett, mert
a bebizonyítandó lett támogató alapjává a bizonyító el-
járásnak, akkor még hatásosabban megnyilvánul ez egy
negyedik istenérvből, amely *Kant* nevéhez fűződik s amely
keletkezését épen az említettekkel szemben való reakció-
nárius mivoltának köszönheti. Ez a *morális* istenbizonyí-
ték, mely régebb *Kantnál* s *nia* is benne él a köztudat-

¹ Lásd főntebb.

ban egy populáris formában («A lelkiismeret szava Isten szava»), de amely *Kantnak* a többi istenérv ellen irányuló kritikai munkaképessége révén különös súlyt nyert.

A morális bizonyíték régebbi formulázásában azt a tényt hangsúlyozza, hogy az igazi erkölcsiség bizonyos értelemben természetellenes. Minmagunk megtagadása, amint az minden igazi erkölcsiségben lényegileg történik, nem mondható természetesnek; hajlamaink, érzéseink az ellenkezőjéről tanúskodnak. Az erkölcsi törvényt tehát valami magasabb lény. Isten, oltotta belénk.

Azt szokták ez ellen mondani, hogy az erkölcsi tudat kész tényként való odaállítása helytelen, legalább is evolucionisztikus felfogású korunkban nem tudományos. A lelkiismeret nem az istent bennünk helyettesítő bíró, vagyis az emberi nem történetében nem ugyanazon normák érvényesülnek mindenkor mint erkölcsi normák, hanem a lelkiismeret is fejlődés eredménye s ez a fejlődés az egyén és társadalom egymásra hatásának a függvénye. A moralitás szociológiai probléma s a legközvetlenebb magyarázata az, hogy az egyén cselekedeteiből azokat, amik a társadalmi élet lehetőségét biztosították és arra fejlesztőleg hatottak, a közösség elismeréséből fakadt egyéni kellemes érzés kísérte (ezek a tulajdonképeni morális cselekedetek), míg azokat, mik a közösség életére ártalmasok voltak, gáncsolták, büntették, úgyhogy ezek kellemetlen érzésekkel járlak akkor is, ha a büntetés elmaradt (= mmorális cselekedetek), így fejlődött ki egy morális tudat, amely öröklődött s ma a lelkiismeret szava gyanánt szerepel, melyben eszerint fölösleges egy fensőbb lény szaval keresnünk. *Siebeck* a genetikus felfogást belevéve, a morális bizonyítékot így formulázza:¹ Hogy a történet folyásában az eredeti nyereségből mindig finomabb erkölcsi normák kifejlődéséről van szó, abban egy magasai!), a történetet irányító hatalom nyilvánul, mely az embert a természetből ki az erkölcs felé fejleszt. Kell tehát, hogy ez a hatalom legyen a közös alapja a természeti és történeti-erkölcsi életnek. *Siebeck* nyilván azokat akarta így meggyőzni, akik a legfőbb értékei az erkölcsiségben találják, mint amely épen azáltal, hogy a legfőbb szerepel játssza az emberiség életében, egy fensőbb hatalom irányító és fejlesztő belenyúlását árulja

¹ A morális istenhizonyíték adataira nézve: Religion in Geschichte u. Gegenwart. 1919 s. kk. 11. k. Gotterbeweise.

el. Véleményünk szerint az első, primitívebb okoskodásban löbb súly van, mint *Siebeckében*. Nem a tisztultabb erkölcsi normák felé való fejlődést kell hangsúlyoznunk, hanem azt, hogy egyáltalán hogy jött létre moralitás? Minek tulajdonítsuk azt, hogy az ember értéket helyez az altruizmusba s akkor is érték ez rá nézve, ha az egoisztikus cselekedetek bármilyen szankciója hiányzik? A szokás a cselekvés állandóságát és irányultságát ugyan biztosítja, de az erkölcsiség lényege nem az erkölcsi cselekvés vagy élet egyformaságában, illetve homogenitásában nyilvánul, hanem abban az erőfeszítésben, mely az erkölcsi tettet létrehozza s amely teljes szabadság esetén nem magyarázható más képen, minthogy értékünk az altruizmus, a kötelességtudat, az igazságosság, melyet épen ezért minden körülmények közt meg is akarunk valósítani. S honnan lett ez az érték? Itt támad az a kérdés, melyet a vallással meg lehet oldani, ha nem is úgy, hogy egyszerűen rámondjuk: Isten teremtette meg és tűzte célul ki elénk az erkölcsi világréndel. Egy kérdés, amelyre *Kant* adta meg a választ.

Kant nemcsak az erkölcs keletkezésére reflektál, hanem mindenekelőtt az erkölcsiség eredményére. A boldogság fogalmát is segítségül veszi. Bizonyítéka így hangzik: A tökéletes jó nem pusztán az erényben áll, hanem a, erény és boldogság egyesülésében, amely egyesülést az érzéki világban nem lehet megtalálni. Tehát praktikus eszünknek a következménye, hogy higyjünk az erény és boldogság harmóniájában egy más, magasabb világban. De akkor kell lennie Istennek, aki a természetes és erkölcsi világot úgy irányítja, hogy erény és boldogság kiegyenlítődése egy magasabb világban helyreállítatik. *Kant* még hozzáteszi: Az erkölcs az egész világ végcélja, az egész világtörténetnek tehát csak az a célja lehet, hogy az erkölcs megvalósuljon. Következésképpen az egész történetet egy magasabb hatalomnak azon cél felé kell hajlítani, hogy a jó győzzön.

Még helyesebb volna talán abból indulni ki, hogy egyáltalán mi a föltétele az egyéni erkölcsi élet lehetőségének? Az erkölcsi élet azt jelenti, hogy az igazat és jót akarjuk cselekedeteinkkel megvalósítani, de lehet-e azt a munkát folytatni, ha cselekedeteinket nem kíséri az a meggyőződés, hogy a természetes világrénd fölött végül is győzedelmeskednie kell az erkölcsi világréndnek? Ha nem volna meg bennünk ennek a hite, nem állana-e be jóra irányuló

törekvéseinkben ellankadás, nem vezetne-e a sok hiába-való fáradozás szükségképen az emberi lét értelmetlenségének és céltalanságának gondolatára? Kell tehát annak lenni, ami az erkölcsöt minden akadály ellenére végül is diadalra juttatja, mert különben az emberi élet épen emberi jelentőségét veszti el azáltal, hogy az emberi szellem szükségképeni megnyilvánulásainak, a szellemi értékek realizálásának lehetősége nincs biztosítva. Ezt a biztosítást a vallási vonatkozás adja meg s ebben van a vallási vonatkozás igazolása. Nem szillogizmus igazolja a vallást, hanem maga az élet, mely vallás nélkül nem tud igazán szellemi élet lenni, nem tudja a természeti világ korlátozásait legyűrni, ami nélkül pedig mit ér az élet? Az élet megtagadása nélkül a vallást nem lehet félretenni: ez a filozófia logikai erőlködésének negatív eredménye, ami által visszajutottunk arra a kiindulási pontra, melyen az istenérvekkel, mint tipikus filozófiai produktumokkal való előhozakodás előtt állottunk. A vallást tehát a vallásból kell tudnunk megérteni, ami nem olyan szokatlan követelés, ha meggondoljuk, hogy mindenki természetesnek tartja, hogy a művészetet magából a művészetből értjük meg. Ez az álláspont az *idealizmus* álláspontja és ez a kutatás folyamán önmagát ugyan igazolta, de még inkább szembeűnik ennek a helyessége, ha más felfogások módszeres eljárását kritikai vizsgálatnak vetjük alá.

Minden szellemi értéknek s így a vallásnak is, de magának a szellemnek a tagadója a *materializmus*. Cáfolatával nem foglalkozunk, mert *Kant* kritikája óta a materializmus tudománytalan világfelfogás. Nagyobb jelentősége van a *pozitivizmusnak*, mely azok szemében, akik a kultúra legfőbb tartalmának a civilizációt tekintik s így szükségképen legtöbbre az exakt tudományokat értékelik, mint amelyek gyakorlati alkalmazása révén fejlődik és tökéletesedik a civilizáció, a tudományos emberhez egyedül méltó világnézet, ha ugyan pozitívizmusnál szó lehet világnézetéről.

A pozitívizmust jellemzi az empirizmus egyedüli jogsultságának a hirdetése, mely némely képviselőjében odáig megy, hogy tisztán szenzualizmust jelent, amikor az igazi, pozitív megismerést csak az érzéki észrevétel adataiban véli föllelhetni. Olyan fogalmakat, melyek nem a tapasztalásból származnak, száműz a tudományos megismerésből,

tehát ellensége minden metafizikának, hiszen a tudományt is csak gyakorlati haszna után értékeli, annyiban, amennyiben a természet leigázását jelenti (*savoir pour prévoir*). Mit keresnének ebben a tudományban ilyen fogalmak, mint lélek, Isten? Ezek egyszerűen nem foglalkoztatják a pozitív filozófust, mert nem is foglalkoztathatják nem tudományos mivoltuk alapján. *Comte* álláspontja az volt, hogy az ateista épen úgy nem tudja mit beszél, épen úgy *theologus*, mint a *fheista*.

Ismeretes, hogy a *Cours de philosophie positive-ben Comte* három módszert és három filozófiát különböztet meg azon három stádium szerint, amelyen az emberi szellem fejlődésének folyamán végigmegy: a *theologiait*, *metafizikait* és *pozitívot*. Csak az utóbbi tudományos és az első kettő túlhaladott álláspont; *Comte* nem ismeri félte a valóság emberi szolgálatait akár a *theologia*, akár a *metafizika* formájában történtek is azok, de létjogosultsága nincsen a tudományos álláspont megjelenése után, mely az egyéni életben épúgy kiszorítja az első kettőt, mint ahogy a faj életében kiszorította. A vallásnak ezen felfogás szerint nincs létjogosultsága, nincs igazságtartalma, a vallásos vonatkozás illúzió, ellenkezik a tudománnyal.

Comtenak igaza van abban, hogy ha az általa meghatározott «tudományos» megismerést tekintjük egyedül lehetséges megismerésnek, akkor nincs vallási megismerés, mely egyszersmind intellektuális értékkel is bírna, de azt mondani, hogy a vallási vonatkozás jogosulatlan és konfliktusban áll a tudományos megismeréssel, csak egy olyan *értékítélet*, mely a *Comte-féle* felfogásból sem következik szükségképen. Azok, akik ezt állítják, azt akarják mondani, hogy a tudós vallásos nem lehet, pedig a pozitívizmus a saját fogalmaival értelmezve nem látszik többel mondani, mint azt, hogy a tudós, mikor vallásos, nem mint tudós ad életnyilvánulást magáról. A tudomány nem valóság és a vallás nem érthető meg a tudomány eszközei és módszerei által. A *transcendens Isten* közvetlen élménye lehetséges nem ugyan a tudományban, hanem egy *sui generis* lelki képződményben: a vallásban. így értelmezve a pozitívizmust, kétségtelen, hogy a vallás is nyer és a tudomány is nyer. A vallást így nem korlátozza a tudomány és élheti a maga sajátos vallási életét, a tudományt pedig nem akarja pótolni a vallás, ami minden idők progresszív

törekeveinek egyik fő kerékkötője volt. Ez a felfogás következetesen érvényesítve épen a pozitivisták táborából kiindult azon mozgalmat teszi lehetővé, amely a vallást vissza akarja vezetni a jelenségek világára s más lelki funkciókkal akarja helyettesíteni, ellenben kívánja, hogy minden vallással foglalkozó fogalomalkotás és az így nyert fogalmaknak azon rendszere, melyet tágabb értelemben tudománynak nevezhetünk, magából a vallásból induljon ki. A pozitívizmusnak köszönhető, hogy a vallásfilozófia empirikus bázist nyert a valláspszichológiában, hogy valláspszichológia egyáltalán megindulhatott és kifejlődhetett. A pozitívizmus nagy reakció a spekulatív theologia és filozófia ellen és mint ilyennek a nagy korrigáló szerepe jutott, de az idealizmust nem tagadhatja meg, legfeljebb empirikus bázist nyújt neki. A vallás létjogosultsága és igazságtartalma nem attól függ, hogy a «tudomány» kompetens vagy inkompetens a vallás területén. A tudomány inkompetenciája nem vonhatja maga után a vallás tagadását.

Ezen az úton fejlődött tovább maga *Comte* is. Filozófiája később mélyreható változáson ment át és újabb fázisában már egyáltalán nem akarta kiküszöbölni a vallásos elemet. Ezt a második fázist *Comte* a pozitívizmus *szubjektív* fázisának nevezi, amely nem az észen, hanem az érzelmen nyugszik. Új vallást teremt, a pozitivista vallást, az emberiség vallását.

*Ravaisson*¹ így jellemzi a pozitivista vallást: *Comte* vallásában nincs Isten, nincs lélek, annál kevésbé halhatatlan lélek. A legfőbb lény az Emberiség, amelyet ő a Nagy Lénynek nevez. A nagy lény eredete a föld, minden lény közös talaja, melyet *Comte* a *Nagy Fétisnek* mond. A föld a térben van, amely a *Nagy Környezet*. A nagy környezet, a nagy fétis és a nagy lény: ime a pozitivista Irinitás. A nagy fétisnek elismeréssel tartozunk, hogy a nagy lényt létrehozta, de az emberiség jelzi a legfőbb tökéletességet s főleg a nő, aki a kultusz tárgya. A kultusz a halottakról való megemlékezés és a főleg a nőkről, akik a gyöngédség ideálját valósították meg; ebben az emlékezetben székél a halhatatlanság. — Persze igaza van *Janet*-nak, midőn a pozitivista vallásról azt mondja, hogy az visszatérés a pogánysághoz, de bármilyen is, mégis sem-

¹ *Rawaisson: Philosophie du dix-huitième siècle*. Id. *P. Janet-Gabriel Séailles: Histoire de la Philosophie. Les problèmes et les écoles*⁶. Paris, Delagrave, p. 881.

mivé teszi azt az előbbi felfogását, hogy a vallásosság az emberi szellem fejlődésének egy alacsonyabb és elhagyandó foka.

Comte nem tagadta meg — szerintünk — a pozitívizmust, midőn a vallásos vonatkozás jogosultságát elismerte, de megtagadta azzal, hogy a vallási vonatkozásnak olyan tárgyat adott, mely a tudomány birodalmát zavarja. A vallási vonatkozás elismerése szükségképen — épen a pozitívizmus következetes értelmezése folytán — maga után vonja azt a felfogást, hogy a vallás maga mondja meg lényegét és vonatkozásának tárgyát, különben pszeudovallás lép a helyére és ilyen lépett *Comtenél* is. Ennek igazolása a következő fejtegetések tartalma.

A vallásos vonatkozás tárgya.

A vallásos vonatkozás tárgyát maga a vonatkozás teremti meg. Az ordo rerumhoz alkalmazkodó ordo cognitionis a vallásos vonatkozást találta priusnak és lényegesnek, amennyiben az emberi természet szükségessége gyanánt fogható fel; a vallástörténelmi kutatás ezt a fel-fogást megerősíti, amennyiben csak a vonatkozás állandóságát konstatálhatja, de a vonatkozás másik végpontjának olyan nagyjelentőségű különbözőségeire mulathat rá, hogy annak csak a vonatkozás által statuált léte mondható állandónak, de mineműsége a mindenkori kultúra függvénye. Ha a vallásos vonatkozás másik végpontját Istennek nevez-zük, akkor eddigi vizsgálódásaink alapján, a vallásos vonatkozás igazságtartalmának a kimutatása után ugyan mondhatjuk, hogy Istennek lennie kell, de Istenről még semmi közelebbit nem tudunk. Az a kérdés merül már most fel, hogy mi az Isten közelebbi megismerésének az útja?

Ennek eldöntéséhez a következő megfontolások segíthetnek:

Az a tény, hogy az Isten fogalma a mindenkori kultur-nívó szellemi belátásának a függvénye, jogosulttá látszik tenni azt a követelményt, hogy ezen kultur-nívó legmagasabb jelenségi formája, a filozófia, határozza meg az Isten fogalmát. A filozófusok élnek is ezzel a jogukkal s tényleg van istenfogalma az idealizmusnak (többféle is), pozitíviz-musnak, pragmatizmusnak stb. Talán némely gondolkodó előtt természetesnek látszik az is, hogy bárminemű megszorítás érte is eddig a vallásfilozófiát, ha már idáig el-lyutott, adja át a további kutatást egyszerűen a filozófus-nak, akinek ha nincs is valami különös vallási orientációja, az istenfogalmat letárgyalhatja a többi metafizikai fogal-makkal együtt. Nem tagadjuk, hogy az ilyen módon kon-cipiált istenfogalom nem fogja zavarni a tervbe vett meta-fizikai vagy — szélesebben — filozófiai rendszer egységét

s mégis ez ellen a felfogás ellen, ez ellen a munkamegjelölés ellen küzdeni akarunk. Nemcsak az a kívánságunk van, hogy eddigi vallásfilozófiai eljárásunkkal homogenitásban akarunk megmaradni, hanem az a belátásunk is, hogy homogenitásban *kell* maradnunk. A vallással a szellemiségünknek olyan területe nyilvánult meg, amelyet ön magából értettünk meg s a filozófiának a vallási vonatkozás tárgyához vezető útja csak akkor vezetett célhoz, ha a szillogisztikus jellegéből kivetköztetve a vallásos vonatkozásnak megfelelően értelmeztük. A vallás ismerte fel, hogy Isten van, épen ezért a vallásnak kell megmondani tudnia azt is, hogy milyen az Isten. Vallás és filozófia tehát egymásra vannak utalva, de a prioritás a vallást illeti meg. A vallásfilozófia feladataul tehát közelebről azt jelölhetjük meg, hogy úgy a vallási, mint a spekulatív filozófiai fogalomalkotást ellenőrzi; a vallásban bizonyára benne lesz az életnyilvánulásnak minden mozzanata, az ember érzékisége és szellemisége egyaránt, a filozófiai spekuláció viszont olyan absztrakciókba, tévedhet, amelyek a vallási *élet* szempontjából teljesen értéktelenek, amikor is hangsúlyozottan ismétlődik a kérdés: *vallásról van-e szó vagy filozófiáról!* S tovább: *van-e annak a vallásfilozófiának értelme, amely nem a vallást akarja fogalmi világunk rendszerében elhelyezni, hanem egy a vallásra nézve idegen vagy közömbös fogalmi rendszert akar a vallásba belepréselni?* A vallás anthropomorfizmusba téved s így ellentétbe jut azzal a felfogással, amelyet már az eddigi vizsgálódásunk is úgy jelölt meg, hogy az Isten szellem; a filozófia a szellemiséget annyira hangsúlyozza, hogy a vele való konkrét vonatkozás lehetetlennek látszik, vagyis a vallási élet filozófiai reflexióban oldódik fel. A vallásfilozófia feladata ilyenkor meghatározni, hogy milyen értelemben érvényesek a vallási fogalomalkotás teremtményei, mi az igazságtartalmuk, mit akarnak kifejezésre juttatni s mit tudnak kifejezésre juttatni, anélkül, hogy a filozófiával széthúzásba keverednének. Mindig a vallásos tudatot próbálja értékesíteni, mert ez a tudat élő valóság eredménye, vallási éleinek a függvénye, míg a filozófiai spekuláció csak az értelem munkája s az intellektuális érték nem meríti ki általában az emberi élet értékvilágát. Ennek az elvontan előadott fejtegetésnek realizálása a következő vizsgálódások tartalma.

A vallási vonatkozás tárgyalásánál csak fensőbb lényről, magasabb realitásról beszéltünk s mikor ezt Istennek neveztük, még semmivel sem mondtunk többet, legfeljebb annyit, hogy isten van és lényege szellem. Az első kérdés: személyesnek vagy személytelennek kell-e Istent elgondolnunk? A theizmus, deizmus, pantheizmus és bizonyos tekintetben az atheizmus kerül itt megvitatás alá. *Fichte* az Isten fogalmát az erkölcsi világrend fogalmában oldotta fel; *Spinoza Natura sive deus-ról* beszél, a hívő emberforma ju Istenhez imádkozik stb.

Ami a *Fichte-féle* istenfogalmat illeti, hogy t. i. az azonos az erkölcsi világrenddel, arra nézve megjegyezhetjük, hogy ilyen erkölcsi világrend hite kétségtelenül megvan. Ez a rend azt jelenti,¹ hogy minden egyes individuum a maga helyére van utalva, hogy munkájára számítanak, hogy minden jó cselekedet sikerül, hogy minden rossz cselekedet bizonyosan balul üt ki és hogy azoknak, akik a jót szeretik, minden dolog javukra válik stb. Hogyan lehet ezt az erkölcsi világrendet elgondolni, vagyis mit gondolunk tulajdonképpen, mikor ezt gondoljuk? Mi az a rend, mely tényektől szenved és természetének megfelelően a fények megváltoztatására visszahat? Ha *Fichte* az erkölcsi világrend gondolatának statuálásánál az a törekvés vezette, hogy minden anthropomorfizmust kizárjon az Isten fogalmából és ezért egy vonatkozás elvontságában jelölje meg lényét, akkor ez a törekvés sikertelennek mondható. Minden vallási vonatkozástól menten is azt mondhatjuk, hogy gondolkodó mivoltunk számára a világ ősalapja, ha az hatni és szenvedni képes, nem lehet világrend, eszme vagy törvény, hanem lénynek kell lennie, személyes lénynek.

A vallási vonatkozás is személyes lénynek tartja Istent, de ezen a filozófiai spekuláció sokszor megütközik. Eltekintve attól, hogy a személyes lény fogalma anthropomorfizmusra vezet s így a vallás önmagát ámitja, mikor maga fölé akarván nyúlni egy fensőbb valami után, magamagát helyezi oda, ahová törtetett, a személyes lényről azt mondja a filozófiai reflexió, hogy ellenmondást jelent a végtelen species-e alatt elgondolt Isten fogalmában, amennyiben a személyiség gondolata a világ által való korlátozottság gondolatát magában foglalja. Az Én-t csak a

¹ Lotze: *Mikrokosmos*. Bd III. p. 54. Bővebben u. ott.

Nem-Én-nel való kapcsolata révén gondolhatjuk el s ez a Nem-Én a külvilág, mely Én-ünk meghatározottságához hozzájárul, ennél fogva korlátozza. Eltekintve attól, hogy már a közönséges felfogásra nézve is az Én-ben több meghatározottság rejlik, mint a Nem-Én-ben, hiszen ez ntöbbit a nyelvhasználat is pusztán csak az előbbi pozitívum negatívumának jelzi, a külvilágnak az öntudat felépítésénél való szerepének vizsgálata arról győzhet meg bennünket, hogy a szellemhez nem járulék a külvilág, hanem csak arra való, hogy a szellem önmagát kellő kifejezésre juttathassa, hogy az ő sajátos tevékenységét végezhesse. A külvilág lelünkben érzetek és ezen érzetek emlékképei gyanánt szerepel, de mindig maga a szellem az, mely kifejeződésre jut és ez a szellemi kifejeződés szolgáltatja azon alkotó elemeket, amelyekből a Nem-Én tevődik össze s amelyet az Én-nel szembeállít, midőn az öntudatot konstatálja, mint minden személyes lény jellemző adatát. A képzetalkotás és ezen képzetalkotáshoz fűződő gondolati tevékenység bizonyos receptív viselkedést föltételez ugyan, de ez a receptivitás a szellem benső teremtő tevékenysége mellett alárendelt szerepet játszik. Hogy minden megismerés a tapasztalással kezdődik, az igaz, de a tapasztalást senki sem érti úgy, hogy a külvilág a maga bélyegét rányomja a lélekre, hanem úgy, hogy a lélek a maga mivoltának valamiféle kifejezésére kényszerül s a lélek adataiból konstruálódik a külvilág. Ha a véges szellemre el tudunk képzelni egy ilyen relatív függetlenséget, a végtelen szellemre a teljes függetlenséget elképzelhetjük s értelmi tevékenységét is a vizsgálódás utaitól mentesen intuícióban jelölhetjük meg.¹ Inkább azt mondhatnánk, hogy a véges szellem nem képes tökéletes kifejlődésre személyisége tekintetében, mert öntudata a külvilágtól relatív függőségben van, ellenben a végtelen szellem a személyiség fogalmát tökéletesen realizálhatja.

Bármily vitákra ad is alkalmat az Isten személyiségének a problémája, kétségtelen, hogy a vallási élet ezt a fogalmat megköveteli és ezen követelése úgy értelmezhető, hogy minden filozófiai dispután felül helyeselhetőnek látszik.

Isten a vallásos személyre olyan valaki, akivel *vonat-*

¹ Lotze: *Diktate* etc. p. 43.

kozásba léphet s ez a vonatkozás az imádság révén történik. Imádság nélkül nincs vallás, sem történelmileg nincs, sem fogalmilag. De vonatkozásba csak személyes lényvel léphet, illetve, mivel a vallásos felfogás számára a vonatkozásba lépítetés kelléke a személyes Istenség, *a személyes Isten fogalma vallásilag nem jelent többet, mint azt, hogy a hívőnek Istennel összeköttetésbe lehet jutnia.* Ezt megállapítani: a vallásfilozófia feladata. A vallásfilozófia tehát igazában véve nem törődik *azzal*, hogy az Isten személyes-e vagy személytelen, de nem tűrheti, hogy egyfelől a vallás önmagával is és a filozófiával is ellentétbe jusson, midőn emberiesíti az Istent, másfelől a filozófia jusson ellentétbe a vallással azáltal, hogy a vallási *élet* létfeltételeit megtagadja. Ha a filozófia — amint mi kíséreltük meg — a legfőbb szellemi lényt személyes lénynek tudja elgondolni, sőt az igazi személyiség kialakulhatásánál a végességét korlátnak minősíti, akkor a filozófia a vallási felfogással összehangzásban van és a vallási felfogást igazolja: ha ellenben a filozófia az Isten személyes mivollát nem akceptálhatja, akkor *azzal* az értelmezéssel, hogy a vallás a «személyes» szó alatt csak a vonatkozhatásba lépés lehetőségét jelöli meg, a vallásnak van igaza. Ennek a vallást és filozófiát egyaránt korrigáló törekvésnek a fogalmi kifejezője a vallásfilozófia.

Ugyanezt mondhatjuk Isten u. n. tulajdonságairól is, amelyek a vallásos hívő szemében mind *erkölcsi* tulajdonságok. A vallásfilozófiának itt sem lesz más feladata, mint-hogy arra figyelmeztessen, hogy Isten minden attribútumában a véges lény azon törekvése jut kifejezésre, hogy a végtelent a véges világ eszközeivel közelítse meg. Isten attribútumainak jelzésével nem az ő lénymeghatározása van fogalmilag megadva, hanem lehetővé van téve, az *A* törekvés, mely a vallásos vonatkozásban megnyilvánul. Tehát így is kell értékelnünk az attribútumokat. Távól attól, hogy *metafizikai spekuláció révén* a legfőbb lény attribútumainak ellenmondás nélküli rendszerét felállítsuk, még arra sem törekszünk elsősorban, amit *Lotze* tűzött ki célul,¹ hogy *a vallásos, fogalomalkotás* produktumait fűzzük egybe, úgy, hogy ellenmondás ne legyen közöttük, inkább értékelni akarjuk ezen attribútumokat abból a célból, hogy

¹ *Lotze: Diktate* etc. p. 45-46.

a vallásos hívő épen vallásossága révén a véges élet korlátaiból való felszabadulásában hogyan nyer általuk támogatást, vagyis más szóval, hogy a vallás immanens céljával összhangzásban vannak-e. A vallásfilozófia sohasem akarhat mást, mint hogy a vallás vallás maradjon, és pedig lehetőleg tökéletes vallás, tehát a vallás benső tökéletességét akarja tudatossá tenni. A vallásos életben immanens cél nyilvánul, a filozófiának és theológiának is megvan a maga célja; mindegyik megkonstruálhatja az Isten attribútumait s a vallásfilozófiának az a feladata marad, hogy ezen attribútumokban a vallás lényegének lehető legtökéletesebb kifejezésre juthatását tudatossá tegye. Lehet, hogy a theologia kifogástalan (logikai szempontból) metafizikai fogalmakkal operál, de vajjon van-e ezen fogalmaknak vallási értékük? S ha nincs, szabad-e a vallásos élet fogalmait, melyek ezen életből fakadtak, *tehát egyszersmind ezen élet lehetőségének is föltételei és biztosítékai*, egyszerűen helyettesíteni a metafizikailag korrekt fogalmakkal? Ez a kérdés, melyre a következőkben felelni akarunk s nyilván elértük a célunkat, ha a vallási fogalmak *dinamikus* (életet, mozgást, törekvést jelző) *jelentőségét* kimutattuk, úgyhogy a statikus fogalmak igazságtartalmi vizsgálata alapján nem is értékelhetők. Egy ilyen dinamikus fogalom volt magának az Istennek a fogalma, azután a személyes lény fogalma, mint amelyek nem annyira azt jelzik, hogy *mi* van bennük, hanem hogy milyen élet-lehetőséget biztosítanak.

A Isten metafizikai tulajdonságairól szólva *James*¹ jelenti, hogy «még akkor sem kell nekik kézzel fogható jelentőséget tulajdonítani, ha a legkényszerítőbb logikai okalapokra támaszkodnának. Gondoljunk pl. Isten magától valóságára (áseitas), szükségességére, anyagtalanságára, egyszerűségére, oszthatatlanságára, a benső különbségek hiányára, melyek a lét és hatás, szubsztancia és akcidenca, potencialitás és aktualitás stb. közt felmerülnének, ön-elégültségére, önszeretetére s magában való abszolút boldogságára: vajjon tulajdoníthatunk ezeknek, ha őszinték akarunk lenni, valamiféle fontosságot életünkre nézve? De hogyha nincs semmiféle befolyásuk életalakításunkra, akkor valakinek a vallásánál lényeges különbséget tesz, hogy

¹ *James* id. m. p. 413.

igazak vagy nem igazak? Bármily nem szívesen sértem is meg mások vallásos érzéseit, mégis nyíltan be kell vallanom, hogy nem tudom belátni, hogy vallási szempontból hogyan lenne a legcsekélyebb fontossága ránk nézve annak, hogy ezen tulajdonságok valamelyike igaz-e vagy nem igaz. Hogyan kellene ugyan az életemet berendeznem, hogy Isten egyszerűségéhez jobban alkalmazkodjam? Vagy hogyan segítene az életalakításom rendjén, ha tudom, hogy boldogsága abszolút tökéletes? Az Isten ezen metafizikai tulajdonságainak a levezetése végül is nem csak a szóíárból kiböngészett melléknevek pedáns ide-oda tologatása és összeillesztése csupán, minden vonatkozás nélkül az erkölcsre és mindarra, ami az emberre nézve jelentőséggel bír? A praktikus vallásosság szempontjából a metafizikai monstrum, amelyet tiszteletül nyújt, a dogmatikus skolasztikának abszolút értéktelen találmánya».

James felfogását osztjuk, de a pragmatizmus megokolását módosítjuk. Nem akarjuk az intellektuális munka értékét lebecsülni, hiszen ez a vallásfilozófia megtagadását is jelentené s nem is kizárólag a vallási élet dönt afölött, hogy valamely fogalomnak van-e értéke vagy nincs. Mi úgy fogalmazzuk az álláspontunkat, hogy a theologiai vagy metafizikai fogalomalkotás jogosult, mert ez egy adott keretben azon keretnek megfelelő eszközökkel történik, de ha ezen fogalmak érthetetleneknek látszanak előttünk vagy a tapasztalható világban való fogalmainkkal összehasonlítva ellenmondásokra bukkanunk, akkor azt az értelmet kell nekik tulajdonítanunk, amelyeknek tudományos kifejezései akartak eredetileg is lenni. Hiszen lehetetlen elképzelnünk, hogy a theologia vagy vallásos metafizika egészen más legyen, mint a vallásos élet, úgyhogy a kettő közti vonatkozás se álljon fenn. A vallásfilozófiában sem lehet más benne, mint a vallásos élet s a kritikus vallásfilozófia épen azt dönti el.

Ilyen felfogással legalább is nem minden metafizikai istentulajdonságra mondhatjuk el azt, amit *James* mondott, hanem ezeket két lényegesen különböző osztályra bontjuk. Az elsőbe azok a fogalmak tartoznak, amelyeknek Istennel való vonatkozásunkban jelentőségük lehet, a másodikba pedig azokat, amelyek Istennel, mint egészen magánvaló lényvel foglalkoznak minden vonatkozástól mentesen. Az ember vagy általában a világ nélkül elgon-

dolt Isten nem vallásfilozófiai fogalom, kritikai vizsgálódásunkat nem is terjeszthetjük ki egy ilyen lény fogalmára. Csak oly mi fogalmakat veszünk vizsgálat alá, amelyeknek a vallási vonatkozás szempontjából fontosságuk lehet, az ezen kívülesőket a vallásfilozófián is kívülesőknek minősíthetjük. Már most az ú. n. «metafizikai») fogalmak nem mindegyikéről mondhatjuk el, hogy a vallásos vonatkozáshoz semmi közünk sincs. Ha t. i. metafizikaiaknak azokat akarjuk nevezni, amelyek nem etikai fogalmak, akkor az örökkévalóság, mindenhatóság és mindenütt jelenlétesség metafizikai fogalmak, és pedig olyanok, amelyeknek a vallási élet szempontjából is jelentőségük van. Meri mit akar mást a «mindenütt jelenlétesség» kifejezni, mint azt, hogy a hívő imádságával mindig eléri az Istent, más szóval, hogy a vallásos vonatkozás realizálható és életlehetőséggé válik? Miért akarna ez a metafizikai fogalom többet mondani, mint midőn a hívő egész naivul azt mondja, hogy «Isten szeme mindent lát»? És ha ennek csak ez az értelme, szükséges akkor arról vitatkoznunk, hogy a mindenütt jelenlétességnek milyen körülmények közt van ellenmondás nélküli értelme? Hogy ez a fogalom a végtelen nagyság fogalmát látszik involválni — amit a hívő nem akceptál — s csak akkor szüntethető meg ez a kollízió, ha a teret egészen szubjektívnek minősítjük? Persze minden vallási fogalomnak, hogy az értékes legyen, kell egy valláson kívüli értékkel való harmóniájának is lenni, de hogyha ez megvan, a vallási életben való jelentősége dönt igazságtartalma fölött. A végtelen lényt nem tudtuk a végesből levezetni, de a véges élet természeténél fogva minden végességen felül való történetét jelentett s ezen történet értelmelte a végtelent, amely bizonyos értelemben — épen életünk, megértésünk szempontjából — ama történet függvénye maradi, tehát személyes lénynek' kellett a végtelent elgondolnunk, ha épen ama teremtő történettel nem akartunk ellenmondásba, tehát értelmetlenségbe keveredni; ha pedig a végtelen személyes lény fogalma megvan, akkor az említett metafizikai fogalmak mint vele benső homogenitásban levők igazolhatók, csak az a feltételük van, hogy csakugyan vallási fogalmak legyenek, ami minden idők imádságából igazolható. Ilyenkor a metafizikai formulázásnak a vallási élet ad értelmet s a metafizikai formulázásnak magának inkább negatív jelen-

tősége van, amennyiben a szellemiséget hangsúlyozva minden érzéki és emberies beállítás ellen tiltakozik. Tehát főntebbi példákra visszatérve: a metafizikai fogalom nem mond többet, mint a hívő naiv megnyilatkozásai, de ezen naivságban rejlő anthropomorfizmus ellen tiltakozik. Egyzersmind azonban azt is látjuk, hogy a hívő naiv mondása — eltekintve alacsony érzékies jellegétől — a maga konkrét mivoltával közelebb áll az igazsághoz, mert ez a konkrétum valóságos életet fejezett ki (t. i. az én, Isten említett tulajdonságával szemben követendő viselkedésében nyilvánuló életet), míg a metafizikai fogalmat először egy ilyen életformával kellett interpretálni, sőt midőn szigorúan metafizikai jelentésében többféle értelmzési lehetőség mutatkozott, az említett vallási élet döntött a megfelelő kiválasztása fölött (tér szubjektivitása).

Ugyanígy okoskodhatunk az örökkévalóság és mindenhatóság fogalmairól is. Elsősorban az emberi önzés (e szót ethikai mellékértelme nélkül akarjuk egyelőre használni) akarja magát valamiféle, vonatkozásban kifejezésre juttatni bennük, azután lehet szó arról, hogy a fogalmak metafizikai rendszerében az említett értelmzésnek minő korlátokat kell szabni, hogy életjelentőségük sérelme nélkül anthropomorf kihágásaikat lehetlenné tegyük. Hogy az egyéni étellel ezek a fogalmak milyen szerves vonatkozásban vannak, azt az értelmzésünkben nyilvánuló *fokozatosság* árulja el. Filozófiai szempontból ez a beszéd értelmetlenné látszik, hiszen a fogalmat épen pontos, szilárd jelentése, más fogalmaktól való határozott elkülönítettsége teszi *fogalom*má, hogyan beszélhetünk hát a fogalom értelmének fokozódhatóságáról? És mégis nem jelenti-e. az Isten örökkévalósága elsősorban azt, hogy egyéni létünkön az ő léte túlterjed az alsó és felső túlterjedés értelmében, amit a hívő úgy konkretizál, hogy születésünk és halálunk Isten akaratának a műve; hogy nemcsak a mi életünk, hanem mindennemű történés az Isten akaratával történik. A világ nem lehet örökkévaló: «ez valóságos gondolat, mert az Isten örökkévalóságával ellenkezik. A mindenhatóság is csak azt akarja kifejezésre juttatni, hogy a. hozzávaló imádság nem céltalan, hanem Isten csakugyan segíthet rajtunk. A mindentudóság is hasonló jelentésű, de mind a kettőre jellemző, hogy ethikai jelentésük is van.

Az ethikai jelentésű attribútumok (Isten végtelenül jó, igazságos, szerető lény) analizálása is csak arra az eredményre vezet, hogy a vallás által jellemezeit lörtetésünkben csak egy ethikai lény segíthet, aki nem olyan értelemben erkölcsös, mint mi vagyunk, akik az erkölcsöt megvalósítandó feladatnak tekintjük, melyet épen lényünknel fogva sohasem tudunk tökéletesen megvalósítani, hanem akinek a lénye maga az erkölcs, tehát a véges erkölcsiség megvalósulást úgy kell tekintenünk, mint ama másik erkölcsiség kevésbbé teljes megvalósulását. Épen mivel;iz erkölcsiség mindig feladatot jeleni, Isteni szigorúan véve nem mondhatjuk erkölcsi lénynek, mert ő előtte feladatok nincsenek, melyeket meg kellene¹ valósítania, neki csak természetete van, mely természethez valamiféle hozzá hasonulás az emberi értékek megvalósítását jelenti. Ezért azt is mondhatjuk, hogy Isten a tökéletesen realizálódott szellemi érték.

Isten megismerése tehát történeti feladat, nem egyének, hanem fajok és népek feladata. Az értékek realizálása a kulturális élet függvénye s a fejlődő kulturális élet a szellemi értékek újszerű (mert új feladatoknak megfelelő) realizálásával új értékmegismerést jelent s így az Isten lénye is új megismerésnek a tárgya. A metafizikai fogalmak, mégha a metafizikai fogalomalkotás állandóságát tartjuk is, csak határmegjelölő jelleggel bírnak, vagyis csak azt mondják, hogy a konkrét felfogást hogyan kell korrigálni, hogy az Isten Isten maradhasson, de ez a negatív föladat az egyéni vagy népi fogalomalkotás pozitív tartalommal való megtöltését nemcsak hogy nem elemzi, hanem egyenesen feltételezi. Az Isten mindig mindenható marad, nemcsak lényegénél fogva, hanem a mi megismerésünk szempontjából is, de ez a mindenhatóság a kulturális szint szerint azért különbözött jelent. Ennek a ténynek a felismerése egyszersmind annak a ténynek a felismeréséi is jelenti, hogy vallás és tudomány közt nem lehet ellentét. A konkrét vallási fogalomértelmezés egy-egy periódusa a vallási babona körébe sülyed, de a metafizikai fogalom szilárdan áll. A vallásfilozófia a vallás prezervatív eszköze a vallási lényeg tiszta megőrzésében.

Nemcsak tárgyi szempontból bővítjük a vallásfilozófia tartalmát, hanem egyszersmind a vallásfilozófia célkitüzése

és módszeres eljárása tekintetében a már többször ismételt elvek új oldalról való megvilágosítást és megerősítést nyernek, ha az istenfogalom történelmileg *jelentős* alakjait közelebbi megvitatás tárgyává tesszük. Az az álláspont, melyet a fentebbiekben magunkévá tettünk, a *theizmus* (és természetesen *monotheizmus*, mert a politeizmus a theizmusnak tagadása és mithológiai nivót jelent) felfogása, amelyet közelebről úgy ismerünk meg, ha a *deizmust* és *pantheizmust* is letárgyaljuk s néhány jellemző észrevételt teszünk az *atheizmusra*.

A mi felfogásunk szerint, mely a vallásfilozófiában a vallás világát akarja fogalmi rendszerben és jogosultságában bemutatni s nem a filozófia vallási megállapításait akarja a vallásra rákényszeríteni, egyedül csak a *theizmus* lehetséges. Csak a vallás theisztikus formájában található meg az ember azt a megnyugvást, amelyért az ember egyáltalán vallásos, csak egy Istentől függhet a hívő és csak egy Isten érdemes arra a tiszteletre, amelyet a vallás nyújt: az imádásra. Ez az Isten személyes Isten, mert a személyiség a biztosítéka annak, hogy az Istennel vonatkozásba léphetünk s a vallásos áhítatot épen az jellemzi, hogy az Isten nem intellektuális szemléleti tárgy, mint az üveg alatt levő műemlék, mely ugyan ott van és van, de egyébként semmi közünk hozzá, hanem élet, erőforrás, törekvés. Épen ezért nem baj, ha lényének lényege értelmünk előtt zárva marad; nem ismeretgyarapításról van itt szó, hanem mélyebb, tökéletesebb életheletőség biztosításáról. Ilyen szempontból morális attribútumai jönnek elsősorban számításba s ezeket sem szillogizmusokkal ismerjük meg. Tudni azt, hogy az Isten szeretet, előbb a szeretetet kell gyakorolnunk s aki így él, az megérti, hogy az Isten csak szerető Isten lehet; morális attribútumai csak saját morális érzelmeink révén ismerhetők meg. A mi erkölcsiségünk feltétele az Isten erkölcsi lénye megismerésének. Hogy nem a megismerés vezet Istenhez, hanem a morális élet adja a kezünkbe Isten megismerésének titkát, az nem a vallásfilozófia lehetőségének a megtagadását, hanem annak a felismerését jelenti, hogy a vallás autonóm lelki alakulat, melyet a filozófia értelmezhet ugyan, de nem pótolhat a vallás jellegének meghamisítása vagy megtagadása nélkül. Ezeket a meggondolásokat akarjuk a következő fejtegetésekben érvényesíteni.

A *deizmus* a theizmushoz úgy, viszonylik, mint a vallásfilozófia a valláshoz. A deizmus vallásfilozófia s bár a történet folyamán változatos formában nyilvánult, alapjában véve igaza van *Kantnak*, midőn azt mondja: «Der Deist glaubt einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott.» Azt akarja ez a megkülönböztetés mondani, hogy a theizmus eleven valóság, élet, a deizmus ellenben fogalmi rendszer. Most már látszik, hogy nehéz volna annak a vallásfilozófiának a vallás értékéről szólni, amelyik a kulturértékek világát általában s így a vallás világát is egy filozófiai rendszer kereteibe akarná belepréselni. Könnyen megtörténhetnék, hogy neki a *deizmus* valamelyik formája jelentené magát a vallást, és pedig — a filozófia céljának megfelelően — a normatív vallást, még a mi felfogásunk szerint a deizmusra csak az áll, ami a vallásfilozófiára, hogy t. i. vallási életértelmezést és életlehetőséget fogalmilag kifejezhet ugyan, de nem korlátozhat, amennyiben pedig ilyen korlátozást tartalmaz, csak *areligiozus* jellegéről tesz tanúságot.

A deizmus a vallásos életben krízist jelent és ezt a krízist a benne megnyilvánult tudományos kritika okozza. Ez a kritika nem mindenben jogosult s alapkonceptiója, hogy a természetfölöttinek a vallásos életét egy természetes vallásfilozófiával pótolja: dogmatikus és jogosulatlan. A deizmusnak rendkívüli jelentősége van a vallásfilozófia szempontjából, de súlyos hibája vallási szempontból. Az első abban áll, hogy a vallási életet élő egyént valamiképen fölébe helyezte nemcsak saját vallásának, hanem általában a vallásnak, úgyhogy az azt kritikai mérlegelés tárgyává tehetette, de azután a vallást magát ezzel a kritikai ronccsal akarta helyettesíteni. Nem tagadta meg a vallást, csak annak azt az elevenségét, konkrétumosságát rosszalta, amely nélkül igazi élet nem képzelhető. Az organikus egység gondolatát összetévesztette a fogalmi egységével; míg az előbbi minden formaváltozatosság mellett is mint lelki tevékenység meglehet, addig az utóbbi éppen a sok változatosság fennállásában látta a maga lényegének a megtagadását. A deizmus éppen ezért kritikus vizsgálat alá vette a tradicionális vallások naiv és anthropomorf képzeit s Istenből minden konkrét szemléletességet kizárt. Szerinte az Isten csak világtերemtő és világtörvényhozó, a jámborság lényeges részének az erkölcsiségnek kell lennie. Az

imádja az Istent igazán, aki erkölcsi kötelességeit teljesíti. A vallásos jámborságnak az az érzelmi tónusa, mely minden vallási aktust szükségképen kísér, ha annak a személyiséggel van valami *benső* vonatkozása s nemcsak valami mechanikus tett, a deizmus előtt ismeretlen, sőt kárhöz-tatandó. Az Isten és ember közt mérhetetlen ür tátong, melyet nem lehet áthidalni és a deizmus nem is akar át-hidaltatni.

Ezért jogosulatlan a deizmus, mert nem lehet benne imádkozni, nem lehet vallási életet élni; gondolkodásunknak elég lehet, de egész lényünknek kevés. A deizmus dicsekszik azzal, hogy az Isten fogalmából minden anthropomorfizmust eltávolít, vagyis azt teszi, amit minden vallásfilozófia sürget; de míg a helyesen felfogott vallásfilozófia az anthropomorfizmus elleni tiltakozást csak mint célt állítja oda, melyről jól tudja, hogy — mint minden cél — csak többé-kevésbé valósítható meg, mert ezek nélkül a vallási érzelmi élet egyáltalán nem tudna megfelelően kifejezésre jutni, addig az a vallásfilozófia, melyet deizmus néven ismerünk, inkább magát az érzelmi életet semmisíti meg, vagyis ezzel magát a vallást is, csak hogy a filozófiai jelentőségű gondolat megmaradjon. A deizmus a vallás feláldozását jelenti a filozófiának s ez ellen a vallásfilozófiának tiltakoznia kell. A deizmus tehát úgyis mint vallás, úgyis mint vallásfilozófia jogosulatlan s így azt a felfogást sem fogadhatjuk el, mely szerint a deizmusnak az a szerepe volna, hogy összekötő kapocs legyen az értelemszerű világelet és a mindig rajta túlnövő vallásosság között.¹

A deizmus ma inkább a történelemé s nem annyira a vallás, mint inkább a vallásfilozófia történetéé. Ha a naturalisztikus gondolkodásnak akart eleget tenni azáltal, hogy egy új felfogású naturalis theológiát² teremtett, a mai naturalisztikus gondolkodást az a törekvés, hogy az Istent men-nél messzebb távolítsa el a világtól, nem tudja kielégíteni. Ezt inkább az immanencia gondolata dominálja s megfelelőbb neki a pantheizmusnak az a formája, melyet immanens pantheizmusnak nevezhetünk.

A *pantheizmus* a *személyes* Isten tagadása s az a gon-

¹ Ez *Steinmann* felfogása. V. ö. Die Religion in Geschichte u. Gegenwart-ban: Deismus (begrifflich) címszót.

² *Naturalis theológiát* a középkori skolaszticizmus is ismert, de más felfogásban.

dokit jut valamiképen kifejezésre benne, hogy a minden-ség fődöződik az istenivel. Kétféle eredete van: vallási és filozófiai. Az előbbi a politheizmusból főleg akkor fejlődik ki, ha a monotheizmushoz nem nagyjelentőségű személyek döntő befolyása vezet el, hanem a magára hagyatott reflexió helyettesíti az isteni hatalom sokféle személyi képviselőjét egy egyetlen bizonytalan hatalommal. Mindenben ugyanazon átható és átfogó élet hatékonyságát felismerni: pantheisztikus gondolkodás. Filozófiáikig ez úgy jutott kifejezésre, hogy az összes véges dolgokat csupán egy örökkévaló önmagától létező szubstancia modifikációinak tekintik. A filozófiai pantheizmus az immanenciára, a vallási pantheizmus a transzcendenciára hajlik, ezért van nagyon sokszor theisztikus vereté.

A pantheizmushoz esztétikai és tudományos érdekek vezethetnek. A magasabb szellemi alkotást, mely a művészi teremtésben és a természet megismerésében nyilvánul úgy felfogni, hogy azáltal az Istenség részeseivé válunk és az isteni gondolatot valósítjuk meg: egyéniségünk szűk korlátainak letörését és kicsiny mivoltunkból az isteni tágaságába és dicsőségébe való bejuthatását jelenti. Ezért jár a pantheizmussal optimizmus is, mert erőérzésünk gyarapodását jelenti. Ezt nem szabad felednünk, ha a pantheizmus megítéléséről van szó. Míg a deizmusban csak intellektuális értéket tudunk felfedezni, a pantheizmusban van valami vallási érték. Ez a vallási érték ugyancsak nem kicsinylendő erkölcsi tudattal párosulhat. A pantheisztikus jámborság egyáltalán nem egocentrikus, bár azt is hozzá kell tennünk, hogy törtetésre emiatt nem nagyon ösztönöz. Bizonyos quietizmus kapcsolódik ezzel a világszemlélettel s a quietizmus a cselekvésnek a kerékkötője. De viszont hogyan realizáljuk erkölcsiségünket, ha a cselekvéstől visszavonulunk? «A pantheisztikus világalap nem törekvés és erő, hanem lét és nyugalom.»)

Abban a pillanatban, amint a pantheizmusban valami vallási értéket fedezünk fel, a további vizsgálat lezártnak tekinthető, ha az értéklménnyel az érték problémáját kimerítettnek gondoljuk. De a pseudoértékek is erőérzésünk gyarapodását jelentik, mégis megkülönböztethetjük őket az igazi értékektől. Így vagyunk a pantheizmussal is, melyet szintén pszeudovallásnak tekintünk és erre két okunk van: egy sajátos értelemben filozófiai és egy vallási. A filozófiai

ugyanazt hangsúlyozza, amit *Fichte* erkölcsi törvényszerűségével szemben mondottunk, hogy t. i. a véges dolgok magukon kívüli okra utalnak s nem jelenti gondolkozásunk megnyugvását, ha a véges dolgok összeségét vagy a bennük nyilvánuló centrális erőt tesszük meg a világfolyás alapjául. A pantheizmusban dogmatizmus van s mi kényszerít bennünket eme dogma elfogadására? Azt mondani, hogy természet és Isten egy szubstancia, nem azt jelenti-e igazában, hogy az Isten fölösleges? A vallási vonatkozás is ellene van ennek a gondolatnak, hiszen az fölfelé való emelkedést jelentett, míg a pantheizmus éppen ennek a törekvésnek a tagadása. Lehet-e a pantheizmusban vallási élet? Bizonyos értelemben igen, hiszen megnyugvást biztosíthat az embernek, de ez a megnyugvás a szemlélő és nem a cselekvő ember nyugalma. Az élet a törtetésben van s a törtetés lehetősége a pantheisztikus gondolkozás mellett nincs biztosítva. A pantheista nem tud imádkozni, pedig az imádság a legbiztosabb jele az eleven vallási életnek. Ha mégis találunk pantheistákat a pozitív vallásokon belül is, akkor ez rendszerint annak a jele, hogy csak az anthropomorf izmustól irtóztak, de a theizmust a személyiség általunk — inkább megkerülő módon — történt értelmezésével elfogadták. A pantheizmus tehát úgy filozófiai mint vallási szempontból tarthatatlan s jelentősége csak a filozófiai pantheizmusnak van, amennyiben a deizmussal ellentétben az isteni immanencia gondolatát hangsúlyozván, valami korrigáló, szerepet tölt be a tiszta transzcendencia hirdetése mellett. Vannak, akik azt mondják, hogy a pantheizmus csupán rejtett atheizmus; talán ilyen szerepe is van; nekünk inkább pszeudovallásosságnak látszik olyanok részéről, akik tudományt és művészetet tartanak a vallási világnézet egyedüli meghatározóiuul.

Mit tartsunk az *atheizmusról* ?

Ha az atheizmus azt akarja jelteni, hogy nincs Isten, s megokolásának utána nézünk, rendszerint csak azt találjuk hangsúlyozva, hogy Isten létét nem lehet bizonyítani. Ha ez alatt a bizonyítás alatt azt a szillogisztikus munkát értik, mely a maga iskolás formájában oly jogosan vonta maga után *Kant* megsemmisítő kritikáját, akkor logikus hibát követnek el, mert a megismerésből a nemlétezésre következtetnek. De ha annak a vonatkozásnak a realitását tagadják, mellyel a vallást jellemeztük s amelyet az

emberi természet szükségszerű nyilvánulásaképpen fogtunk fel, akkor van szó atheizmusról abban az értelemben, amint azt érteni akarják. Az atheizmus t. i. rendszerint nem azt jelenti, hogy Isten nincs, hanem hogy a vallás észszerűtlen és jogosulatlan, bár készséggel elismerjük, hogy ha Isten nincs, akkor a vallás is jogosulatlan. Ha már most figyelembe vesszük, hogy a hívőt nem a logika vezette el Istenhez s az atheisták mégis rendszerint logikai okokból támadják létezését, akkor ez a küzdelem nagyon hasonlít a nyitott kapu döngetéséhez.¹ Nem tudják, hogy mi ellen küzdenek.

Van egy régi, rendszerint theologusoktól hangoztatott mondás, mely szerint az istentagadás csak az erkölcstelenység leplezésére szolgál. Ez így *nem* igaz, bár van *benne* valami igazság. Mindenesetre vallásosságunk föltételeit nemcsak magunkban hordozzuk, hanem azok egyéniségünknek is olyan jellemzői, amelyeket szubjektívnek nevezhetünk, ha az intellektus működését objektívnek tartjuk. Az intellektuális igazság minden normálisan gondolkodó emberre kívülről rákényszerül s ezért objektívnek akarjuk nevezni, a vallási igazságnak csak benső kényszerítő ereje van olyan értelemben, hogy belőlünk kell fakadnia, személyiségünk függvénye, kívülről nem nyerhetjük meg. Azért rendszerint meddő a vitatkozás a vallásos és vallástalan ember között, itt nem intellektuális ismeretről van szó. Ellenben meg lehet adni a vallásosság kísérő körülményeit, vagyis inkább a talajt, amelyből az föltétlenül kinő. Ezt már *Augustinus* sejtette, midőn azt mondta: *Nemo Den m negat, nisi cui expedit Deum non esse.* Vagy *La Bruyère*: «Szeretnék egy józan, mértékletes, tiszta (nemileg), igazságos embert találni, aki Isten létezését és a lélek halhatatlanságát tagadná; az legalább részrehajlatlan volna; de ilyen ember nincs.» (*Caractères* chap. XVI.) Még inkább *Rousseau*: «Tartsd lelkedet mindig olyan állapotban, hogy kívánhassa, vajha Isten léteznék s sohasem fogsz ezen igazságban kételkedni.»²

A vallásosság erkölcsi lényünkéből fakad. A világ felé való emelkedést, a személyiségünkben rejlő kielégítetlenség megszüntetését csak egy erkölcsi személy eszközölheti,

¹ *7. Garrot: Démonstration de l'inexistence, de Dieu.* Paris, Lemerre, 1912.

² Ez a három idézet a köv. műből való: *I. Balmes: Lehrbuch der Metaphysik,* Deutseh von F. Lorinser. Regensburg, 1852. p. 280-281.

akit viszont csak erkölcsiségem révén ismerhetek meg. Nem metafizikai gondolatok, nem a kauzalitás ösztöne kényszeríti az embert arra, hogy a mindenségnek egy transzcendens lénytől való függését elismerje, hanem a világ értelméről és céljáról való töprengés teszi szükségképenivé a vallásos vonatkozást. Ha erkölcsileg akarok élni, az csak úgy lehetséges, ha hiszek abban, hogy a mindenségnek racionális alapja és célja van, ha tudom, hogy az értékeknek végül is realizálódniuk kell, ha tudom, hogy az igazságnak valamikor győzedelmeskednie kell. És ez a meggyőződés annyira fontos, hogy az emberileg értékes életnek létföltétele. Elet és életlehetőség elválaszthatatlanul össze vannak kötve s az emberhez méltó élet lehetőségét csak a vallásos gondolat biztosíthatja. Ezért az atheizmus — ha a vallás jogsultságának tagadását értjük alatta — *ab nor mis* álláspont. Ha az atheizmust szó szerinti értelmében vesszük s csak a theizmus tagadását jelenti, akkor *irreális* álláspontnak minősíthető, mert vallásról beszélvén s vallást akarván, a vallást magát megtagadja s azt filozófiával helyettesíti. A pan theizmus és deizmus istenfogalmi nem a vallásos tudatban gyökereznek, hanem a világ lényegéről való nézetekben. Hogy ezt fejtegetéseinkkel igazolni tudtuk, az vallásfilozófiánk céltudatosságát és módszeres eljárását igazolja.

Isten és a világ.

Minden ellenkező véleménnyel való küzdelem csak akkor tekinthető igazán lezártnak, ha nem csupán magát a formulázott ellenvéleményt vesszük vizsgálat alá, hanem azt a mélyebben szántó áramlatot is, melynek esetleg nagyobb és maradandóbb jelentősége van, mint magának a többé-kevésbé tökéletes formulának. A pantheizmiisnak ilyen szempontból való figyelembe vétele különösen kívánatosnak látszik, mert az sokféle változatában olyan világnézetet képvisel, mely a vallásokkal ellentétben faji, földrajzi és egyéb, emberen kívüleső, de embert meghatározó tényezőktől független. Megérdemli tehát, hogy utánanézzünk, nincs-e olyan egyetemesebb gondolat, melynek a formulázott pantheizmus csak esetleges megnyilvánulása, de maga a törekvés, mely gyökeréül szolgál, többet mond, mint a szimbólum, melyben formát ölt. Ezt annál is inkább meg kell tennünk, mert a mi álláspontunk igazolása is inkább általános emberi szükségességek ténylegességének kiemelésében állott, mint szigorúan definiálható tények felsorolásában. Ilyen felfogással akarjuk vizsgálni azt a *tudományos* világnézetet, mely a *monizmiis* neve alatt minden dualizmus s következképen Isten ellen is küzd s amely azonfelül, hogy a pantheizmus mélyebb talajának tekinthető, még a modern természettudományi és vallási világnézet összeütökzésére is fényt vet.

«A monizmus az a bábeli torony, melyet az atheisztikus spekuláció napjainkba belehelyezett», mondja T. *Pesch* természetfilozófiai és egyúttal apologetikai művében. Ez a mondás mindenestre csak azt akarja jelezni, hogy a természettudományoknak mai nagy reputációja következtében, a természettudományi gondolkozás iskolázatlan gondolkozók előtt a kizárólagosan jogosult gondolkozás és

tudományos megismerés mezében lép fel. De ez a felfogás nem új, hanem olyan régi, mint maga az emberiség. A racionalizmus az emberiséggel egykorú, hiszen racionalisztikus filozófiának minősíthetjük az animizmust is, melyben olyan sok kutató vélte a primitív vallást feltalálhatni. A racionalizmus magyarázza a monizmust. Az emberi gondolkodásban benne van az egységre való törekvés, hiszen minden megismerés sem jelent mást, mint a változatos sokaságot egységre visszavezetni. Az éleatáktól kezdve napjainkig sok gondolkodóra nézve az egység észkövetelmény és az irracionális valóság minden lehetőségét tagadják. A természettudományi gondolkozás fejlesztette a valóságnak törvény szerint való rendezését, mint leigázásának legfőbb eszközét s a világegészre való gondolkozás a törvényt annak egységességében leli fel. Ennek a felfogásnak következménye a pantheizmus, mely tehát talán azzal is dicsekedhetik, hogy tudományos világnézetbe kapcsolódó vallási rendszer.

A monizmusra nézve azonban bizonyos elvi jelentőségű tételeket kell leszögeznünk. A materialisztikus monizmust mindjárt kutatásunk elején kikapcsoljuk, mert tudománytalan világnézet, amely nem látja, hogy a tapasztalás első ténye a benső lelki élet s az anyag a tapasztalásnak csak anyaga, de éppen az említett bensőséget nélkülözi. Mivel a szellem primár, az anyag szekundár, az utóbbi nem lehet magyarázó alapja az előbbinek. Forduljunk ahhoz a monizmusához, mellyel napjaink filozófiájában¹ találkozunk. Vájjon a racionalizmus *egyedüli* jogosultsága igazolva van-e, más szóval a világnak csak racionalisztikus kategóriákkal való értelmezése tekinthető egyedül megengedhetőnek? Ha pedig abból nem következik, amiből igazolni akarja magát, akkor nem inkább érzelmi, hangulati követelménynek kell tekintenünk a monizmust is? Nem azt kell-e igazabban mondanunk, hogy a monizmust is az teremtette meg, hogy a világon kívüleső Isten *nem kell*; ha pedig nem kell, akkor hiába e felfogás ellen minden küzdelem. Míg Isten és a világ bizonyos, később értelmezésre szoruló dualizmusára az emberi élet értelmezése épügy elvezetett, mint ahogy maga az élet ilyen értelemben folyik le, addig a monizmust dogmának kell minősíte-

¹ Lásd erre nézve *Paulsen: Einleitung in die Philosophie*, 17-19. Aufl. Stuttgart, Cotta, 1917. p. 49 s passim.

nünk, mely *következményeiben tekintve* az egyébként is motiválatlan dogma értelmét még inkább megingatja. Az utilitarizmus, mely a természettudományi felfogásnak szűkségképen! velejárója ellentétben van erkölcsi tudatunkkal; egy quietisztikus misztika vagy esztétizáló naturalizmus nem vallás, mely hivatva volna törtetésünkben elősegíteni; a tiszta relativizmus — melyről már egy ízben meg is jegyeztük, hogy értelmetlen is, ha mellette az abszolotomot nem ponáljuk — megismerésünk korlátozását jelenti.¹ Ha azzal a törekvéssel, mely magában a vallásban nyilvánul meg s melynek értelmezését a fentebbiekben megkíséreltük, nem akarunk ellentétbe jutni, akkor a személyes Isten fogalmát és Isten és a világ valamiféle dualizmusát fenn kell tartanunk. Minden vallásfilozófiai vizsgálatnak csak az a feladata van, hogy az említett dualizmusra nézve a vallásos tudattól felvilágosítást kérjen s ezt megkísérelje értelmezni, vagyis olyan alakba hozni, amelyben a filozófia ellen mondásnélküli területén elhelyezhető.

Minden vallás szerint Istennek a világhoz való viszonya a világ *teremtésében, fenntartásában és kormányzásában* áll. A következő vizsgálódások tartalma tehát az lesz, feleletet adni arra, hogy az említett fogalmak alatt mit kell vagy mit lehet érteni s talán ezek vizsgálata révén remélhetjük, hogy az említett dualizmusra is némi fény derül.

A *teremtés* nem természettudományi, hanem vallási fogalom. A vallásos függés azt jelenti, hogy nemcsak az egyén, hanem minden ember s az egész világ Istentől függ. Kell függnie, mert különben korlátozást jelentene Istenre nézve. A teremtés ad a vallás szerint létet úgy az anyagi, mint a szellemi valóságnak. Persze a nehézségek, amelyek a más irányú gondolkozás részéről támadnak, arra kényszerítenek bennünket, hogy a vallási fogalomalkotást úgy vezessük, hogy a vallási tapasztalat megtartsa ugyan a maga különálló jellegét, de az egyszersmind ne jelentse az emberi tapasztalásnak olyan elszigetelt területét, mely a többihez viszonyítva ellenmondást tartalmaz. Ezenfelül a becsúszható anthropomorfizmus benső ellenmondásokat rejtegethet, melyeket szintén ki kell küszöbölnünk.

Ami azt a természettudományi gondolkozást illeti, m elv a világ végtelenségét és örökkévalóságát hirdeti, meg-

¹ V. ö. Troeltsch: *über die Möglichkeit eines freien Christentum*. Fünfter Weltkongress für freies Christentum etc.³ Berlin, 1911. p. 335 s k.

állapíthatjuk, hogy az nem tudományos felfogás. A tudomány, mely csak relációkat észlel s ezen relációk statuálásával törvényeket teremt, épen a relációk keresése folytán sem azt nem mondhatja, hogy a világnak kezdete volt, sem azt, hogy végtelen. A természettudomány jogosultsága egyáltalán ott kezdődik, hogy valami van, ami ennél fogva jelenség gyanánt szerepelhet. Őszintén szólva: a fizikai világról való tapasztalatunk nem hajt ugyan bennünket a teremtés fölvetelére, de viszont nem is tartalmaz olyant, ami annak letagadását igazolhatná. A nehézség inkább a vallási felfogás filozófiai ellenőrzése részéről támad s mindjárt akkor, ha azt hangsúlyozzuk, hogy a teremtés véges dátummal kezdődik. Vallási gondolai Isten örökkévalósága s ha a világot mégis időben teremtette, fölmerül a kérdés, mi lehetett Isten motívuma, hogy akkor teremtse a világot, midőn épen terem tette, s nem előbb? Aliért kellett Istennek várni, mint *Hartmann* mondja, fél örökkévalóságig egy jó nélkül, aminek meg kellett lenni?

Az a felfogás, mely Isten minden immanenciáját tagadja, nyilván a pantheizmus veszedelmétől tartva, azt felelheti erre, amit *Kleutgen* a régi skolasztikának megfelelően válaszolt:¹ «Ha a világ természetében fekszik, hogy kezdete legyen az időben vagy lehelne, akkor kell hogy akarja vagy akarhatja az Isten, hogy időben keletkezzék. Mert akaratának örökkévalósága nem akadályozza, hogy a dolgokat úgy akarja, amint természetük kívánja vagy megengedi.» Ez a megoldás nem megoldás, mert végeredményben odavezet, amit *Petrus Lombardus* mondott, hogy Isten hatását, teremtését és cselekvését nem szabad úgy elgondolnunk, mint a sajátunkat. De ha ennek megfelelően Isten abszolút szabadságát úgy értelmezzük, hogy mindent lehet, akkor is fennmarad a kétely, hogy miért épen *ezt* a világot teremtette. Lényének valami vonatkozásban kell lenni ezzel a világgal, épen mert teremtette. Egyfelől a vallásos vonatkozás kívánja Isten transzcendenciáját, mint neki megfelelő fogalmat, másfelől a belőle fakadt részfogalmak Isten immanenciája mellett szé)lanak. A teremtés csak a világnak Istentől való függését jelenti, azaz a világ teremtése valami olyant jelent, ami Isten lényegéhez tartozik. *Hegel* ezt így fejezi ki: «A világ nélkül Isten

¹ *Kleutgen: Philosophie der Vorzeit*, η. 1016. kl. T. *Pesch: Die grossen Weltanschauungen*.³ Freiburg, Herder, 1907. II. Bd p. 256.

nem Isten.»¹ Isten transzcendenciája és immanenciája volta-képen nem ellenkeznek egymással. Ha a theizmus által föltételezett transzcendencia a vallási tudat követelménye, akkor ez következetesen keresztülgondolva bizonyos immanenciát von maga után, amely immanencia a vallási tudattal nincs ellentétben, sőt ezt erősíti. Ha ugyanis a teremtés fogalmának nemcsak filozófiai, hanem vallásos értelmezésénél is hajlandók vagyunk a különböző kozmogoniákhoz való lapadásból kiszabadulni, amelyek annyira hangsúlyozzák a teremtés aktusának datálását, akkor nem marad meg más értelme a teremtésnek, minthogy a mindenség Isten akaratában bírja létét, Istentől függ. A zsidó kalendárium ma is *a világ kezdetétől* számítja az időt, amiben amellet hogy a természettudományi gondolkozás elleni merényletet látunk, nem okvetlenül kell vallási felfogást szemlélnünk. Nem az időben keletkezés, hanem a függés a teremtés lényege. Ha ez így van, akkor az immanenciának nincs ütköző pontja vallási részről, hacsak mellette a transzcendenciát fenntartjuk. Lotze² szépen szemlélteti azt a felfogást, mely az immanencia gondolatának felvételét igényli, a köv. példával: «Azon cselekvések, melyek akaratunk folytán testünkön mennek végbe, idegrendszerünk berendezése folytán világos érzetet hagynak bennünk hátra arról a fokról, amennyire már meg vannak valósítva, bár tulajdonképen nem tudjuk, hogy hogyan jöttek létre. Innen származik a csalódás, mintha mi személyes tudatunkkal valóban a tevékeny és mindent részletben előhozó elvként volnánk jelen tagjainkban. Egy kő ellenben, mely mozgott kezünkől kicsúszik, a külvilágban bizonyos utóhatásokat ugyan létrehoz, de további mozgásáról csak közvetett tudomásunk van, a szemünk által. További hatása tehát valami idegennek tűnik fel, mely a mi tettünkhöz pusztán hozzákapcsolódik. A tett maga megszűnik abban a pillanatban, amikor a kő tőlünk elválik. Az a szimpátia máí* most, amellyel a tevékeny lélek testének minden mozgásával közvetlenül együttérez, az, amit joggal elvárunk az isteni teremtéstől is: a világ teremtése nem kapcsolódhatok idegen utóhatásként az akarathoz, hasonlóan amaz elbocsátott kőhöz, hanem csak úgy, hogy az akarat benne mindig *jelenlevő* marad, mint tagjaink mozgásában.»

¹ V. o. I. T. Broeke: *A constructive basis for theology*. London, Macmillan 1914. p. 304 s kk.

² Lotze: *Diktate etc. Mikrokosmos*³ Bd III p. 593 s k.

Ezt az immanenciát, mely nem jelenti a transzcendencia tagadását, a vallásos tudat számtalanszor posztulálja olyannyira, hogy nélküle igazi vallásosság alig volna értelmezhető. Ami a theizmust a deizmus rideg és konkrét élményekhez viszonyítva vallásellenes világtól távoltartja, az a hozzáfűződő immanencia gondolata. Így Isten és a világ dualizmusa veszít merevségéből, de a monizmus sincs fenntartva. Immanencia és személyes lény egymásmelletti s ellenmondás nélküli fogalmak, mert nem a spekulatív metafizika teremtette őket, hanem a konkrét vallási élmény filozófiai fogalomalkotása s mint ilyenek, ha a térbeliség gondolatát kikapcsoljuk belőlük, a tisztán spekulatív gondolkodással is összhangzásban vannak. A *Hackel-féle* monizmus a tökéletes immanenciát tanítja, de hol van itt az, ami a jámborságnak forrása lehet, ami a szentség gondolatát felébreszti? A deisták tiszta transzcendenciaja szintén lehetetlenné teszi a jámborságot s helyét az ethika váltja fel; hol van itt a karakterisztikus vallási élet? Tehát csak a világimmanens transzcendens lehet fogalmi kifejezője a vallási életnek.

Az Isten *világfenntartó* működése, amelyet a teremtéshez hasonlóan csak akaratnak s nem munkának kell tartanunk, melynek gondolatához a legyőzendő ellenállás képzelete hozzátartozik fogalmilag, részint a teremtő, részint a világkormányzó működése alá esik. Lehet, hogy gondolkodásunk, mely a megmérhetetlenben nyilvánuló működést egyetlen szemlélettel átfogni nem tudja s egymásmelül képekben szemléli azt, ami tulajdonképpen egységes egész, a teremtőműködésben az isteni akaratnak inkább a mindenség egészére vonatkozó aktusát fogta fel, míg a fenntartásban az egyesre irányulót, de természetesen amint az első el nem gondolható a második nélkül, úgy a második is magában foglalja az elsőt. Ha az első inkább Isten mindenhatóságát juttatja kifejezésre, akkor a második inkább Isten mindenről való gondoskodását fejezi ki. Mindenestre, ha Isten immanenciáját statuáljuk, akkor í deizmusnak az a kijelentése, hogy az egyszer megteremtett világot Isten a maga lábára állítva magára is hagyja, tehát ami történik, az Isten részvétele nélkül történik, elesik s elég van téve annak a vallásos 'érületnek, mely a mindennapi imádságban Isten akaratának hangsúlyozásával ad kifejezést. Az isteni *gondviselés* fogalma csakugyan tipi-

kusan vallási követelmény s csak az a kérdés, hogy ez a fogalom milyen értelmezést kapjon, hogy a vallásfilozófia többi fogalmával ellentétbe ne kerüljön s amellet a vallási tapasztalatot juttassa kifejezésre.

A *gondviselést* kifejezően írja le *Rauwenhoff*:¹ «A vallási költészetnek nincs magasztosabb és értékeesebb tárgya, mint Istennek az a gondoskodása, mely mindenre kiterjed, mindenütt a közelünkben van, mindenkor hatalmas és állandóan az ember legfőbb javára irányul. Meg sem lehet mondani, hogy milyen erősítés és milyen vigasztalás van ebben a felfogásban. Az emberi élet folytonos veszedelem. Veszedelem az érzéki és szellemi létre; veszedelem az érző szívre, hogy épen leggyöngédebb érzelmeiben sértik meg; veszedelem a fölfelé törekvő szellemre, hogy legszebb eszményeiben csalódik. Ó, vájjon melyik gondolkodó ember kutathatja az életet anélkül, hogy ismételten meg ne ragadja az a borzalmat keltő eszme, hogy szakadék szélén áll, ami elnyeléssel fenyegeti azt, ami életének értéket jelentett! És akkor, minden idők félelméből és nyomorából bizva felnézhetni a végtelen hatalomra, mely mindent jóvá tehet; minden bennünket fenyegető veszéllyel szemben sorsunkat biztosítottak tudni Istenben; s még ott is, ahol a fenyegető veszély nem hárult el, a lelket megnyugtati azzal a hittel, hogy ez a megpróbáltatás egy szent szeretet műve és bizonyítéka volt; — elgondolható, hogy van ennél valami, ami az emberre nézve nagyobb értékkel bírhatna, és nem lehet tökéletesen megérteni, hogy a hívő még a vallási nézetek változását is bizonyos nyugalommal fogadja, csak ez az egy maradjon érintetlenül?» A világ fenntartása is, kormányzása is elsősorban ilyen egocentrikus gondolkozásban érinti a vallásos tudatot. Nem arról van itt szó, hogy a teremtés metafizikai fogalmát hogyan alkalmazzuk tovább, vájjon Isten mindig újra teremti-e a világot, vagy akarata állandóan hat, mert hiszen lényének változhatatlansága feltételezi, hogy a világot létesítő akaratának megváltozásáról sem lehet szó —, hanem arról, hogy az emberi élet hogyan marad fenn egyrészt azáltal, hogy anyagi léte van biztosítva (add meg nekünk mindennapi kenyerünket ma!), másrészt szellemileg értékes célok felé törtethet anélkül, hogy törtetésében szárnyszerű-

¹ *Rauwenhoff* i. m. p. 538.

len vissza kellene hullania. Ezért imádkozik a hívő s meg van győződve, hogy imádsága meghallgatásra talál; ezért küzd azon korlátok ellen, amelyeket a természeti élet kényszerít rá s hiszi, hogy ezen korlátokat is legyűrheti, ha másként nem, az Isten csodatevő hatalma állal. Mindez tipikusan vallási élet, vagy helyesebben élet a vallásból s ezt az életet csak a theizmus biztosíthatja. Igaz ugyan, hogy a theizmus a vallási élet benső összefüggéséből mind több és több tartalmi biztosítékot nyer, tehát azt lehetne mondani, hogy a vallás logikája kikényszeríti mint lényéhez szükségképpen tartozó fogalomalkotást, de a filozófiai vizsgálódásra egyszersmind új feladatot hárít: megvizsgálni, hogy épen a theizmus által involvált fogalmak nem olyanok-e, hogy lényegük szerint magát a theizmust is létalapjában veszélyeztetik? Az emberi gondolkodás hamar kész az általánosításra, filozófiai hajlamunk hozza így magával; a kritikus elme azonban az általánosítást sohasem tekintheti bevégzett ténynek, hanem az újabban észlelt jelenségeket abból a szempontból is igyekszik megvizsgálni, hogy ezek nem azt bizonyítják-e inkább, hogy az általánosítás elhamarkodott volt s ezt elsőrendű feladatnak minősíti azzal szemben, mely a már elnyeri általános fogalom alapján iparkodik a részletjelenségeket is megmagyarázni. A theizmust igazolnunk kellett a természettudományi felfogással szemben, hiszen a vallás jogosultságának általános kimutatása legalább fogalmilag nem zárta ki a deizmus és pantheizmus lehetőségét sem, igazolnunk kell tehát a *csodát* és az *imádság* racionalitását is, mint amelyeknek elfogulatlan szemlélete esetleg a theizmus elhagyására készíthet. A *csoda* kétségtelenül nagy szerepet játszik a vallásos felfogásban, ha nem is mondhatjuk, hogy minden időben, minden vallásban nagy szerepet játszott. A kereszténység nem képzelhető el *csoda* nélkül*s bár nagy vallási személyek tiltakoztak ellene, ez a tiltakozás — mint azt a protestantizmus története mutatja — sohasem a *csoda* lehetősége ellen szólt, hanem inkább azt hangsúlyozta, hogy csak bizonyos időben, midőn az új vallás megalapozásáról és megerősítéséről volt szó, volt értelme a *csodának*, de ma már fölösleges.

Hogy a *csoda* lehetséges-e vagy sem, annak a megítélésénél a *csoda pontos* fogalmát kell ismernünk. Ennél a megismerésnél minden ellenkező theologiai, filozófiai és

természettudományi fejtegetéssel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy a csoda *nem tudományos* fogalom, hanem egyedül *vallási*.¹ Mint ilyennek pedig nem az a tartalma, amit a tudományos meghatározás szokott neki adni, midőn mereven szembeállítja a világfolyás természettudományi törvényszerű felfogásával, hanem csak az, hogy *az Isten mindenható, teljesen szabad és cselekedeti kifürkészhetetlenek*. Minden csoda ezt jelentette, de nem minden volt csoda, ami ezt kifejezésre juttatta. Csodával bírni, csodát hajszolni vallásos értelemben nem jelent mást, mint a fön-
tebbi tétel általános érvényességét fenntartani. Ha a vallásos hívőre bizonyos esemény a csoda jellegével hat, akkor nem az a fontos neki, hogy a természettörvény érvényessége abban az esetben megszűnt, vagy valami a természet ellenére történt, ez rendszerint fogalmi velemagyarázás a nem-i vallásos érdeklődésű tudat részéről, hanem csak az, hogy az az esemény egyáltalán megtörtént s Isten mindenhatóságát mutatta. S itt jól meg kell jegyeznünk két felfogást, melyek mindegyike meglehet vallásos hívőkben: az egyik szerint Isten mindenhatóságát épen nem érinti, hogy az általa statuált természeti rend törvényszerűsége nem szenved csorbát, sőt Isten fenségéhez hozzátartozandónak tartja, hogy amit Isten egyszer megcsinált, az jól van megcsinálva s azon többet nem változtat; a másik felfogás: Istennél semmi sem lehetetlen s ez azt is jelenti, hogy Istent a természeti törvények sem korlátoztatják. Mindkét felfogás egyaránt összeegyeztethető a vallásos érzülettel,² de az utóbbi talán inkább vallásosnak, tipikusan vallásosnak nevezhető.

*Tegyük fel,*³ hogy olyan csodával van dolgunk, mely a törvényszerű történes korrelátuma gyanánt jelentkezik, vagyis Isten részéről a világ folyásába egy olyan belenyúlás történik, amely ama törvényszerűség negációját jelenti. Az a kérdés: lehetséges-e ilyen belenyúlás? Lehetséges elgondolnunk Isten transzcendenciájának és immanenciájának együttes ponálása mellett, ha t. i. a transzcendencia

¹ Ezt még Lofze-val szemben sem fölösleges hangsúlyozni, aki pedig sokszor olyan hüen tudta kifejezésre juttatni a *vallási* tapasztalatot.

² Ezt *Kalweit-tal* szemben állítjuk. V. ö. Religion in Geschichte u. Gegenwartban «*Wunder*».

³ A csoda megállapíthatósága természetesen egyáltalán nem a vallásos észlelés után igazodik.

alatt azon viszonyt értjük tényálladéka szerint, amelyben a világ Istenhez van, immanencia alatt pedig azt a módot, amelyen Isten hatékony. Az immanencia azt fejezi ki, hogy Isten és a dolgok közt kölcsönhatás van olyan értelemben, hogy épen ezen kölcsönhatás folytán *azok* a dolgok, *a mik*. Már most idegenszerű en csak az a felfogás hat, hogy az isteni belenyugvás folytán a törvény megszüntetik, de nincs ami azt kényszerítene ki, hogy Isten és a dolgok közötti viszony állandó. Ha pedig ez a viszony változik, akkor a dolgok természetét tekinthetjük megváltozottak, melynél fogva ugyanazon természeti törvények épen állandóságuknál fogva más eredményeket létesítenek, mint aminőt az adott esetben vártunk volna.¹ Így a természeti rend fogalma a természettörvény fenntartásával meg van mentve még a csoda történése esetén is olyannyira, hogy a gondolkodás előtt sem lehetetlen az, ami után a vallásos lélek annyira vágyódik. Ha azonban pusztán Isten immanenciáját hangoztatnánk, akkor nem volna ok arra, hogy bizonyos esetekben szubstanciális változás jöhessen létre. A monizmusnak és vele a pantheizmusnak ez a szubstanciálitás a legmagasabb fogalom és így a mechanikus törvényszerűséget csoda nem színezheti. De a theizmus transzcendenciájával a világfölötti Isten nemcsak magyarázó alapja a világnak, hanem annak előképe és célja is egyszersmind. Mivel pedig az emberben megvan az igazságnak és tökéletességnek a képessége, iparkodik saját végességén túlemelkedni s ebben Isten segítheti olyan tudósításokkal, amelyek egyenesen a természetben való áttörés alapján a magasabb valóság lehetőségéről teyenek tanúbizonyyságot. Mivel tehát egy magasabb erkölcsi cél megvalósítását célozza a csoda, nem sok értelme van annak a kifogásnak, melyet bizonyos természetkutatók azon felfogás alapján hangoztatnak ellene, hogy általa a természet kiszámíthatóságának gondolata semmivé válik s így egy ilyenforma isteni beleavatkozás magát az emberi értéket, az emberi munkát és törekvést roppantaná meg, amely alkalmasint épen ellenkező eredményt létesítene, mint aminőt célozna. Csak emberi mivoltunk az, mely Isten felé mutatott s ha ez a mivoltunk csalódást szenved, fog-e tudni Isten felé emelkedni? Ha a véges fölé való emelkedni vágyás a korlátozottságból az igazi szabadság

¹*I.ote:* Diktate etc. §. 60.

felé való törekvést jelenti, akkor a csodatörténetést úgyis fel lehet fogni, mint az igazi szabadság realitásának már a véges világban való jelentkezését. így is fogják fel; a csodát az isteni kritériumának szokták tekinteni. Egész okoskodásunkból az is nyilvánvaló, hogy csoda történés esetén logikusabb azt kérdezni, hogy *miért* történik az, ami történik, mint hogy *mi* történik. A theológusok arra az ellenvetésre, mely a csoda ellenfelei részéről hangzik, hogy t. i. ahhoz hogy a csodát felismerjük, ismernünk kellene az összes természeti törvényeket és azoknak az erőit, az a felelete, hogy csak azt kell tudnunk, hogy meddig nem érnek a természeti törvények, még nem oldja meg az igazi nehézséget.¹ Ha tudom is, — Hurter példáját citálva — hogy az embernek a tűzben el kell pusztulnia, tehát ha a három ifjú a babyloni tüzes kemencében megmaradt, akkor az csoda, még nem tudom, hogy mi értelme van ennek a csodának, feltéve, hogy egyáltalán tényről van szó. Van-e erkölcsi jelentősége, mert ha nincs, akkor ugyan minek volna a csoda? Ennek az erkölcsi szempontnak a bevezetése tényleges szükségletet takar s a csoda ellen való kifakadásokban nem szabad egyszerűen az Istent nem akaró gonoszág nyilvánulását keresnünk, A vallásfilozófia a csoda gondolati lehetőségét ugyan igazolja, de ha a vallásos kedélynek nem kell csoda, mert a csoda révén éppen vallásosságában szenvedne csorbát, akkor a vallásfilozófia nem mondhatja, hogy csoda nélkül pedig nincs vallás. Még egy árnyalattal tovább: mivel a vallást is, Istennek a világban való működését is éppen a csodák csinálása terén csak erkölcsi okokból érthetjük meg, mint isteni útmutatást a korlátoltságából szabadságra vágyó embernek, azokat, akik éppen erkölcsi okokból visszariadnak attól a szerintük naiv felfogástól, mely a természeti törvényszerűséget minduntalan feláldozza egy önkénynek (ők önkényt tudnak csak látni benne), s ezen megütődve nem tudnak beleilleszkedni abba a fogalomvilágba, melyet a theizmus naiv interpretációja létesít, *lényegileg* vallásosabbak lehetnek, mint a vallásból anthropomorph torzképződményt csinálóok. A természetfölötti világrendbe csak a természetes világrend erkölcsi tartalma alapján lehet belépni, amint az *vallás és moralitás* című fejtegetésünkben is kiviláglik, mert az első

¹ Hurter i. m. p. 16.

is azért van, hogy a második megvalósulhasson. Ilyen értelemben aztán igazat adhatunk egy modern regényíró szavainak, aki ezt a felfogást bátran ki merte mondani: «... az ember megtagadhatja Istent anélkül, hogy valóssággal atheista volna s anélkül, hogy az örök kárhozatot érdemelné, *ha azt az Istent tagadja, akit az esze számára visszataszító alakban állítanak eléje*, azonban szereti az igazságot, szereti a jót, szereti az embereket s ezeket az érzéseket gyakorolja is.»¹

Már részben a csodák lehetőségének az analízise, de még inkább az *imádság* értelmének a keresése eszünkbe juttatja a vallásfilozófia módszeres eljárásáról mondottakat: a vallás nem filozófia s ha a filozófia igazolni tudja is a vallásos vonatkozás szükségességét, ennek a vonatkozásnak sajátos életformája és virágzása van, melynek minden részlete külön-külön nem igazolható, de nem is szükséges, hogy igazolható legyen, elég ha a vallás lényegéhez való szerves odatartozandóságát megállapítjuk. Ez utóbbi főleg abban áll, hogy bizonyos nyilvánulásokat jogosulatlanoknak minősítünk, míg másokat vallási szempontból normaszzerűeknek mondhatunk. A vallás egész élete küzködés a babonával s a vallásfilozófia, mely a vallást a szellemi értékek területén a maga sajátos helyére tudja állítani, egyszersmind képes a babonától is elkülöníteni.

A vallásnak lényeges eleme az imádság olyannyira, hogy imádság nélkül a vallás vagy nincs, vagy csak holt forma. De mit jelent imádkozni? Nem azt jelenti-e, hogy az Istent anthropopathikus tulajdonságokkal ruházzuk fel, amennyiben feltételezzük, hogy érez emberi módon, hogy könyörületes, hogy szánakozó, bőkezű stb.? Nem jutunk-e ellenkezésbe a modern természettudományi felfogással, midőn épen az imádság révén hajlandók vagyunk csodát várni s csodát minden jelentéktelen alkalommal? *Paulsen* nem is késik kijelenteni: «Nem kétséges, hogy az imádság csodatevő erejében való hit gyors visszafejlődésben van. Az európai népességben ez a visszafejlődés szemmel látható a modern természettudományi kutatás óta. Azon mértékben, amint a meteorológia az égi jelenségeket, a fiziológia és pathologia a testi életen való jelenségeket felderítették, ugyanazon mértékben a természetes védő- és gyógyberen-

¹ *Fogazzaro A.: A szent.* Ford. Vetési József. Budapest, Franklin, 1907. p. 239-240.

dezkedések visszaszorították a természetfelettieket... Hovatovább hozzászoktunk annak a föltételezéséhez, hogy a természetes oksági összefüggés kivételek és szakadékok nélküli.» És hasonlóképen egy modern prédikátor: «Azon benyomás alatt, hogy nem lehetséges a természet törvényszerűségét megszüntetni és a természeti történetet imacsodákkal megszakítani, az imádság energiája szenvedett. Hanyagabbak, reménytelenebbek lettünk az imádságban.»¹

Ezért aztán a konciliáns, de tudománytalan felfogás egyrészt megtagadja az imádság értelmét, másrészt szükségesnek minősíti az aktív vallási élet lehetőségének fenntartására, csak rezignáltán megjegyzi, hogy ez is egyike azon irracionális elemeknek, amelyeket életünkben nem nélkülözhetünk. Hasonlít ez a felfogás ahhoz, mely a csodát olyanféle irányfelfogással akarja értelmezni, mely a jobb és bal megkülönböztetésében nyilvánul. Eszerint a csoda és törvényszerűség között sincs abszolút exkluzivitás, mert az a jelenség, mely csoda gyanánt jelentkezik, az abban a pillanatban ugyan a törvényszerűségtől szigorúan el van különítve, de ugyanaz az esemény később törvényszerű lehet, majd ismét csoda és megfordítva. Nem következetesebb akkor az az álláspont, mely a csodát is, imádságot is lehetetlennek minősíti; vagy ha az emberiség egyetemes tapasztalatának súlyával szemben könnyűnek ítélik tagadásukat, nem egyenesebb eljárás azt felelniök, hogy itt olyan ténnyel állanak szemben, amelyet megmagyarázni nem tudnak? A pragmatizmusnak körülbelül ez utóbbi az álláspontja, csak a pragmatizmus' restelli bevallani, hogy nem tudja megmagyarázni s inkább egy új, nem komenzurábilis magyarázatot statuál.

Mi e kérdésben *Lotze* felfogásán vagyunk?² «A vallásos világfelfogásra jellemző, hogy a világfolyást nem tökéletesen determinált események pusztá egymásutánjának tekintti, hanem legalább a szellemi életben egy szabadság valóságát iparkodik fenntartani, amely az események folyásának előre nem látott irányokat adhat, és hagyja, hogy a szellemi világ Istennel együtt olyasvalamit éljen át, ami kezdetétől fogva nem tartozik a világ kikerülhetetlen jövő alkathoz. Nem látszik lehetetlennek tehát, hogy a szellemnek

¹ Mindkét idézet F. Heiler: *Das Gebet*. München, Reinhardt, 1918. p. 191. c könyvből való.

² *Diktate* etc. p. 67-68.

ezen bensőjére Istennek egy csodás behatása, mint inspiráció, vagy egy már létező akarat megerősítése vagy hasonló módon úgy történik, hogy ezáltal a szellem eszközként kap cselekvései kivételére és a külvilággal szemben való ellenállásra, amelyek ezen támogatás nélkül neki hiányozhattak volna.

Ezen a gondolon alapszik az imádság hatékonyságának képzete, amelyet egyáltalán nem vagyunk kénvtelenek korlátozni pusztán a kedély összeszedeitségére, önmegnyugtatóására és önmegerősítésére. Isten egysége és következetessége nem változhatatlanságában áll, amely csak egy egészen holt anyagot, illetve meg, és nem lesz tehát megsértve, ha a véges szellem részéről alkalom adatik neki a mindig egyenlő isteni tulajdonságok nyilvánítására, amely ezen alkalom nélkül nem következett volna be.»

Lotze okoskodása ellen bizonyára nem jut eszébe senkinek azt a kifogást emelni, hogy az az energia megmaradása elvével ellenkezik. Pszichikai energiáról csak átvitt és épen nem jogosult értelemben beszélhetünk, tehát itt nem lehet arról szó, hogy a lelki energia világon kívüli okokból gyarapodott. Fontos ebben az okoskodásban az a körülmény, hogy az imádság folytán nem a külvilág módosul, hanem a szellem gyarapszik, melynek élete ezen külvilág elleni küzdelemben telik el. A lélek gyarapodása nem jelenthet mást, mint erkölcsi tökéletesedést, tehát az erkölcstelen imádságnak nem is lehet hatékonysága. A vallásról azért mondhatjuk, hogy ez a komoly, erkölcsi személy életnyilvánulása, míg a pszeudovallásokban, babonákban a játékos fantázia nyilvánul meg. Milyen értelme volna még — eltekintve most az erkölcstelen célú imádságtól — az olyan imádságnak, mely lélek nélkül történik? Az imádság vallásfilozófiai értelmezése egyszersmind az imádkozó gépek sorsát is eldöntötte.¹

¹ *Az érikelés filozófiája* c. művemben részleteztem azt a szellemi erőtöbbletet, melyhez a hívő a vallás s speciell az imádság révén jut. Persze ott csak pszichológiai leírásról van szó. V. ö. p., 35 s k.

Vallás és kultúra.

Ez a fejezet főleg azt a célt akarja szolgálni, hogy kimutassuk, hogy a vallásnak csak főntebb előadott fel-fogása mellett lehetséges a kultúra és vallás közt olyan kapcsolat, mely mindkettőjüknek fejlesztésére szolgál. A történelem azt mutatja, hogy a vallás minden formájában befolyással volt a kultúrára, de azt is ki lehet mutatni, hogy az igazi kulturfejlődésnek nem közömbös a forma, melyben a vallásosság mutatkozik; hogy igazi kulturfejlődés csak megfelelő isten fogalom alapján lehetséges. Mikor ezt mondjuk, akkor természetesen a kultúra legmagasabb következményeire gondolunk s a vallást már nemcsak mint egyéni vagy szociálisan hatékony berendezkedést tekintjük, amint azt a pragmatizmus konstatálja, hanem vallásfilozófia alakjában a szellemi kultúra *öntudatosságának* megnyilvánulásában elhelyezettnek gondoljuk. A filozófiai rendszereknek és ilyen rendszerek kialakulására irányuló törekvéseknek egy adott kor szellemi műveltsége minden értékes elemének felhasználásával kell választ tudniok adni a lét és rendeltetésünk végső kérdéseire, kell, hogy a val-lásfilozófia ebbe harmonikusan illeszkedjék bele, azaz az igazság és jószág legfőbb értékeit úgy biztosítsa számunkra, hogy ezen biztosítékok alapján életünk értékesen folyhas-son le. Ezt az egyelőre elvont és elvontsága miatt homá-lyos megállapítást egy pár felvilágító magyarázattal kell megalapoznunk, hogy a részletes vizsgálódás, mely nem történeti tényekre, hanem inkább elvi kérdések megállapí-tására irányul, lehetségessé váljék.

A kultúra az embernek a világhoz való viszonyát fejezi ki, amennyiben az ember eszes tevékenysége a világot meg-

határozza. A kultúra tehát életföladat olyan értelemben, hogy az eszes ember csak azért él, hogy a kultúrát fenntartsa és továbbfejlessze. Ebben rejlik az ember történeti hivatása is, amennyiben soha egyes ember nem teremt kultúrát, hanem általában minden ember fönntartó és fejlesztő közreműködésére szükség van. A kultúra hordozója az ember, objektív nyilvánulása a szellemi értékekben van: tudományban, erkölcsben, művészetben, vallásban. Mielőtt a vallásnak az előtte említett értékekhez való viszonyát tárgyalnók, röviden általában vázolnunk kell a vallásnak a kultúra egészéhez való viszonyát.

Primitív fokon kultúra és vallás majdnem identikusak. A szociális berendezkedések és vallás összesznek. A tabuelírások, melyek a nép szociális tagozódását szabályozzák, ugyanazt a tekintélyt követelik, mint a morális parancsok. Persze azon vallási előírásokat, melyek az akkori kulturális tényeket létesítették, ma babonáknak minősítjük, de hiszen akkor sok esetben a babona kimerítette azt, amit vallás alatt érteni lehetett. *Frazer* egyik kisebb tanulmányában kimutatta,¹ hogy bizonyos törzsek-nél bizonyos korszakokban a babona megerősítette a *kormányzat* tekintélyét, főleg a monarchikus kormányzatét s így hozzájárult a szociális rend megalapozásához és fönntartásához; a babona erősítette meg a *magántulajdon* tiszteletét s így hozzájárult élvezetének biztosításához; a babona erősítette meg a *házasság* tiszteletét s így hozzájárult ahhoz, hogy a szexuális erkölcsstan szabályait úgy házas, mint a házasságon kívüli felek pontosabban megtartsák, végül a babona erősítette meg az *emberi élet* tiszteletét. *Frazer* fejtegetéseit az adatok özőnével támogatja s így beigazoltnak tekinthető, hogy primitív fokon az egyéni és társadalmi élet egészen a vallástól függ s a vallás biztosítja fennmaradását. Ha pedig tekintetbe vesszük az említett fogalmaknak ma is még meglévő jelentőségét, akkor bátran mondhatjuk, hogy bizonyos fokig az a régi vallásos felfogás még ma is érezteti a hatását. A primitív ember művészete is a vallás szolgálatában áll s amennyiben irodalom van, az is vallásos. Tudomány nincs, a természetet megfigyelik ugyan, de teljesen a vallás céljainak megfelelően.

¹ I. G. Frazer: *La Tâche de Psyche*. Trad, de Fanglais Paris, Colin, 1914.

Midőn a tudományok kifejlődésnek indulnak, a kezdőlépések mindig vallásos alapon történnek.¹ Az asztrológia, melyet az asztronómia anyjának tekinthetünk, abból a fel-fogásból teremtődött, mely a csillagokban fensőbbrendű lényeket látott, amelyek a földön levő dolgok menetét és az élőlények sorsát meghatározzák; a történet annak köszöni létét, hogy isteni eseményeket akartak áthagyományozni, melyeket jóval előbb már érdemeseknek minősítettek a följegyzésre, mintsem emberieket arra méltattak volna; az írás a vallási jelfestésből keletkezett; az orvostudomány a papok dolga volt s többet gyógyítottak vallási igékkel, mint a megfelelő gyógyszerekkel (mind-cure); a filozófia a theológiából fejlődött, mert a legfőbb lényről való gondolat volt az első, mely az emberi értelmet lebilincselte s amely az igazság és jóság után való törekvésében kielégítette és megnyugvására szolgált.

A vallásnak köszöni az ember a tekintélyt, melynek alapján erkölcsi tudata a jót a rossztól megkülönböztette. A földművelés kimeríthetetlen kulturális fontossága vallási támasztékban bírja erejét; a nomád népeket mondáik szerint isteneik tanították földművelésre, vagyis isteni akaratot láttak abban, hogy előbbi életmódjukkal felhagyva, röghöz láncolódjanak s így a tulajdonképeni kultúra kifejlődhessék.

A praehistorikus leletek is a kultúra és vallás szoros összefüggéséről tanúskodnak (amulettek, fétisek, halottak könyve); a keleti kultúra is vallásos. Csak a görög ókorral kezdődik olyan kultúra, mely sem nem hierarchikus, sem nem vallásos. A homérosi kultúra szabadgondolkodó és tisztán emberi, ha mindjárt az isteneket nagyon is tisztelik. A görög kultúrát olyanok hordozzák, akiket sem a papság, sem a theologia nem befolyásol.² A modern kultúra a görög-latin kultúrának a folytatása akar lenni át-ítatva a kereszténységtől s az újabb kor teremtette modern gondolkozás és érzés követelményeitől. Nem vallástalan, de nem is vallásos kultúra. A vallás által fenntartott tekintélyi gondolat és a tudomány által követelt szabad vizsgálódási szellem küzdenek egymással. Ez utóbbi a klasszikus műveltség hagyománya, az előbbi a kereszténység vele-

¹ C. von Orelli: *Allgemeine Religionsgeschichte*. Bonn, Marcus & Weber 1911 I. Bd p. 7 s kk.

² E. Lehmann: *Religion u. Kultur*. Religion in Geschichte u. Gegenwart-ban.

járója. Fontos tehát megvizsgálunk, milyen *elvi* viszony van a vallás és kultúra közt, mert ennek eldöntése kulturális fejlődésünkre normatív befolyással lehet. E problémát tagozva adjuk s első tekintetünk a vallás és tudomány viszonyának kérdését illeti.

1. Vallás és tudomány.

Kétségtelen, hogy az a szoros viszony, mely e két szellemi érték közt primitív fokon volt, nemcsak meglazult, hanem teljes szétválásra vezetett, mely egyszersmind nem ritkán ellenségeskedésbe is ment át. A tudomány voltaképpen csak ott kezdődik is, amikor a saját lábára áll s a vallástól egészen elkülöníteni iparkodik magát. Vallás és tudomány közt elvileg nincs ellentét és nem is lehetséges. A vallási megismerés egészen másfajta megismerés, mint a tudományos; ez utóbbinak a jelenségek világa van adva, az első ezt ugyan magában foglalja, de egyszersmind föléje is emelkedik. Ellentét a vallási és tudományos világnézet közt lehel, de ha meggondoljuk, hogy tudományos világnézet nincs, akkor a tudományos világnézet mint törekvés csak annak a törekvésnek a jogosultságát igazolja, amely a valláshoz vezet. Minden világnézet szükségképpen emocionális és ebben bennfoglalólag irracionális elemeket tartalmaz a szigorúan vett tudományosan megalapozott tételeken kívül, tehát a tudomány területéről szükségképpen más területre utal. A világnézet nem fér el a tudomány határai között, csak a tudományt nem nélkülözheti. Mégis, a tudományok története is, meg a vallások története is igazolja, hogy a tudomány és vallás közt állandó konfliktus volt. Mi ennek az oka s mennyiben van ezen ténynek a kultúrára gátló befolyása?

A vallásfilozófia vallási fogalma még abban az esetben is, ha az nem a priori konstruált fogalom (mint pl. az új kantianusok iskolájában divatos vallásfilozófiákban¹), hanem a pozitív vallások történeti és pszichológiai méltatása alapján épült fel, nem ugyanaz, ami a vallásokban tényleg szerepel. Kevesebb annál, annyival kevesebb, amennyivel minden lényegre irányult vizsgálat eredménye

¹ V. ö. I. Hessen: *Die Religiösiisphilosophie des Neukantianismus*. Freiburg, Herder, 1919. p. 79.

kevesebb a konkrét, egyedi valóságnál. Így történhetik meg, hogy a vallásfilozófia vallása és a tudomány közt ugyan nincs ellentét, de a jelenszerű vallás és tudomány közt igenis van. A vallásfilozófus megismerve a vallás jogosultságát, tudja, hogy a vallási megismerést a tudományos megismerés mellett helyezte el s épen ebben látta a vallás különálló értékjellegét; a hívő és tudós ellenben az érték átélésénél abba a hibába esnek, hogy az értékjelleget abban is látják, hogy az ő speciális értékük más értékeket pótolhat, így aztán a hívő a tudományt vallással, a tudós pedig a vallást tudománnyal szeretné pótolni. Megszületik a vallásos tudomány és a tudományos vallás s nem veszik észre, hogy mindketten, a szó szoros értelmében véve, fából akartak vaskarikát csinálni. Mik ezen jelenségeknek a genetikus föltételei?

A vallás részéről röviden az *egyházi* berendezkedést jelölhetjük meg.

Az ember mint szociális lény mások támogatására szorul. Gyöngesége nemcsak a külvilággal szemben nyilvánul meg, hanem önmagával szemben is, amennyiben érzelmeinek, gondolatainak, akarati nyilvánulásainak a támogatását másnál keresi. Ha mások is helyeslik a véleményünket, akkor aban jobban megbízunk, mintha egyedül állnánk vele, igazabbnak tűnik fel, pedig az idegen hozzájárulás még semmiféle tárgyi vagy logikai bizonyítékot sem jelent; ha cselekvésünket mások is approbálják, akkor jobbnak lartjnk, mintha mások helytelenítenék, pedig talán csak azért helyeslik, mert konvencionális módon cselekedtünk, melynek esetleg semmi köze a moralitáshoz, sőt egyenesen amorális is lehet. Mindegy, az emberi mentalitás formálisan függ attól a szavazattól, melyet a környezetének hozzájárulása biztosít a számára. Ezért van az, hogy a rokon-érzelmű, hasonló meggyőződésű emberek tömörülnek, mert ez a tömörülés biztosítja számukra azt a jóleső tudatot, hogy életüknek véleményben és cselekvésben való nyilvánulását nem kell minduntalan mások ellenkező felfogásával szemben megvédeniük, hanem nyugodtan élhetnek mások nyilvános vagy hallgatóságos helyeslésétől kísérve. így vagyunk a vallással is. A vallásos ember is érzi a szükségét annak, hogy csatlakozzék azokhoz, akik azonos vallási meggyőződésen vannak vele, akik a vallási fejlődésnek ugyanarra a fokára jutottak el. Ilyen vallási tömörüés létesíti az egyházakat.

Az egyházak keletkezése egyszersmind magyarázója további fejlődésük nagy irányainak. Az egyház közös meggyőződésen alapul s pedig rendszerint kész tanok statikai alapján s nem az egyforma továbbfejlődhetés dinamikus princípiumán,¹ tehát mindig bizonyos ragaszkodást tanúsít a közösséget először biztosító tanok, alapelvek iránt; ez a ragaszkodás az alap gondolatokra irányuló létjogosultság kutatását is rendszerint fölöslegesnek minősíti. Ez teszi az egyházakat konzervatívokká. Emellett természetesen vígan tenyészhetnek a részletproblémákra vonatkozó továbbvizsgálódások, de mindig bizonyos konzervatív alapon, míg meg nem történik az, hogy a részletkérdések megoldásainak vizsgálata az alapjukul szolgáló elvek jogosultságát is meg nem ingatják. Világosabb lesz ez a fejtegetés, ha tekintetbe vesszük azt a kritériumot, melyet *Tiele* állított fel nem apriorisztikusan, hanem fenomenologikus vizsgálat alapján a tulajdonképeni egyház jellegére. Igazi egyházat *Tiele* szerint ott találunk, ahol van egy többé-kevésbé hierarchikusan rendezett papság; egy isteni kinyilatkoztatásként elismert szentírás; sokszor mindenkinek előírt hittvallás; ugyanazon törvényeknek való engedelmesség; ugyanazon rítusok elvégzése, ugyanazon ünnepek megülése, ugyanazon elvek követése s természetesen mindezek szerves egységben vannak.

A kinyilatkoztatás fogalmának eddigi tárgyalásánál láttuk, hogy a szó tágabb értelmében véve a kinyilatkoztatás mint helyhez és időhöz nem kötött egyéni élmény érthető és vallásos jelenségnyilvánulásnak minősíthető. Midőn azonban a kinyilatkoztatás vallásfilozófiai fogalmáról beszélünk, akkor másra kell helyeznünk a hangsúlyt, t. i. hogy lehetséges-e az a magyarázat, melyet a hívő a pszichológiában egyoldalúan emberinek minősített élményéhez hozzáfűz, hogy t. i. ez az Isten megnyilvánulása. A kérdést elvileg kell vizsgálnunk, mert a történelem folyamán megjelent nagyjelentőségű, egész népeknek a sorsát évszázadokon át irányító kinyilatkoztatások közt olyan tartalmi ellentét van, hogy a rájuk irányuló vizsgálódás a

¹ Ebben véltem én látni a protestantizmus lényegét, de ez inkább norma, mint megfigyelésből leszűrt tény, azért az események minduntalan rá is cáfolnak, tehát aki tényekből argumentál s elfeledkezik *Lotze* azon mondásáról, hogy a tényt is a kell-ből lehet jobban megismerni, az könnyen megcáfolni vélheti felfogásomat. Könyvem, melyben az említett felfogást tárgyalom: *A profestantizmus szelleme*. Budapest, 1917.

tények alapján azt hajlandó mondani, hogy ha ez *mind* kinyilatkoztatás, akkor nincs kinyilatkoztatás. Az a vizsgálódás pedig, mely a kinyilatkoztatási tartalom kulturális jelentőségéből következtet, sohasem juthat arra az eredményre, hogy benne az Abszolútum nyilvánult meg, mert ha megnyilvánult is és az *emberiség* nevelését célozta, *emberi* módon kellett nyilvánulnia s a nevelés (tehát történeti fejlődés) lehetőségét nem valami egészen ugrásszerű, forradalmi tempóval, hanem bizonyos folytonosság fenntartásával kellett biztosítani, ami a történeti fejlődés menetének az emberi törtétes erőit meg nem haladó tempójáról tanúskodhatik csupán. Ha azonban a filozófiai vizsgálódás a kinyilatkoztatás lehetőségét és esetleg szükségességét is kimutatta, akkor a fentebb mondottak alapján a történeti fejlődés is mélyebb megalapozást nyerhet.

A kinyilatkoztatás igazságok közlését jelenti Isten részéről. Ez a theologia definíciója s ez könnyen félrevezethet, amennyiben gondolkodóba ejt bennünket, hogy milyen igazságokról lehet szó, amelyekkel Isten az emberi törekvést meg akarja előzni? Ebből a kérdésből egyszersmind az az ellenszenv is kiérezhető, mely a kinyilatkoztatás ellen küzdöknek olyan tartalmas sugalmazója. Mi inkább a jelenség részénél fogjuk meg a problémát, mint mikor a vallást is vallásos vonatkozásnak minősítettük, melynek első adottja az ember. A kinyilatkoztatás — történeti kinyilatkoztatásokat tekintve — bizonyos hirtelen való meglátás, szemben a lépésről-lépésre való megismeréssel s jellemzi, hogy keresetlenül éri azt, aki kapja. A közlés módja rendkívüli, természetfeletti, vagyis nem olyan fajtájú, amint a szellemi és vallásos fejlődés közönséges menetére szükségképpen megkívántatnék. Isten immanenciája mellett egy ilyen kinyilatkoztatás azzal a céllal, hogy a természetfölötti világrend és üdvrend megismertessék, lehetetlennek nem mondható s tekintve, hogy a tudás a maga korlátoltságával nem vezethet el az Istennel való életközösséghez, szükségesnek is minősíthető. Nyilvánvaló azonban az is, hogy az isteni működés minden ilyen esetben is bizonyos tekintetben az emberi végesség által van befolyásolva, ami érthetővé teszi azt is, hogy a kinyilatkoztatás ugyan fáklyája lehet bizonyos korban a vallási tapasztalatnak, de ha ez a fáklya kialudt, akkor a pusztán rá való emlékezés még nem jelent világosságot. Annál kevésbbé, mert mikor égett,

egy személyiség egész mivoltának égő önfeláldozását teremtette s e személy elmúltával annak szellemi és akarati tevékenységéből csak fogalmi emlék maradt hátra, mely többé nem gyűjt, ha bármilyen kitűnő rendszerbe foglaltan reprodukálják is. Minden kinyilatkoztatás koroknak és népeknek szól s ha az emberi törekvést nem akarjuk feleslegesnek minősíteni, akkor úgy kell tekintenünk, mint amely csak alkalmat szolgáltat a továbbvizsgálódásra. Fáklya csakugyan s a fáklya csak eszköz utunk megtevésében, de nem bálvány, melyre ölbe tett kezekkel bábáskodhatnánk. A kinyilatkoztatásnak ilyen felfogása nem kulturrellen es, de ahol fel akar menteni a gondolkodás és akarás minden további munkája alól, ott azzá válik. S erre a nagy világvallások elég példát mutatnak.

A kinyilatkoztatás, amely a tudományhoz úgy viszonylik, mint a költészet az igazsághoz, az egyházak papjaiban értelmezőre talál s teológiák alapjává válik. A theologia fogalomszerű feldolgozása annak, ami eredetileg nem fogalomszerű volt. A theologia egy adott kor fogalomvilágába a kinyilatkoztatás színes valóságát bele akarja préselni, bele is préseli s ezáltal átértelmezi. így lesz a katolikus theológiában, mely az új platonikus filozófia segítségével alapozta meg magát, Krisztus azon szava: *Ez az én testem*, a transzsubstanciáció elmélet példája, pedig csak arról van szó, hogy nekünk is azt kell értenünk az említett szavak alatt, amit az apostolok értettek. Az egyházban már mint szociális szervezkedésben — e szervezet pszichológiai magyarázatával megértett — bennelevő konzervatív hajlam kielégülést talál a kinyilatkoztatás anyagának őrzésében s a hozzáfűződő theologia az anyag sértetlen biztosítására azt symbolumokba, *dogmákba* foglalja. Amint maga a kinyilatkoztatás időhöz kötött s még inkább a theologia, úgy a dogmák is valamely kor tudományos fogalomvilágának a teremtményei. A kereszténység dogmái pl. az újalexandriai és középkori filozófiáknak gyümölcsei. Innen a dogmák elleni kifogás, hogy egyrészt idejüket múlt symbolumok, másrészt a cselekvő, küzködő, igazságra törekvő ember lényegével (Lessing) jönnek ellentétbe és gondolkodási lustaságot meg korlátoltságot eredményeznek. Amennyiben a dogma tisztán intellektualisztikus alkotás, ellentétben van a vallás lényegével, mert ez sohasem jelent kész rendszert, hanem az embernek a törtetését föl-

felé, amelyet segít az immanens Isten folytonos megnyilatkozása az emberben, aki ha egyszer talált igazságot, nem nyugszik, hanem tovább kutat. Az igazság élet, mozgás, nem megmerevedett eszme, hiszen az ember sohasem érti meg tökéletesen Istent, annál kevésbé lehet maga az Isten. Íme vallási megokolásokkal küzdünk az élettelenesség ellen, melyet a szoros értelemben vett dogma jelent. Ha dogmafejlődést megengedünk, ha esetleg a dogmák alapjául szolgáló mithoszok újra való konstruálásáról is szó lehet, akkor ez a merevség megszűnt, akkor a dogma vallás és ennek következtében kulturelles jellege nem áll fenn. Azonban a kinyilatkoztatást nem életjelentőségű erkölcsi oldalról nézve, hanem tisztán intellektuálisan elgondolva, pláne azonosítva egy adott kor műveltségi fokát jellemző filozófiai-theológiai formulázással: a kultúrával szemben való állásfoglalást jelent. A vallás élet, a dogma rövid vagy semmi ideig sem az, később mindenesetre halál. Az első a kultúrát fejleszti, a második gátolja. Kiegyenlítődés csak úgy lehet, ha a dogmákat intellektualisztikus értelmöktől megfosztjuk s eredeti létcéljuknak (amelynek azonosnak kell lennie a vallás létcéljával) megfelelően praktikus, erkölcsi jelentőséget tulajdonítunk nekik. Ha ezt nem tesszük, a szellemet megfosztjuk a legfőbb kincsétől: a szabadságtól, már pedig minden emberi élet végcélja a szabadság. Leigázni a természetet, hogy mennél kevésbé függjünk tőle, de mivel organizmusunk szükségképen a véges valósághoz köt bennünket, erkölcsi, szellemi törekvésünk révén életközösségre lépni Istennel, akitől a véges valóság függ: ez a célunk. Tehát a vallás szabadságot jelent s ezt a szabadságot a theologia szimbólumai nem vehetik el tőlünk:; ha el akarnák venni: legbiztosabb jelünk volna arra, hogy? ama szimbólumok elvesztették jelentőségüket.

Ha a dogmák ellentétbe jutnak a tudománnyal, akkor súlyos küzdelem fejlődik ki közöttük. A dogmákat a valósággal kritikátlan fő, — s minden vallási közösségben élő személyben megvan tradicionális neveltetésénél fogva az a hajlam, hogy vallásilag kritikátlan legyen — azonosítja magát a vallással s mivel a vallás olyasvalami, — ariint a történet elég példával igazolja — amihez életünk árán is ragaszkodunk, a vallásos dogmák a tudományos kutatást akadályozhatják. Kopernikus rendszerének tudományos fejtegetése sok évtizeden át egyházi indexen volt, mert a

theologiai bibliamagyarázattal ellenkezett, hány vallásos kutatót visszatartott a továbbgondolástól egyszerűen egyházának eme tiltó intézkedése? Mennyire kárára volt ez a tudománynak?¹

Vessünk egy pillantást a csodákra! A csoda gondolati lehetőségét nem tagadtuk, de hangsúlyoztuk felismerhetőségének nehézségeit. A csodával szemben a tudományos szempont teljes állásfoglalása abban van, hogy konstatalja az adott jelenségről, hogy a tudománynak jelenleg rendelkezésre álló eszközeivel a tényt megmagyarázni nem tudja, de azért nem mond le arról, hogy valamikor ne tudja természetes úton-módon megmagyarázni. Ezzel szemben a vallásos hívő nagyon hajlandó mindenütt csodát szimatolni s ha a tudományos kutató ezt a felfogását nem hajlandó akceptálni, akkor összeütközésbe kerül vele. A hívő csodalátásával, azaz az ismeretlen magyarázata jelenségnek egy (esetleg) fiktív magyarázattal való elintézésével, a tudományos fejlődésnek útját szegi, míg a tudományos kutató, aki örül, hogy új feladat elé állították, amelynek megoldása igazságra, megértésre törekvő értelmünket foglalkoztathatja, a tovább törtetés hangsúlyozásával a vallást jobban szolgálja, mint a hívő. A vallásos gondolat révén statuált isteni immanencia eszméjével jobban összhangzásban maradunk, ha a világot munkatárnak tekintjük, melynek feldolgozásával Isten munkatársai vagyunk; szellemünknek vele való rokonsága megnyilvánul. Tehát nem a vallás, hanem a vallásnak az emberi életfejlődés külső feltételei által befolyásolt szervezete teremt olyan alakulatokat, melyek a tudománnyal s így a kultúrával is ellentétbe juthatnak. Mi ezen ellentét megszüntetésének feltétele? Ha Paulsennel azt feleljük: hogy se a tudomány, se a vallás ne avatkozzék egymás dolgaiba, akkor lehetetlent kívánunk. A vallás sohasem mondhat le tétéleinek az egész emberi törekvésre való vonatkozásba hozásáról s így a megismerésre is, a tudomány pedig mindig szigorúbb feltételeket szab a maga módszeres eljárásának biztosítására s hajlandó a más feltételek alapján való megismerést pusztá illúzióknak tekinteni. Tehát csak egy módja van a kibékülésnek: legyen a vallás olyan, hogy a fejlődés csiráját ma-

¹ Egyébként példák céljából utalok a köv, műre: / *W. Draper: History of the conflict between religion and science.* London, King & Cc, 1875. 373. o. Azóta sok kiadást ért s franciára is le van fordítva.

gában hordja s minden olyan momentumot, mely megmerevítene s élettelené, holt formák gyűjteményévé vagy létünt korszakok műveltségének szajkó módjára való ismétlőjévé tenné, vessen ki magából. A tudomány úgyis fejlődik, a vallás lépést tarthat vele, anélkül hogy lényegét megtagadná, sőt épen lényege kényszeríti erre. A monotheizmus immanenciájával és transzcendenciájával egy ilyen vallási fejlődésnek alapja lehet. A deizmus és pantheizmus sem bántják a tudományt, de ezek meg a vallási érzületet nem elégíthetik ki. Bővebben illusztráljuk felfogásunkat, midőn alább a vallás és moralitás viszonyáról tárgyalunk.

2. Vallás és moralitás.

Míg a vallás és tudomány kapcsolatának vizsgálatánál az eddigiekben csak odáig jutottunk, hogy a vallás nem gátolja a tudományt a fejlődésben, a tudomány pedig nem ellenkezik a vallással, tehát inkább negatív eredményre, addig a vallás és moralitás vizsgálata arról győzhet meg bennünket, hogy a kettő között a legszorosabb kapcsolat van. Történelmileg tekintve: nincsen vallás moralitás nélkül, sőt a vallás erkölcsi jelentősége annyira szembeszökő, hogy egyes kutatók a vallást egészen erkölcsiségben oldották fel s a vallás lényegét az erkölcsi kötelességtudatban találták meg.

Minden moralitás valamiképen azt juttatja kifejezésre, hogy énünket feláldozzuk a közösség javára. Erkölcsileg élni annyit jelent, mint magát megtagadni és másokért élni. Ez nyilván képletes beszéd, mely közelebről szemügyre véve nem akarja azt letagadni, amiben ma minden igazi moralitás nélkülözhetetlen kellékét látjuk: az autonómiát, hogy t. i. a moralitás az én moralitásom, lényemnek szükségszerű nyilvánulása. Öntudat és önelhatározás tesz a személyiség lényegét, mint amely kell, hogy bennünk kifejeződésre jusson, hiszen ez jelenti az állati nivón való felülemelkedésünket. Nem vagyunk külsőleg tökéletesen meghatározva, mint az élettelen tárgyak; többek vagyunk, mint puszta organizmusok, melyek ugyan kívülről nem nyernek tökéletes meghatározást, mint a kő, hanem azért az ész, a megismerés híján az öntevékenységnek csak korlátolt és kezdetleges példáját mutatják. Az állati csira saját

lényegének megfelelően fejlődik ki a külső tényezők hozzájárulása folytán, de csak egyé fejlődhetik s tökéletesedésről nála nem lehet szó. A tökéletesedés a tudatos élet függvénye, mely egy fensőbb lehetőség észlelése folytán a pusztán természetesen vagy ösztönszerűt *ilyennek* ismeri fel, vagyis öntudatában az ösztönös és azon felülemelkedhető életlehetőségek ellentéteit, de egyszersmind potenciális egységét is észleli. A moralitás ezen ösztönös életen való felülemelkedést jelent, az egyéniségnek azt a kiszélesítését, általánosítását, amely az embertárs, család, állam tagjai iránt való szeretetben vagy az egész emberiség érdekében való fáradozásban nyilvánul. Ilyenkor többek leszünk, mert magunkon felülemelkedve másban is megtaláljuk életünket. A vágy és kívánság nem teremt ideált, mely nélkül pedig moralitás nem képzelhető, ideál nélkül nincs meg az a tevékenységre hajtó nyugaltság se, mely a-moralitás jellemzője. A természettel szemben az ösztönös élet nem feji ki reakciót, hiszen az ösztönös élet lényege, hogy a természeti szükségességet kifejezésre juttassa, az -ész az, mely ezen felül tud emelkedni. Az a szellemi élet, melyről a vallásos vonatkozás ismertetésében azt észleltük, hogy a végtelen fejlődhetőség követelményét hordja magában s azért tudja a fensőbb realitás statálásával a környezőt végesnek minősíteni, a cselekvésben is az egyéniség kiterjesztését, kiszélesítését követeli a moralitás útján. Más szóval erkölcsiségünk következtében érezzük, hogy többek vagyunk, hogy mindig többek lehetünk s ennek a tudatnak a ténye szelemiségünk követelménye. Az ösztönös életet s annak pszichikai nyilvánulásait nem nélkülözhetjük, mert cselekvésünk létrejöhetségének föltétele van benne, de kell, hogy az az ösztönösség átalakuljon s az erkölcsi cél szolgálatában új jelentőséget nyerjen. Amit így nyerünk, a *szabadság*, mert a természetszerű életen való felülemelkedés a természetes élet által való korlátozottságtól való szabadulást jelenti. Nem elhagyjuk s elvetjük magunktól, hanem rendelkezünk vele. Nem szűnünk meg örülni, fájdalomat érezni, szenvedéllyel bírni, hanem az öröm és szenvedély új tartalmat kap, megtisztul, megnemesedik az erkölcsi cél szolgálatában.

Hogy egy ilyen személyiség kialakulás, egyéni növekedés, vagy bármiként nevezzük az erkölcsi életet, lehetséges, az fogalmilag csak a vallás alapján érthető és gya-

korlatilag annak segélyével valósítható meg. És amennyiben ezt sikerül kimutatnunk, a vallás csakugyan mint az *emberiség nevelője* mutatkozik előttünk, nemcsak tömegpszichológiai értelemben véve az emberiség szót, — amelyben opportunus államférfiak használják, midőn a vallás szükségességéről beszélnek az állami élet fenntarthatása és biztosítása szempontjából s értik alatta a vallás rendőri szerepét, olyan rendőrért, aki nemcsak a fórumon ácsorog, hanem minden embert állandóan elkísér — hanem értve alatta az embert, mint ilyent, vagyis mint öntudatos személyiséget.

Nem tagadjuk, hogy az erkölcsi törvényt tisztán filozófiai úton, a vallásra való tekintet nélkül is, meg lehet alapozni. ~Kz~ember FarMs"Tény, de" hogy társadalomban élhessen; bizonyos kötelezettségeket kell vállalnia, melyek nélkül az együttélés lehetetlen. Ösztönös életéről részben le kell mondania,¹ hogy élete egyáltalán lehetséges legyen. Az erkölcsiség primitív foka: a viszonyosság, kifejlődhetik tisztán a természetes életfeltételek kényszerítő befolyása alapján. Az ember ilyen szempontból engedelmeskedik a törvényeknek is. De nem épen itt van-e a nehézség, hogy az ilyen felfogású moralitás nem moralitás, hanem csak legalitás; szükségből történik az, aminek spontán kellene történnie, kényszer van ott, ahol autonómiának kellene lennie? Nem egyéniségem fejlődését észlelem ebben az életben, hanem inkább korlátozását. Nem szabadabb lettem, hanem inkább kötöttebb. Hol van tehát a moralitásnak, mint ilyennek az értéke?

Azt is elismerjük, hogy a pozitív moralitás nem marad meg azon a primitív fokon, hanem valódi moralitássá fejlődik ki, az altruizmus legszebb gyümölcseit aratja. De nem kell-e különbséget tennünk itt is a pusztán értelemszerű, logikus érzelmektől kísért moralitás s a között, melynek — *Foerster* kifejezését használva — bizonyos inspiráció a jellemzője, az az inspiráció, melyet csak az Istenre való vonatkoztatás biztosíthat. Persze mikor ezt állítjuk, akkor nem anthropomorf istenképekre gondolunk, nem arra a naiv képre, mely minden cselekedetet egy büntető és jutalmazó lény képzetével köt össze, hanem arra a tudatra, mely az erkölcsi törvény gyakorlásában nem pusztán a

¹ A főntebbi magyarázat fenntartásával használjuk e kifejezést.

részéről a társadalommal szemben fennálló tartozását tekinteni, hanem midőn erkölcsileg érez és cselekszik, tudja, hogy a világ alapjával és céljával van összhangzásban, hogy épen erkölcsisége révén belekapcsolódik a végtelenbe s harmonikusan illeszkedik bele a világrendbe. Ez a tudat szükségszerű kelléke minden emberi fejlődhetésnek, mert alapja az igazi szabadságnak. Ha összekapcsolom az erkölcsi élet gondolatát azzal, hogy ezáltal egy magasabb realitást valósítok meg, mely magasabb realitás az emberi szellem szükségszerű követelménye, hiszen az értékek érvényességének a birodalmát jelenti, akkor azáltal, hogy az érvényességet ténylegessé változtatom, a világ alapjával és céljával vagyok összhangzásban, az Isten munkatársa vagyok, szabaddá váltam, illetve szabadságom föltételeiből valósítottam meg. Az erkölcsiségem, mely öntudatos, nem nyilvánulhat csupán abban meg, hogy a társadalom fenntartására és fejlesztésére szükséges ténykedéseket végrehajtom, kell, hogy meg legyen a hitem abban, hogy van erkölcsi világrend, mely nem készen van, hanem amelyet állandóan létre kell hozni, állandóan újra meg újra teremteni s amelynek megvalósítása történeti feladat, vagyis egyes emberek erejét felülmúlja, de azért mindenkinek hozzá kell építeni a maga részét, s hogy ezen erkölcsi világrend Istenben bírja alapját. A normatudat a vallásos tudatnak a függvénye; erkölcsi világrend nélkül nincs moralitás, mely szabadságunkat juttatná kifejezésre s erkölcsi világrend nincs Isten nélkül. Hogy így van: függésünk tudata árulja el. Nemcsak hiszünk az erkölcsi világrendben, hanem függünk is tőle s ez a függés csak a személyes léttől történhetik, tehát az erkölcsi világrend megteremtése a személyes Istenben való élés s az Őt megközelíthetés *egyik legfőbb* eszköze. *Egyik*, mert a vallás nem merül ki a moralításban, de *legfőbb*, mert minden igazi moralitás a Végtelennek való odaadásunkat jelenti és saját megvalósíthatása érdekében követeli. A kényszer minden gondolatától csak ezen transzcendentált morális felfogással szabadulhatok meg, csak így lehetséges igazi erkölcsi autonómia.

Mielőtt ezen gondolat további jelentőségét méltatnók, vessünk egy pillantást az ellenkező véleményre, az ateisztikus ethika egyedül való jogosultságának a hirdetésére. Ez az ethika lemond az erkölcsi téren minden isteni tekintélyről és arról az inspirációról, vagy motiváló erőről, mely

az isteni tekintélyből folyik. Az emberi természet méltóságának megsértését látja a bűn fogalmában, melyet a valóságos morális statuál s fölöslegesnek minősíti a kegyelmet meg a bűnbocsánatot, melyek a vallási fogalmazás szerint az erkölcsi regenerálódhatásnak a föltételei. Azt a felfogást, mely általában a törvényt törvényhozó nélkül nem tudja elképzelni, durvának minősíti s hangsúlyozza, hogy a magasabb műveltségű emberre nézve az értékek érvényességének felismerése minden további nélkül erkölcsi cselekvésének meghatározója és biztosítója. Ilyeneknek a felismerése pedig tisztán filozófiai úton is lehetséges, egyébként pedig vallási szankcióra nincs szükség.

Ez a gondolkodás azonban az elv és tartalom szempontjából egyaránt téves. Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy az a paraszti felfogás, mely állítólag abban, nyilvánul meg, hogy az erkölcsi világrendet egy ezen világrendet megteremtő személyiség, az Istenség, nélkül elképzelni nem tudja, nemcsak az esetleg parasztinak minősíthető egyetemes vallási tudat kifejezése, hanem — mint láttuk — a filozófiai elmélkedésnek is követelménye, ha mindjárt a filozófia a maga lábán nem is jut el ahhoz a személyes istenfogalomhoz, melyben a vallásos tudat látja a valóság alapját. Azt elismerjük, hogy az anthropomorf istenfogalom jogos megütközést kelt, de ez ellen a vallásfilozófia is tiltakozik anélkül, hogy az atheizmushoz való menekülés szükségességét látná fennforogni. Az atheizusból, melyet nemcsak a vallásos tudattal általában, hanem mivel korunk műveltsége speciálisan a kereszténység által tartoznék meghatározva lenni, a keresztény vallási felfogással állíthatunk szembe, logikusan az következik, amit *Troeltsch* vont le belőle: «Ahol nincs isteni szem, mely a cselekvő szívét látná, nincs isteni igazságszolgáltatás, mely tetteit mérlegelné, ahol a világ értelméről, összefüggéséről és alapjáról semmit sem tudnak, hanem csupán önmagukra vannak állítva, ott nagyon hajlandók arra, hogy a dolgokat futni hagyják, amint futnak, hogy a homályosan érzett erkölcsi törvénynek annyit engedelmeskedjenek, hogy az ember tisztességes embernek-tarthassa magát, hanem egyébként hagyja az ismeretlent az ismeretlennek, hiszen a végső értelemről és alapról mitsem tud s minden megerőltetés árán sem tudhat.»¹ Igaz, hogy primitív fokon a vallásnak

¹ *E. v. Troeltsch: Atheistische Ethik. Gesamm. Schriften. Bd II. Tübingen, Mohr, 1913. p. 536.*

az erkölcs terén való jelentősége kizárólag az erkölcsi törvények szankciójában áll, de nagyobb fokon az erkölcsiség nemcsak az Istenség külső rendelése, hanem egyszersmind az emberi természet belső szükségessége azért, mert az ember az anyagon és anyagiasságon szellemével való felül-emelkedése révén az Istenséggel rokonnak ismeri fel magát. Az ilyen erkölcsiség nem merülhet ki eudaimonizmusban, hanem arra törekszik, hogy az Istennel való életközösséget létesítsen s az ezen életközösségnek megfelelő érzelmi állapotot biztosítsa magának, amely azután szabályozója lesz az összes emberi vonatkozásoknak, mert ezeknél mindig az a kérdés merül fel, hogy megfelelnek-e az azon érzelem által biztosított Istennel való életközösségnek. Az emberi élet a valláserkölcs révén új értelmezést nyer s igazi tartalmat, mely a végtelen felé irányuló szelleme állandó törekvésének s a világfájdalom megszüntetésére irányuló tevékenységének megfelel, csak a vallásban s a vallás által kaphat. Az emberiség össz javát célzó nagy koncepciójú törekvések mindig vallási talajon fakadtak, akár a gondolatot adta a vallás, akár a *megvalósíthatóságot* biztosította.

Minden olyan vizsgálatnak, mely az erkölcs kulturális jelentőségét vizsgálja, — sa jelen esetben a vallás és erkölcs viszonyát főleg ilyen szempontból vettük tanulmányozás alá —, nemcsak az erkölcsi eszmék tartalmát, hanem azok realizálhatóságát is figyelembe kell vennie. S ilyen szempontból a vallás jelentősége megmérhetetlen.

Kétségtelen, hogy az erkölcsi normák megismerése még nem jelenti azok megvalósítását. Föltéve, hogy egyáltalán megvalósíthatók, megvalósításuk küzdelmet tételez fel az alsóbb és magasabb rendű természetünk között. Mivel pedig a moralitás az élet minden részletére kiterjed, ez a küzdelem nem mindig folyik le a nyilvánosság szeme láttára, sőt az igazi moralitás az érzületben lévén, a küzdelem a forum internum dolga. Tartós küzdelemben csak tartós erők győzhetnek s az érzület erkölcsi tisztaságát csak benső hatók biztosíthatják. Ilyen csak egy van: a vallás. Természetesen most főleg a keresztény vallásra gondolunk. A vallás az, amely a lelkiismeret szavában megnyilvánul s mindenesetre tudunkra adja, hogy mit kell tennünk, hogy erkölcsiségünk biztosítva legyen. Természetesen távol áll tőlünk a lelkiismeretet valami abszolútumnak tekinteni, nagyon, is jól tudjuk, hogy fejlődő s elgondolható patholo-

gikus lelkiismeret is. De a vallás befolyása alatt nevelt lelkiismeret kitűnően végzi ellenőrző szerepét s állandóan a legfőbb tekintély reprezentálója gyanánt lép fel. A vallásosan nevelt lelkiismeret az erkölcsi törvényeket Isten akarataként adja elénk, melyek alól kibúvás nincsen. A vallás nélküli erkölcsiség alól könnyebb a kibúvás; megtehetjük anélkül, hogy egyéni reputációnkon valami csorba esnék; a vallás erkölcs alól nincs menekvés, annak engedelmeskedni kell, mert az erkölcsi törvényeknek sem az áthágása, sem a megtevése nem marad nyom nélkül. A vallás okozza, hogy az erkölcs igazi benső jelentőségre tesz szert s éneikül a bensőség nélkül képzelhető-e igazi erkölcsiség?

Felelünk arra a nehézségre, melyet a vallás erkölcs ellenesei az erkölcsnek vallásos megalapozása ellen felhoznak. Azt mondják, hogy nem függhet az erkölcs a vallástól, midőn a vallásokat is főleg erkölcsi tartalmuk alapján kell megítélnünk. Ez igaz, de ebből még nem következik, hogy ez az erkölcsiség a vallástól függetlenül fejlődött ki. Sőt az emberiség erkölcsi értékeit mindig a vallás adta, a kereszténység erkölcsi nivójáig semmiféle filozófiai reflexió nem tudott felemelkedni. A kereszténység igazolja fentebbi állításunkat, hogy az emberiség összjává célzó nagy gondolatok mindig vallási talajon fakadtak. Persze a kereszténység megalakulásával és felekezetekre való tagozódásával a különböző felekezetek egymásnak ellenmondó moralitása egy döntést provokál, mely bizonyos értelemben föléjük emelkedik, de az ilyen döntés mindig csak azt célozza, hogy a keresztény törekvést a maga tisztaságában juttathassa kifejezésre.

Az a nehézség, mely a vallás erkölcs révén felekezetekhez köti az embert s arra bírja, hogy a felekezet érdekét tüzzel-vassal keresztülvigye, szóval a vallási fanatizmus erkölcstelensége, letagahatatlan. De a hiba itt sem a valóságban rejlik, hanem az emberi természet korlátoltságában, mely az intellektuális tanítást föléje helyezi az erkölcsi lényeknek. Amennyiben a kereszténységről van szó, a kereszténység mint erkölcsi hatalom lépett fel az emberiségben s nem mint metafizikai világnézet. Amennyiben ilyen volt, csak arra szolgált, hogy erkölcsiségének valami intellektuális bázisa legyen. Amennyiben a felekezetiség ezt az intellektuális oldalt védelmezte — sa minden idők theologiai spekulációja kedvezett ezen intellektuális rész terjen-

gős kifejtésének és dogmákban való leszögezésének, ellentétbe jutott magának a kereszténységnek a lényegével. A keresztény ethos nemcsak minden vallással közösen Isten akarata gyanánt fogja fel az erkölcsi törvényt, hanem egyszersmind valamennyi embert Isten gyermekének tekint, tehát nem pusztán természeti produktumoknak és a valóságot nem pusztán világfolyásnak, hanem Isten birodalmának minősíti. Ilyen felfogás mellett a vallási fanatizmusnak nincs helye s amennyiben megvan s mint minden szenvedély erőszakkal akar magának érvényt szerezni, ellentétbe jön azzal a lényeggel, amelynek kifejezőjeként magát tekinti.

A nagy világvallások az erkölcsi kötelezettségeket különböző módon juttatták tartalmilag kifejezésre s ez lehet megítélésüknek egyik alapja. A kínai-japán vallás kimerült a földi valóság realizmusában, hitt a világész mindenhatóságában, a törvénynek minden területén való kivétel nélküli uralmában. Nincs inontheizmusa, hanem metafizikai rendszerét inkább a mai természettudományi monizmussal hasonlíthatnánk össze. Minden érdeknek az innenső életben van a középpontja, úgy hogy érthetetlen, hogy a lélek halhatatlanságának még valami jelentőséget tulajdonítottak. A természetfölötti tekintély hiányzik. Erkölcsstanának hiánya, hogy az igazi személyiség kialakulását lehetetlenné teszi. Hiányzik a természetfölötti személyiség, mely mértékül és céljául szolgálhatna. Az egyén egészen a közösségnek van alárendelve, kimerül családi és állami kötelezettségeiben. Nem csoda, hogy ez a moralitás nem fejlődhetett túl a mi moralitásunk első stádiumán: a kölcsönösségen. Maga a vallásosság is érezte hiányos megalapozottságát s azért kapva-kapott a buddhizmuson. Japánban az állami érdek a buddhizmus fölött a schintoizmust részesítette előnyben, mert felismerte ennek földi érdeklődésével együttjáró nagy állami jelentőségét.

Az indiai kulturterületen érvényre jutott a megváltás gondolata, amennyiben a világot hamis látszatnak ismerték fel s vele együtt minden törekvést is, ezért az igazi létet a differenciálatlan egységben, az ellenmondás nélküli életben találták meg. A brahmanizmust pesszimizmus és quietizmus jellemzi s nyilvánvaló, hogy igazi kultúra ilyen felfogással nem fejlődhetik. Ez a vallás s a buddhizmus is megköti azt, aki magára veszi, ahelyett hogy felszabadí-

taná s szárnyakat adna törekvéseinek. Az individualizmus, mely minden szociális köteléket bilincsnek minősít, e vallás hazájának a sorsát is megpecsételte.

A kereszténység jellege a személyiség magas értékelésében áll. Isten a legfőbb személyiség s az ember ennek a személyiségnek a képmása, melynek tökéletes kifejlődhetése a teremtés igazi célja. A személyiség kifejlődése azt jelenti, hogy erkölcsi személyiséggé válik s az igazságot és tökéletességet keresi s iparkodik megvalósítani. A keresztény vallás a világnak értelmet ad, midőn a rosszat az erkölcsiség realizálhatósága létföltételeként jelöli meg. A személyiségnek tehát dolgoznia kell az erkölcsi eszmék megvalósításán s amennyiben azt teszi a teremtés munkájának részese. Nem egyéni, hanem közös munka ez, a testvérekként egymásra ismert emberek feladata. Életközösség alakul Istennel s ennek alapján egymásközt. A munkában megállás nincs, csak előretörtetés, mert a kulturális fejlődés egyszerismind új meg új erkölcsi feladatok megoldását jelenti. Új életlehetőségek, új erkölcsi feladatok elé állítják az embert s ezek megoldása és megvalósítása jelent neki kulturális életet élni. A cél, mely előtte lebeg végtelen, de élvezi a végtelent, mert erkölcsi énjével benne él. Vallásának metafizikája harmóniába állítja szellemét és törekvését s ez utóbbi állandóságát biztosítja. A pantheizmus nem biztosíthatja felfelé irányuló törekvésünk energia kifejtését, a buddhizmus a kulturmunkában letört embernek adhat csak menedéket, de aki élni akar s életében szellemisége szükségességét akarja érvényre juttatni, annak a kereszténység elvei szerint kell élnie. Itt kimerülés nincs, mert kimerültséget csak állandó sikertelenségünk, erkölcsi téren állandó botlásunk, büntudatunk okozhat; a kereszténységben mód és eszköz van arra, hogy az egyénnek erkölcsi újjászületésben legyen része s így biztosíttassák számára az az energia, mely a továbbmunkálkodáshoz szükséges. Amenyiben a tudományos munkálkodást is erkölcsi feladatnak minősíthetjük, a vallásnak jótékony hatása van a kultúra intellektuális elemeinek kikutatására is; biztosítja azt a tudatot, mely a tudományos kutatásnak erkölcsi feltétele. Természetesen felmerül a kérdés: abszolútnak kell-e minősítenünk a kereszténységet, vagyis olyan vallásnak, melynél a benső fejlődés lehetősége ki van zárva, amely tehát maga határozhatja meg, hogy. Egyáltalán

milyen «határok között történhetik minden kulturfeljlődés s nem ő igazodik a kulturfeljlődés. után?

Erre a kérdésre külön fejezetben akarunk választ adni, a következőkben még a vallás és művészet viszonyát akarjuk érinteni.

3. Vallás és művészet.

Történelmileg a két kulturnyilvánulás a legszorosabban kapcsolódott egymással. A művészet nemcsak az eredetét köszönheti a vallásnak, hanem volt idő, midőn a vallás egészen művészetté alakult át (régii görögök). A vallás a művészetet benső szolgálatába is állította, amennyiben a kultusz helye, lefolyása, a kísérő zene stb. művészi elemeket tartalmaznak. Igaz, hogy a művészi templomoktól, fal-festésektől és zenétől eltekintve legtöbbször nem művészetről, hanem csak az érzékek foglalkoztatásáról van szó, de a kettő közt csak azt a különbséget tehetjük, hogy anyagi eszközök és kellő befogadó képesség híján nem a művészet talált mindenütt alkalmaztatásra, hanem annak eseten formautánzata. Bennünket most nem a történelmi kérdés érdekel, hanem inkább az elvi probléma: van-e szükség-szerű vonatkozás a művészet és vallás közt?

Itt nyilván olyan problémával állunk szemben, amelyre kategorikus választ adni nem lehet, hanem az adandó válasz nagyban függ attól, hogy közelebbről hogyan értelmezzük kérdésünket. Az a felelet, melyet általában szoktak adni, hogy a vallás is, művészet is, arra való, hogy az emberi lelket a mindennapiságon felülemeljék, még nem sokat mond. Mindenesetre lelki élményekről lévén szó, ezen élmények sajátosságát kell szemügyre vennünk, hogy egymáshoz tartozandóságuk vagy elkülöníthetőségük fölött ítélezhessünk.

Az első vonatkozás, mely a kettő között van, az előbb említett tény: lelki élmények. Vallás is, művészet is fokozottabb érzéket tételez fel a lelkiség iránt.¹ A lelkiség tartalmát a külvilágból nyeri s így a művész is, a vallásos hívő is onnan meríti. De míg a művész figyelme az egyes élményre irányul, a vallásos emberé az egészre. A művész is, hívő is teremtő munkát végez s ebben mind a kettő

¹ Ezen fejezetben egy-két *adatot* felhasználtunk a Religion in Geschichte etc. mű Religion u. Kunst c. fejezetéből.

maga magát juttatja kifejezésre. Az igazi művész mindig a lelkét adja, a külsőség csak alkalom neki, hogy saját benső szükségességét megörökítse. S ezen megörökítésben ismét benső normák döntenek, melyek megegyezésben lehetnek a külsőség (publikum) normáival, de nem ezeket keresi. A helyes műélvezet nem is lehet más, mint a műalkotáshoz való alkalmazkodásból alakított normák alapján való megérteni akarás. Minden esetben azonban a művész egyes dolgot teremt, bár az igazi művész lelki adottsága műalkotásai mindegyikén úgy meglátszik, hogy egész teremtő működése az egység jellegét hordja magán, azt az egységet, mely épen lelki élete sajátosságának felel meg. A hívő nem egyes dolgokat teremt, hanem általában *jó* lesz, *jóvá*, erkölcsileg többé-nemesebbé, buzgóbbá, alázatosabbá stb. válik, tehát teremtése is az egészre irányul, amely dinamikus lényegében nem különbözik a művészi teremtés egységétől, bár ezt sokszor a teremtő aktus hirtelenszerűsége előzi meg (megtérés) s azután állandóan megnyilvánul, míg a művésznél látszólag új meg új teremtések vannak. Mind a kettő megegyezik abban, hogy lelki-sége állandóságát juttatja kifejezésre, melyhez a meglátások csak alkalmat szolgáltatnak. Mind a kettő állandóan feladatokat old meg: a művész lelke feszültségéből váltódik meg, midőn művét létrehozza, a hívőt a vallás állandóan alacsonyabb egyénisége megtagadására s a magasabb kifejezésre juttatására ösztönzi. Feszültség és feloldás jellemzi mind a kettőt s abban, hogy a feszültséget neki adaequat formában (forma erkölcsi cselekvés) akarják feloldani, erő kifejtést kell végezni, erkölcsi feladatot kell megoldani. Mind a kettő szabadságot jelent, illetőleg felszabadulást, bizonyos megkötöttség megszűnését, mely a művésznél a külső forma "létrehozásával, a hívőnél az érzület állandóságának biztosításával történik meg. Persze, hogy ezeket az összehasonlításokat megtehessük, az eszközök nem szabad összehasonlításunk a lényeggel. Nehéz az eszközök kellőképpen nem értékelnünk, hiszen az a felszabadulás, ami a művész lelkében megy végbe, midőn művét megalkotja, végbemegy a műértő lelkében is, midőn a műalkotást megismeri; vannak művészek karok nélkül; mégis a művész csak az, aki maga technikailag el is végzi a saját lelki felszabadulását. Ezért fordul a figyelem a technika felé s létrehozhatja a technika önértékűségének a hangoztatását.

Ettől mi elvonatkozunk, midőn összehasonlításunkat végezzük s azért a műértőre épűgy vonatkozik, amit mondtunk, mint a műalkotóra.

Rokon formailag a művészet a vallással annyiban, hogy mind a kettő az érzelemből fakad. Nagy és értékes mű csak tartós érzelem gyümölcse lehet, a pusztá intellektussal csak számolási műveleteket végezhetünk, de a mennyiségtani kutatáshoz már a logikai érzelmek olyan intenzitása kívántatik, mely az absztrakt valóság iránt nem érdeklődőkben héréből sincs meg. Egyéb rokonság a vallás és művészet közt nincs s amit kimutattunk, az is formai vonatkozás, amennyiben mind a kettő az emberi lélekből fakad, de a lelket önálló, sajátos módon juttatja kifejezésre. A célja mindegyiknek ugyanaz, de ezt a maga eszközeivel akarja elérni s a maga formáiban keresi. Vallás is, művészet is az igazságot és tökéletességet akarja. Ezért mondhatjuk, hogy a tökéletes művészet vallásos és a tökéletes vallás (mint általában mindenről, ami tökéletes, azt mondjuk, hogy) művészi. Nem akkor vallásos a művészet, ha egy Krisztus-képet rosszul fest meg, akkor egyenesen vallástalan (falusi templomaink vannak tele ilyen vallástalan képekkel), hanem ha a maga célját tökéletesen megvalósította. A régi görögök — bár nem hittek benne — vallási ihletet éreztek az olimpuszi Zeus láttára s amennyiben mi ma' nem érezzük vallásosnak, ez csak azért van, mert keresztény theizmusunkkal ellenkezik s ebből a szempontból diszharmoniót támaszt a lelkünkben. De a nagyság, tökéletesség benne vallási érzés. A vallás abbeli igényünknek tett eleget, hogy fölfelé' törtetésünkben, a jóság, igazságosság és szépség eszményeinek reahzásában korlátozást ne szenvedjünk, a művészet is ezt célozza. De a művészet mindig kötve marad az anyag és eszköz korlátaihoz s ennyiben nem pótolhat vallást. Felszabadulás, az egyéniség elmélyülése és növekvése van mind a kettőben: ennyiben rokonok, de az egyiket lényegének kifejezésre juttatása korlátozza, ennyiben nem pótolhatja a másikat, mely épen lényegénél fogva nem ismeri ezt a korlátozást. Hogy ez a rokonság fennáll, azt mutatja az a törekvés, melyet úgy a tudománynál, mint az erkölcsnél láttunk s amely a művészetnél is megvan: világnézetet akar teremteni. Nem tud, de ránk nézve az a fontos, hogy tudjuk, hogy akar. Ebben van felemelő jellege. A történelem is

mutatja, hogy nagy lelki átalakulások a művészetre is nagy hatással voltak. Midőn a reformáció az egyházat világiásította, az a művészet elvilágiasodását is maga után vonta. A művészet elvesztett egy pár szentet, de megnyerte az egész világot s ebben a világban újra megtalálhatja a szenteket is. A vallási felszabadulással művészi felszabadulás is járt, a vallási megkötöttség a művész megkötöttségét is jelenthette. Mennél szabadabb és egyedül az emberi benső természettől meghatározott tehát a vallás, annál tökéletesebb lehet a művészet; minél több életlehetősége van az egyiknek, annál nagyobb van a másiknak is. A kettő egy személyben való egymásmelleit tartására pedig fő a személyiség maga. Igazi személyiség egységben tartja vallását, művészetét egyaránt s ilyen igazi személyiségre a kereszténység nevel, mely egyrészt egyéni szabadságunkat, másrészt a magasabb valóság törvényei iránti tiszteletet harmóniába állítja. Az autonómiát az értékek átélése terén nem adhatjuk fel s a kereszténység ezt az autonómiát biztosítja.

A következő fejezetben megkíséreljük a kereszténység jelentőségét kimutatni, megfelelni iparkodván a vallásfilozófia azon problémájára, niely a *normavaUást* akarja megállapítani. A kereszténységet a vallási fejlődés megfelelő helyére akarjuk állítani. A vallás és kultúra így nyer rövid vázlatosságában is kerek befejezést.

A kereszténység szelleme.

Rámutattunk könyvünk valláspszichológiai részében arra a körülményre, hogy a vallás eredetének a kérdése nem történeti, hanem pszichológiai probléma. Idéztük *Renant*, hogy a kezdetek mindenütt homályosak, de leg-hornályosabb a vallás kezdete. Az eredetileg vallásos szűkségletből fakadt khaotikus egység a primitív műveltség formájában jelentkezett s így a belső egységnek bizonyos külső egyöntetősége volt. Ezt az eredeti egységet feltételezhetjük anélkül, hogy tartalmának mineműségével sokat foglalkoznánk. Annál kevésbé lényeges ez, mert a kutatás előtt a primitív műveltségű fok számos vallási tartalmat jelez, tehát az eredeti egység differenciálódása hamar bekövetkezett. Az emberi szellemnek a vallással szemben tanúsított nagy érdekeltsége a magyarázója a sokféle formanyilvánulásnak. Ezeket, amennyiben a primitív kultúrának a termékeit alkotják, röviden *természeti vallásoknak* nevezhetjük, mert ezt a művelődési fokot az jellemzi, hogy az embernek a természet fölött való uralma még nagyon kezdetleges volt, az embert a természeti jelenségek még lenyűgözték s megmagyarázhatatlanságukkal egyrészt fantáziáját foglalkoztatták, másrészt erőérzésének fokozását okozták. A fantáziával kezelt természet értéket jelentett a primitív műveltségű emberre, pedig az ember csak magában találhat értéket s csak maga teremtheti meg. Midőn az u. n. *ethikai* vallásokat az előzőektől, mint a vallásos tapasztalatnak egy magasabb fokát elkülönítjük, nem azért tesszük, mintha a természeti vallásoknak nem lett volna erkölcsi jellege, vagy az ethikai vallásoknak csupán ethikai jellegük volna vallásos metafizika nélkül. Csupán azt akarjuk ezáltal jelezni, hogy az utóbbiakban az erkölcsi jelleg a fontosabb s rendszerint magasaim erkölcsi fejlődéssel is

járnak együtt, melyet rendszerint maguk kezdeményeznek s a saját immanens erőikkel támogatnak. A legnagyobb vallások etikai és *kinyilatkoztatott* vallások egyszersmind. Azt akarjuk itt a kinyilatkoztatással jelezni, hogy rendszerint egy vagy több szentkönyvre hivatkozhatunk, amelyek tartalma az Istenségnek az emberiség számára való utasításait tartalmazza. Ilyen vallások a zsidóság thórájával, melyet maga Isten adott Mózesnek; a brahmanizmus a Védával, melyben a megváltás isteni tudománya van; a konfucianizmus, melynek szentírása az 5 king-ben 4 shu-ban van; az iszlám Koránjával; Zarathustra vallása az Avestával; idetartozik a buddhizmus és kereszténység. E két utóbbi abban különbözik az előzőktől, hogy nem szorítkozik missziójában egy népre vagy egy fajra, hanem minden embernek való, egyetemes vallás akar lenni. A zsidóság prozelytákat más nemzetekből ugyan beengedett magába, megkövetelvén tőlük, hogy a törvényt betartsák, de sohasem tette őket egyenlőkké a született zsidókkal. Buddha azonban azt mondta, hogy az ő törvényei a megváltás törvényei mindenki számára s Krisztus: Egy a ti atyátok s ti valamennyien testvérek vagytok.

A Buddhizmus elvét, hogy mindenki számára a megváltást jelenti, nem tudta érvényesíteni. Bár az európai civilizációban nyoma van, egészében ázsiai területen maradt. Ellenben a kereszténység a szó teljes értelmében világvallássá lett s sajátos kulturjelleget a föld minden részébe elvitte. Minek köszönhető ez s mi a kereszténységnek az a jellege, mely alkalmassá teszi arra, hogy fajra, műveltségre, földrajzi tényezők által való befolyásoltság tekintetében annyira különböző emberek kultúréletének, egyéni és szociális boldogulásának erjesztő kovászává legyen? Röviden: *mi a kereszténység szelleme?*

Mikor a kereszténység *szelleméről* beszélünk, jelezni akarjuk, hogy a kereszténységet többnek tartjuk egyszerű történeti vallásnál. Kétségtelen, hogy időben keletkezett, alapítója történeti személy, de az is bizonyos, hogy roppant változásokon ment át s jövő változása a benne levő buddhizmus átértékeléséhez vezethet. Ha figyelmünket csupán a lényegére irányítjuk, akkor azt múlt formáiból a felmerülő nagy különbözőségek ellenére is kihámozhatjuk, de mikor ezt tesszük, hallgatólagosan feltételezzük, hogy a kereszténység több mint intézményes vallás, élete nem me-

rül ki abban, amit a rajta épült különböző egyházak tudnak nyújtani, hanem főleg vallásos elv, vallásos erő, mely az intézményeken belül és azokon túl is hatékony. Ez a vallásos erő lehetővé teszi, hogy a kereszténység pozitív formáin túl jövő életlehetőségéről, esetleg formanélküliségéről beszéljünk, szóval a lényeg mellett az ideálról is. A kereszténység szelleme a lényeg és ideál problémáját egyésíteni akarja, amikor természetesen nem zárkózik el annak a gondolati lehetősége elől, hogy a különböző formanyilvánulások elenére megismert lényeg lesz egyszermind a kereszténység idálja is, amennyiben a tormák elhanyagolásával már bizonyos tekintetben mellőzte a történeti feltételektől való függőség külső járulékait. Amennyiben ezeket egészen mellőzni lehetne, ami a dolog természeténél fogva lehetetlen feladat, szólhatnánk arról, hogy a kereszténység abszolút vallás-e vagy sem, azaz a vallásnak olyan ideálját tartalmazza-e, amely minden vallásos igényt, mely a legfőbb emberi értékelésekkel benső egységben megállhatja a helyét, kielégíthet. Ilyen problémának a kijelölése is rendkívüli nehézségeket tartalmaz, mert a vallásnál nemcsak arról van szó, hogy értékeket nyújt, hanem arról is, hogy az értékek megvalósíthatásának sajátos módjait jelöli meg s sajátos eszközeit adja s ha ezektől eltekintünk, akkor könnyen felolvad filozófiába vagy metafizikába, tehát önmagát tagadja meg. Azt sem mondhatjuk, hogy a történeti feltételekhez kötött jellegéből melyeket lehetne új értelmezéssel szerepeltetni, amint azt pl. *Troeltsch* teszi, mert előfordulhat, hogy egy a miénktől különböző korban nem a vallás jelenkori értékeléséről lesz szó, hanem épen régi történeti formáiról. Elképzelhető egy keresztény renaissance, aminthogy a reformáció is az őskereszténységre való hivatkozásával épen keresztény renaissance akart lenni.

Hogy mégis a fentebbi módon értelmezett kereszténység szelleméről beszélhetünk, arra magának a kereszténységnek a fejlődéstörténete jogosít fel, mely egyszermind a reformátorok felfogásainak is csak parciális igazságjelleget tud tulajdonítani. A kereszténység egész története ugyanis azt mutatja, hogy az alkalmazkodási folyamat; alkalmazkodik a mindenkori világi élet formáihoz, nemcsak az állami formához, hanem a világi életet meghatározó kultúrtörékvésekhez; a meglevő vallásokat felhasználja s mindazokon át sugároz a specifikusan keresztény

Tartalom.

Előszó.....	Oldal 3
A vallásfilozófia feladata és jogosultsága. Milyen szükséglet teremtette meg a vallásfilozófiát? — Protestantizmus és vallásfilozófia. — A vallásfilozófia tárgya. — Pozitivizmus és idealizmus a vallás lényegéről. — Vallásfilozófia és apologia. — Vallásfilozófia és vallástudomány. — A valláspszichológia szerepe a vallásfilozófiában. — Empirizmus és spekulatív munka a vallásfilozófiában. — Vizsgálódásunk pontokba szedett tervezete	5
A vallásos élmény (valláspszichologia). — Mi a vallás? — Definiciók a vallásról s azok kritikái. — A vallás régi, általános definíciója. — Milyen lelki tevékenységnek van szerepe a vallásban. — nz intellektus szerepe. — Az érzelem szerepe. — A szent fogalma. — Milyen jelentősége van az érzelmenek a vallás pszichológiai lényege szempontjából? — Az akarati cselekedetek a vallásban. — Az imádság. — Az áldozat. — A rítusok. — A papság. — A vallás pszicho-biológiai jelentősége. — A vallás mint érték. — Elkülönülése a többi értéktől — A misztika.....	18
A vallásos élmény igazság tartalmú. (Vallásfilozófia).	
1. <i>Út a vallás felől.</i> A probléma nehézségei. — Simmel a vallás megalapozásáról. — Kifogásunk elmélete ellen. — James. — James cáfolata." — Caird és Tyrrell elméletei a vallásos vonatkozásról. — Mi Tyrrell elméletének vallásfilozófiai jelentősége? — Az ismeretelméleti probléma a jelen esetben. — Schleiermacher helyes értelmezése. — Módszertani elvek a vallásfilozófia eljárásáról. — A másvilág, kinyilatkoztatás és megváltás eszméi, mint a vallási lényegtartalom szükségképeni velejárói.....	46
2. <i>Út a filozófia felől.</i> — Az istenérvek. — A kozmologikus bizonyíték. — Milyen jelentősége van? — A teleologikus bizonyíték. — Jelentősége. — Az ontologikus bizonyíték. — Értelme, ha iskolás jellegéből ki van vetköztetve. — A morális istenbizonyíték. — A pozitivizmus a vallás ellen. — A pozitivistá vallás.....	73

- A vallásos vonatkozás tárgya. Isten közelebbi megismerésének útja. — Isten mint erkölcsi világregend. — A személyiség fogalma.
 — Isten személyes lény. — Isten attribútumai. — Statikus és dinamikus fogalmak. — James Isten metafizikai tulajdonságairól. — Felfogását osztjuk, de a pragmatizmus megokolását módosítjuk.
 — Isten megismerése történeti feladat. — A theizmus. — A deizmus. — A pantheizmus. — Az atheizmus..... 86
- Isten és a világ. — A monizmus. — A világ teremtése, fenntartása és kormányzása. — Immanenciája és transzcendenciaja. — A gondviselés. — A csoda. — Az imádság jogosultsága.....105
- Vallás és kultúra. — A kultúra fogalma. — Vallás és kultúra egybeolvadása primitív fokon. — Frazer idevágó kutatásai. — *Vallás és tudomány.* — A vallásos tudomány és tudományos vallás lehetetlensége. — Az egyház fogalma, keletkezése és szerepe. — Egyház és kinyilatkoztatás. — A kinyilatkoztatás viszonya a tudományhoz. — A dogmák. — Dogma és vallás. — A csoda.
 — 2. *Vallás és moralitás.* — Mi a moralitás? — A vallás mint az emberiség nevelője. — Az igazi moralitás hatékonysága feltételezi Istent. — Az altruisztikus ethika. — Eszmei tartalom és annak realizálhatósága mint fontos megkülönböztetés. - N hétségek a valláserkölcs ellen. — Egy pillantás a nagy világvallásokra erkölcsi tartalmuk alapján. — A kereszténység erkölcsi jelentősége. 3. *Vallás és művészet.* — Van-e szükségszerű vonatkozás közöttük? — Mikor vallásos a művészet? — Mi biztosíthatja a vallás és művészet parallel fejlődését?.....119
- A kereszténység szelleme. — A vallásfejlődés menete. — Természeti és ethikai vallások. — Ethikai és kinyilatkoztatott vallások. — Miért beszélünk a kereszténység szelleméről? — Milyen kérdésekre kíván feleletet adni a kereszténység lényegének a problémája? — Ezen kérdések jogosultságának a vizsgálata. — A keresztény istenfogalom. — A keresztény kinyilatkoztatás. — A ker. hitfogalom. — A ker. vallás célja. — A ker. vallás a normavallás.
 — A kereszténység főformái. — A római katolicizmus. — A protestantizmus. — A katolicizmus és protestantizmus a vallásfilozófia ítélőszéke előtt. — A kereszténység mai nehézségei.....1430

DR. CZAKÓ AMBRO
EGYÉB MŰVEI

A VALLÁS LÉLEKTANA
Budapest, 1915. 8° 300 oldal.

A KATH. PAPSÁG LÉLEKTANA
Budapest, 1916. 8° 171 oldal.

A PROTESTANTIZMUS SZELLEME
Budapest, 1917. 8° 193 oldal.

AZ ÉRTÉKELÉS FILOZÓFIÁJA
Budapest, 1918. 8° 110 oldal.