

ŐRSÉG

KORKÉRDÉSEK ÉS TÁJÉKOZÓDÁSOK

ÍRTA

SCHÜTZ ANTAL·

Kiáltanak hozzám:

Őr, meddig tart még az éjjel?

Őr, meddig tart még az éjjel?

Felel az őr:

Reggel közeledik és éjtszaka.

Ha többet akartok tudni,

jőjtek újból és kérdezzetek.

Izaj. 21, 11 -12.

BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1936

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

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

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

TARTALOM.

Őrtűz és látófa.

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

A bölcselő világa.

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

A hittudós világa.

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

A teológus szemével.

11. Tömeg és elit	216
12. Az államiság dogmatikai gyökere és normája	245
13. Szociális kötöttség és szellemi szabadság. ...	270

A nézés vége.

14. Húsvétet	296
15. örökimádás	304

ŐRTŰZ ÉS LÁTÓFA.

1. Szent őrség.

1.

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

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

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

országa titkait (Máté 13, 11). De ezekből a szálakból milyen mintákat sző a ma a holnap számára, milyen embereket és milyen történeket: azt ki nem lehet következtetni azokból a szálakból, sem pedig a múlt szövődéseiből; sőt erről hallgat a jövődőség Atyja is: a történelem egyszerisége a kinyilatkoztatásnak nem tárgya – «azt a napot és órát senki sem tudja» (Márk 17, 52).

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

A ma és a holnap között van – az éjtszaka, a rémekkel, sejtelmekkel, reményekkel teljes éjtszaka; s a hajnalvárók és holnap-építők attitudesje a *virrasztás és őrállás*: vigília!

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

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

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

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

volt mint szimbólum. Szent Jeromos szerint még az ő korában is el volt terjedve az a hit, hogy az Úr Krisztu-második eljövetele éppen húsvét vigíliáján lesz.

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

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

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

2.

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

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

Lehet az indítás *centripetális*: A ma élém tárjelenéseket, programokat és mozgalmakat, akarásokat éeseményeket, melyek nem erednek, legalább nem közvetlenül, a katolikumból; a gazdasági, szociális, politikai, sőt a művészi és tudományos téren nyakig benne vagyunk ilyenekben. S itt az a kérdés: Hogyan kell ezeket katolikus szemmel nézni és megítélni, sőt – s ez már *centrifugális* indítás – hogyan kell lendítő vagy gátló értelemben tettel is belenyúlani alakulásukba.

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

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

Aki itt arra van hivatva, hogy másoknak elvi tájékoz-tatást adjon, vagy mint kultúrmunkás a maga számára tájékozódjék, annak mindenekelőtt és mindenekfölött *töltekeznie kell dogmatikával* és a legnagyobb katoliku-szintézisnek, *Szent Tamásnak szellemével* – aurea sapientia S. Thomae, a nagy XIII. Leó fölhívása sze-rint; azután lehetőleg forrásszerűen *meg kell ismerkednie a katolikus múltnak*, s nevezetesen az utolsó évszázad-nak katolikus *kultúrmunkájával*, annak problematika-jáival és vezéreivel. Akkor, úgy gondolom, nem lesz nagyon nehéz megtalálnia és adott helyzetben alkal-máznia a következő *alapelveket*:

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

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

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

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

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

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

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

Ennek következtében egy nemkatolikus kultúrjelen-

seggel szemben *elméletileg négy állásfoglalás* lehetséges: i. Ami benne egyezik a katolikummal, azt lelkesen igenelni és mintegy együttfutni vele; amint tette a nemes Montalembert gróf a 19. századi liberalizmusa sal. 2. A hiányzó katolikus ellenpólus miatt elvetni é-vele szemben támadó vagy legalább is védekező állás-pontra helyezkedni; elméletben így tesznek ma sokan a mieink közül a kapitalizmussal, 3. A katolikus ellen-pólust harcias egyoldalúsággal nyomatézkozni; így tett Veuillot a liberalizmussal és Montalembert-el. 4. Méltányolni benne a pozitívumot, nevezetesen mint föl-adatot, természetesen a negatívumnak határozott el-utasítása mellett; és ennek a pozitívumnak föl-használásával azután teljes energiával képviselni a kato-likus polaritást, amint azt pl. Mercier bíboros és isko-lája tette a modern filozófiával, Kanttal is. Nem új típus, hanem ennek a katolikum értelmében való telje-képviselése az a program, mely maga fölkeresi az egyéni és közösségi, történelmi lélek mélyében szunnyadó igé» nyéket és csírákat, és maga veszi kezébe irányításukat és kiépítésüket, mint tette a középkori Egyház annyi területen.

Világos, hogy ez az *utóbbi állásfoglalás felel meg leg-jobban a katolikum szellemének és legnemesebb hagyomá-nyainak*; bár történetileg és karakterológiaiilag meg lehet érteni és méltányolni kell a másik három állás-foglalást is.

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

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

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

2. Szellemi szintézis és vallás.

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

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

1.

Ha ezzel az előzetes értelmezéssel bevilágítunk abba *a múltba*, melyből közvetlenül kinőtt a mi jelenünk, nem nehéz meglátnunk, hogy a virágzó középkor (15. század) hatalmas szintézise (Szent Tamás) után a nominalizmussal megindult és a *reneszánszban* gátat szakított az analizáló és specializáló szellem. Az alapvető földrajzi és természettudományos fölfedezések és megfigyelések ha szintézist sürgettek is, mégis a részekre irányuló és a részekben elmerülő szellemi odaadás műve voltak. A 16. század végén és a 17. század elején az addig egységes bölcséletből nagyszámmal kiválnak égiszén új szaktudományok. Ez a specializálás, mely mély árkokat váj a kb. ezer éve egységes hittudományba, majd az orvostudományba, a 18. század vége felé ezt a parcellázást átviszi a régi universitas negyedik területére, a jogtudományra is. Közben eltűntek a középkor szintetikus szellemének utolsó maradványai is. Még *a tipikus reneszánsz*-emberben, amint J. Burckhardt finom történeti elemzése vagy Gobineau művészete állítja elénk, hatalmas arányú intenzív egyéniség kohója olvasztotta egybe és vont be egységes zománccal a rengeteg széthúzó műveltségi elemet, amiket az a kor csak úgy ontott. Általános műveltsége akárhányszor polihisztorságban fogta egybe a szaktudományokat, az új világ és új föladatak felé megnyílt lelke legalább gyakorlatban áthidalta az élet és elmélet ellentétét, amint azt *Leibniz* alakján szinte tiszta tényészetben lehet tanulmányozni. A *német klasszicizmus* univerzalistái, nevezetesen héroszuk, Goethe, nem tudták föltartóztatni a fölaprózódásnak és széthullásnak azt a szellemét, melyet a 18. századi lendület nélküli fölvilágosodás és lapos, etizáló utilizmusa föltáplált és a 19. század természettudományos ideálja és szédítő sikere diadalra vitt.

Ha van az emberi szellem történelmében egyáltalán ideje a szétfejtésnek, akkor a 19. századot kell az analízis virágkorának mondani. A század végén azonban és még inkább a mostani század elején egyre világosabban láthatóvá lett a határozott *fordulat*, melyet már a 19. században nagy látók – mondhatnók kultúrproféták – beharangoztak, mint Schopenhauer és főként Nietzsche. Mint a Vezúv nagy kitörése előtt a kráterhegy lejtőjén ezer repedésből szakad föl a forró magma, úgy a századforduló körül egyszerre a legkülönbébb helyeken tört elő szinte elemi erővel a szintézis igénye. Hinrichs nagy irodalmi vállalata, a Kultur der Gegenwart volt ennek irodalmi nyitánya. Ma pedig – értem az utolsó 1?-20 évet – benne vagyunk egy *szintézisért küzdő kor* kellő közepében. Íme néhány *jel*:

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

lyen pl. az atomnak protonból és elektrónból naprendszer módjára elgondolt képe) mellett ismét döntő szerep jut a formának, egy tapasztalattúli szintetikus alapelvnek. H. *Friedmann* könyvének: *Die Welt der Formen* (1925, 2. kiadás 1930) óriási visszhangja világosan beszél.

A mérő mechanikába föl nem oldható és elemzéssel ki nem meríthető, csakis szintetikus nézésben megragadható forma elve, a karakterológia nézés Dilthey óta a *szellemtudományokból*, a pszichológiából, történelemből mint Gestalt-, majd Ganzheits-, Struktur-, Sinn-Psychologie lépésről-lépésre szorította vissza a Wundtban kulmináló elemző («atomizáló») pszichológiát, és mint univerzalizmus, organikus fölfogás diadalal bevonult a szociológiai tudományokba, a közgazdaság- és politikatudományba is.

A magasabb szellemi élet manométere azonban mindig a *bölcsélet és művészet*. Nos, a metafizika föltárnadása, az értékbölcsélet hódítása az utolsó emberöltőben hatalmas tiltakozás a mérőben adatgyűjtő, részletkutató, leíró historizmus, empirizmus és ekonomizmus (E. Mach, Ostwald) ellen, és az egyre-másra megjelenő «rendszerek» – csak Klagesre, Jaspersre és Spannra utalok – beszédes szimptomák. Még többet mond, hogy a korszellem szintetikus alkotó képességének mindenkori reprezentáló művészete, az *építés* mintha végre megtalálná azt az új stílust, melyet a 19. század hiába hajszolt.

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

Weite Welt und breites Leben,
langer Jahre redlich Streben,
stets geforscht und stets gegründet,
nie geschlossen, oft gerundet,

Ältestes bewahrt mit Treue,
freundlich aufgefaßt das Neue,
heitern Sinn und reine Zwecke -
nun, man kommt schon eine Strecke!

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

mann kiváló könyvének éppen metafizikai hiányait, sőt hibáit egyáltalán nem akarom földözni (lásd most János J.: A szellem, a szellemi lét főbb jelenségei é-metafizikája 1955).

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

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

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

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

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

Ein indischer Brahman, geboren auf der Flur,
 der nichts gelesen als den Veda der Natur,
 hat viel gesehn, gedacht, noch mehr geahnt, gefühlt,
 und mit Betrachtungen die Leidenschaft gekühlt,
 spricht bald was ihm klar ward, bald um sich's klar zu
 machen,
 von ihn angehenden halb, halb nichts angehenden
 Sachen.
 Er hat die Eigenheit, nur einzelnes zu sehn,
 doch alles Einzelne als Ganzes zu verstehn.
 Woran er immer nur sieht schimmern einen Glanz,
 wird ein Betküchelchen an seinem Rosenkranz.

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ezzel máris megérintettünk egy másik mozzanatot, melyet a vallásnak fönt végbevitt fenomenológiai jellemzése mindenalanyi önkénytől mentes tárgyisággal fölkinál.

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

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

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

6.

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

1. Fiatal ember, a kimeríthetetlen lehetőségek é-
tehetések irigylésreméltó várományosa, a jövő boldog
jegyese, ha intenzívebb személyes érintkezésbe jut azzal
a kultúrértékkel, mely a nyugati, a katexochén keresz-
tény múlt örökségeként szállott reá, jövője megalapozá-
sán kívül főfeladatának tekinti – *egyéniségének ki-
alakítását*. S ez rendjén van. Akiben igazi erők feszül-
nek, abban előbb-utóbb életrekel valami a híres indu-
királyfinak, Gautama Sziddhartának világiszonyából é-
szzenvedelmes magasmegtalálási szomjából. És ha nem
lesz is belőle mint ama királyfiból Buddhám, azaz
«tökéletes bölcs», eljut legalább arra a belátásra, hogy a
személyes önkialakításnak, sőt a jövőendő életsorsnak i-
a sarkallója – a jellem.

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

Ez a jellem mint egyéni lelki mineműség *szintézi-eredménye*. Hisz egységes elgondolásnak rendeli alá az egyének összes adottságait, azaz tehetségeit é-hajlamait, egy egységes célgondolat gyűjtőlencséjébe egyesíti és onnan sugározza szét gondolatait, tapasztalatait, ítéleteit, akarásait és – sikereit. Ez a szintézi-nem fog sikerülni vallás nélkül, sőt *a vallásnak vezér-szerepe* nélkül.

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

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

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

2. Majdnem ugyanezzel a föladdal kerülünk szembe a *közösség* kérdésében.

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

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

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

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

Az új honfoglalásra fölszedelőzködő vér *avagy hatalmi ösztön* egyszerűen azért nem alkalmas arra, hogy a beteg Nyugatot ismét egészséges, történeti földadatait hordozó közösségbe tömörítse, mert elvesztette eredeti vitalitását. Mint közösség-alkotó tényezők ezek már nincsenek; legalább nem abban a fokban, hogy mint valaha, együvé tudjanak olvasztani tömegeket. A nyugati ember keresztülment az elszellemiesedésnek és elegyéniesedésnek olyan tréningjén, hogy számára egyszerűen *pszichikai lehetetlenséggé lett visszatérni a merőben ösztönös évitális közösségbe*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7.

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

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

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

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

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

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

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

3. Katolikus világnézés.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Azt a sajátos külön értéket és többletet, amit a világa, nézés szempontjából a katolikum jelent, három szóba lehet foglalni: természetfölöttség, tekintély-jelleg, hagyományosság.

1.

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

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

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

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

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

fölöttiségnek. S mindamellett fõnn kell tartanunk azt az állítást, hogy a *természetfölõtti nézõpont katolikusajátosság*.

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

Bizonyos már most, hogy a szívnek is van szeme, sõt: le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas (Pascal). A szeretet is látóvá tesz; de soha akkor, ha az észet háttérbe szorítja, vagy egyenest a helyébe lép; hanem csak akkor, ha az ésszel harmonikus együttmûködésben van és tiszteletben tartja az *ész és szív rangsorát*. Az ész van ugyanis hivatva érteni, kutatni és látni; a szív és érzés, akarat és lendület rendeltetése pedig az, hogy ne engedje elszorvadni a szellem szemidegét, hanem gondoskodik a vitalitásának fõnntartásáról. A történelem a megmondhatója, mennyi súlyorvidlás és félreértés járt a nyomában annak a végzeterekettségnek, mely a görög skizmában a harmadik isteni személyt, a Szentlelket, a szeretet õsforrását éabszolút ideálját elszakította a második isteni személye tõi, az Igétõl, az értésnek, látásnak, igazságnak õsforrásától és örök normájától. Hogy pedig a Luther-féle protestantizmus az Igét, a Logost detronizálta és az észben a hitnek ellenségét látta, történeti tény, melynek

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

A katolikus nézés erről az oldalról sokszor úgy tűnik föl kívülállók előtt, mintha vakok vezetése volna, s a liberalizmus már születése órája óta tusakodik ez ellen a szellemi «gyámkodás» ellenhatójában pedig a rátermett tekintélyre támaszkodó nézés *jelenti a más szemvei való gyarapodást*, és a magunk szemhibáinak kia igazítását,"4s nem jelenti a magunk szeméről való lemondást. Aki ugyanis úgy akarja nézni a létet és életet, az embert és világot, a múltat és jövőt, mint azt a katolikus értelemben vett tanító tekintély neki mutatja,

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

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

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

világításba. A tekintély jellegű világnézés ellentétje a szubjektivistá világnézés, mely teljesen a maga szemével akar nézni és elvben kizárja azt a többletet ékorrektívumot, amit a tekintély jellegű útmutatás ékalauzolás jelent.

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

A katolikus hagyomány folyama az Örökkévalóságban fakad és a múltnak aranyát sodorja elénk. Ezzel biztosítva van a katolikus élet- és világnézés folytonossága; meglepetések, non-putaremsék, idegességek, kapkodások nem rángathatják folyton a szellemet, melynek a látáshoz összeszedettségre, csöndre, folytonosságra van szüksége. A katolikus hagyomány elve, úgy amint Lerinumi Szent Vince klasszikus fogalmazása megállapítja, a «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus», a tér,

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

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

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

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

4.

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

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

A katolikus szem mindenekelőtt *az égre* irányítja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A BÖLCSELŐ VILÁGA.

4. Mi a bölcselet?

1.

AKI A NYÍLT SZÍNEEN TESZI FÖL EZT A kérdést és ott keres rá feleletet, a *népszerűsítés* sikamló-útjára lépett. Aristoteles meg volt győződve, hogy éppen a bölcseletet nem lehet népszerűsíteni; többek között ezért írt olyan filozófiai tolvajnyelven, melyet csak a befentesek értettek: «Procul estote profani», az avatatlanok számára itt nincs hely, hangzott el azóta is számtalanszor a mesterek ajkáról, akik kipróbált választottak meghitt kis körének tartogatták tudásuk legjavát. Éppen a bölcselet bőségesen élvezte és kihasználta az *ezóterikumnak* azt a bűvös vonzóerejét, mely minden időben és minden kultúrmilőben körülengte a magányos hegyi várak zárt kapuit és magas kőfalú kertjeit.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

A bölcelet tehát az a tudás, mely *ide* akar segíteni. *Persze, a tudás maga itt nem teszi*, amint fölséges humorral állítja elénk Arany János A tudós macskájában: Nagy lett volna a tudósnak az ő tudománya, de mi haszna, ha kevés volt a vágott dohánya! Könyvet írt a bölcseségről, s hajna, akkor esett ez a bolond história rajta! A bölcseséghez kell tudás, nevezetesen mélyre menő és egyetemesre terjeszkedő, jelen és másvilágon tájékozódó tudás; az, amit ma szeretnek világnézetnek nevezni. De kell hozzá gyakorlati magatartás is: önuralom, fegyelmeztség, áldozatosság, tettekézség. S nem lehet csodálni, ha egy Szent Jusztin vértanú (meghalt i50-ban), aki az összes görög bölcselőiskolákat, sztoikusokat, arisztotelikusokat, platónikusokat végigróttá és végül is a kereszténységénél kötött ki, *azt* találta igazi filozófiának, és élete végéig hordta, szinte tüntetően, a vörös palliumot, a filozófusok céhköntösét; ezzel akarta jelezni, hogy a keresztények az igazi filozófusok.

Leszűrjük az eredményt ebből a szövejtő első tájékozódásból. A bölcelet *az a tudomány, melynek több köze van a bölcseséghez, mint a többinek*, mely az életnek és világnak, *az embernek és a világ folyásának* bölcmérlegelésére és megértésére segít, mely tehát mélyre, lényegesre, egyetemesre megy. Érdekes, hogy politikailag és társadalmilag kavargó korokban a céhbéli bölcelet *ezt* a gyakorlati, nevelő mozzanatot kifejezetten is cégerére írja; így a sztoikusok, újplatónikusok a görög-római világ hanyatlása korában; így a 18. században a felvilágosodás bölcsellete, így megint napjainkban

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

3.

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

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

penhauer és Hartmann, Husserl és Scheler stb. mind bölcselők, és amit műveltek, az bölcsélet.

S mi az? Ha nem is tudnánk róla meghatározást adni, nem lehetetlen megjellemezni. Ha ugyanis tüze» tesebben szemügyre vesszük ezeknek és hasonlóknak élete munkáját, kitűnik, hogy tudományos tevékeny» ségüket főként három mozzanat jellemzi. *Tárgy* tekinté» tében nem szorítkozik egy meghatározott területre, pl. a természetre vagy az emberi erkölcsi tevékeny» ségre, vagy matematikára, hanem egyetemes. *Tartalom* tekintetében nem éri be a felszínnel és megtapasztal» hatósággal, hanem iparkodik mélyre menni, keresi a dolgok igazi mivoltát, legmélyebb okait és legvégső összefüggéseit. Végül *jelle*g tekintetében nincs tekintet» tel a hasznosságra, hanem a legnagyobb életértékek biztosítására törekszik, mint Solon, aki egyszerűen *ῥ-εωπίης εἴνεκεν* a szemlélés kedvéért filozofál és mint Sokrates, aki lenézi a szofistákat, kikről a régi Szepesi» ben tanultuk: Sophistae vocabantur, qui quaestus causa philosophabantur, kik pénzért filozofáltak.

Ami persze nem jelenti még azt, hogy a filozófusnak okvetlenül *élhetetlenek* kell lennie: Thalesről fel» jegyezték, hogy egy szép ősszel általános bámulatra é» gaudiumra összevásárolta az olajtermést, és csak akkor néztek nagyot, mikor a következő évben nem termett az olajfa, és a balgának hitt filozófusból gazdag ember lett – mint bölcselőnek ugyanis mélyebb betekintése nyílt a természet járásába. S Thalesnek miért ne akad» hatnának utódai? Hisz a bölcselőnek nem kell lemondani arról, hogy bölccsé legyen, aki nemcsak az elmélet» ben, a *θεωρίᾳ*-ban van otthon, hanem az életben i» beválik.

4.

A *francia* módszer azt írja elénk, hogy megkeressük a bölcsélet helyét a tudományok – «állatkertjében» é»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

nak az életjelenségekkel; de végelemzésben mi az élet s nevezetesen honnan van, milyen összefüggésben van a valóság más területeivel – efféle kérdésekbe minduntalan belebotlik, de nem illetékes megfelelni rájuk, mert tapasztalati módszerrel dolgozik, és ezek a kérdések, illetve a rájuk várható felelet meghaladja a tapasztalat körét, túl van azon, amit látni, hallani, mérni, fogni lehet, túl van a természetén, qjtxricsen. Itt a *metafizika* problémakörének látóhatárai tűnnek elének: az a világ, hol az eredet, értelem, cél nagy kérdései kötnek ki, melynek főtémája a teljesülét, az Absolutum, Aristoteles alapbölcseletének, a *πρώτη φιλοσοφία*-nak főtémája.

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

S végül kb. egy emberöltő óta egyre hódít a bölcselet között az a meggyőződés, hogy ezen a három területen kívül, melyet a bölcselet, ha nem is teljes szabadsággal, mégis Platon óta állandóan a saját területeiként művei, kell elkeríteni egy negyediket is, mely azokat a legelső és legegységesebb szempontokat veszi vizsgálat alá, melyekből minden eszmélő gondolkodásnak, a bölcseletnek elsősorban, ki kell indulnia. Mikor némelyek *tárgyelmeletet* emlegetnek, mások *ontológiát*, vagy tiszta logikát vagy hasonlót, ilyenre gondolnak.

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

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

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

6.

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

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

Ebből az a jelentős következmény foly, hogy *a böl- cselét művelésére* nem kell külön kiválasztottság – leg- alább nem a megértő és elsajátító művelésre; hisz az újnak, eredetinek produkálásához minden téren, még a vargaságnál is, természetesen szükség van arra a vala- mire, amit csak kapni lehet, kierőszakolni nem – géniusznak nevezték a régiek. A bölcelet megértő é- elsajátító műveléséhez, mondjuk az általános műveltség színvonaláig, elég az a normális szellemi fogékonyság

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

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

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

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

5. Keresztény bölcelet.

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

1.

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

Tehát *ha van* keresztény bölcelet, az mintha nem

lelné helyét. *Ha pedig nincs*, akkor egyáltalán nincs keresztény tudomány, mert hisz minden tudományosság végelemzésben a bölcslethez szíjva életerőt; – akkor le kell mondanunk arról, hogy eleget tudunk tenni Szent Péter felszólításának: készen álljunk számot adni mindenkinek a bennünk élő reményről; le kell mondanunk arról is, hogy hitünk észszerű hódolat, *rationabile obsequium* legyen.

A dilemma mögött meghúzódik egy mélyebb és gyökeresebb: *hit és ész dilemmája*. Világos beszéd, hogy a keresztényt a hite teszi azzá, a bölcslethez meg a maga lábán járó elme teszi tudománnyá. Mi köze van tehát a kettőnek egymáshoz? Nem a legtermészetesebb megoldás-e a kölcsönös «désintéressement»? Nem úgy jár-e legjobban a hit is, a tudomány is, ha mindegyik Ábrahám békülékeny lelkületével töltkezik a harcias Lóttal szemben: Mire valók az örökös határpörök közöttünk? Elég nagy a világ kettőnk számára. Válassz! Ha te jobbra mégy, én balra, ha te balra, én jobbra. Maradjunk jó rokonok és szomszédok!

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

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

Más határkitűzés után kell tehát nézni. S itt szinte fölkinálkozik a következő megfontolás:

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*megismerés eredménye: észigazság, a hívő megismeré-
eredménye kinyilatkoztatott igazság.*

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

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

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

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

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

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

3.

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

La gloria di Colui che tutto move,
Per l'universo pénéttra, e risplende
in una parte píi, e menõ altrove,

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

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

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

piramisunkban is a common sense szálai végig futnak valamennyi régió, egészen a misztikái megélésekig, amint azt rendkívül szemléletesen lehet tanulmányozni Nagy Szent Terézia életén. A hit és hittudomány régiójából is megolvashatatlan számú szál ér le a filozófián és szaktudományokon keresztül a common sense hazájáig – az egyszerű hívő «közönséges józanész» is más mint a pogány; és természetesen fölér a csúcsáig. És a filozófia? A filozófia mint módszer, mint tudományos program és szempont, mint az elvek és összefüggések igénye és programja mindennapos vendége és munkása a szaktudomány és hittudomány régiójának; de nem idegen a második és a hatodik övtől sem.

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

Van, de az *nincs kínai fallal elkerítve* a többitől. A bölcséletnek sajátos területe azok az egyetemes igazságok, melyeket a mi tudáspiramisunk három alsó régiójában fölgyülemlett anyag és szempontok segítségével kinyilatkoztatás nélkül, legalább a kinyilatkoztatás kifejezett elismerése nélkül meg lehet találni. Tehát a jó filozófusnak kell rendelkeznie minden valamirevaló ismerettel, amit a közönséges józanész, a nagy élményélők és a szaktudományok fölszínre hoznak. Azokon épül az ő emelete. De beleszolgál a természetfölöttség három felső emelete, nevezetesen a kinyilatkoztatás világa is, amely nem tartalmaz ugyan mindent, amivel ő foglalkozik – hisz a szaktudományok és közönséges common sense igazságait sem tartalmazza mind, bár vannak közös megismerések, melyek tehát a józan ész, a lángelme, szaktudomány és egyben a hit és hittudomány tanítása; de van benne

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

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

4.

Tegyünk különbséget bölcselkedés és bölcelet között, vagyis bölcselő tevékenység és a bölcselő tevékenység eredménye, a bölcelet rendszere között.

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

Ha a bölcselő tevékenység mindenestül bölcselő is, keresztény is a kifejtett értelemben, terméke *keresztény bölcelet*, és amennyiben felöleli a bölcselő vizsgálódá egész területét, keresztény bölceleti rendszer.

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

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

5.

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

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

Itt a sommás elintézés helyett megint átfogó megfontolásokra van szükség. Nem lehet rábökni csak úgy *egy történelmi rendszerre*: ez az! Észbe kell vennünk, amit a bölcselet mivoltáról általában mondtunk: a bölcselet nem kész, hanem folyton készülő valami; é- az emberek, kik dolgoznak rajta, nem vetközhetik le mindenestül egyéni lelkialkatukat, kortörténeli beágyazottságukat és az eredeti bűnnel megnyomatékozott *általános emberi megkötöttségüket*. Azzal számolnunk kell: ha még oly szenvedelmesen törtetünk is az eszmény után, teljesen el nem éjük ebben a földi életben. Ez a sors kísér minden emberi törekvést és vállalkozást. A bölcseletet még *külön sors* üzi. Neki nemcsak előre kell törtetni, nemcsak az eszmény felé kell igyekeznie lépérsről-lépésre, hanem úgyszólván minden bölcselet nemzedékben, s legalább is protagonista képviselőiben a létért kell harcolnia, igazolni kell létjogát és lehetőségét. Tehát úgyszólván újból kell megcsinálnia azt a munkát, amit előtte már annyiszor elvégeztek. Legalább is le kell szállnia az «anyak» országába, oda, hol a bölcselet első csirái pattannak ki az emberi ismerő igény szűz talajából, s ha nem is tesz meg valójában minden lépést, legalább komolyan végére kell járnia, megtehető-e mindegyik, milyen föltételek mellett, milyen felelősséggel és eredménnyel.

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

ségének határaival van adva: megint csak természetes, hogy a bölcselő ismerésbe sokkal nagyobb mértékben szólnak bele az ismerés pszichikai típusai, mint bármilyen más emberi tudásba – a teológiát is bele-számítva.

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

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

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

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

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

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

6.

Aki a tárgyiség követelményét tartja szem előtt a keresztény bölcsélet programja szellemében, annak jó észbevenni, *mit kaphat az alulról dolgozó, autarkia-bölcslelettől és viszont mit adhat neki.*

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

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

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

A hit világán tájékozódó bölcselet aztán bőségesen *viszonozza*, amit így kap a profánizú bölcselettől.

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

mutattam pl. ebben a kérdésben: mi a történelem értelme (Isten a történelemben 1934). Éppen ezekben a kérdésekben a hiten tájékozódó bölcsélet világító tornyokat állít és bójákat rak, melyek sok céltalan kóborlástól, sok megfenekléstől és hajótöréstől óvják meg a bölcselő' elmét.

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

S így megint kitűnik, hogy ez a kétféle bölcselkedévégelemzésben *egy szellemnek két szeme*, arra hivatva, hogy ugyanazt a valóságot nézze és lássa mindkét oldala ról, és így lehetőleg teljes, plasztikus képet kapjon róla. Nincs ember, ha még oly zseniális is, és nincs kor, nincs nemzedék és nincs rendszer, melyben teljes jelentősége szerint szóhoz jutna mindkét szempontnak minden árnyalata és minden mozzanata. Ezért a valóságban nincs szín-keresztény bölcsélet – amint nincszín-philosophia perennis. De a bölcsellettörténeti munka ennek a philosophia perennisnek láthatatlan csillagához igazodik és feléje közeledik, és így a keresztény bölcsélet útban van. A bölcséleti törekvések éalakulások iránytengelye mint középvonal erre a csillagra mutat.

A konkrét rendszerek és bölcselők a középvonal körül helyezkednek el, ki közelebb, ki távolabb. S aziránt megint nincs kétség, hogy máig legközelebb jutott hozzá *Szent Tamás* bölcsellete.

Miért? Mindenekelőtt és főként azért, mert a hívő és bölcselő tudásra nézve eddig a legteljesebb szabatosággal vallotta a főnt vázolt elveket *mint programot*.

Másodszor azért, mert szintézisének mesterévé *Arisa totelest* választotta, azt az Aristotelest, aki az össze-
 eddigi bölcselek között a tárgyi típust a legtisztábban
 valósította meg. S végül, mert olyan *történeti fázisban*
 alkotta meg szintézisét, mikor mindkét komponens, a
 hívő és az elmélő, relatív teljességbe jutott, csillagá-
 szati nyelven szólva, konjunktúrában volt, s így zavar»
 talán harmóniát tudott teremteni. Közvetlenül Szent
 Tamás előtt, még Bonaventúránál is, a hívő komponens,
 közvetlenül utána, már Scotusnál is, a bölcselek koma-
 pónens egyoldalúsága lehetetlenné tette a harmoniku-
 szintézist.

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

6. A legnagyobb magyar bölcselő.

Pauler és a keresztény bölcsélet.

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

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

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

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

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

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

1.

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

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

igazság rendszeres kiépítése számára biztos eszköz lehessen?

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

Ismeretelméleti tekintetben középvonalon kell el^o helyezkednie két szélsőség között. Az alsó határ, melyre nem szabad lesüllyednie, az *agnoszticizmus*, mely az alapvető metafizikai és etikai problémákkal szemben a teljes nemismerés, az «Ignoramus et ignorabimus» álláspontjára helyezkedik; akár empirista alapon, mint a pozitívizmus, például H. Spencer rendszerében, akár a Kant-féle kritიცista megokolással. A keresztény filozófusnak kell vallania, hogy a transzcendentáli-dialektika (Kant) alapkérdéseire: Isten léte, lélek halhatatlansága, akaratszabadság, erkölcsi kötelezettség, a bölcséletnek van határozott igenlő felelete. A felső határ, melyet nem szabad súrolnia, a *gnoszticizmus*, mely a 2. századi nagy gnosztikus rendszerektől Scottu-Eriugenán keresztül egészen Hegelig a keresztény hit-titkokat, nevezetesen a Szentháromságnak és a megtestesülésnek titkát is bölcséleti evidenciára akarta hozni. A keresztény bölcselő tehát a skeptikus tendenciák-kai szemben megvédi az ész autonóm tudomány-jogát, és ellene fordul minden fideizmusnak, még akkor is, ha keresztény vagy egyenest katoliku-lobogó alatt utazik, mint például a 19. századi francia tradicionalizmus (Bonald, de la Mennais.); de éppúgy szembefordul azzal az elméleti göggel, ὄβρις-5ε\ is, mely mint racionalizmus, a bölcselő elme jogosult autonómiáját önelégességé, *αντάρκεια*-vá fokozza.

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

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

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

értelemben joggal állíthatók róla. Az analógia entimethodikai elvével megalkotott tételrendszer mindenestre súlyos föladat elé állítja a módszeres bölcselő kutatást; de éppen mert minden lépésének irányát, nagyságát és jelentőségét pontosan megállapítja, nem lesz kevésbé szabatos tudományos egész, mint a bölcseseinek bármely része (lásd Dogmatikám I. köt. 123-209. lap).

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

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

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

A második személyi követelmény, melyet legalább a katolikus gondolkodás támaszt, az elsőnek logiku-folyománya: A bölcselő ne ringassa magát abban a napóleoni hiedelemben, hogy ősei vele kezdődnek; hogy tudniillik neki úgy kell kezdeni a bölcselkedést, mintha öelőtte senki nem gondolkodott volna. A hívó tudomány ugyanis meg van győződve, hogy a történe-lemben egy *Λόγος σπερματικός* érvényesül: mindenütt megtalálhatók az Értelemnek elszórt magvai; tanul-ságait nem lehet büntetlenül tudatlanra venni; önmagát

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

2.

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

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

nyilvánvaló bizonyossága – csakhamar megindult benne az erjedés; ő is egy-kettőre belejutott a kritikus korszakába. S hogy az általános bölceleti krízisnek legértékesebb fázisába kapcsolódott bele, hogy fölismerte a 20. századeleji bölcselkedés holtengerében azt a golfáramot, mely végre is átvitt az újvilágba: mindez megint csak célbiztos bölcselő érzékéről, mondjuk, ösztönéről tesz tanúságot.

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

Mi jelentősége van már most annak a ténynek, hogy olyan becsületes, szívós, nyomós gondolkodó, mint Pauler Ákos, visszatalált a keresztény bölcelethez? É-pedig annak nem annyira Aristoteles-Szent Tamás-i, hanem inkább Platon-Szent Ágostonéi kiadásához?

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

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

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

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

Öt (a Bölcseséget) szerettem és kerestem ifjú koromtól,
és azon voltam, hogy menyasszonyommá tegyem,
és szerelmese lettem szépségének.
Eltökéltem tehát, hogy őt veszem élettársul;
mert tudtam, hogy tanácsot ad nekem a jóra,
és vigaszom lesz gondok és bánat közepett;
s dicsőségem lesz általa a népek előtt,
s holott ifjú vagyok, becsületem lesz az öregek előtt:
Ha hallgatok, megvárnak engem,
ha szólok, fölfigyelnek,
ha meg tovább beszélek, szájokra teszik ujjukat.
Ezenfelül általa halhatatlanságban lesz részem,
és örök emlékezetet hagyok az utánamvalóknak . . .
Megtérve otthonomba kipihenem magam oldalán,
mert nincsen keserűség a társaságában,
nincsen bosszúság a vele való élésben,
hanem csak vígság és öröm . . .
Mialatt mindezeket fontolgattam magamban,
és szívemben meghánytam-vetettem,
körüljártam és kerestem: mint vehetnem magamhoz.
Én ugyan éptermetű ifjú voltam,
és jó elme jutott részemül,
de mivel láttam,
hogy nem juthatok másként a birtokába,
mint ha az Isten megadja,
azért az Úr elé jártam és kértem őt,
könyörögtem, és értelem adatott nekem,
imádkoztam, és eljött hozzám a bölcsesség lelke.

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

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

Családság nélkül sajátítottam el,
és irigység nélkül adtam tovább,
és nem rejtettem el gazdagságát. . .

7. A skolasztika atyja.

SZENT ANZELM EZEELŐTT 900 ÉVVEL (1 011) született a szavójai Aostában nemes langobard atyától és burgund anyától. Fiatalos próbálkozások után kötött a normandiai Bee bencéskolostorban. Itt még akkor korának legtudósabb embere, Lanfrank volt az apát, aki sok évvel előbb azért kopogtatott Becben fölvetelért, mert azt mondták a legszegényebb élegszigorúbb kolostornak. 26 éves korában fölvette a szerzetesruhát; három év múlva perjel, majd Lanfrank után apát; 60 éves korában akarata ellenére Canterbury érseke és ezzel Anglia primása. Mint ilyen, rettenthetetlen bátorsággal és következetességgel védte az Egyház függetlenségét VII. Gergely szellemében. Ezért kétízben szenvedett huzamosabb számkivetést és végre is köztiszteletben székhelyén halt meg 1109-ben.

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

1.

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

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

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

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

omnis moriar» ő rajtuk betű szerint is teljesül. Ők itt állnak és élnek közöttünk, részint mint nagy *felelők* – s ők a népszerűek és ünnepeltek; részint mint nagy *kérdezők* – s ezek a gazdagítók és elevenítők; hisz ennek a fajnak, «mely ront vagy javít, de nem henyél», az tesz igazi szolgálatot, aki teret nyit nyughatatlan szellemének, aki feladatok elé állítja erőit és ambícióit. S végül a nagy *elbűvölők*, kik feleletet vagy kérdést, feladatot vagy adományt a művészet örökifjú bájával és igézetével tudnak elének varázsolni. Az igazán hala hatatlanok, az örök kortársak azok, kik egyesítik a három kiválóságot. És akik mind a három hivatást a legtökéletesebb fokon teljesítik, azok vannak az emberi szellemiség csúcán – szűk plató az, néhányan állnak rajta. Köztük van Szent Ágoston (lásd Esmék és eszmenyek 19. sz.).

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

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

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

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

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

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

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

2.

A skolasztikát tudvalevőleg jellemzi az a törekvés, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat tartalmuk és jellegük megmásítása nélkül hozzáférhetővé tegye az elmenek, még pedig a görög bölcsélet – a skolasztika érett korában az aristotelesi bölcsélet – iskoláját járt elmenek. Anzelm főként három teljesítménye által lett ennek *a skolasztikának atyja*.

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

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

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

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

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

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

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

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

Így alkotta meg Anzelm harmonikus szelleme, ami nem sikerült a 9. század szellemi csodájának, Scottu-Eriugenának és a 12. század frivol nagy tehetségének, Abaelárdnak: a hit és gondolat, az egyházi tanítás é-bölcsélet *szintézisét*.

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

Mikor Anzelmnek erre a történeti szerepére és hely-
zetére gondolok, önkénytelenül újra megjelenik lelki
tekintetem előtt a tiroli havasok legszebb vízese, az
öztali *Stuibenfall*. Három fölséges kataraktában zúg alá
a hatalmas víztömeg. A legfelsőből mintegy 50 m mas

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

Innen van, hogy *Anzelmnek a keresztény gondolat* annyi *indítást köszönhet*. A keresztény Isten-eszme énevezetesen a Szentháromság tana döntő szempontokat és formulákat kapott tőle, főként az ú. n. vonatkozás-tanban. (Lásd Dogm. I 259-45.) A Cur Deus homo olyan kérdéseket vetett fel és olyan megoldásokat kísé-reit meg, melyek mellett a teológia azóta nem tud é-nem is fog többé szó nélkül elmenni. Az sem véletlen, hogy a Szeplőtelen fogantatás tanát abból a kátyúból, melybe épp akkortájt zökkent bele (lásd Dogm. I 515), nem tudta kihúzni a vezérségre jutott tomisztika; hanem Anzelm tanítványai (Eadmer és Osborne) talál-ták meg azokat a szempontokat, melyeknek bátor é-következetes alkalmazása Duns Scotusnak egyik dicső-sége. Itt is via facti bizonyossá vált, hogy az augusztinizmus pozitív feladatot oldott meg, mely előtt má-irányok tanácstalanul álltak.

Legjellemzőbb azonban e tekintetben az ú. n. *Anzelm-féle Kant* óta szokásos szerencsétlen elneve-zésben «ontológiai») *Isten-bizonyíték* születése és sorsa. Anzeém itt azt a mereész állítást kockáztatja meg, hogy aki gondolja (vagy mondja) Istent, ezzel már létét is elismerte. Eezért «esztelen» az 53. zsolttár istentagadója, mert azt «mondja»: «nincs» Isten; mikor lehetetlen Istent, azt a valót, melynél nagyobbat gondolni nem lehet, nem-létezőnek gondolni vagy mondani. Anzelm maga elmondja, hogyan jutott erre a meglepő gon-dolatra:

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

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

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

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

egyetlen lehetséges Isten-bizonyíték. Példátlan dolog a szellemtörténetben: egy gondolatmenet, mely elfér 8-10 nyomtatott sorban, útjára indul barbár időkben, egy csapásra fölfigyelésre és állásfoglalásra készíti az elméket, s idestova ezer éven keresztül nem hagy nyugtot nekik. Százszor szétszedik és elintéztetnek, hibásnak mutatják ki, és százegyzszer újra ott áll és ki-kényszeríti bírától a pörfelvétel. Ez megföllebbezhetően bizonyoság rá, hogy kell valaminek lenni ebben a proslogiumos gondolatban, valaminek, ami több, mint ötlet és szellemes «argumentum ad hominem». Nem gondolom, hogy ennek az Anzelm-féle Isten-bizonyítéknak értékét és alapvető jelentőségét idáig mindenestül helyesen fölismerték volna. Azt tartom, a helyefölismeréshez Kant járt legközelebb, bár a Kritik der reinen Vernunft elhibázott ismeretelméleti álláspontja őt megakadályozta abban, hogy fején találja a szöveget (lásd egyelőre Bölcelet 231. lap).

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

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

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

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

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

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

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

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

A HITTUDÓS VILÁGA.

8 *A hittudomány jelen fázisa és föladatai.*

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

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

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

1700 éves története; hisz születésének órája *Origene-Περί ἀρχών*-a, mely 230 k. keletkezett – a hittudomány most voltaképen jubileumot ünnepelhetne. A történelmi alakulatokat ugyanis az jellemzi, hogy emelkedések és hanyatlások, tavaszodások, virágzások és hervadások váltakozásai; s így az az eszmény, mely az elméleti eligazodásnak iránypontja és a gyakorlati tevékenységnek forrása, a történeti megvalósultság gazdagságán val, színességével és foghatóságával jelenik meg a vizsgáló tekintet előtt.

A hittudomány eddigi történetének grafikonja olyan hullámvonal, mely három hegyet mutat – *három virágkort*; közöttük elterül három hullámvölgy, a süllyedtségnek három szaka, és az összekötő vonalon van három fölfelé mutató és három hanyatló fázis; a mostani éppen az, melynek fázisjellegét keressük. Az első virágzást jelenti a patrisztika virágkora, melynek küszöbén ott áll Atanáz szentmihályi alakja, alkonyán Szent Leo pápa. Ha mindenáron jelentős történeti események határhővei közé akarjuk szorítani, ami elhatárolhatatlan élő folytonosság, azt mondhatjuk: megnyitja a niceai zsinat, 325-ben, és lezárja a kalcedoni, 451-ben. A második csúcs a skolasztika virágkora, mely nagyjából a 12. századra korlátozódik; ha itt is határokat akarunk kitűzni, kezdetül megjelölhetjük a IV. lateráni zsinatot, 1215ben, végül Duns Scotus halálát, 1208-ban. A harmadik virágkor nagyjából egybeesik a trentói zsinat végétől számított századdal, tehát 1560-1660 között helyezkedik el. Ez a nagy exegéták, polemisták, történeti teológusok kora, kikkel azonban egy rangban állnak a nagy rendszerezők.

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

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

1.

A.

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

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

A teológia ugyanis a hitigazságok tudományos föl-dolgozása akar lenni.

Ennek a föladatnak akkor felel meg, ha mindenek-előtt tudományosan igazolja *magát a hittényt*, vagyis a katolikusnak azt a magatartását, mely meghajol a tanító Egyház tekintélye előtt. Ennek az *apologetikai* híd-építésnek két pillérje a bölcsélet és a történelem. A hit-tény tartalmát alkotják az egyes hitigazságok. Ezekkel szemben a hittudománynak két fronton van kettős föl-adata: *kifelé* meg kell védenie a kinyilatkoztatás-tagadó pogánysággal szemben – *apológia*, és befelé a kinyilat-koztatás-hamisító eretnekséggel szemben – *polemiá-vagy kontroverziás* teológia; *a hívők felé* a hitigazságokat igazolnia kell mint kinyilatkoztatott tanításokat a kis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A szabatosan megragadott katolikus hittudományi módszerei szempont következetes érvényesítésével vele

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B.

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

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

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

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

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

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

minikánusok) külön privilégiumos szabályokat csinálnak magistereik számára.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

A.

Aziránt ma nincs nézeteltérés, hogy az i660-nal záródó század után jött a hanyatlásnak, az epigonoknak egy századja kb. iy60-ig. Ami pedig azután következett, ami *felvilágosodás* néven van elkönyvelve a szellem történelmének könyveiben, az a hittudomány számára mélypont, süllyedtség kora. Nem mintha ennek a kornak is nem lettek volna képzett teológusai, sőt nagyjai, mint Sailer és Liguori Szent Alfonz. De hittudománya elvesztette eleven kapcsolatát a múltjával és a maga formai elvével, tehát sajátos tudományjellegével és hivatottságával. Átütő új teológiai gondolatok, hódító alkotások nem termettek. Aki nem történelmet akar tanulmányozni, hanem teológiát, nem vallja kárát, ha – az egy Liguorit leszámítva – egyszerűen tudatlanra veszi ennek a kornak hittudományirodalmát. A tespedésből és meddőségből az egyházi életet is, a hittudományt is, kétségtelenül azok a nagy történeti események rázták föl, melyek a 19. századot megnyitják: a francia forradalom és a napóleoni háborúk. Ez az éles *történelmi cezúra*, mely energikusan és félreérthetetlenül likvidál egy meddő múltat érommezőin új építésre hív, a hittudomány számára imegtisztította a légkört, és megadta az új eligazodá-lehetőségeit. A *hittudomány föléledésének fázisai* a következők:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. 1879-ben XIII. Leó pápa *Aeterni Patris* enciklikájában Szent Tamás bölcseletét, illetve «arany bölcseletét» jelölte meg, mint a megfeneklett modern bölcselettel szemben egyedül biztos révet és a hittudomány számára egyedül megbízható alapot. Ezzel a következőkben nem egykönnyen túlozható tettével a teológia mai fázisának megadta a még hiányzó szükségekomponenst ahhoz, hogy teljesen kiláboljon a fölvilágosodáskori marazmusból.

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

Így a hittudomány a század fordulóján mindenestül kievezett a 18. századi fölvilágosodás holt vizeiről a nyílt tengerre, s duzzadt vitorlakkal, jó szélben, biztató auspiciumokkal haladt előre, kivált XIII. Leó nagylelkű és nagyvonalú biztatásának hatása alatt. Azonban mennyire nem vetette még ki magából mindenestül az előző kor idegen elemeit, mennyire nem találta még meg mindenestül a maga entelechiáját és öntörvényűségét külső hatások ellen, nemsokára kínosan kiűnt. Láttuk, a kultúrtörténeti konstelláció széles fron-

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

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

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

B.

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

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

De éppen azért rajzoltuk meg, ha vázlatosan is, éle-és tárgyilagos vonalakkal a hittudomány irányvonalainak grafikonját, hogy módunk legyen ugyancsak teljettárgyilagossággal beiktatni a mai fázist a maga történeti helyére.

Aziránt nem lehet kétség, hogy a hittudomány ma *emelkedő fázisban van*. Ez a fázis felöleli azt a kb. száz esztendő, mely 1830-1950 között van. Ilyen történeti arányokban átmeneti visszaesések vagy megállások nem jöhetnek számításba; itt az összjelleg és alap-tendencia dönt. S milyen ez a jelleg, közvetlenül mu-

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

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

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

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

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

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

Ilyenformán ez a kor nem teljeselet kora, egyebek- ben sem, a hittudományban sem; de várja a teljeselet és elébe dolgozik. Eredményei föladatokat is jelentenek.

3.

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

A.

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

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

Nevezetesen gondoskodnak *ellentétes világoknak* arról a találkozásáról, mely eddig mindig kipattantója volt nagy teológiai teljesítményeknek. T. i. a reneszánszszal uralomra jutott individualizmus likvidálása, az európai viláгурalom, az evilági techno-plutokráciai élet-program összeomlása újra szembeállítja az Egyházzal, a természetföllöttiség történelmi megbízottjával a természetet, miként a pogány, majd a barbár és reneszánsz világban, de más történelmi akcentussal. Szemberkerül itt a természetföllöttiséggel, az Egyházzal é- így a hittudománnyal is, a primitívek és «színesek» új élni- és elhelyezkedniakarása; megjelenik a Kelet, vallásainak nagy múltjára, transzcendentista és quietista jellegére támaszkodó fölényeskedésével; fölvonul az orosz «messzianizmus», melyben az ázsiai vallási

szellem fölényeskedése integrálódik az elszlávosított evangéliummal. S mind a három tényező új, egyelőre tisztulatlan, de a nyers természetből és primitív ösztönökből inspirálódé kommunista ízű közösségi életformákat keres és erőltet (bolszevizmus, részben hitle-
rizmus).

A hittudománynak tehát idejében gondoskodnia kell, hogy olaj legyen a mécsesében, mikor szembe-kerül ezzel az új életstílussal és életigénnyel. Főadata mindenekelőtt pontosan *megismerni ezeket az irányokat*: tanításaikat, erőiket, sőt – értékeiket, és ezeket beiktatni a katolikum értékskálájába. Közvetlen és szak-szerű tájékozódást kell keresnie az etnológia, prehistó-ria, keleti vallástörténet, ortodox keleti teológia é-vallási élet, valláspszichológia és kultúrtörténet, faj-elmélet és tömegpszichológia területein és aztán össze kell mérnie a katolikumot, természetesen a telje-katolikumot az ebből adódó problémákkal. Nevezete-[^]sen *a missziós teológiát és pedagógiát* széles tapasztalati, etnológiai, vallástörténeti és valláspszichológiai alapon ki kell építeni.

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

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

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

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

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

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

A hittudománynak továbbá a maga vizsgálata *tárgyainak megválasztásában* még a mostaninál is intenzívebb érintkezést kell fönntartania az Egyház konkrét nagy életföladataival. Mivel a katolikumban élet-élmélet elválaszthatatlan («*verba quae locutus sum vobis, Spiritus sunt et vita Jn 6, 63*»), a hittudomány»nak nem kell attól tartani, hogy ezáltal majd elhomályosul tiszta tudományos jellege. Nem; csak új vért, színt és lendületet kap. Hisz a fölvilágosodás és libera«lizmus korának teológiai vérszegénysége itt-ott még most is kísért, még a tanításban is, nemhogy kompéndiumokban és disszertációkban. Bár épp a Iegelméletibb hittudomány, a dogmatika figyelemreméltó kezdéssel iparkodik megállapítani a dogmák «életértékét».

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

elméletnek ezt a kérdést is tüzetesen meg kell világítani.

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

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

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

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

Ami éppen *Szent Tamást* illeti, a hittudománynak ma vele szemben természetesen első föladata őt megérteni. Sok történt e téren 1880 óta; de még több a teendő, különösen a «historico-literalis interpretatio» irányában. Pedig ez csak az első lépés. Utána következik az ő nagysága «noeud de vie»-jének, szelleme fakadó pontjának megtalálása, hogy aztán hozzá Iheszen fogni a tulajdonképeni föladathoz: Megtenni azt, amit Szent Tamás tenne, ha ma élne (XIII. Leó 011é-Laprune-höz). S ugyanezt meg kell tenni a teológiai múlt más nagyjaival. Meg kell továbbá teremteni egy consensus theologorum-ot arra nézve: a hittudomány történetén végig *kik* azok a nagyok, kiknek szelleméből kell elsősorban meríteni a virágzás csillaga alatt dolgozó teológusoknak. A már említett Przywara, úgy gondolom, joggal állítja itt egy sorba Szent Ágostont, Szent Tamást és Newman-t.

B.

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

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

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

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

ki kell szabadítani és a maga stiltisztaságában kell helyreállítani a – teológiát.

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

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

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

Az apológiának idejében észre kell vennie, hogy a

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

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

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

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

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

Ennek a gazdag és eredményes történeti munkásságának színe elõtt különösnek hangzik, mégis valóságot

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

A hittudomány fölvirulásának sorsa minden korban a *spekulatív dogmatika* kezében van. XIII. Leó döntő gesztusa (Aeterni Patris), a római hittudományos intézményeknek, az utolsó pápának következetes spekulatív orientációja, egészen a nagyjelentőségű Deusciantiarum Dominus-ig (1950) a legilletékesebb tekintély súlyával is igazolják, ami a metódikailag iskolázott teológus előtt sohasem lehetett kétséges, hogy a világnézetek sorscsatái a bölcsélet mezején dőlnek el. Még az a nemzedék, mely a jelennek tanára volt, a történelmi iskolázásban látta az alapvető fölszerelést az Úr

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nek, idő- és erőpazarlásnak is gyakorlótere. Bizonyonormáló és szabályozó szerveket jelentenek itt minden» esetre az akadémiák, egyetemek, más tudós társaságok, intézmények és vállalatok, laboratóriumok és folyóiratok; de ami a gazdasági életben ma már legalább mint kívánalom kopogtat, az ú. n. irányított gazdálkodás, tervgazdaság gondolata, a tudományos üzemen még sem jelent a látóhatáron.

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

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

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

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

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

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

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

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

Történeti és lényeg-elemző megvilágításban így áll előttünk a mai hittudomány, virágzó jövő felé mutató fázisában és ezt a jövőt készítő föladataiban. Éppen a történetileg tájékozódó nézés van legkevésbé arra kísértve, hogy emberi tevékenységgel és receptek szerint kikényszeríthetőnek gondolja azt, ami Isten teremtő terve értelmében hivatva van titkon fakadni, miként az evangéliumi vetőmag (Marc 4, 26). Virágzást nem lehet erőltetni. De a hittudomány számára is irányt szab az Üdvözítő szava, mely szerint minden napnak elég a maga baja és gondja (Mat 6, 54); s nekünk teljesítenünk kell ennek *a mának föladatát* egész odaadással, tekintet nélkül arra, hogy mit hoz a jövő; a holnapi nap majd gondoskodik magáról.

Azonban a hittudománynak mai napjába, miként

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

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

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

a grálszolgálata. Erre a munkára föl van híva a magyar *génusz* is; természetesen a történeti, szociológiai, földrajzi, sőt gazdasági adottságok határain belül; nem szabad ugyanis figyelmen kívül hagyni, hogy a tudomány művelésének vannak kultúrai és szociológiai föltételei, melyek megszabják munkaterületeit (lásd Eszmék és eszmények 110. lap). A magyar hittudomány eddig kevés alkotó erővel vett részt a hittudomány nagy történeti művén. Szemhatára szélén néha meteoriként átvonult egy-egy idegenből jövő üstökös; Joannes a s. Thomáról mondják, hogy magyar földön született, Cienfuegos pécsi püspök volt, Denifle itt dolgozott.

Igazi nagyot is keveset termett; talán csak Pázmányt és Prohászkat; De a századok folyamán hű sáfárja és szorgalmas közvetítője volt népe számára a hittudomány egyetemes kincseinek. Ennek a munkának egyetemes egyháztörténeti eligazodással a végére járni: ez is föladat, mégpedig olyan, melyet Isten csak reánk bízott.

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

9. Az újabb idők legnagyobb hittudósa.

Scheeben 1835-1888.

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

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

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

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

lünk. Hogy kitűnően ismeri a Szentírást és a szent» atyákat, nem is annyira feltűnő Möhler, Döllinger, Klee korában. De ritka volt akkor az egész skolasztikának, és még ritkább a Tridentium utáni teológiának az a szinte szédítő ismerete, mely már első műveiből árad. Emellett tüzetesen tájékozott volt korának teológiai irodalmában, és aránylag jól ismerte a korabeli filozófiát. Kár, hogy ezzel a páratlan tartalmi tudással nem tartott lépést történetkritikai iskolázottsága érzéke. Mikor az ő korában a kritikai kérdések ékövetelmények már rég kinőttek a racionalista gyermekcipőből és kezdtek fölszívódni a *methodologia docta* perennissbe!

Ezt az óriási erudíciót termékeny munkára fogta szilárd és biztos teológiai álláspontja, melyet Rómából hozott, és joggal kiemelt *spekulatív tehetsége*, mely arra képesítette, hogy erudíciója hatalmas történeti anyagából kiemelje a vezérlő eszméket, a korkérdésekben meglássa a teológiai összefüggéseket és következményeket, s termékeny új szempontokkal és gondolatokkal szerezzen tudományos súlyt a régi katolikus igazságnak. Bensőséges lelkülete meg áhítata, jámbor és buzgó papi egyénisége pedig az élet meleg színeibe tudta mártani a hideg teológiai tételeket.

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

A felvilágosodás aszálya már régebben elvonult. Lapos naturalizmusából, etizáló racionalizmusából úgyszólván önerejéből emelkedett ki. A mélyebb valóság titkos fakadása Sailer és Hofbauer Kelemen körében, a múltba hazavágyó romanticizmus, a végtelenbe sejtő bölcseleti idealizmus az élő katolikum felé

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

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

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

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

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

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

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

natürlichen Lebensordnung im Menschen 1861, új kiadásban értékes bevezetéssel Gr a b m a n tól: München, 1922.

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

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

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

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

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

tovább szinte egymaga tartotta és pedig becsülettel, sőt diadalmasan a frontot Döllinger portentum tudásával, tekintélyével és tollával szemben. A «Das Konzil» (1869-72), majd «Periodische Blätter» (1882-ig) 13 kötete ma is imponáló mauzóleuma annak a sírnak, melybe Scheeben beletemette férfikora java idejét és erejét. Messze láthatóan hirdeti késő nemzedékeknek is, hogy Scheeben megtette a kötelességét; a kortörténeti helyzet szabta teológiai föladat elvégzésében ő vitte a nehezebb részt – ha a zsinat után nem is ő lett a kardinális. Közben pedig teológus *egyénisége kinőtt korából* ébelenőtt a jövőbe. Teológiájának öröklakása nem a történelmi elismerésnek ama mauzóleuma lett, hanem az iskola, a nagyok iskolája és katedrája, melybe híven eljárnak az igazán tanulni hivatottak nemzedékről-nemzedékre. Beszédes jel az a tény, hogy három főművét (Natur u. Gnade, Mysterien, Dogmatik) folyton újból adják ki; a Mysterien-t ma hasonlíthatatlanul többen olvassák, mint az ő korában! S méltó ünnepi emlék volna, ha avatott kéz kiadná, legalább bölcs választékban, ma már alig hozzáférhető kisebb dolgozatait.

2.

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

Először is hosszú századok után ő az első, ki a mester felsőbbeséges biztonságával és termékenységgel rátapint a teológia éltető idegére, azt kiszabadítja eddigi lekötött-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

A 19. század derekának teológus Németországa egészén különös erjedés képét mutatja: éles metszésű szellemi arcok, hatalmas eredeti tehetségek; nagy eljövődőségek borzongató vajúdásai a lelkek mélyén; élő hit, az Egyház nagy kortörténeti hivatottságának mélysége-átélése, a kor lelkének és szellemének, tudományának és problematikájának mély megélése, hatalmas akarások és világszülő mérések – mind a szintézisnek olyan föltételei, melyek nem minden században teremnek. Nem meglepő, ha Döllinger, akkor sajna, már nem az 1848 előtti Döllinger, bár még nem 1869 Janusa, 1863-1 híres müncheni beszédében azt mondta: «So ist denn in unseren Tagen der Leuchter der theologischen

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

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

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

S jöttek mások, kisebbek, de a katolikus teológia életető elemében otthonosak; jött Clemens, Schätzler, s főként Kleutgen. Bennük életre kelt a múlt; de megrekedt a tegnapi. A holnap vagy éppenséggel a meszszebb jövő teljes ígérete nem náluk volt. S jött Scheeben. Benne élt a múltnak minden jövőreihivatottsága, benne gyült és hullámozott a jövőbe feszülő minden tudás és probléma. O tudott nemcsak apologétája é-polemistája lenni a könnyelműen elhagyott múltnak; tudott építője lenni a jövőnek is.

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Hittudomány és hitélet.

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

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

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

«Hálát adok neked, Atyám, hogy ezeket elrejtetted a bölcsektől és okosaktól és kinyilatkoztattad a kisdedeknek» (Mat 11,25; cf. 1 Cor 1, 26-9), mindig akadtak, kik *ezt a frigyét törvénytelennek* minősítették vagy legalább annak érezték. A 19. századi racionalista *szinkretizmus* a hittudományt, mint általában a katolikumot, az evangélium és a hellenista bölcselet fattyának tekintették; Sabatier[^]k a naivok kegyetlenségével és biztonságával mondták ki a súlyos szentenciát: «La théologie a tué la religion» (*F. Sabatier: Vie de St. François-d'Assise. j8. éd. 1907 p. 320*). De már az alexandriaiak[^]nak is akadtak elkeseredett ellenlábasaik; a 11. század «istentelen» dialektikusaival szembeszáll egy Damjáni Szent Péter és Szent Bernát; a skolasztika és az egyetemek virágszakájában támad a spirituálisok mozgalma, é egy századra rá a jámbor Kempis írja le az azóta annyi ezerszer helyeselt szót: «Inkább kívánom a töredelmeséget magamban érezni, mint tudni a meghatározását» (I. 1.)

A pozitív *protestánsok* is mindmáig meg vannak győződve, hogy igazi hittudományról nem lehet szó; hisz a magát kinyilatkoztató Isten egészen «más valaki», mint a mi tudományos kategóriánk tartalma (lásd *Schütz A.: Válság-teológia. Theologia II 1955 p. 75 kk.*); az a teológia pedig, amely a hittartalmakat földolgozó tudomány akar lenni a mai tudomány-elmélet értelmében, megöli és kiforgatja az élő hitet, épügy, mint az anatómia vagy kémia csak az élet hulláján tenyészhet. A *katolikusok* közül is akárhányan, éppen a bensőséges é-apostoli lelkek közül, némi skepszissel vagy legalább is tartózkodással néznek a tudományra, mint amely definícióival és distinkcióival, szillogizmusaival és szórshasogatásaival, tudós irodalmi és történeti apparátusával nem segít a vergődő lelkeken és édeskeveset tesz a hitnek akár fölszítására, akár világokat mozgató erősítésére. Sok hívőnek helyeslése kíséri a néhai egyház-

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

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

Ebben a vizsgálódásban a *hitéletet* átfogó értelemben veszem. Felőleli eszerint mindazokat az egyéni é-közösségi élettevékenységeket és termékeket, melyeket közvetlenül avagy közvetve a kinyilatkoztatás hite sugalmaz, minők imádságos lelkület és tevékeny keresztény szeretet, liturgiái és szentségi élet, az Isten országáért való közvetlen munkálkodás és a katolikum érvényesítése a kultúrföldatok egész során. A *hittudományt*

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

1.

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

A megismerés igénye egyidős az emberrel. *Első fokain* mítoszba és mesébe, szimbólumba és sejtésbe

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

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

a rendszeres munka abban az irányban: hogyan lehet minél több igaz ismerethez jutni és hogyan lehet minden ismeretet igazolni, másszóval, mihelyt megkezdődik az elméleti eszmélés, máris *megszületett a tudomány*. Erre az eszmélésre, úgylátszik, nem minden nép énem minden ismeretterület egyformán alkalmas. Előttem világos, hogy a sokat dicsért és bámúlt *induszellelem* minden mélysége és szubtilitása dacára megrekedt a féltudományosságban; az igazi tudományosság-bölcsőjét mégis csak a *görög szellelem* ringatta.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

rendeltség vonatkozásaiba lépnek egymással. Ha a tudományok rendszerezésének eddigi kísérletei nem is vezetnek kielégítő eredményre, tagadhatatlan, hogy *a tudományok ma birodalmat alkotnak. És ez az ország király után kiált.* Természetes királya az a tudomány, melynek tárgya a lét birodalmának is csúcса, a TVieologia. Ha tehát a hit visszavonul a gyakorlat és a hitélet sáncai mögé és átáll megfelelő hittudományt alkotni, kiteszi az egyes tudományokat annak a veszedelemnek, hogy pásztor nélküli nyáj maradnak egy jelentős területen, és nem felel meg annak a hivatásnak, melyet az Udvozító eleje tűzött, mikor minden teremtmény megkeresztezésére küldte (Mat 28) és minden teremtmény királyává tette (1 Cor 5, 22); de könnyelműen lemond arról az áldásról és toborzó varázsról is, melyet jelent királynak lenni egy országban, melynek végre is szellem a hazája és igazság a csillaga.

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Erre azt felelem: Különösen a misztikái kontempláció magaslatán járó imádságos élet a kinyilatkoztatás való-ságainak csakugyan olyan közvetlenséget, konkrétuságét és erőt ad, melyhez a hittudomány aligha ér föl s mely-hez nem tud semmit sem hozzáadni. De

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy *a hittudo-mányos tevékenység pszichikailag lehetetlen a kísérő, sőt részben előző akarat tevékenység nélkül*. A hittudomá-nyos megismerés «actus intellectus a voluntate impera-tus», akárcsak a híves, azzal a minősítő hozzáadással, hogy a hittudományos tevékenység igen szigorú és kö-vetkezetes akaratgyakorlás, vagyis *aszkézis*. Már az oda-adó, huzamos tudományos tevékenység lehetőségének megteremtése is sok külső kényelemről való lemondást és erőkoncentrációt követel; maga a tudományos elmé-lyedés pedig a figyelemnek, összeszedettségnek és szel-lemi erőfeszítésnek maximumát kívánja. A szó szoros

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

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

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

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

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

De szembetűnőbb és közvetlenebb a hittudomány hitéleti jelentősége *az ideodinamikus síkon*. Lindworsky, a neves jezsuita kísérletező pszichológus rendkívül jelentős fejtegetésekben (Willensschule. 4. Aufl. 1952) azt bizonyítja, hogy az *akaratnevelésnek*, tehát a gyakorlati hitéletnek is egyedül hatásos módja az indítékoknak minél világosabb, színesebb, elevenebb és vonzóbb jelenítése. Nos, a hittudomány éppen ezt teszi a hittartal-makkal, amint fõnt a 2. szám alatt kimutattuk. Ezt má-irányban az elmélkedés is megteszi; persze azzal a kü-lönbséggel, hogy a hittitkoknak lehető teljes tartalmi é-vonatkozási gazdagságát csak a hittudomány emeli ki, mely így a helyes és gyümölcsös elmélkedésnek is út-készítője és föltétele lett.

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

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

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

De – kérhető ezek után valaki: *Honnan ered tehát a hittudomány ellen a vértelenségnek, az életelő doktrínéségnek vádja?* S honnan van, hogy aki barátságos-lelkülettel tekint is a hittudományra és általában a tudományra, hivatásos művelőinek alakjától mégis alig tudja elválasztani a szinte közmondásos gyámoltalanság, életelő idegen, külön világban élő alvajárás vonásait?

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

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

S éppen ezeket a tudományelméleti szubjektívistákat – minthogy itt karakterológiai típusal van dolgunk, el kell készülvén lennünk arra, hogy hittu-

dósok között is találkozunk vele – leginkább megkörübekezi és megejteti a tudósok egyetemes nagy pszichológiai kísértése: Tudományos eszményük egyenest biztatja őket arra, hogy a valóság és megismeréspolaritásának szikrázó és viharzó feszülési teréből kiemeneküljenek a merő megismerés, illetőleg elgondoláscsöndesebb és kényelmesebb pólusára. Itt aztán nem zavar és nem üldöz a valóság és annak kérlelhetetlen dinamikájú problematikája; itt a következtetéseket ékonstrukciókat nem hazudtolja meg nyomban az ellenkező tapasztalat; itt lehet az ember költő a tudóköntösében – ami hasonlíthatatlanul könnyebb ékényelmesebb, mint akár igazi költőnek, akár igazi tudósnak lenni, és legtöbbször mégis nagyobb «sikekre» visz.

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

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

4.

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

A *közösségi szellem* szempontja. Aziránt nincs kétség, hogy *a teológia csak az élő egyházi közösségben terem meg* (lásd M. Scheeben: Handbuch der katholischen Dogmatik I 1875. P. 4¹³ k.). Csak aki élő tagja a Krisztus igaz Egyháznak, az rendelkezik azzal az élő hittel, mely a hittudomány sajátos tárgyának fölfogó szerve, *ὄργανον ληπτικόν-ja*; csak az Egyháznak hivatásos tekintély jellegű irányítása és az ebből táplálkozó természetfölötti «stílérték», a *sensus fidei* és *sensus catholicus* biztosítja a hittartalomnak helyes dogmatikai értelmezését, amely abban a mértékben kerül süppedősebb, nehezebben járható talajra, amely mértékben eltávolodik a dogmatizált alapelvektől – pedig ez a teológia főterülete; végül csak a gazdag tagoltságú *corpus mysticum Christi* sokszínű és sokrétű hitélete érleli és pattantja ki a hitletéteményből egymásután azokat a gazdagságokat, melyek csiraszerűen és burkoltan kezdettől benne vannak. Így tehát a hittudomány földolgozza mindazt, ami mint tartalom és probléma, mint adottság és föladat mozgatja az Egyházat; é-ennyiben nem más, mint *a hívő közösség tudományo-öntudata*.

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

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

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

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

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

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

az egyesekben szubszisztál, kell lenni mindig a tagjai között megfelelő számmal és értékkel olyanoknak, kik biztosítják az Egyház számára a hozzá méltó hittudományt. S ezeknek mindig és ma különösen nobile officiuma lesz éppen az *apostoli igehirdetés előkészítése* is. Mikor a 15. században a dominikánusok tervbe vették a spanyolországi mórok misszionálását, legkiválóbb hittudósukkal, Szent Tamással írtak teológiai kézikönyvet a kiszemelt misszionáriusok számára, émezszületett a *Summa contra gentes*. Az ú. n. missziológiának legjelentősebb, bár ma még majdnem teljesen parlag ága a *theologia missionaria*, mely az evangéliumi igazságot szembesíti pl. a kínai vagy brahman vallási és teológiai világgal, és azoknak az ősi büszke vallásoknak sajátos érveik, szempontjaik, eszményeik tekintetbevételével tárja föl az evangélium felsőbbségét éabszolút igazságát, úgyhogy azok is bevegység, kik abban az évezredes és ősiségére rátarti vallási milióban nőttek föl.

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

vinni, aki rendelkezik a hitigazságoknak ama tüzetes és szabatos ismeretével, melyet csak a hittudomány adhat meg, és akinek megvan a szinte második természeté vált iskolázottsága ama sokszor messze ágazó nehéz következtetések biztos elvégzésére. A katolikusot a ma problémáira meg éppenséggel csak az tudja alkalmazni, akiben vérré és életté lett a hittudomány. Az apostoli és lelkipásztori tevékenységnek állandó kísérő' mozzanata az *apológiái készség*: rationem reddere omni poscenti. Tudva van, hogy az apológiái föladat volt a teológia közvetlen kiváltó oka, és bizonyos, hogy éppen ma, az olvasás, rádió és film eltömegesedésének korában a lelki vezetés nemcsak a fórumon, hanem négyszem közt is, nem lehet el az apológiái készség é-fölkészültség nélkül. Azzal pedig tartozunk az evangéliumi igazságnak és az örök Lógósnak, hogy ez a védekező is föltétlen igazságszolgálat és statuság legyen, minden prókatori és agitatori praktika kizárásával. Tehát megint csak szolid hittudományos képzettség útján válik lehetségessé.

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

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

A TEOLÓGUS SZEMÉVEL.

11. Tömeg és elit.

SZENT ÁGOSTON SZERINT ISTEN A TÖE-
ténelmet élő ember rendjét és életét mint valami fölsé-
ges költeményt nagy művészettel mintegy^j^Ientétekből
építi föl: Deus ordinem saeculorum tamquam pulcher-
rimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honesta-
vit (Civ. Dei XI 18). Gondol ő itt olyan ellentétekre,
mint férfi és nő, idősebb és fiatalabb nemzedék, páran-
csolók és engedelmeskedők, közösség és egyesek –
ezen a vonalon van a tömeg és elit ellentét.

A történelmi és társadalmi harmóniát szolgáló ellen-
tétek általában *poláris* ellentétek: mindegyikben benne
van az egész, de sajátos hangsúlyozással; úgy hogy csak
a kettőnek kölcsönössége és erőjátéka biztosítja az egész-
nek gazdagságát és egyben egységét, és ha élő, egész-
ségét és termékenységét. Minden egészséges élet-
folyamat voltaképpen poláris ellentéteken mint gyújtó-
pontokon szerkesztett ellipszis! Amíg a két ellentétel
a maga gyújtópont-körzetében marad, addig az élet-
fáramlás normális; amint kitör ebből a körzetből, kezdő-
dik a probléma; és amikor ezt áttörte és elnyeléssel
fenyegeti az ellenpólust, megjelenik a válság.

Korunk diagnosztái általában azt tartják, hogy a
tömeg és elit polaritása ma ebbe a fázisba jutott. A tár-
sadalmi életfolyamatok legérzékenyebb lázmérői a hiva-
tott írók. A mi kérdésünkben különböző helyen egy-
szerre, 1027-ben, két ragyogó tanulmány jelent meg,
s mindkettő már címevel élesen jelzi a válságot: José
Ortega y Gasset: «La rebelion de las masas», és Julien
Benda: «La trahison des clercs». Tehát egyfelől a töme-
gek föllázadása és uralomrajutása: *eltömegesedés*, más-

felől az írástudók és általában a vezérségre hivatottak áruháza: *elfejtlenedés!*

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

1.

A baj az eltömegesedés.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mihelyt már nem ragyog érintetlen magasságban az emberi lét és törekvések fölött az emberi illetékséget és erőket meghaladó (- transzcendens) eszmeny, mely a kinyilatkoztatás Istenében valósul és a tőle megszentelt tekintély formájában áll bele a történelemben föltartóztathatatlanul megindul a nivelláló az immanens rendben is, Szent Tamás kérlelhetetlen logikája szerint: ahol nincs első, ott nincs középső é-nincs alsó, ott tehát nincs rend és tagozottság (Summa stheol. I 2, 5 c). A szociológiai értékhierarchia olyan finom egyensúlyba hangolt piramis, hogy ha letörik a hegye, széthull az egész; ha nem kikezdhetetlen tekintély többé Isten és az ő küldöttje, akkor menthetetlenül alácsúsz minden, ami kiemelkedésre van hivatva. «Wo kein Herr, da kein Knecht», így jellemezte nekem egyszer a mi királytalanságunkat egy szegény munkásember a nyugati határszélen.

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

Ne áltassuk magunkat! Az eltömegesedés, ha mind-, járt történelmi genetika szülötte is, betegség és baj, sőt válságtermő baj.

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

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

Az «égalité» fanatikusa erre a tömegnyomorúság ért» hető keserűségével azt felelheti: ha ennek a kultúrának őrei nem tudnak emberhez méltó létminimumot biz» tosítani a millióknak, legyen legalább negatív igazság és egyenlőség: ne élvezze senki, amit most néhány ezer érdemtelen bitorol; talmi kultúra ez, melynek pusztu» lásán nincs mit siratni.

Ennek az *egyenlőségi fanatizmusnak* azonban szá-
molnia kell *azzal*, hogy a kultúrvívmányok megdőlése magával rántja azokat a legmagasabb értékeket és esz» menyeket is, melyeknek egy sugara maga az «egyenlő-
ség» ideája is. Az európai kultúra mégis csak az evan» géliumi Isten-országnak eszményébe ereszti gyökereit, és még ma is, feledetten, megtagadottan, megcsúfoltan is ez szolgálhatja minden egészségesebb életerejét é-
nemesebb virágát. Ha kidöntik ennek a kultúrának a fáját, kifordítják talajából a gyökereit is; ezzel a kultúra» val együtt megdől minden, ami nélkül már nem emberi az emberlét: az igaznak, szépnek, nemesnek, szentnek eszménye. Csak nézzünk szét: az igazság-csúfoló bolse-
vista céltudomány (kísértéseitől nem ment a fasiszmu- és hitlerizmus sem); a művészetölő giccs, a tömeg-
termelés, a csak-szórakoztatás művekben és «művésze-
tekben» egyaránt; a lelkiismeretaposó utilizmus é- a hedonizmus szemérmetlen exhibicionizmusa, mely a bűnt már nem érzi bűnnek és nem szégyelli, hanem minden kínálkozó alkalommal siet szalon» és udvar-
képességét előmozdítani; a keresztény világ példátlan közönyösségének asszisztenciája mellett folyó program-

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

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

Ez a megállapítás első tekintetre meglepő. Hisz úgy tűnik föl, mintha éppen az eltömegesedés volna az az ellenpólus, melyet a hegeli dialektika szerint a törté«nelmi fejlődés mint korrektívumot szembeállít az el«egyénese­dés­sel, a reneszánsz­kor sudárba szökkent ve«tésével.

Pedig úgy van. Ha elhatalmasodik a tömeglelkü«let, akkor a társadalom testében (a korában nem mé«tátott kitűnő Schäffle «sozialer Körper»-jében!) el­sorvadnak és végül elhalnak azok az érték«, erő« é­intenzitáskülönbségek, melyek minden részből álló élő számára a tevékenység és termékenység alapfö«tételei. Amely társadalomban mindenki elvben egy«forma, ott valójában mindenki a maga kisüstjén főz. Hiszen a természeti önzés ki nem irtható, és ha az nincs energikusan alárendelve magasabb érdekeknek és értéküket nyomatékozni tudó erőknél, akkor az az önzés az egyenlőség címén még a szociális értéktartalé«kokat is befogja a maga kis körébe, és a társadalmi test hovatovább csupa ilyen egymást szeldeső és emésztő külön kis áramkör káosza lesz; és ettől már csak egy lépés a «bellum omnium contra omnia».

Ez a szociális tragédia család­fája Amint lekerül trónjáról az érték«hierarchia királya, á kinyilatkoztatá­Istene, bent a társadalomban is talaját és támaszát veszt­mind, ami tekintély és kiválóság, ami szervezetbeli, rang« és érték­különbség; és amint társadalmi rendel-

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

get megfogja a szarvánál: egymaga is tud történelmet csinálni, sőt üdvös történelmet. Hisz az a tömeg nemcsak feszítsd meg-et tud kiáltani, hanem hozsannát is; nemcsak Dantonokat tud éltetni, hanem Napoleonekokat is.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A paródia ott kezdődik, ahol mindenki, aki íróviszketegyet érez, legalább is sasnak gondolja magát, és ezen a címen legalább különfülkét reklamál, lehetőleg azonban különvonatot az egész életútra. Az igazi egyedüljárók mély tragikumot hordoznak. Ok ellenben kacérkodnak azzal, amit szeretnek «tragisches Lebensgefühl»-nek, «sentimiento tragico»-nak (Unamuno) nevezni. Énem sejtik, amit még egy Nietzsche megérzett, hogy minden élettragikum mögött ott sötétlik a kereszt misztériuma, és az igazi nagy egyedüljárók tragikus életérzésében benne van a keresztre-feszítettetés elszántsága. Nekik a tragikus életfölfogás arra jó, amire Schopenhauernak a dús asztal és biztos évjáradékok mellett szolgált a pesszimizmus: lehet róla érdekesen írni! Nem is jár nekik más név, mint amit Cervantes Don Quijote-je utolérhetetlen ömiróniájával önmagának adott: «caballero de la triste figura».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. Az államiság dogmatikai gyökere és normája.

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

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

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

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

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

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

1.

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

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

Mindenesetre jellemző, hogy ezek mind közvetlenül

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

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

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

Tehát itt is – *mítosz!* Igaz, már nem a görög géniuszbűvös-bájos szép költészete, hanem az ádáz gazdasági és politikai harcokra készülő puritanizmus és a racionizáló és mechanizáló felvilágosodás hüvös álma. De mítosz, fantázia és hívő vágy szülöttje.

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

A katolikus tudomány, állambölcselete is, tudvalevőleg magáévá tette Aristoteles gondolatát: az ember *ζφν πολιτικόν*, olyan élővaló, melyet mivelta, természete arra utal, hogy közösségben éljen; és – folytatja Szent Tamás – ez a közösségi élet, az érdekek sokfélesége é-lehetséges ütközései megkövetelik, hogy rend legyen, vagyis legyen felsőség, törvény, alattvalói engedelmes-ség. Ép ezért, szövi tovább egészséges logikával gondo-latait Szent Tamás, az államiság nem a bűn következe menye (amint ezt ráfogták azóta is akárhányszor Szent Ágostonra), hanem meglett volna a paradicsomi állapot» ban is. Mert úgymond, akkor is a sokak együttéléséből eredő érdek- és akarás-ütközéseket csak erős és egysége-tekintély intézhette volna el; ezenkívül a kiemelkedő tehetséges emberek a köz javára csak úgy értékesíthet-tek volna kiválóságaikat, ha a közönségeseknek fölötte

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

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

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

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

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

Úgy gondolom, a szakemberek között nem találok tiltakozásra, ha azt állítom, hogy ezeknek a követelményeknek ma is legjobban megfelel *Jellinek* (Staatslehre 3. kiad. 181., 185. lap) rendkívül körültekintő, finoman mérlegelő meghatározása, melynek értelmében az államiságnak három főjellemezője van: 1. közösség, még pedig megtelepedett embereknek ú. n. szövetkezési közössége, melynek 2. elsődleges értelme és hivatása (a skolasztikusok azt mondanák: «formája») a jogrend valószínűsítése, amint Hildebrand is helyesen megállapítja: «die Rechtssphäre ist der eigentliche Lebensnerv im Sinnbereich des Staates» (Zeitliches im Lichte des Ewigen 1932. 311. lap; vesd hozzá Jellinek 223. lap); viszont ennek 3. föltétele és következménye, hogy szuverén, azaz tagjaival szemben a maga síkján a végső fórum; van joga és hatalma a jogrend biztosítása végett és e biztosítás határáig egyesek és közösségek fölött föltétlenül rendelkezni. Ennek a mozzanatnak csak más arcukat látta és mutatták a régiek, mikor az államot «tökéletes társaság»-nak (societas perfecta) mondták, mint amely sajátos céllal és e célja biztosítása végett elégséges

eszközökkel rendelkezik szemben más közösségekkel. Az államnak ezt az önelégségét, *αυτάρκεια*-ját kimondta már Aristoteles.

Ha az államiság dogmatikai eredetéig akarunk fölhatolni, jó tisztán meglátnunk, hogy *a közösséggel mint olyannal nincs adva* az államiság két másik sajátos alkotó eleme, *a jogrendiség* és a szuverénség, illetőleg szabatosabban a *végső-fórumúság*. Hiszen vannak nagyon is jelentős közösségek, az ú. n. én-te közösségek (hitvestársak, barátok), melyekben nyoma sincs annak, amit jognak nevezünk. Itt a közösséget a lelkek egybecsengése, egymásrahangoltsága teremti meg és biztosítja; a végsőd fórumúság szempontja itt föl sem vetődik más formában, mint hogy közvetlenül Istenbe torkollik bele. Tudjuk, ilyennek gondolta és akarta az egyoldalú miszticizmus az Egyházat is mint *ἀγάπη*-t, mint szeretetközösséget, s ilyennek képzei az ú. n. ideális anarchizmus az emberiség végállapotát.

Ezekkel az egyáltalán nem merőben múzeumi fölfogásokkal szemben a *keresztény állambölcselek* a fönt vázolt szokásos fogalmazások birtokában tehetetlenek, illetőleg csak olyan feleletekre képesek, melyek nem találják fején a szöveget. Hisz csak azt tudják rámondani: A sok széthúzó akarat között kell rendet teremteni (mikor a miszticisták és anarchisták abból az alaptételből indulnak ki, hogy az «ő» közösségükben már nem lesznek széthúzó egyéni akaratok!); és az emberek között olyan sokféle szükséglet merül föl, hogy azokat az egyes és a kisebb közösségek nem tudják kielégíteni, tehát kell lenni nagyobb autarkias közösségeknek (mikor az államtalanság fanatikusai éppen azt vallják, hogy az ő ideális közösségük a szükségletek és kielégítések összhangjából születik meg!).

Mélyebben járó, ha nem is helyes feleletet tudnak adni azok, kik a fönt jellemzett állam-istenítés szellemé-

ben az államiságban látják *az emberméltóság kialakulásának szükséges formáját*, Aristoteles jellemző szava értelmében: «Az ember, ha államban él, a legjobb teremtmény; elszakítva törvénytől és jogtól, a leghitványabb» (Pol. I 2; 1253 a). Ezt a feleletet azonban mi nem tehetjük magunkévá két okból. Először is a mi meggyőződésünk szerint nem az állam, hanem Isten országa, azaz az Egyház az a közösségi forma, melyben az embereszme teljes megvalósulásának föltételei megelmlhetők. Másodszor pedig nem írhatjuk alá azt a Hobbes-tól is hirdetett tételét, hogy az államköteléken kívül az ember vadállat; ez ugyanis azt jelentené, hogy az állam végelmezésben a bűn szülötte.

Még egy kétértelműséget kell itt elhárítanunk. Katolikus bölceleti tankönyvek is úgy beszélnek akárhányszor, mintha az a jogrend, melynek megvalósítása az államiság lényege és «éltető idege», nem volna más, mint az *erkölcsi rendnek egy mozzanata* és darabja, t. i. az igazságosság erényének területe. így egyszerű volna az államiság levezetése: Isten az embert erkölcsi valónak teremtette, közösségre teremtette, tehát államiságra is.

Aziránt csakugyan nincs kétség, hogy az erkölcsi rend határai egybeesnek a szellem birodalmának hatáiraival. Nincs az a jogi előírás, törvény, rendelkezés, követelmény, mely ne állna az erkölcsirend kötelező irányítása alatt. *Ami erkölcsstelen, az eo ipso jogtalan is.* De viszont már nem i Ami erkölcsi jellegű, nem eo ipso mind jogi jellegű is. Az erkölcsi rend elem írhatja, hogy alamizsnát adjak most és itt, ennek a koldusnak, most imádkozzam, egy fohással ajánljam föl magamat Istennek. De bajos azt mondani, hogy itt jogi kötelezettségek és vonatkozások is forognak fönn. Ezt a tényállást a katolikus jogbölcelet helyesen így fejezi ki: A jogrend nem annyira egyetemes mint az erkölcsi rend, hanem azon a területen van otthon, melyet az igazságosság erkölcsi erénye a suum cuique körzójével pontoz ki.

De tovább kell menni és azt kell mondani, hogy *a jogrend sajátos világ*, külön jelleggel és külön törvény« szerűséggel. Az erkölcsi rend természetesen behatol ide is; de ezt a világot nem alkotja meg és nem szívja föl. Hiszen az esztétikai világ is mindenestül az erkölcsi rend kötelező irányítása alatt áll, és mégsem lehet azt mondani, hogy az esztétikai szépnak világa az erkölcsi jónak egy mozzanata vagy tartománya. A jogi vonatkozásoknak és a jogrendnek sajátos jellegét az erkölcsivel szemben nagyjából megjelöli ez a régi mondás: *De internis non iudicat praetor*. A jogrend, melynek szimboluma ebben a mondásban a római bíró, a praetor, lelkiismeretben kötelez ugyan és így beleszolgál az egyénnek legbelső erkölcsi életébe; tárgyával és célzatával mégikívülmarad azon a szentélyen, hol az egyéni erkölcsi lelkiismeret van otthon. Külső magatartásokat szabályoz, külső vonatkozásokat ír elő és teremt meg, természetesen végelemzésben nem külsőséges célzattal, hanem azért, hogy szilárd váz és keret legyen a belső és döntő értékek számára, hogy erős, izmos, egészséges teste legyen egy egészséges léleknek. Hisz ezért tekintjük a jogrend velejárójának, ha nem is lényegének (*proprium, non essentiale*) a kikényszeríthetőséget, és ezért éri be ez a normarend a jogi előírás betűjének megtartásával – amivel nem mondjuk azt, hogy ugyanezzel be« érheti az erkölcsirend is, mely a jogrendre is kisugározza a maga kötelező jellegét.

Ezek után kimondhatom a tételmet: *Az államiság dogmatikai gyökere a teremtés és a Szentháromság dogmája*, nem egyszerű mellérendelésben, hanem teológiai együvé-nézésben.

Ne ütközzék senki azon, hogy az államiság gyökérszárait egyenest *a Szentháromság mélységeiben* keresem; amint nem kell megütközni Szent Pálnak ama merész és mégis annyira igaz és mély tanításán, hogy a ház-

társi vonatkozás Krisztusnak és az ő Egyházának vonatkozásában gyökerezik (lásd A házasság 72-3. lap). Ami időben valósul, akár egyéni, akár közösségi lét avagy esemény, mind benne van valamikép Isten örök teremői elgondolásában és végzésében. Sőt e világ minden valóságának mintája az isteni örök Valóság. Elutasíthatatlan Ps.-Dionysiusnak az a gondolata, hogy a földi, nevezetesen az egyházi hierarchia, és – mutatis mutandis – minden földi közösségi tagoltság és vonatkozás és alakulat a mennyei hierarchiának, az örök Szentháromságnak másolata, visszfénye és tükrözése. Tehát ne ütközzünk azon, amit tételbe foglaltam, hanem örüljünk rajta és iparkodjunk belenőni a mélységeibe és távlatába.

Amivé lett és amivé még lehet az ember, akár az egyes, akár a közösségek, bármely időpontban és az idősor egész fonalán, az csirájában titokzatos elővételezésben *benne van* ebben az isteni szóban: Teremtő sünk embert ... a magunk képére és hasonlatosságára (Gen. 2). Láthatatlan írással, szárnyra nem kelt, hangtalan szóval benne van tehát az államiság gondolata éjellege, s ennélfogva jogosultsága is. Hogyan – ez a kérdés igazít bele tételünk igazolásába.

Az ember teremői gondolatában, úgy amint Gen. 2. a tősgyökeres eredetiség utolérhetetlen plaszticitásával elénk állítja, két mozzanat szövődik eleven egységbe: Az ember szellem, azaz személy Isten képére, örök eszmék és örök élet számára, és egyben test a földből a földi lét számára.

Mint *személy*, vagyis mint az igazságból és az igazságnak élő szellemi való a személyes lét ősképe, a szentháromságos Isten képére van alkotva. Ez az a nagy alapvető igazság, melyet figyelmen kívül hagy a profanizáló társadalom-bölcsélet, amiért aztán az individualizmus és kollektivismus malomkerekei között őrlődik; nem méltatja kellően akárhányszor a hívő szociológia

sem, és ezért nem tud aztán az individualizmus és a kollektívizmus szélsőségei között gerinces és termékeny állást foglalni.

Ezt kell ugyanis alapvető nézésben meglátni: Mivel minden személyességnek őstípusa a szentháromsági személyesség, a személy lényegénél fogva nem olyan értelemben zárt magánakvaló, mint azt az elvont metafizikai elmélés hajlandó gondolni; hanem *lényegesen nyitva van* nemcsak az igazságnak mint nélkülözhetetlen élettartalmának, hanem *más személyeknek* is mint szükséges életkeretnek. Csak személyek közösségében tud a személyes élet kifejlődni és kifejtőzni. Az ember nem robinzon és remeterák, nem rideg leibnizi monasz, hanem természeténél fogva lényegesen arra van hangolva, utalva és képesítve, hogy más személyekkel együtt és csak *így* élje személyes, tehát legemberibb életét. Az ember primer módon se nem egyén, se nem közösségi függvény, tehát nem se nem individualizmus, se nem kollektívizmus (vagy O. Spann-féle univerzalizmus) prédája, hanem egyszerre és elválhatatlanul egyéniségre és egyének közösségére van hangolva. Természete és élete szükségképen az *én* és *te*, illetőleg az *én* és *mi* pólusai közé feszül és köréjük sűrűsödik.

Magában a Szentháromságban ennek a két pólusnak, az *én-te*, illetve *én-mi* pólusnak erőtere teljesen egyenlő értékű és *egymásbaváló*. A három isteni Én mindegyike teljesen meghatározott, el nem mosódó és rendezett életkörrel rendelkezik, hiszen az egy isteni Valóság valójában Atya és Fiú és Szentlélek. De a három *szé»* mély teljesen átjárja egymást, úgy hogy nincsen semmiféle lét- és élettartalom, miy ne volna egyben teljesen közös mindahárom személlyel (Dogm. 2. kiad. 41. §). *Te-remtett személyben ez a teljes egymásbaválás lehetetlen*. Itt marad mindig egy kör, mely az énnel legsajátabb világa, ahová be nem tud hatolni semmi emberfia, é- amelyet én oda nem tudok adni senkinek, még a leg-

intimebb én-te közösségben sem. Minél jobban távolodik a közösség ettől a legintimebb közösségtől, mely az ösképhez, a Szentháromsághoz közösségi jelleg tekintetében még legközelebb áll, annál inkább lazul a bensőségesség, az egymásbaválás, gyöngül a lelkek, érdekek, ízlések, akarások harmóniája, annál kevesebb lesz a közösségteremtő benső mozzanat és annál több a különérdek és külön-akarat. Következésképp az elengedhetetlen közösség-alkotó mozzanatok: célok, eszközök, akarások közössége annál inkább csak kívülről lesz biztosítható.

Ami a közösségi élet elemeit és föltételeit kívülről biztosítani van hivatva, az a *társadalmi tekintély*. Így már a családi közösségnek is lényeges mozzanata az atyai tekintély. S még inkább kell ez a tekintély az én-te közösség típusától még távolabb álló törzs-, nemzet-, állam-közösségben. Ez a hatalom-jellegű közösségi tekintély a közösséget nem merőben értelmi meggyőző mozzanatokkal, nem is merőben érzelmi-lelki harmóniával fogja egybe, hanem mindenestre pszichikai és etikai jellegű, de kívülről ható erővel; amit reádiktál, annak kénytelen-kelletlen is kötelel-alávetni magát.

Ámde *ezzel adva van a jogrend alapja*; a közösségi együttlétet és életet kívülről szabályozó hatalom. Ezt csak nyomatékozza az a tény, hogy az emberek nemcsak lelki, hanem *testi valók is*, s ezzel az anyagi és biológiai lélettérbe vannak állítva, annak minden nehézségével, a szellem ellen tusakodó ellenállásával és közösségbontó akaródzásaival. Más szóval: a nagyobb emberi közösségben, még hozzá ezen a földön, egyrészt megszorodónak az emberi vonatkozásoknak merőben külsőségvonatkozásai, másrészt erősödnek és szaporodnak azok a közösség-bontó tényezők, melyeket csak az egész közösséget szabályozó, az egyesek fölött álló és már ennyiben is kívülről ható erő tud mederbe terelni.

Most vegyük *hozzá*, hogy az ember Isten teremtő akaratából átmenetileg, de nem melleleg *földi létbe* van állítva. Itt *a közösségi élet keretei és föltételei sajátos ideigvaló jelleget öltenek*. Az emberek nem lakhatnak mind a földnek ugyanazon a részén, hanem kénytelenek osztozni rajta; nem használhatják mind a megélhetésnek ugyanazon forrásait, hanem kénytelenek munkafelosztásra és a biológiai életjavak kicserélődésére adni a fejüket; a földi javak ingatagsága miatt kénytelenek lehetőleg biztosítani az elemi létföltételeket. Ezek a földi föladatok és szükségek együtt oda utalják az embereket, hogy olyan közösséget alkossanak, mely az itt adódó létbiztosító föladatoknak meg is tud felelni, mely tehát kizárólagossággal és egyben teljességgel tudja biztosítani a földi közösség kereteit, és ebben az értelemben önelégűség.

Így az államiságot jellemző önelégűségesség, visszavezethetlenség és *végző-fórumúság*, melyet a skolasztikusok *societas perfecta*ja akar hangsúlyozni, benne van az emberteremtő isteni gondolatnak abban a mozzanatában, mely az embert átmenetileg, de lényegesen a földre utalja.

Az államiság másik alapmozzanata, *a jogrendiség* pedig így adódik: Az emberi személyességnek főnt jellemzett korlátoltságából, illetőleg a teljes egymásbaválás lehetetlenségéből következik, hogy a nem merőben én-te közösségek formai főnttartó eleme szükségképen a közösségi tekintély és hatalom; és ennek kerete és élet-síkja az önelégűség és végző fórumú közösségben nem lehet más, mint az ember eszes természetének megfelelően észszerű, mértéktartó, a közösségi értékek rangsorát respektáló norma-rend.

Ez a jogrend dogmatikailag nem más, mint a második isteni személynek, a Lobosnak, a személy-közösséget átjáró mértékességnek, eszességnek szociológiai kisugár-

zása. Hogy a Szentháromság dogmája értelmében a Fiú az Atyából, az örök, abszolút, személyes hatalomból és termékenységből születik, s viszont a Szentlélek, a kezdeményezés, odaadás, bensőség személyes ősforrása nemcsak az Atyától származik, mint a görög skizma vallja, hanem a Fiútól, az örök személyes Értelemtől és Mértékességtől, ez föl hívás arra, hogy a teremtő erő és a kezdeményező lelkesedés meg bensőség az emberi tevékenységekben se akarjon elszakadni a mértéktartó, határ-kitűző értelemtől. A közösségben a jogrend van hivatva gondoskodni arról, hogy az erő ne teremtsen káoszt, mint a mitológia titánjai, és a kezdeményező lelkesedés ne omoljon parttalan forradalmiságba vagy merő akaródzásba és ábrándozásba, mint az orosz lélek politikai kísérletezéseiben.

Itt szinte kézzelfogható, mennyire *a teológiában gyökerez minden politika*; azon kezdte ez a «keleti lélek», hogy a Szentléleknek a Fiútól, a személyes, mértékadó Értelemtől való eredését tagadta. Közvetlenül talán csak azzal akarta igazolni az Egyháztól való elszakadását, hogy a szakadást belevitte már az örök isteni életbe, a Szentháromságba, és végezte – a bolsevizmuson. Egy logika fonala köti össze a kezdetet és véget.

2.

Az államiság eredetének ez a dogmatikája, amint föl tárja gyökereit, egyúttal kitűzi határait is. *Az államiság keresztlevele egyúttal magna chartája*, azaz meghatalmazási levele: pontosan elébe írja, hogy se többre, se kevésbére ne tartsa magát a kellesténél, hanem azt és csak azt tegye, ami jár neki, és ami kötelessége.

1. Ma az európai politikai élet és elmélet a *totális állam* jelszavától és programjaitól hangos. Totális állam, mely hivatva és föl jogosítva érzi magát érvényesíteni

a maga szuverén hatalmát az emberi lét és törekvé-
egész területén, mely a maga eszméjének föltétlen szol-
gálatára lefoglalja magának az egyes és a közösség min-
den erejét és értékét: ez a programja – *causis ratio-
nibusque diversis* – a fasizmusnak csak úgy, mint a
hitlerizmusnak és bolsevizmusnak.

Tévedne azonban, aki azt hinné, hogy ez egészen új
gondolat, nagy szociális és politikai megrázkódások
eredménye, a nagy politikai és gazdasági megfeneklé-
szülöttje. Éppenséggel nem. *A pogány állam* el sem
tudta magát gondolni másnak, mint totálisnak – még
egy *Platon* ideális lelkében sem. *Hegel* állama csak ennek
a pogány állameszmének bölcseleti kicsapódása; é-
Hobbes a történelem és a korabeli politika jó megfigyelő-
jének bizonyul, mikor az államot leviátánnak minősíti,
mely irtalmatlanul elnyel mindent, ami torka ügyébe
esik. Sőt mi több! A totalitási igény: rátenni kezét min-
denre, amit elér, lefoglalni és a maga érdekeinek szekere
elé fogni mindent, amit egyáltalán lehet, ez az élet é-
történelem tanúsága szerint majdnem *minden közösség-
ben* él, akármilyen neve, és legalább mint hajlandóság é-
kísértés ott fészeng *minden egyes emberben*. *Önzés* ennek
a neve ősidőktől; és bizony van családi, intézeti, testü-
leti, nemzeti stb. önzés; s ha *ez* a hatalommal tud szö-
vetkezni, mint egyeduralmi és kizárólagossági törekvé-
vagyis mint totalitási program jelenik meg.

Naivság vagy szemérmertlenség kell hozzá, hogy va-
laki itt «sacro» egoizmosról beszéljen. Nem szent az sem
gyökerében, sem hajtásaiban; nem szentség a forrása
és karizmája, hanem – megint a dogma kérlelhetetlen
megvilágításában: *concupiscentia*, a rendetlen, féktelen
kívánság, a zabolátlan bűnös sóvárság, mely az ősbün-
ben áttörte a harmónia eredeti állapotának gátjait, és az-
óta föltartóztathatatlanul végigzúg árja a történelmen;
s valahányszor belekerül sodrába az állameszme, ez
vészes logikájú metamorfózissal a totális állam leviátán-

jává változik át. A totalitási törekvés elve, az állami is, semmi más, mint az istenileg megállapított világrendtől elszakadt pártoskodás Monroe-elve: *ez a világ a mi világunk, és ez mindenestül és kizárólag a mienk!*

Ebben a megállapításban benne van *az ítélete is*. Az államiság, mint láttuk, Isten elgondolása és végzése. De Isten nemcsak államot akart, hanem más közösségeket is, más célokkal és más föladatokkal meg erőkkal. Minden föladat és cél egy-egy érték, és az értékek Isten akarata szerint rangsorokat, *érték-hierarchiát* alkotnak; fölé», mellé- és alárendeltség viszonyában vannak. Az abszolút érték és mérték maga Isten, és rangban annál magasabban áll egy-egy érték, minél közvetlenebbül és teljesebben maga az Isten a tartalma és célja.

Ha erre az elmozdíthatatlan örök «normálmérték»-re húzzuk rá az államiságot, kitűnik, hogy az értéksorban ugyancsak nem legfelül áll. Hiszen főjellegzete és rendeltetése a jogrend biztosítása. Ám *a jogrend keret* – szükséges és értékes, de mégis csak keret, melyet tartalommal más értékek töltenek meg. A családiság, nemzetiség, népiség, nemzeti eszme magában magasabb érték, mint az államiság, mely végre is arra való, hogy a népiség, nemzet, családok számára az életteret biztosítsa és a csontvázat adja. S mindezeknél hasonlíthatatlanul nagyobb érték *Isten országa*, melynek eljövetelért a Miatyánkban mindennap annyit imádkozunk é melynek jegecesedési tengelyét az Egyházban látjuk.

Ne vezessen tehát félre senkit ez a skolasztikai kifejezés: *az állam tökéletes társaság, societas perfecta*. Ez igazin csak műkifejezés; nem akarja megállapítani az államiság értékfokát szemben a családdal vagy néppel stb. vagy éppen a halhatatlan egyéni lélek örök aspirációival szemben, hanem csak azt akarja mondani és nem többet, hogy a maga területén és rendeltetési síkján, tehát alapvetően a jogrend biztosításában az állam egyfelől nem osztozik más közösségekkel, másfelől rendel-

kezik e föladatának teljesítésére a szükséges eszközökkel, meghatalmazásokkal; azokat nem kell másunnan kölcsönkérnie, még elméletileg és elvben sem.

Minek mi az értéke a teremtés értékskáláján, azt legbiztosabban az *eszchattologia* világánál láthatni meg. Szabad tehát azt kérdezni: az államiság azok közé az alakulatok közé tartozik-e, melyek *bemennek* majd az *örökkévalóságba*?

Amit az államiság dogmatikai gyökereiről mondunk, abból csak egy felelet olvasható ki: Az államiság gyökere és éltetője, szülője és dajkája az a nagy tény, hogy a teremtett személyek az egymásközi vonatkozásokban nem válnak teljesen egymásba; ennek következtében marad a céloknak és eszközöknek, érdekének és föladatoknak egy területe, ahol szintén szükséges ugyan az együttézés és együttműködés; ezt azonban nem biztosítja a lelkek önkéntes egybecsengése, hanem csak az egyéni tudatéleten kívül álló tényező, a társadalmi tekintély. Amint ez a tekintély jellegű erőtenyező a végső fórumúság jellegét ölti, adva van a jogrend-érvényesítő államiság. Amily mértékben azonban a teremtett személyek közvetlenül Istenben és Istenből élnek, oly mértékben nő az együttélés föltételeinek és szabályozásának az a területe, melynek érvényesülését a lelkek benső egybehangzása biztosítja, és amint e személyes valók élete teljesen elmerül Istenben, amint kizárólag Istenben, Istenből és Istennek élnek, megszűnik az államiság szükségessége, és következésképpen léte is. A boldog Isten-látók közössége nem államiság formájában konstituálódik: a mennyei Jeruzsálemben nincs szükség sem a napra, sem a holdra, mert Isten maga világítja meg azt, és szövétneke a Bárány (Jelenések 21, 23). Viszont a kárhozottaknak az az egyik érzékeny büntetésük, hogy nem jutnak el a pozitív közösség-alakulásig (Dogm 2. kiad. 50. §).

2. Ha hatalmas uralkodó egyéniségek és feltörtető tömegforradalmak szeretik az állami mindenhatóság programját a zászlajukra írni, akadnak minden korban, többnyire ábrándozók, kik legalább elméletben igyekeznek *leszorítani az államiság jelentőségét és hatáskörét*. Sőt egyszer sikerült ennek az elméletnek meglehető eredménnyel belenyúlni az államiság tényleges kialakulásába. T. i. a 19. századi politikai liberalizmus az állami beavatkozást tudvalevőleg elvben és sok tekintetben gyakorlatban a *minimumra* szorította. E szerint az államnak föladata és ennél fogva joga kimerül abban, hogy távortart mindent, ami az egyének szabad érvényesülésének útjában áll, s az egyén szabadságát csak annyiban köti meg, amennyiben valamennyinek szabad érvényesülése azt okvetlenül megköveteli. Az állam mindössze éjjeli őre a rendnek, ein *Nachtswächterstaat*, Lassalle szellemes elkeresztelése szerint.

Ez a minimista, mondjuk liberális állameszme az egyik irány, mely az államiságot az értékénél kevessebbre becsüli. A másik egy fokkal radikálisabb: *Az állam* már a földi közösségi életben is *átmenet*. Eljön az idő, mikor nem lesz rá szükség, mikor az emberek megint mint Ovidius aranykorában, törvény, bíróság és karhatalom nélkül, teljes békességben égyetértésben élnek, itt ismerős húr pendül meg: mindkét állameszme, a liberális nem kevésbé, mint az ideális anarchista, teológiai gyökérből, természetesen *hereziséből táplálkozik*. Ha valaki a történeten belül vár egy olyan állapotot, melyben az államiság fölösles; gessé válik, sőt amely felé tudatosan, áldozatokkal, sőt *i* talán erőszakkal is dolgozni kell, abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy az állam rossz valami, tehát *a bűn terméke*.

Ezt a *bűnt* a hívőbbek teológiai verettél látják el, ha nem is korrekt katolikus értelemben, és így létrejön az *ortodox protestáns állameszme*, amelyet mondjuk a

18. századi porosz állam közelített meg. E szerint az eredeti hűn teljesen szétroncsolta az ember erkölcsi, tehát jogi képességeit is; következésképp a jogrendet é- az államiságot általában csak föltétlen tekintélyű, teljesen abszolút és aktív állam tudja úgy képviselni, hogy azt a gyökeres romlottságot lefékezi. Ellentétje az anabaptista, *angolszász* állameszme, melynek teológiai alarja a következő: Az eredeti bűn az emberi természét mélyét nem érintette; csak bizonyos külsősé- vonatokozásait zavarta meg, és ezeket kell az államnak ismét helyreállítani – minimális beavatkozással és az egyéni szabad mozgás teljes íszteletbentartásával. S végül ott van a *skizmás*, az orosz állameszme, mely az eredeti bűn végső gyökerét a testiségben és a szabadulást valami egyoldalú elszellemiesedésben látja. Az államiság földadata egyrészt szolgálni ezt a menthe- tétlenül kárhózatnak esett testiséget, – tehát bűnben fogantatott és bűnben áll fönn, – másrészt azon dolgozik, hogy fölöslegessé váljék: egy fokról-fokra vagy pedig valami szent forradalom által helyreállít- andó paradicsomi állapot gyökeresen végét veti min- den államiságnak. Az orosz és általában az északi szláv lélek végelemzésben államellenes ideális anarchista, adventista alapszínezettel. A *bolsevizmus* voltaképen ugyanez az eretnakség – negatív előjellel. Az ő szemé- ben a bűn nem egyéni, felelős Isten-ellenesség, hanem az igazságtalan gazdasági, végelemzésben politikai é- társadalmi berendezés terméke. Ennek megszüntetése megszüntet minden rosszat, azt is, melynek állam a neve.

Mindezeknek az irányoknak *közös vezérgondolata*: Az államiság rossz valami, amit le lehet és le kell győzni; még pedig földi paradicsommal, melyet vagy vallásilag vagy negatív vallással meg lehet valósítani. A liberális állameszmét ugyanez a meggondolás ve- zérli; de tompítja az enervált vagy nagyon is gyakorlati

ember rezignációja: Az államiság mindenesetre rossz valami, de lehetetlen vagy legalább is kockázat változtatni akarni azon a rossz emberi természetén, melyet csak az államiság kalodája tud féken tartani. Következésképp bele kell törődni, hogy az államiság szükségerőssé és be kell érni azzal, hogy ennek a rossznak a hatáskörét lehetőleg szűkítsük.

Tudjuk, hogy ezzel a gondolattal szemben mi az igazság; megmutatta a katolikus dogmát. *Az államiság* nem a bűn szülöttje, hanem *Isten gyermeke*, a teremtett személy személyességi jellegének és az ember földiségének együttes folyománya; következőképpen nem rossz, melyet le kell győzni, hanem jó, melyet meg kell becsülni, sőt melyben áhítattal tisztelni kell Isten gondolatát, és melybe tudatos együttműködéssel bele kell vinni Isten gondolatait. Nem is szabad azt mondani, hogy szükséges rossz, melyet kalmár okossággal minimumra kell korlátozni, hanem azt a maga eszmei tartalmának teljes kifejlődésére kell segíteni (lásd alább 3).

Ennek az alapvető megállapításnak világánál könnyű a felelet erre a kérdésre: *Mi köze van mégis a bűnnek az államisághoz*, mikor kétségtelen, hogy Szent Ágoston a Civitas Dei-ben a bűnnek az Imperium és általában a civitas terrena körül nagy szerepet tulajdonít, sőt mintha ott szentpáli gondolatok pendülnének meg.

A bűn *a katolikus dogma szerint* az emberi természet nem tette tönkre, de nem is ment el nyomtalanul fölötte. Fölszabadította a rendetlen kívánságot (főnt 1), megbolygatta az embernek Istenhez való helyes vonatkozását, és ennek következtében megmérgezte az embereknek egymás közti viszonyát is. Tehát a bűn mint adottság, mint «exisztenciás» mozzanat nyomot hagy az államiságon is. Nem abban az értelemben, hogy megszűli vagy akárcsak megmásítja az államiságot. Hanem az államhatalom a bűnnel szemben kénytelen nyom-

tékozni a tekintélyi, a hatalmi mozzanatot; a bűn az államnak kezébe nyomja a kardot (Rom 1?, 4), bele-szővi az államiságba azokat a kemény, rideg acélszalakat, melyek érzékeny lelkeket annyiszor csöndes lázadásra csábítanak a jogrenddel mint olyannal szemben is. Másodszor pedig a bűn sodorja bele az államiságot is abba a tragikumba, mely az emberi történelem leg-szomorúbb jellegzete (Isten a történelemben? ért.), mely éppen az államhatalom túlkapásaiban jut el leg-szégyenletesebb és legveszedelmesebb szélsőségeihez.

Mielőtt áttérnék az államiság dogmatikai normá-jára vonatkozó utolsó nagy kérdésnek tárgyalására, a főt érintett dogmatikai gondolatok fényével szeretnék röviden rávilágítani D. v. *Hildebrand-nak* (Zeitliche-190. lap) egy érdekes megállapítására, mely a kiváló szerzőnek szándéka ellenére eszmezavar keltésére alkalmas. Szerinte az állam eszméjéből nem következik az államok többsége; elvben *az egész emberiség egy államba is tömörülhetne*.

Ezt t. i. csak addig lehet mondani, míg merőben a gondolati világban, hogy úgy mondjam, légüres térben mozgunk. Minthogy az államiság lényege a jogrend végső fokú biztosítása, elvben csakugyan nem ellen-mondás, vagyis az állameszmével nincs ellentétben, hogy *egy* szerv és egy szervezet legyen az, mely az egész emberiség jogrendjét biztosítja. Azonban a jog-rend nem emberármnyakon, nem légüres térben valósul, hanem konkrét embereken. A jogrend megvalósítása» nak egy sereg olyan föltétele és velejárója van, melyek elválaszthatatlanok a konkrét közösség-alkotó ténye« zőktől, nevezetesen a földrajzi, népi, gazdasági, törté-neti adottságoktól. Következésképp a teológiai ember-eszme, mely az embereknek fajok, népek, történeti sorsok stb. szerinti megoszlását kívánja (lásd Isten a történelemben 5. ért.), az államiság megoszlását i-kívánja – igaz, egy az emberiség egészét felölelő

államföldrőltség, illetőleg nemzetközi együttesség immanens igényével.

3. Az államiság dogmatikai gyökérszámai megannyi irányvonalat jelentenek, melyek a *helyes középútra* terelnek az imént jellemzett két szélsőség között.

A teremtett személyesség és a földre utalt emberlét isteni gondolatában, melyet a kinyilatkoztatásból közvetlenül kiolvasunk, burkoltan benne van az államiság, mint amelynek elsődleges rendeltetése a jogrend valósítása és biztosítása. Minden isteni teremtői gondolat *eredeti* gondolat. Vagyis amit Isten teremtői végezéssel egy teremtménynek, akár egyesnek, akár közösségnek, mozgalomnak vagy kornak szánt, azt csak neki szánta; annak terhét és felelősségét más le nem veheti a válláról; s viszont adott és ad elégséges erőket és föltételeket annak a megvalósítására. Tehát az emberi természetben és a történelemben mindig kell lenni erőnek és térnek az államiság megvalósítására is, és minden m. erőnek és tényezőnek kötelessége tiszteletben tartani azt a porondot, melyet Isten az államiságnak nyitott, valamint azokat az erőket és eszközöket, melyek az államiság céljától és rendeltetésétől elválaszthatatlanok, melyek az államelmélet szerint a törvényhozó, bíraskodó, végrehajtó, büntető, adókiivető, katonáállító hatalom.

Mindebből következik, hogy a kinyilatkoztatás talaján álló *keresztény lelkület nem lehet* elvben *államellenes*; sőt csak állambarát lehet és kötelességének tartja lelkiismeretben vállalni az államisággal lényegesen velejárá terheket is, ha még oly súlyosak is azok, és ha a konkrét államhatalom és annak gyakorlása ellen még annyi jogos kifogás tehető is *Subditi estote dominion modo bonis, sed etiam dyscolis*, engedelmelkedni kell nemcsak a jó és szelíd uraknak, hanem a keményeknek is (1 Pét 2, 18).

Az emberközösségben azonban nemcsak államiság van, hanem *sok más emberi vonatkozás*, hivatás és életkör is, melyek szintén Isten teremtői elgondolásainak «salvus conductus»-ával járják a történelem útjait. S ezek az utak bizony sokszor súrolják, még többször keresztezik egymást. Az útkeresztezők azonban Isten elgondolásában nem ütközők, hanem igazán útfők: a különböző irányokból jövő utasok számára gyülekezés, erőgyűjtés és tájékozódás állomásai – az ószövetségi *capita viarum!* és nem prédára sóvár útonállók leshelyei. Isten az egész világot tagadhatatlanul polarítások erőjátékából adódó harmóniának szánta. S az ember, aki köteles lelkiismeretesen hozzáigazodni é-hozzáilleszkedni Isten teremtői gondolataihoz, akkor felel meg rendeltetésének, ha híven azt a gondolatot iparkodik kidolgozni a maga területén, a maga pólusán, melyet Isten belehelyezett. Ha – Aristoteles nyelvén szólva – minden teremtett valóság kifejti a maga entelechiáját, vagyis azt az eszmei valóságot, melynek csírája benne van, akkor a sok kereszteződés, látszó ütközés és ellentét végre is erőteljes élő harmóniába oldódik.

Az államisággal mindenesetre *szemben áll* – más« más akcentussal – az én, a család, a társadalom, főként az Egyház; de ha mindegyik igyekszik híven azt tenni és teljes kifejlésre segíteni, amit Isten neki szánt, ezek az ellentétek polarításoknak bizonyulnak, erőközpontok lesznek, melyek körül erőteljes ritmusban maga az élet lüktet. Értékes egyéniségek az államiságnak legértékesebb támaszai, és viszont a következteté-államiság értékes egyéniségek fejlődése számára a legbiztosabb talaj. Az egészséges családi élet az egészséges-államéletnek alfája és ómegája, és viszont az erőteljes-államiság biztosítja a családiság egészséges kifejlődését.

Ami pedig a mostanában megint előtérbe került *egyházi és állami polaritást* illeti: az előadottak után aziránt nem lehet kétség, hogy az *egyháziság az értékek*

rangsorában magasan fölötte áll az államiságnak. Hisz hivatás tekintetében nem földi, hanem örök jóra hívja és vezeti az embert; eredet tekintetében pedig nem közvetve, az ember teremtői eszméjébe beleburkolva, hanem közvetlen isteni tettként Isten rendelkezésének köszönheti létét. De éppannyira bizonyos, hogy egy *pontban találkoznak*; abban amit a skolasztikusok úgy fejeznek ki, hogy mindkettő *societas perfecta*, vagyimindkettő a maga síkján önelégű és végső fokú közösség. Sőt találkoznak abban is, hogy a jogrend nem közömbös az Egyház számára sem; hisz nemcsak világi jog van, hanem kánonjog is, és a jogtudományosság koronája volt valaha a (ma általában hibásan értelmezett és alkalmazott) «*doctor utriusque iuris*». Azíránt sem lehet kétség, hogy az Egyháznak a boldoguláshoz, entelesiájának teljes kifejtéséhez a megfelelő talaj a szilárd társadalmi jogrend, épúgy mint bizonyofokú gazdasági jólét. Nem véletlen, hogy az Imperiumban érte első virágzását; és a történelem logikája dolgozott azokban a pápákban, kik egy jogilag és gazdaságilag szétmállott világban föltámasztották az Imperiumot (III. Leó és Nagy Károly).

Az *eszmék világában* tehát nincsenek itt ellentétek és harcok, nincsenek eretnokségek és egyoldalúságok. Államiság és Egyház – mindkettő arra van hivatva, hogy a maga helyén pólusa, szükséges pólusa legyen annak a szociális erőellipszisnek, mely végső fokon közösségbe fogja az emberiséget. A *történelmi valóságok* színterén azonban egykettőre kiütözik az a tragikum, melyet a bűn hozott a világba. Itt az elkerülhetetlen keresztvezések, feszültségek, interferálások nagyon hamar harcokra, ellenségeskedésekre és eltorzításokra vezetnek. Így a megváltott világban földadattá válik, ami a bűn előtti világban harmónia volt. Földadattá válik tehát az Egyház és állam viszonya is, és földadattá egyáltalán a keresztény politika. Itt azonban a termé-

kény pozitív eligazodást már nem az államiság dogmatikai szemlélete adja, hanem egy egyetemesebb meg-gondolás, mely a keresztény (mindig a teljes, katoliku-kereszténységet értem) kultúra problémájából születik, amint azt elénk tárta megoldásra a keresztény bölcsélet kérdése is (lásd 5. sz.).

Mínthogy azonban az államiság dogmatikai meg-világítása döntő szempontot visz bele ennek a kultúr-problémának abba a jelentős ágába, melynek keresztény (katolikus) *politika* a neve, befejezésül hadd álljanak itt annak a keresztény politikának a körvonalai, úgy amint az államiságnak és a keresztény kultúrának dogmatikai szemléletéből adódnak.

A kereszténység mint a *megváltás* vallása szükség-képen kettős, majd azt mondanám, *ambivalens állás-pontot* foglal el a világgal szemben, tehát az államiság-gal szemben is. Az egyik negatív, a másik pozitív. Mint megváltódás nyomatókozza a bűn valóságát és az egyéni lélek abszolút értékességét. Erről az oldalról az Istene-vesztett és a bűnbe rögzött világban, tehát az államiságban is, nagy csábítót és kerékkötőt lát, amely-lyel szemben szent közömbösség a jelszava. Mint meg-váltottság pedig az Istenét visszanyert és vele meg-békült világban Isten művét és apostolát tiszteli, mely hirdeti az ő hatalmát, bölcsességét és szentségét s egy-ben szövetségesnek hív Isten gondolatainak benne é-rajta való megvalósítására.

A *negatív* álláspont, mint első tekintetre látnivaló, a múlt és a jelen világgal szemben segít állásfoglalásra, és a dolog természete szerint átmeneti: addig tart, míg e világgal szemben a keresztény szabadságot ki nem vívtuk. Az államiságban nem tagadja az isteni gondolatot, de konkrét megvalósulásában látja és szen-védi annak eltorzulását; s ez visszatartja a lelkes vagy éppen romantikus politikai működéstől; bár amaz, az

államiság isteni gondolatának tisztelete, az állam iránti kötelezettségek lelkiismeretes teljesítésére hívja: Adjátok meg a császárnak, ami a császáré.

A *pozitív magatartás*, az evangéliumi tökéletesség útján a magasabb fok, nem éri be vele, hogy a szennyezett államisággal a maga lelkét ne szennyezze, hanem arra az apostoli nagy föladatra érez hivatást és indítást, hogy az államiságot *megkeresztelje*. Ez kettős föladatot jelent. Az egyik az államiság isteni teremtői gondolatának érvényesítése, vagyis az államiság sajátos rendeltetésének kifejlésre-segítése minden túlzás és minden csonkítás nélkül. A másik az államiságnak beleillesztése abba az értékpiramisba, melynek csúcsa Krisztukirálysága, melynek lelke Isten országa, melynek veleje az állami jogrend megszentelése és katolikus-integrálása. *Megszentelése*: a jogrendnek megbecsülése mint a Logos kisugárzásának és történelmi-szociálmegjelenésének megbecsülése és átlelkesítése. *Katolikus integrálása*: felülről a corpus Christi mysticum-nak, alulról a szociális igazságnak és szeretetnek keresztény értékeivel és erőivel. XIII. Leó a *Rerum novarum*-ban és XI. Pius a *Quadragesimo anno*-ban hatalmas kézzel megrajzolják ennek a civitas christiana-nak alapvonalait. A részletezés alighanem csak a megvalósítással párhuzamban történhetik; a megvalósulás pedig Isten országának államokat alkotó, nagy néptesteket is átjáró haladásával tart lépést.

Addig is – ez legyen elmélésünk «politikai» tanulsága – *igazi keresztény politikai tett* minden megmozdulás, mellyel hívő lelkek bensőséges igyekezettel a szentháromságos Istent imádják; és talán nagyobb államfönntartó és nemesítő erő árad abból a kézmozdulatból, mellyel egy törődött anyóka bensőséges lélekkel keresztet vet az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében, mint abból a ragyogó parlamenti beszédből, mellyel egy honatya új törvényjavaslatot ajánl.

13. Szociális kötöttség és szellemi szabadság.

1.

AKI A MAÍ TÁRSADALMI BAJOK SZÍNE előtt arra vállalkoznék, hogy vészkiáltássá legyen: *Halódik a szabadság*, végzetes szociális rabság felé sodródunk; föl tehát új szabadságharcra! – alighanem úgy járna, mint Thámusz, mikor felső megbízásból elkiáltotta Palodes partja felé, hogy «Mehalt a nagy Pán»; «Hallják ezt a hajósok, de nem értik; meghalt a nagy Pán? álmétkodva kérdik. Ki fejtí meg e százhangú sirámot?» (Reviczky).

Mindenesetre el kellene készülvé lennie a feleletre: íslem az a baj, hogy nincs szabadság; legföjebb az, hogy még mindig nagyon is sok van belöle. Sokan járnak még szabadon, emberek, intézmények, magatartások, amiknek már régen zár alatt kellene vezekelni a közösség ellen elkövetett bűneit. A mi bajunk, folytatnák, a *pauperizmus*, a munka» és keresetnélküliség, a megélhetési minimum elérhetetlensége. Aki ott hozna gyökere-segítset, egy csapásra betömné az elégedetlenségek, társadalmi fészkelődések és robbanások főforrását; sőt, útját egyenetné a kétségtelenül szükséges vallás-erkölcsi megújhodásnak is. Hisz régi igazság, hogy az ágrólszakadtság és földhözragadtság a legnagyobb kerítö: paupertas maxima meretrix.

Mikor aztán ennek az általános elszegényedésnek *okairól* van szó, felületesebbek a kormányokat, rossz és elégtelen törvényeket, a panamákat és álláshalmazásokat teszik felelősekké. Akik mélyebbre ásnak, a gyökerek felé, azt találják, hogy az okokat egy mélyebb történeti és társadalmi rétegben kell keresni ott, ahol a

minden háborút szinte törvényszerűséggel követő gazdasági megbillenések, a történelem- és természetellenes határeltolások, a nemzetközi elzárkózások, autarkia-programok, bizalmatlanságok és a nyomukban támadt gazdasági, politikai, társadalmi megkötések és a megkötöttségből szabadulást kereső feszengések, a láthatatlanul tovább folyó háború és *a lappangó forradalom* rázzák meg és aknázzák alá az európai emberiség talaját.

Érthető, ha *szociológusok, politikusok, közgazdászok* ezeket a szimptomákat és okokat egyenkint tüzetvizsgálat alá veszik, ha igyekeznek kinyomozni szociológiai jellegüket, történeti eredetüket és keresik a lehetőleg közvetlen és gyorsan ható orvosságokat.

Amíg azonban akár a diagnózis, akár a terápia megreked ezen a ponton, *Platón barlanglakainak* világában él. Ők a napot nem látják: az csak szűk nyíláson szüremkezik be barlangjukba; a dolgokat sem látják igazi mivoltukban, a napvilágnál: azokat csak az odájuk falára vetődő árnyékaikban ismerik meg. A társadalmi jelenségeknek, igazi értelmüknek, okaiknak és orvosságuknak kulcsa azoknál van, akik közvetlenül magukat a dolgokat látják, úgy, amint napjuk megvilágítja őket. A lét napja Isten, és napvilága a kinyilatkoztatás. És *a teológus* van elsősorban arra hivatva, hogy megmutassa, milyenek a dolgok ennek a felülről jövő, a valóságot átvilágító és a mélységekbe bevilágító napnak fényénél.

Ha azonban ez a teológus szemmel néző szociológia egyszerűen arra a kijelentésre szorítkoznék, hogy a mai társadalmi bajok, végső gyökere lelki-erkölcsi baj, a tetterős keresztény lelkületnek széles körökben észlelhető megfogyatkozása nem mondana újat. Hisz nagyon ifölkínálkozik a megállapítás. *Ha* volna hatékony méltányosság, belátás, igénytelenség egy-egy nép fiaiban, a mai gazdasági nehézségek közepett is be lehetne úgy osztani a munkát és hozamot, hogy jutna, még ebben a szegény országban is, mindenkinek kenyér – kalács

persze már nem. És *ha* megvolna a méltányosság a népekben egymás iránt, megszűnnék a hamu alatt tovább parázslani a világháború, a népek összefoghatnának termékeny gazdasági és kulturái, sőt politikai együttműködésre az igazi ellenségnek, a bolsevizmusnak legyőzésére és az igazi európai politikai föladatnak megoldására, az európai világhegemónia megmentésére. De a voltaképeni probléma itt kezdődik: *Honnan vegyék* egyesek és osztályok, népek és népszövetségek ezt a méltányosságot? azt a szabad tekintetet, mely világosan átlátja a helyzetet és orvosságait? azt az önfegyelmet, mellyel mindegyik meghozza az elengedhetetlen áldozatokat? Nem nagy *paródia-e* a Népszövetség és a nemzetközi diplomácia? és nem kis *paródia-e* egy-egy népen, illetve osztályon belül a vezetők huzakodása éhazudozása, a világjavítók szószátyárkodása és a szenvedők tehetetlen és sokszor jellemtelen kapkodása? Azaz, hogy nem *paródia*. Keserű szatíra az – mint az a kovácslegény, aki bilincset kovácsol magának és közben szavalja a Talpra magyar-t: «Rabok tovább nem leszünk». Minél többet beszélnek összefogásról é-tanácskoznak békéről, annál mélyebben belebonyolítják sajátmagukat önző erőszakosságuk hínárjába; és hovatovább ott tartunk az egész vonalon, hogy se ki, se be.

2.

Amikor a ma nagy válságát úgy jellemzem, hogy az gyökeres társadalmi és részben történelmi megkötöttség, radikális tehetetlenség, egyetlen biztos orvosságát pedig a szellemi szabadságban találom, első föladatom leleplezni és igazi arculatában bemutatni azt a bálványt, melyet körül táncol ez a megvesztett korszellem.

A *bálvány* kettős; és közkeletű neve *individualizmus* és *kollektivizmus*. Igazi arculata egy, és annak én adok rövidség okáért nevet: *hominizmus*.

Az *individualizmus* a *liberalizmus szabadságrészmenye*. Magna chartája a *francia forradalom* szavalókórusának szülöttje: az «emberi jogok» kihirdetése 1780-ben. Minket a következő tételek érdekelnek belőle: Az emberek mind szabadoknak és a jog előtt egyenlőknek születnek; a szabadság abban áll, hogy van módunk megtehetni mindazt, ami másoknak nem árt (1., 4). A tekintély elve a nemzetben gyökerezik; törvénye azonban csak azt tilthatja, ami a közösségre káros (3., 6). Ez a program természetesen nem váratlanul pattant ki a francia forradalom szelleméből, mint Palla-Athene Zeus fejéből. Ismerjük a *genezisé*t:

A *középkori* nagy szintézis – klasszikus veretű irodalmi lecsapódása Szent Tamás Summa theologica-ja – az egyént és a közösséget, a megkötöttséget és szabadságot teljes határozottsággal és következetességgel a kereszténység értékhierarchiájának veti alá. Dun-Scotusnál, aki egyébként még mindenestül a szintézis korának nagyjai közül való, kezd jól fölismérhetően jelentkezni a nagy történelmi forduló; egyelőre természetesen csak a történelmi dialektika útján, forradalmi mellékíz nélkül, mint az egyénnek és szabadságának metafizikai előtérbehelyezése. Arról a bizonyos mellékíztől aztán bőven gondoskodott a 14. századi *nominalizmus* (Occam Vilmos, a «moderna via» bálványozott atyja), és a 15. században megindul hódító útjára a teljes emancipáció. Rohamlépésben foglalja el egyik állomását a másik után. A *reneszánszban* megtanulja maga szakállára és saját kockázatára keresni boldogulását, sőt üdvösségét, és megteremti a kíméletlenül érvényesülésre törekvő macchiavellista erős egyéniség eszményét. A *vallásújításban* kivonja magát az Egyház kötelező dogmatikai tekintélye alól; a westfaleni békében megpecsételi a lelkiismereti szabadságot. A 18. században az amerikai, majd a francia köztársaságban megteremti a politikai szabadság első konkrét állami megvalósítását,

miután előbb az angol deisták és a francia skeptikusok és naturalisták írásaiból töltekezett a gondolatával. Ugyanakkor elindítja a szabad gazdasági verseny mozgalmát (Smith, Ricardo, Cobden); és végig a 19. századon ezer változatban tartja ennek az eszménynek vezérhangját, a gondolat szabadságát és azt, ami velejár: tudományos kutatás és tanítás, szólás, sajtó, gyülekezésszabadsága.

Szabadság az uralkodó csillag. Varázsa megbüvöli a tömegeket, úgy hogy a szabadságharc lett a «szent» háború; de igézete alá kerülnek a legkiválóbbak is: a német romantikusok, Montalembert, Lacordaire, Gladstone. Jelszavai és tételei minden értékelésnek magától értődő mértékvesztője és minden disputának vitán felül álló kiindulópontja (ezt az utóbbit tanulságosan mutatja Apponyink politikai és kultúr-magatartása is). Nem csoda, ha szinte egyetemes fölzúdulás és fölháboradás kísérte IX. Pius bátor és biztos szavát, mellyel egymásután megbélyegezte és elítélte ezeket a liberálibántsvirág tételeket, jelszavakat és követeléseket (összefoglalva az 1864-ben kiadott Syllabusban).

Pedig akkor már mutatkoztak az első jelek, melyek ennek a liberális individualizmusnak közeli csődjét hirdették. *A csőd* bekövetkezett a századforduló táján; a világháború aztán annak rendje és módja szerint ki ismondotta.

Kitűnt mindenekelőtt, hogy az egyéni szabadságot, «minden egyes embernek veleszületett jogát» *csak néhánynak*, nagyon is néhánynak hozta meg; azoknak t. i., kik jobban győzték. Hisz kimondott programja fölszabadít mindenkit arra, hogy tehetése szerint tegyen. Aki tehát jobban győzi, akár igazi tehetséggel, akár skrupulusnélküliséggel, akár kedvezőbb társadalmi, faji, gazdasági helyzeti energiával, okvetlenül felsőbbtségbe kerül a kevésbé tehetősekkel szemben. A gazdasági szabadverseny erre egyenest fölszabadít.

Ezzel az «Aki bírja, marja» elvvel szemben nem bizonyul hatásos *ellensúlyozónak* a francia forradalmi «emberi jogok» tilalomfája: Nem szabad azonban megtenni, ami másoknak káros. Mert először is a liberális szabadságjogok monopolizálásának társadalmi kárai csak lassan, sokszor egyáltalán csak imponderábilékben mutatkoznak. Azután pedig az individualista szabadság» eszmény a visszaéléseknek csak represszív orvoslását ismeri; az pedig majdnem mindig «eső után köpenyeg.»

A következmény lett *csúcsemberek* kitermelődése, kik mint gazdasági, politikai, sajtókapitányok, az egyéni szabadságoknak korlátlan urai és haszonélvezői. A többiek pedig, a lemaradottak, kitagadottak, sőt kiforgatottak, menthetetlenül *új rabságba* kerülnek, mely súlyosabb és szégyenletesebb a régi rabszolgaságnál. A szabadverseny termelési tendenciák és alakulatok vashengerei elkapják a munkásokat, kiszolgáltatják őket a piac szeszélyeinek, a kapitányok önkényének és a géptermelés kegyetlenségeinek; a polgárokat befonják az irányított sajtó, illetőleg közvélemény, árrányítás és politikai machináció polipkarjai; valamennyit pedig lassan, de biztosan betemeti az eltömegesedés futohomokja (lásd 11. dolgozat. Tehát a liberális individualizmus szabadságnak indult és egyetemes rabságnak érkezett meg.

Végzete alól nincsenek kivéve a kisajátító és monopolizáló csúcscélvezők sem. *Az individualista szabadság-eszmény* t. i. voltaképen tartalom nélkül tátongó szakadék, merőben *formalisztikus elv*: megtehetni «mindent», ami másnak nincs kárára. Ennek az elvnek logikája végtelen csavarnak bizonyul. A szabad verseny önlerekordozássá lesz és ámokfutókat nevel, kiket vak örület hajt, folyton tovább, maguk sem tudják miért éhová, míg csak össze nem rognak. Itt a szabadság különös paradoxonnal, de következetes dialektikával az ellentétébe fordul: rögeszmévé lesz és ezzel rabbá tesz.

Amikor így voltaképen a maga termelte toxin mérgezi halálra ezt az individualista liberális szabadságot éppen a hordozójában, az egyénben, egyúttal szétmarja azt az anya-szervezetet is, melyben tenyészik és mely nélkül meg nem él. Bizonyos ugyanis, hogy szétmállaszt é-atomokra bont minden közösséget, minden egyes embert külön világba terel, mindenkit a maga tengelye körül pörget és végül úgy jár, mint a legendában Werner mester bomlott órája: ahány kerék és rugó, annyifelé szalad – ugyanakkor, mikor technikájának, gazdaságának, jóléti politikájának sokak együttműködésére, tehát egységes tervbe való beilleszkedésre volna szüksége. Így betű szerint *önmaga alatt vágja a fát*.

Nem csoda, ha a történelem dialektikája kitermelte az ellenhatást, melyet antitoxinnak, ellenmérregnek szánt: *a kollektivizmust*. Az individualista szabadság monopolizálójától leggyökeresebben kiforgatottak és a legszorosabb rabszíjra fűzöttek, a munkások már a múlt század közepe után egységbe verődtek mint proletárok a szocializmusban, és szemünk láttára a bolsevizmusban. A sokkal lassabban ébredő polgárság jó félszázaddal később, a világháború nyomása alatt kezdi keresni a maga visszahatásának kereteit, egyrészt elméleti állásfoglalásban, mint univerzalizmus (O. Spann) vagy szolidarizmus vagy elméleti kollektivizmus; másrészt mint gyakorlati kollektivizmus, főként a fasizmus és nemzeti szocializmus alakjában. Ezt a kollektivizmust minden formájában jellemzi az *individua-g* lista szabadságeszmény tudatos tagadása s a közösségnek és közérdeknek kifejezett és következetes nyomatékozása egészen az egyén érdekeinek gyökeres tekintetbenemvételéig.

Hogy a kollektivizmus megjelenése *történeti fordulót* jelent, azt tanulságos módon le lehet olvasni arról az ellentétes magatartásról, mellyel az idősebb és a fiata-

labb nemzedék felel a kollektivizmusnak egyre keményebb kopogtatására.

Az idősebb nemzedéknek véreben ül a liberális individualizmus, azoknak is, kiket világnézetük voltaképpen egészen más tájakra utal. Ez a nemzedék szinte haláloíjedelemmel látja, mint omlik össze máról holnapra, amiért ő hevült, ami az életet az ő szemében élésre érdemessé tette. Az ő megítélése szerint a kollektivizmus jön mint elháríthatatlan végzet; vaspatái porbasárba tiporják az ő világát, és olyanféle hangulat szállja meg, mint az 5. és 6. századi rómaiakat: pusztul az Imperium, vége a világnak! Viszont *a fiatal nemzedék* – gondolom nagyjából harmincöt év a felső határ – hovatovább ott tart, hogy idegen világ neki «márciusidusának» világa, tiszteletreméltó cerimónia, melynek azonban az ő számára nincs mondanivalója. Különösen hangzik, de valóság: ennek az ifjú nemzedéknek legmélyebb énje és életösztone kötöttséget áhít, szilárd és kész életkeretet, mely átöleli és befogja az egész embert. Ezért nem ellenszenves neki a diktatúra, é ezért tud – *faute de mieux* – szóbaállni még a bolsevizmussal is.

Világos jelbeszéd ez: Itt egy történelmi ítélet van folyamatban, új elemi igény tör fölszínre az élniakarás legszűzibb mélységeiből. Jaj a hivatottnak és jaj a következő nemzedéknek, ha ezt a jelet meg nem látják és értelmezni elmulasztják.

3.

Elevenbe vágó kérdés tehát mindenekelőtt, *mi a liberális individualizmusnak és történeti ellenhatásának, a kollektivizmusnak igazi értelme, igazi arculatja?* Felelétem ez: Mindkettő egy és ugyanaz a bálvány – tehát nem az a helyzet, hogy az egyik a baj, a másik a mentő géniusz; hanem – *egy bálvány kettős kiadásban. Neve hominizmus.*

Ezt a nevet adom annak az élet- és kultúreszménynek, mely minden törekvése céljának, minden értéklése mértékének, minden tette és mozgalma rugójának, minden történelmi, társadalmi és egyéni jelenség végső értelmének az embert teszi meg; még pedig az embert úgy, amint a maga meztelenségében megjelenik az empiria, a tapasztalat színe előtt, igényeivel és szenvedélyeivel, ízlésével és akaródzásaival; elszigetelve élválasztva attól a felső világtól, melynek törvényei abszolút kötelezettséget teremtenek, eszményei föltétlen értéket és normákat jelentenek, inspirációi ebből a földi létből magasabb tájakra, örök életre hívnak.

Az *individualizmus* már születésekor ezzel a *humanista eszménnyel szövetkezett* és kifejlődése során elvált hatatlanul egybeforrott vele. Mikor a *nominalizmus* kezdte hirdetni az egyén önálló állásfoglalási jogát szemben a kinyilatkoztatással és annak letéteményesével, a föltétlen tekintélyt követelő Egyházzal, – oppor-tunizmusa a még akkor társadalmilag is hatalmas Egyház sújtó karját a *duplex veritas* jellemtelen elvével iparkodott elkerülni: Amit az Egyház tanít, minden-esetre igaz; de igaz az is, amit a filozofáló elme megállapít; akkor is, ha ellentétben áll azzal a másikkal, a hitigazsággal. Ezzel *de facto* az egyént teszi meg az igazság mértékének; ha ugyanis kétféle igazság lehetséges, világos, hogy inkább azt választja az ember, ami jobban «a testéhez áll».

Az individualizmus következő állomásainak föliratai már teljesen egyértelműek. A *vallásújítók* az egyéni vallási élményt, a megnyugvás és megvigasztalódás érzéseit tették meg a vallási igazság kritériumának (Kálvin a predestináltság hitét, Luther a fidefiducialis-t, azt a bizakodást, hogy Krisztus érdeme befödi az én lelkemet is). *Descartes* az egyéni belátást (*evidentia subiectiva*) állította oda mint a bölcséleti

igazság döntőbíráját; *Kant* az egyéni lelkiismeretet tette meg az erkölcs végső fórumának. Közben *Spinozá*-ban annak rendje és módja szerint megjelent a bölcseleti hominizmus, a racionalizmus: az emberi ész a forrása és végső bírása minden igazságnak; megjelent az angol, majd a francia deizmussal az *utilizmus*; ami az embernek hasznos és kellemes, az a döntő érték. Éjött a szabad gazdasági verseny, és nyomában a gazdagodás; szövetkezett vele a 19. század büszkesége, a *technika*, és az anyagi jólét és a földi kultúra példátlan föllendítésével megadta a hominista programnak a megfelelő tartalmat és kerete. Minden emberi tevékenységnek az az igazi rendeltetése és koronája, hogy minél több embernek minél nagyobb földi jólétet biztosítson. Ezért és csak ezért érdemes lelkesedni, dolgozni, sőt áldozni. Az ember az ő alanyi igényeivel, indítékaival, tehetségeivel és tehetéseivel: ez a lét étevékenység értelme, célja és koronája.

így lett az individualizmus szabadság-eszménye *az ember istenítése*; homo homini deus! Ennek az új vallásnak papi rendje lettek a szabadkőművesek, teológusa Comte, hívei a 19. század megolvasatlan millió szadduceusai.

Most már látható, miért kellett az individualizmusnak szükségképpen és menthetetlenül megfenekleni; sőt föltárul *a végzetes válságnak igazi értelme*; Az individualizmus mint hominizmus, ember-imádás *óriásméretű árulás a valósággal szemben*, nagystíli emberhamisítás.

Az embert ugyanis szellemi lelke természetszerűen beállítja az értékek világába. Esze igazságot kíván, és csak akkor nyugszik meg, ha megtalálja a teljes és elmozdíthatatlan igazságot; akarata tökéletességet áhít, a jónak, szentnek, szépnek teljességét. Ezek az értékek a maguk teljességében Istenben valósulnak. S az ember akkor van otthon, akkor találta meg a maga világát,

miliójét, ha elvszerűen és fönntartás nélkül Istennek ebbe a világába van beleigazítva. A hominizmus az embért ebből *a meleg otthonából kiűzi* a külső sötétségre; sajátmagára és a maga alkotta világba utalja. S ez az ide szorult ember úgy jár, mint akit hajótörés idegen partra vetett, idegen nép körébe, melynek nyelvét nem érti, szokásait nem ismeri, hol nincs se ismerőse, se barátja. Nagy szorongás, idegenség, aggodalom szállja meg, és szívja-öli életörömét, és életerejét. Ezért nem tud a mai ember igazában örülni; ezért csábulhattak modern nagy gondolkodók (Kierkegaard, Heidegger) arra a bölcseletre, hogy az embervolt legveleje a gond és szorongás, Angst und Sorge.

És mert az önmagára és a maga alkotta miliőre utalt ember nincs otthon, *nem is leli helyét*. Lelke abszolút értékeket áhít, melyekért dolgozhat, lelkesülhet, melyek életének és munkájának biztos irányt és tartalmat adnak; sok bolyongása után haza akarna érni, otthonában akar kikötni és ott végleg berendezkedni. Minthogy azonban csak a merő ember s annak ingatag ízlése, változó igényei, a földi látókör és annak folyton tova-futó határai vannak eléje tárva, semminek sem lesz előtte állandó értéke; minden eszménye lidércfénnyé válik, ő maga pedig Ahasvérussá, kit kielégítetlen létszomj űz küszöbről küszöbre, de sehol be nem térhet, mert elvesztette hitét az otthonban. De mivel az otthon igénye mégis csak él benne, végzetes ígézet elhitei vele, hogy a szomszéd küszöb az, mely mögött megtalálja otthonát; tehát *azt* kell elérnie és elfoglalnia, ha másképp nem lehet, erőszakkal is. Végelemzésben itt fészkel a lappangó forradalom, az egyetemes gyökere-elégedetlenség, mely vájja és fúrja ezt a nyugati társadalmat.

S ha időnként föl is eszmél és akarna *szabadulni* ebből a fojtó, ölö, nem neki való világból, *képtelen* rá. A hominizmus az embert teljesen önmagára utalja

– a kicsiny embert a nagy léttel szemben! S a nagy világ úgy borul rá, mint gyermekre a szakadó hegyoldal; indítása sem jön, hogy ellene feszítse vállát. Nem is jöhet. Hisz amerre vetődik tekintete, mindenütt önmagát és hozzá hasonló tehetetlenséget lát. Nincs mód kiemelkedni ebből a szakadékból. Technikája szédítő erőket bocsátott rendelkezésére, és új Archimedesként nagyobb bizakodással elkiálthatja: *Δός μοι, που στώ, κάγω την γήν κινήσω*; csak egy szilárd pontot adjatok, és kiemelem a világot a sarkai-ból! De hiába, a hominista világban nincs világvilági szilárd pont. A hominizmus kátyújába rekedt liberáli-individualista Münchhausenné lett, kinek a saját üstökénél fogva kellene magát kiragadni a hínárból, melybe magamagát csalta bele.

Az a kötöttség és tehetetlenség tehát, mely az individualizmus logikájában benne van, gyökeres rabság, nem merőben véletlen; és az individualizmus síkján teljességgel föloldhatatlan.

A *kollektivizmus* azzal az igénnyel jön és azzal a biztatással kecsegtet, hogy kiszabadít az individualizmus maga-készítette börtönéből; hisz programszerűen a közös érdeket és az együttes akaratot állítja szembe az én körül keringő világgal. Döntő jelentősége van tehát annak a megállapításnak, hogy *a kollektivizmusvégső gyökerében szintén hominizmus és nem más, mint kollektív individualizmus*: szummáció, individualizmusösszegezésben. Tehát nem lehet benne üdvözölni a szabadítót, aki kivezet az individualizmus rabságából. Hogy erről meggyőződünk, elég becsületes feleletet keresni néhány kínálkozó alapkérdésre.

Hogyan dolgozik a kollektivizmus? Mi a módszere? *Módszere* igen egyszerű: tagadja a liberalizmus állításait. Mikor a liberális individualizmus azt mondja: szabad utat mindenkinek! és kitűnik, hogy ez mállásra

visz, jön a kollektívizmus és azt mondja: ne szabad utat, hanem kötött marsrutát. Mikor kitűnik, hogy a szólás, gyülekezés szabadsága baj, a kollektívizmus úgy segít a bajon, hogy rendelkezik: nem szabad szabadon szólni, gyülekezni; és így tovább. Ezzel azonban a kollektívizmus ugyanarra a rúdra ül, melyen a liberáli-individualizmus balanszíroz; csak a másik végére: habitus et privatio sunt in eodem génère. A kollektívizmus itt elővette a francia forradalmi program mostohagyermekét, az egyenlőséget (a harmadik, a testvériség ügyis hamar a Taygetusra került); de milyen meggondolással? «Ha én nem tehetem meg azt, amit te, akkor te se tehesd meg, amit én nem!»

Milyen jogcímre hivatkozik? Ugyanarra, amire az individualizmus: Az egyéni szabadság programja nem válik be, nem hoz boldogulást; tehát jöjjön a kollektív szabadság! Eddig minden egyes azt tette, amit ő látott jónak; ezentúl én, a kollektívum teszem azt, amit én, a közösséggé duzzadt nagy én, látok jónak. A döntő szempont itt is a szubjektív jónak-látás, a kény és a várható siker; az indíték a liberális szabadságesszmény alapmotívuma: teszem, mert tehetem. «Action directe» a jelszó: nem nézni és nem bizonyítani, hogy igazam van; nem meggyőzni másokat is a valamennyünket közösen kötelező igazságról; hanem tenni, mert – én vagyok az erősebb.

Mi végből diktálja rá a kollektívizmus az egyesre a «kollektív» akaratot? Itt válik meg elsősorban, hogy kollektívizmus és individualizmus egy atyának iker-gyermekai, hogy hominizmus mindkettő. A kollektívizmus a végső célkitűzéseit és értékskáláját az individualizmustól veszi; ugyanúgy merőben földi jólétet akar biztosítani, ugyanúgy merőben emberi izlésekre, értékelésekre, meggondolásokra és szempontokra hagyatkozik, akár gazdasági jólétnek, akár faj-kiválóság-

nak, akár impériumnak, akár emberiségnek nevezi – homo homini deus!

Nem akarom ezzel azt mondani, hogy a fasizmus é-nemzeti szocializmus, vagy épenséggel a Spann-féle univerzalizmus egy gyékényen árul a bolsevizmussal. fciisz az előbbi három legalább még mindig hominizmus; ellenben a bolsevizmus – beszializmus. A *logi kájuk* azonban egy. Itt van pl., ami liberális iníéliektuel-jeinket különösen kezdi megborzongatni: A kollektivizmus nem tűri meg a *tudomány és művészet szabadságát*; a szellemi termelő tevékenység is szociális, kollektív megbízás. Ez világosan azt jelenti, hogy csak azt szabad tanítani és alkotni, ami a kollektívum ízlésének és értékének megfelel. De ugyanebben a kérdésben mi a liberális individualizmus étosza? Jelszó szerint mindenestre: voraussetzungslose Wissenschaft és L'art pour l'art. Tényleg azonban: azt tanítom és teszem, amit én találok igaznak és jónak. Ott az individualista én, itt a kollektív én – a hang ott még Jákob hangja, a kezek azonban Ézsau kezei. A legkevesebb joguk van itt panaszra és ijedelemre a vérbeli régi liberálisoknak; tulajdon gyermekükkel állnak szemben.

Ezen a ponton világosan meglátszik, amit különben az első három meggondolás következtetésként úgy i-fölkínált: A *kollektivizmus*, mert igazi mivoltában szintén hominizmus, *nincs hivatva orvosolni* azokat a bajokat, melyeket az individualizmus ránk hozott. Mint történeti visszahatásnak megvan a történeti jelentősége és hivatása, és ennyiben értékesebb (abolseyizmusra ez természetesen nem áll; az szociológiailag negatív' hominizmus vagyis beszializmus, teológiailag anti-krisztus, történetbölcséletileg a hominizmus tarthatatlanságának ad absurdum bizonyítása). De magában tekintve csupán megszervezi és így a tömeg félelmes erejével csak megnöveli az individualizmust. Azonban le nem győzi. Sőt, mert a tömegető motorára kapcsolja rá,

csak fokozza és érleli a hominizmusnak azt a végzet-rabságát, mely az individualizmusban sokszor csak lappangó kötöttség és így a gyanútlanokat meg tudja tévesztetni.

A bálvány ugyanaz, csak az utca másik végét állja el ijesztő óriásként; és így *a ma embere individualizmus é-kollektivizmus között oda került a hominizmus kutya-szorítójába*. S csak most eszmél rá igazi helyzetére. Szabadságot akart, korlátlan, felelőtlen szabadságot; és most úgy jár, mint akit befalaznak: most iktatják be az utolsó téglasort; ezután már fal meg fal, és nincs többé *ki . . .* is lett Laokoón, akit a sajátmaga nevelte emberkultuszának kígyói fontak be, és szabadulásra nincs mód.

A szabadulás egyetlen lehetősége új dimenzió felé nyílik; s ez a szellem dimenziója, az itt nyíló szabadság *a szellem szabadsága*, és annak szociális programja *a perszonalizmus*.

4.

A szabadságnak nagy jónak kell lennie. Elvonulnak lelki szemünk előtt a szabadság nagy hősei, vértanúi, szent harcai; mélységes tisztelettel hajol meg előttük lelkünk és megsiratjuk azokat, kik már nem veszik észre, hogy elvesztették:

Ó Róma, Róma, megalázott Róma!
 Horatius ím örömről dalol,
 miként ha rajtad rablánc nem is volna,
 s díszében állna még a Capitol.
 Oda a hit és oda a szabadság:
 egy ember isten – hogy tűrhetni meg!
 Dicsőségét lángelmék harsogtatják -
 Nincs többé nép, csak élvező tömeg. (Gyulai)

Voltak és vannak ennek a szabadságnak majmai é-mániákusai, Shylockjai és vámszedői; sőt balekjei.

miként a kollektivizmusnak vannak fanatikusai és kalmarjai, és ellenesei közt vannak naivok és hiszterikusok is. A bálványimádás azonban nem cáfolata az igaz Isten tiszteletének. Ellenkezőleg, létének bizonyysága és fölhívás keresésére.

De *mi az igazi szabadság?* Mikor észbe vesszük, hogy a szabadságnak hányféle értelmezése és eltorzítása meg hamisítványa van, dicsérnünk kell Vörösmartyt, aki Himnuszában istennek, a szabadság Istenének aposztrófáját ezzel kezdi: «Add, hogy megértsük e nagy szót!» Hogy pedig megértsük ezt a nagy szót, nevezetesen, hogy meglássuk benne a nagy értéket, az eszményt, melyet érdemes áhítani, melytől lehet áldást várni és melyért érdemes áldozatot hozni, egy kis *bölcséleti intermezzónak* van helye.

Azokat a fogalmakat, melyeknek tartalmán és tárgyán a mi életünk fordul, a céhbéli bölcelet kissé *soványan* szokta kezelni – *ieiune*, amint mondták a régiek. Többnyire beéri vagy merőben tagadó vagy formalisztikus meghatározásokkal, vagy a legjobb esetben légüres térbe helyezi metafizikai meghatározásait. Akinek aztán szüksége volna ezekre a meghatározásokra a legmélyebb életkérdések elméleti és gyakorlati megoldása végett, nem igen tud mihez kezdeni velük. Helyességükről meg van győződve; de éppen az ő problematikája számára nem mondanak semmit; korrektek, de meddők. Értjük az ú. n. *exisztenciás bölcelet* követelését és programját: a fogalmi meghatározásban és bölcselő feldolgozásban is a dolgokat a maguk való világába kell állítani, az egzisztenciának, a konkrét létező világnak életet, erőt, problémákat, föladatokat és indításokat szikrázó magasfeszültségű erőterébe.

Így pl. ha azt hallom: *a szellem* anyagtalan való, azt kell rámondanom: igaz. De mire megyek ezzel a definícióval itt, hol a szellemnek döntő mérkőzése készül a csábítás és félrevezetés ezer nyelvén agitáló anyaggal,

és arra kell vállalkoznia, hogy a Vénushegy barlangjába rekedt Tannhäusernek visszaadja szabadságát? Ellenben mikor arra eszmélek, hogy a szellem az a való, melynek élettartalma az igazság, az erkölcs, szentség és szépség valósítása, vagyis a föltétlen, örök, egyetemes értékek egész világa; rendeltetése és reménye pedig ezeknek az értékeknek elérése és valósítása a maga egyéni életében és a közösségben: egyszerre sejtésem támad, hogy igen, itt kell keresnem a megváltó szabadság hazáját is.

Maga *a szabadság* sem csupán külső és belső kényyszerűségtől való mentesség; nem is nyaklónélküliség és *passespartout*. De ezúttal hagyjuk az ismeretes éhelyes osztályozást: van szabadság tenni és nem tenni, ezt vagy azt tenni, rosszat vagy jót tenni. Most ez egyszer ne azt nézzük, *mitől*, mi ellen való szabadság, hanem *mihez* való szabadság. És mondjuk: A szabadság mindenekelőtt tartalmi és azután alaki szabadság.

A tartalmi szabadság három területen érvényesül: a valóságok, létezők világában, aztán az értékek világában és a kereszténynek világában, mint keresztény szabadság.

A valóságok világába akkor szabadulok bele, mikor oda jutok, hogy hamisítás, torzítás, beleolvasás nélkül úgy veszem az embereket és dolgokat (elsősorban saját-magamat), amint vannak, és nem úgy, amint fanatizmusom, elfogultságom, kívánságom, ízlésem látja őket; és természetesen egész magatartásomat ehhez a tárgyi tényálláshoz igazítom. A mai lélektan arra tanít, hogy minden állatnak sajátos érdekvilága van: a kutya a világot elsősorban szagok komplexumának fogja föl, a pók mindenestre nagy légyfogónak nézi. Az embernek kiváltsága: ezt a világot olyannak látni, olyannak venni, amilyen. Hogy ez szabadság, fölszabadulás és fölszabadultság, közvetlenül megéli, akinek sikerült legyőzni egyéni kötöttségét, és tudja már ellenfelét,

az ellenpártot tárgyilagosan megítélni, aki tudja irigység nélkül méltányolni versenytársának kiválóságát eredményeit, akinek sikerült tisztán fölsismerni és elismerni valamely hibáját.

Az értékek világába emelő szabadság fölszabadítja az embert arra, hogy az igazságot, jóságot, szentséget, szépséget ismerje el annak, ami: annak a világnak, melyre egyedül érdemes rátenni életünket amelynek csillagaihoz mint örök mintákhoz egyre jobban hozzá kell alakítani magunkat és a körülöttünk hullámzó életet. A valósági szabadság beleszabadít abba, *ami van*, és kiszabadít abból a festett világból, aminek szeretném azt, ami van. Az érték-szabadság beleszabadít abba, *aminek lenni kell*, és ami a végső szó jogán valaha egyedül lesz, és ezzel kiszabadít a relatívumból, abból ami ma van és holnap nincs, ami ma így van és holnap már másképen.

A keresztény szabadság két szálból szövődik. Számbaveszi, hogy az értékeknek, az ember igazi hazájának foglalata és őre a személyes élő Isten, aki egyúttal a valóságoknak teremője; tehát a valósági és értékszerű szabadság nem más, mint Isten gondolat« és tettvilágába beleemelkedő szabad önátadás. Egyben számol azzal a ténnyel, hogy minden szabadságnak igazi ellensége, *a gyökeres megkötöttség és rabság: a bűn*. Mindaz, ami a szabadságok hónába való beleszabadulásnak igazi egyéni akadály: gyöngeség, enerváltság, betegség é-beteges terheltég, mind bűn vagy bűn következménye (természetesen nem okvetlenül a szenvedő egyén bűne); s mindaz, ami szociális megkötöttség: környezet, társadalmi és gazdasági kényszerhelyzetek, közvélemény és erőszakos kormányzat zsarnoksága, megint nem más, mint annak az őrsabságnak, a bűnnek és következményeinek szociális vetülete, kicsapódása – ma azt mondanák: objektivációja. Következésképp a teljes szabadság egyfelől elszánt szabadságharc a bűnnek és minden

következményének rabsága ellen; másfelől pedig erőteljes lendület otthonossá válni a szabadság őshazájában, Istenben, még pedig abban a terjedelemben éazzal a lendülettel, mely egyáltalán lehetséges isten kegyelméből – föl egészen a Szentháromság boldog életközösségéig. Ennek a szabadságnak útját fölséglapidárisággal megrajzolta a misztikus Seuse Henrik: Entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden in Christo, überbildet werden in Gott!

χ Az – ~~alaki~~ szabadság, melyet közönségesen szabad választásnak mondanak, a tartalmi szabadságnak metafizikai és pszichikai föltétele. Jelenti t. i. azt, hogy az ember a legszemélyesebb állásfoglalásaiban nincbefogva a mechanikai okság kerekéi közé, mint pl. a víz, mely okvetlenül melegszik, ha tűzre teszem, a tükör visszaveri a ráeső fényt, mechanikai törvényszerűség szerint; és «a virágnak megtiltani nem lehet, hogy ne nyílják, ha jön a szép kikelet». Bennem azonban más okság és más törvényszerűség él. Velem született képességem van minden kívülről jövő hatással és minden belső késztetéssel szemben a valósághoz igazodni, minden múltó csábítás ellenére értékeket vallani, a bűnre húzó kísértés ellenére is Istenben gycerezni.

Kell-e mondani, hogy a tartalmi szabadság és annak metafizikai föltétele, az alaki szabadság, *igazi érték*, mely megéri a nagy áldozatot is? Mikor csak általa valósul, ami az életet igazán emberi léletté teszi: jelentős gondolatok, nagy tettek, tiszta örömök y Csak azt akarom még megmutatni, hogy ez a szellemi szabadság *mint perszonalizmus megoldja*, és pedig győ«eresen, a társadalmi-történeli kötöttség és individual lista szabadság, átfogóbb értelemben a közösség éegyén örök antinómiáját.

5.

A személyiségben, és csak a személyiségben szövődik élő egységbe és harmóniába, ami a személyiségen kívül széthúzó és egymást lefojtó ellentét és ellenségesség kettőssége: kötöttség és szabadság, közösség és egyén.

Persze itt megint nem szabad beérni az absztrakt meghatározással: *a személy* eszes magánakvaló (suppositum rationale). Ezen a sztatikai meghatározáson keresztül el kell jutni a dinamikai, tartalmi meghatározásig: Az ember mint eszes való csak csirában, előlegezésben személyiség, épúgy, mint embervoltával, melyet a bölcelet úgy határoz meg, hogy «eszeállat» (animal rationale), csak hivatást és képesítést, mintegy beléptijegyet kap az ész világába; amíg azonban kemény erőfeszítéssel abba bele nem nőtt, addig csak a küszöbön tipeg-topog. A személyiség is akkor bontakozik ki azzá, ami, amikor közvetlenül belegyökerezik a tartalmi szellemi szabadság világába. Akkor lesz igazán személylé az emberegén, mikor belecsatlakozik az értékek világába, mikor kezd tudatosan és következetesen Istentől és Istenben és Istennek élni; és amely mértékben otthonossá válik abban a világban, oly mértékben gyarapszik személyessége, az a sajátos gazdag, egységes bensőség, mely «én» egyben magában hordja és magának vallja azt, ami «nem-én».

Mint egyén az ember még egy darab természet; a természeti szükségesség acélszájai kötik bele mint részt a világegyetem egészébe. S mert mint eszes valónak van magáraeszmélése, ezt a bekapcsolást kötöttségnek, rabságnak szenvedni. *Mint személynek* azonban beletnyílik lelke az értékek világába, melyet élete természet-szerű tartalmának áhít és vall. S ugyanakkor már benne van egy örök nagy közösségben: teljes jogú és felelős

polgára az örök szellem-birodalomnak. Ha egymagában élne is, nem volna embersziget, «monas», hanem Robinson, akit számkivetésébe is követ és léptenyomon kísér egy százados kultúrának láthatatlan nemzedéksora. S ahány ember tudatára ébred az ő személyességének, mind beleiktatódik ebbe a hiánytalanul megszervezett és örökéletre szóló szellemi birodalomba. Mind vállalja annak alkotmányát, törvényeit, kötelezettségét: az abszolút értékek szolgálatát, isten szolgálatát.

Mint személyiség tehát az ember eo ipso, mivoltánál fogva, külön program és igyekezet nélkül, *egyén is, közösség is*, vagyis a látszó ellentétek élő egysége. Egyén mint én, közösség mint értékek vallója és valósítója. Egyén és közösség így valójában az egy és egységszellemi létnek két szükséges pólusa; a kettő között fennálló állandó kölcsönhatás és kölcsönösség mint egy lüktető szívnek tágulása és összehúzódása egységeletfolyamatot jelent és valósít. Ősmintája és normája az isteni személyesség szükséges hármassága és a három isteni személynek ugyancsak szükségképes egymásbaválása (lásd 212. lap).

Ezzel gyökeresen megoldódik a kötöttségnek és szabadságnak a hominizmustól holtpontra vitt problémája is.

Az igazi szellemi *szabadság*, mint láttuk, a tartalmi, végelemzésben a keresztény szabadságban áll: bele-nőni és belegyökerezni a valóságok és értékek világába. De ez nem szabadosság, hanem ellenkezőleg a leg-szigorúbb *kötöttség*, mert erkölcsi kötelezettség. *Egész* egyéni magatartásom és minden állásfoglalásom kötelező normája az értékvilág nagy törvénye – Isten akaratára. Amint ettől eltérek, elborul személyiségem é-csorbul szabadságom.

S viszont *ez a kötöttség nem kényszer*, nem rabszolgaság és megkötöttség, hanem a szellem szabadságának

lényegét alkotó egységből fakad: a tárgynak és alany-
nak, világosságnak és szemnek, törvénynek és szellem-
nek, szeretettnek és szeretőnek, gondolatnak és elmé-
nek élő egységből. Amikor az ember az értékvilágba
gyökerezik bele, voltaképpen legmélyebb vágyainak,
igényeinek, önkifejlődésének hazájába kerül. Törvénye
tehát nem nyűg neki, hanem levegője és napsugara.
Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben (Goethe). De-
Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn,
der es verschmäh't (Schiller). Ezért mondhatta az Üd-
vözítő: Veritas vos liberabit! S csak ebben az értelem-
ben igaz, amit Guyau, az emberi lélek örvénylő mély-
ségeit nem ismerő fiatal idealista mondott: A leg-
nagyobb egyéni szabadság egyúttal a legnagyobb szo-
ciális kötöttség. Ez igaz, azonban csakis a perszonaliz-
mus alapján; de nem igaz annak a hominista indivi-
dualizmusnak szellemében, melynek ő is, a Nietzsche
előtti Nietzsche, egyik gyanútlan és veszedelmes pró-
fétája és útkészítője volt.

*A jövő emberi közössége vagy a perszonalizmus alapján
épül föl, vagy – nem épül föl egyáltalán.*

Ha sorba vesszük azokat a *tényezőket, melyek közöse-
séget építhetnek*, újra és újra meg kell állapítanunk,
hogy a vér és merő életöszton ezt a kultúrált és elfino-
modott nyugati emberiséget már nem fogja tartósan
egybetereelni. Történeti sors és érdek – éppen a múlt
század nagy tanulsága értelmében nem elég erős ahhoz,
hogy az elindividualizált és differenciált embereket é-
gyéni érdekeiket áldozatokra kész erős közösségbe
olvassza. A kollektivizmus ugyan együvé szervezi, agi-
tálja, toborozza, terrorizálja az embereket – aszerint,
amint. De a közösségi feladat gyökeres megoldása innen
sem jöhet. Már azért sem, mert azokra az irreális vagy
idejüket múlt közösség-alkotó tényezőkre épít, minők
vér, sorsközösség, gazdasági vagy hatalmi érdek; fő-

ként pedig, mert az individualizmust nem győzte le, hanem csak megszervezi; tehát megreked a hominizmusban; homo homini deus. Ámde époly igaz: homo homini lupus; tehát a magára álló ember nem tud tartós és termékeny közösségbe tömörülni.

A *perszonalizmusból* ellenben megszülethetik az új tőz- és vízálló közösség. Hisz minden egyes ember, aki személyessége géniusát követi, már ezzel a magáigenléssel egy gyökeresen megszervezett és állandó jellegű birodalomnak, a szellemországnak, az értékek birodalmának lesz élő tagja; élő, mert a személyesség állandó kötelezettséget jelent váltani és vállalni az értékeket és irányító erejüket. Személy nem lehet az ember valami pszichikai tehetetlenségi nyomtaték alapján, hanem csakis a mindennap újból fakadó személyes önaadás erejében. Tehát ahányan ráeszmélnek személyes hivatottságukra, mind arra a jól megszervezett és meg nem ingó szellemországra esküsznek föl, törvényeit és eszményeit fönntartás nélkül vállalják; és így ahányan vannak, egy lélekké válnak, egyet gondolnak és egyet akarnak.

Ez a személyes közösség gyökeresen *kiszabadít a hominizmus megkötöttségéből*. Hisz örök, változatlan, föltétlenül érvényes és kötelező, az emberi szeszélyek, ízlések, divatok fölött álló világba emel bele minden egyest, minden állásfoglalást, mozgalmat és törekvést.

Egyben *kiszabadít az állandó lappangó forradalom* ből. Hiszen a közösség minden tagját haza viszi, lelkéneK otthonába, a szellemvilágba; oda, ahol mindenki számára elérhető valóság az, ami lelkének legmélyebb élegsükségesebb igénye. Ott mindenki meglegelheti a maga helyét; és mert az nem esetleges hely, nem a bolygó hollandinak egyik véletlen megpihenője, hanem az egész embert lelke legmélyéig betöltő és mindenestül lefoglaló értékvilág, nincs indítása arra, hogy más helyet keressen; még kevésbbé arra, hogy mást

kiszorítson a helyéből; hanem csak arra van szent föl-hívása, hogy a maga helyét egyre tudatosabb és elmélyedőbb öntevékenységgel töltsse be és hódítsa meg. S ezzel *kiszabadít abból a börtönből*, melyet a hominizmus magamagának épített. Az értékek világa, mivel Isten világa, mindig fölötte marad az embernek, nem hajlik és nem alakul kénye-kedve szerint, hanem föltétlen követeléssel irányít és föltétlen tekintéllyel ítél. Tehát van szilárd pont az emberi szubjektívumon kívül, ahol mindig megtámaszkodhatik, aki erkölcsi Archimedesként a világot ki akarja emelni a sarkaiból – föl az értékországba.

6.

Dehát *nem utópia ez?* Logikus elgondolás talán, de légüres térbe konstruált álom, hasonlatos ahhoz, melybe Platon álmodta bele állam- és társadalomelméletének végső bölcseségét: Akkor lesz itt jobb világ, ha a bölcselők lesznek királyok és a királyok bölcselők?!

Mindenekelőtt az analógiával szemben némi kiigazításnak van helye. Itt t. i. nem arról van szó, hogy a személyesség magaslatára följutottaknak okvetlenül társadalomvezetőkké kell lenni. Hanem igenis *személyiséggé lenni* a fönt kifejtett értelemben, az minden embernek emberi és keresztényi kötelessége meg hivatása. Amennyiben azzá lesz, máris valósul az a közösség, mely a hominizmust gyökeresen legyőzi és a köztöttséget szabadságba oldja. Hisz már egy ember i-személyessége útján tagja a földi közösségek lelkét é-örök reményét alkotó szellembirodalomnak.

Azután pedig a történeti-társadalmi *valóság é-eszmény* alapvető viszonya értelmében senki sem várhatja, hogy a földön valaha is megvalósul majd egy új paradicsomi állapot. Isten a történelemben 8. ért.). A perszonalizmus nem az egyedüli történelemalakító

és közösségépítő tényező (u. o. 2.5. ért). De a személyesség igenis az a szent mag, melyet a teremtő, megváltó é-közösségbe szentelő Isten mint drága kelengyét oda-tesz minden embernek a bölcsőjébe, melyet a hivatottságára eszmélő ember aztán vállal mint föladatot, még pedig a történelem jellegének megfelelően mint lépésről-lépésre, a történelmi dialektika ellentétei és esélyei közt megvalósuló és megvalósítandó föladatot. A perszonalizmus kifejlődésének van minimális társadalmi lét-föltétele és van maximális történelmi-társadalmi kiverődése. E két szélsőség között terül el a föladatoknak és lehetőségeknek és egyben a tényleges történelmi alakulatoknak egész skálája.

Számunkra az a döntő, hogy a történelem mostani fázisában az individualizmus, egy nagy történelmi korszak uralkodó tartalma, likvidálódik. Ennek a nagy történelmi bizonyossága a kollektivizmus előretörése. De mert *a kollektivizmus* egy tövön fakad az individualizmus-sal, a hominizmus tövén, *maga is a likvidációs folyamatnak egy mozzanata*, a letűnő történelmi korszak csődtömegéhez tartozik. Akik a jövő történelmi hivatását hordozzák, akik nem a visszahozhatatlanul letűnő világ Don Quijótéi akarnak lenni, azoknak nem a kollektivizmus oldalán van a helyük; azoknak teljes elszánt-sággal a perszonalizmus útjára kell lépniök.

Természetesen ők is kénytelenek lesznek számolni a történelmi és társadalmi adottságokkal. S éppen perszonalizmusuk ad nekik perspektívát, amelyben a most vajúdó társadalmi alakulásban is meg tudják látni a pozitívumokat és az isteni gondolatokat – vagy legalább ad nekik kegyeletes lelkületet, hogy a látóktól megtanuljanak látni; és így képesekké válnak Isten munkatársaivá szegődni a történelmi ma szövőszékén is (lásd fönt 36. és 254. lap). Mindenesetre gyökeresen ki kell emelkedniök abból a defetizmusból, mely azt gondolja, hogy történelmet semmiképen nem lehet

csinálni és nevezetesen nem érdemes csinálni akarni keresztény eszmények szerint. Úgy gondolom, bebizonyítottam, hogy ahol egyáltalán megjelen egy igazi keresztény személyiség, elszánt, következetes, férfias személyiség, ott vele együtt megjelenik mint sejtés és vágy, mint csillag és ítélet az értékek országa; ott ebbe a társadalmi összeviasszaságba leszállt a szent birodalom, legalább mint eszmény és lelkiismeret, s ezzel már megindult az egyedül reális, fölszabadító társadalmi megújulás.

Persze, *a perszonalizmus maga is föladat*. A liberáli-hominizmusnak egyik végzetes tévedése és tévesztése, hogy «az emberek szabadoknak születnek». Nem! Az ember kötöttnek születik; megköti végzetesen a sátán köteléke, a bűn. De kézhez kapja a belépőt a szabadság országába. A szellemi szabadság kegyelem, de egyben megfeszített öntevékenység ára. Fölsorakozik itt az egész keresztény önnevelés nagy föladata. S így a ma leg súlyosabb és legszükségesebb szociális föladata csakugyan *szabadságharc*.

Átfogó és biztos vonalú ön- és nemzetnevelő, szellemi szabadságra, személyességre *nevelő program* ko-pogtat itt, melynek külön akcentust ad az a tény, hogy oly nép körében kell azt megvalósítani, melynek épen a szellemi szabadsággal szemben külön nehézsége van: *libertatis incapax, freni impatiens*, a szabadságot mintha nem bírná, a féket biztos, hogy nem tűri. Azonban számunkra ez a történelmi ma kötelessége. És mikor kötelességteljesítésről, értékvalósításról van szó, sem nehézséget, sem eredményt nem nézni: ez is perszonalista vonás.

A NÉZÉS VÉGE.

14. Húsvétest.

SZERTE AZ ORSZÁGBAN ÉPEN VÉGET ÉRT a föltámadási körmenet – a magyar szertartásnak ez a fölséges sajátossága szemben pl. a latin országokkai. De a húsvéti harangszó még ott rezeget a levegőben, városok füstfelhőiben csak úgy, mint falvaknak tavaszillatú utcái fölött; a lelkekben tovább zeng a húsvét melódiája, az alleluja, aminek értelme: ujjongjatok Istenben; és a szívekből kikívánkozik *a nagy szent újság*, mint a görög köszöntésben: Föltámadt Krisztus, *Χριστός ἀνέστη!* S a diadalmas életnek erre az evangéliumára fölneszél és új reményre egyenesedik mind, amit a halál meglegyintett, de az élet igénye el nem hagyott: a télből tavaszba nyújtózó természet, a fagyos aggodalmakból föltápáskodó ember, tört sorok, ébredő bűnösök, meggyötört népek, lealázott nemzettek – mind visszhangozza a húsvéti hírt: Föltámadt Krisztus, *Χριστός ἀνέστη*, és mind ujjongva adja a feleletet: *ἀληθῶς ἀνέστη*, valóban föltámadott!

A húsvét az élet ünnepe, a halál és enyészet fölött diadalmaskodó élet ünnepe. Halálos félelmekben, a Circumdederunt borzongásai közepett megjelen a sírjából kikelt Krisztus: Nolite timere, ego sum, alleluja. Ne féljete, én vagyok, én, az Élet és Föltámadás (Ján 11, Luk 24)! És azóta, valahányszor embersorsunk odaállít egy sír mellé, mely eltemetni készül – látszat szerint örökre – reményünket, erőnket, szerelmünket, megjelen a húsvét angyala, és felénk hangzik biztositása: Nincs itt, föltámadott; ne a sírban keressétek, amihez hozzánőtt lelketek legszentebb szeretete, hanem ott Jézus Krisztusnál, aki úgy szerette övéit, hogy végig

szerette őket (ián 13, 1), halálon, síron, időn túl – «aki gyermekét szerette, gondját sír el nem temette». és mi a legszeretőbb anyának is szeretete Isten szeretetéhez képest!

1.

És ez a *húsvétnek nagy bizonyága*, a föltámadásnak koronatanuja: Erősebb az élet mint a halál, több a szellem mint az anyag, diadalmasabb az *igen* mint a *nem*, tovább győzi a szeretet mint a gonoszság, és örökké él az Isten. A húsvétreggel beharsogja a mindenségbe: Föltámadt Krisztus, és *áment* mond rá Móze- és honfoglaló népe, prófétái és királyai; sőt bizonyágtetésre emeli föl kezét Ozirisz tisztelője a Nílus partján és Brahma híve a Ganges-parti fűgefák alatt, ihletettek Eleusis ligetében és Mitrasz földalatti szentélyeiben é-Balder-várók Észak ködös hegyei között; csatlakoznak eget és örökkévalóságot ostromló géniusok és az elnyomorodottság mélységeiből fölfelé küzdő élni-akarók; és vértanúi lettek mind, kik mint a szeráfi Isten-szereté- és az emberi karitás hősei, mint apostolok és hitvallók csak abból a meggyőződésből merítettek erőt a legnehezebb heroizmusra, hogy az a Krisztus, aki a keresztén meghalt, ismét él és halált nem lát többé.

Hol marad itt még hely az önmagát szétmaró *skepszi-* és a hinni nem tudó fausti tétovaság számára: Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube? Lehet még kétségnek helye ott, hol maga az Elet tesz bizonyágot? Egészséges gyermekhang üti meg fülemet – lehet itt kétségem a fiatalságban? Meleg kéz szorítja kezemet – ne higgyek itt a barátságban? Frisföldszag, virágillat köszönt – elutasítsam itt a tavaszt? Krisztus húsvét után egyszerre csak megjelen a riadt tanítványok között, kik gondosan bezárkóztak «propter metum iudaeorum», és eléjük áll: «Nézzétek meg kezemet és lábamat, tapintsatok meg, és lássátok, hogy

magam vagyok». S a tamáskodók itt nem tehetnek mást, mint térdre borulni: Én Uram és én Istenem! (Ján 2o, Luk 24). Nem sokkal később ugyanaz a Krisztus odaáll Damaszkus kapuja előtt a keresztény-üldöző Saul elé és küldi: Menjen, és enervált, gögősi kultúrnépeket és vad barbárokat hódítson meg annak az evangéliumnak, mely «a zsidóknak botrány, a pogányoknak oktalanság» (Kor. I 1, 23). És megtörtént a példátlan dolog: a világ elhitte, amit a kevély ész abszurdumnak tart; vállalta, ami ellen minden rostja tiltakozik; és teremtett tenger vér és verejték árán keresztény életet és keresztény kultúrát. Miért? Mert őt is miként a hitetlenkedő Tamást, térdre kényszerítette a megföljebbezzhetetlen nagy valóság, a legnagyobb tény, melynek a történelem valaha tanúja volt. A húsvét híre volt az evangélium útkészítője, és Szent Ágoston álmélkodva állapítja meg: Az volna a legnagyobb csoda, ha az emberiség a húsvét csodája néU kül tért volna meg (Civ. Dei XXII 5).

És lett a húsvét a legrégebb keresztény ünnep, a *kereszténységnek legnagyobb ünnepe*. Hiszen titka a keresztény élet foglalata, ereje és reménye, amint Szent Pál az ő lapidáris módján mondja: «Ha Krisztus nem támadt föl, akkor hiábavaló a mi tanításunk, hiábavaló a ti hitetek; akkor mi hamis bizonysgot tettünk Istenről, ti pedig nyomorultabbak vagytok minden más embernél. Ámde Krisztus föltámadt halottaiból, és így mi élünk» (Kor I 15).

2.

Jól értsük meg, itt, Jézus Krisztus föltámadásában van a keresztény életnek forrása, bizonysga és ereje; annak az életnek, értéknek, reménynek, melyet az emberiség a kereszténységnek köszönhet, és melyet senki és semmi más neki meg nem adhat. Miért? *Miben*

van a húsvéti hírnek, Krisztus föltámadása titkának sajátossága, mikor, mint hallottuk, a föltámadás az emberiségnek közös sejtése?

1. Mindenekelőtt abban, hogy *Krisztus föltámadása valóság*, fogható, konkrét, történeti valóság. Itt nem merő sejtés gyűjt imbolygó lidércei, itt nem egyszerűen az élni-vágyás és meg-nem-halni-akarási szövögeti szimbólumait halódó és ébredő természetéről észmékről, Őnhamvaikból kikelő fénixekről. Hisz «a fénixmadár már régen jelezte a halhatatlanságot, s abból vértanúi hit nem lett; a tavasz már régóta csattogta az életvagyat lehelő, szerelemittas éneket, s abból halhatatlan remény nem kelt; költők, énekek, eszmék dacára az emberiség föl nem ébredt; héroszok, mítoszok dacára a kultúrák egymásután letörtek» (Prohászka O. M. I, 116).

Itt t. i. arról van szó, hogy az *a názáreti Jézus*, kit honfitársai láttak gerendával a hátán, baltával a kezében ki-bejárni Józsefnek, az ácsnak házában, aki velük vitte haza a vizet a közös kútról, akit utóbb követtek étlensszomjan a pusztába, csakhogy szavát hallhassák, akit-hozsannájuk kísért Jeruzsálembe, akit láttak szénvedni és a keresztfán meghalni Poncius Pilátus római helytartó alatt – ez az embernyi ember, a történelmi koordináták minden részletességével megjellemzett názáreti Jézus háromnapos sírjából belelépett a húsvét reggelbe, és lett egyesek és népek, nagyratörők és vergődők számára a föltámadásnak útja és záloga mint «elsőszülött a testvérek közül» (Kol 1); és lett megföljebbezhetetlen biztosíték arra, hogy az örök élet nem az egyéniségnek és történelemnek fölszívódása az Abszolútumban, mint a hindu vedanta, Buddha és Spinoza álmodják, az egyéniségnek nem letörése, a személyeértékeknek nem kioltása, sőt tovább: Isten e fölségevilágának, anyagnak, természetnek, színnek, szépségnek nem tagadása, hanem . . .

2. Hanem – mind ennek *átszellemítése, magasabb létrendbe emelése* és ezáltal örök biztosítása. A húsvét nagy dogmája nem tagadja és nem kárhoztatja azt, aminek test, anyag, idő, történelem a neve, mint a világtagadó buddhizmus, a világfeketítő pesszimizmus, a világvilágkárhoztató manicheizmus – melynek szelét Dosztojevszki és Tolsztoj szelleme Nyugat felé is árasztja. De viszont nem is üti rá pecsétjét minderre, úgy mint az anyagistenítő materializmus, az emberimádó liberalizmus és a gépimádó bolsevizmus. Nem; a világot, akár természet, akár vér vagy test, akár ember vagy gép annak neve, nem lehet, nem szabad isteníteni. Ez mind halál és enyészet fia, és menthetett lenül magával rántja, ami belekapaszkodik – es stirbt der Mensch an seinem Göttern.

Ennek a történeti nagy halottasmenetnek elébe áll a föltámadt Krisztus az abszolút igazság szavával: «A szellem az, ami élte; a test nem használ semmit» (Ján 6, 64). A testnek, anyagnak, történelemnek, világnak sem tagadása, sem istenítése, hanem átszellemítése az életalakításnak és kultúrának egyedül reális programja. A föltámadt Krisztus erre a mulandóságra rálehel a szellem csókját, és ettől romolhatatlan életre kel: «Midőn pedig ez a romlandó test halhatatlanságba öltözött, akkor teljesedik az ige, mely írva vagyon: Elnyelte a halált a diadal. Halál, hol a te győzedelmed? Halál, hol a te fulánkod? Hála Istennek, aki megadta nekünk a győzelmet a mi Urunk Jézus Krisztus által» (Kor I 15).

3. Ennek útja azonban erőfeszítés és fölfelé-akarás, vér és verejtek. Az áldás csak áldozatban érik, az élet csak kínban születik, *a húsvét útja a nagypéntek*. Naiv tapasztalatlanság és felületesség ábrázolható rózsáról tövis nélkül, tavaszról tél nélkül, diadalról harc nélkül. A keresztény húsvét titka kijózanít. Az emmauszi tanítványok tétova naivsága megkapja itt az örök leckét:

«Balgatagok és késedelmes szívűek, nem ezeket kellett-e szenvedni Krisztusnak és így menni be az ő dicsőségébe?» (Luk 24).

S nekünk is hályog hull le a szemünkről. *Minden föltámadásnak, magasabbra-emelkedésnek, értékkipirágzásnak a keresztút az útja*; a húsvétnek törvénye: per cruce ad lucem. Az anyag, a test, az ideigvalóság csak úgy lesz a gondolat, eszmény, szépség, erkölcs, szentiség eszköze és részese, ha kemény munkával beletörjük a magasabb törvénynek, a szellemnek fegyelmébe. Szántás, törés teszi a talajt termőföldd; kalapálás, vésés csiholja ki a kőből, ércből a harmóniákat; önmegtagadás és fegyelem csinál a pszichéből jellemet; s ami ennek a kornak főbüszkesége és egyben főgondja, a technika, mi más, mint a nyers természetnek verejtékes beletörése a gondolat fegyelmébe. Sőt az élő természetnek is ez a titkos törvénye, maga az Üdvözítő tette meg a húsvét szimbólumává: «Bizony mondom nektek, hacsak a földbeesett gabonaszem el nem hal, maga marad; ha pedig elhal, sok termést hoz» (Ján 12, 24).

A húsvét nagy jele, a föltámadott Krisztus valósága így gyökerezik bele a lélekbe, és így emelkedik *ki* a földből az égig, az időből az örökkévalóságig. Meglátja minden idő és minden mélység, és hozzája zarándokol minden nemzedék, mely halálra vált és élni akar. A letiportak, kifosztottak, megfeneklettek nemzedéke pedig, ez a mi szenvedő *nemzetünk* különösképp hivatottja a húsvét nagy titkának és tanulságának.

Mikor a *szovjet* emberei 1922-ben húsvét táján Moszkvában vallási vita címén egybetereltek rengeteg népet és Isten-gyalázó beszédekkel árasztották el, kegykép néhány percre szót kapott egy pap is. Csak ennyit mondott: Atyámfiai, föltámadt Krisztus! Erre a szemek megvillantak, és végigzúgott a termen:

Valóban föltámadt. A vitának és támadásnak vége volt.

Igen, de ez a nagyszerű hitmegvallás nem vetett gátat a pusztításnak, sőt nem akadályozta meg, hogy felnőjön egy nemzedék, mely a húsvétnek hírére sem hallja. Pedig a húsvét nagy valósága *a leghatalmasabb történeti erő*. Ki tudja emelni sarkaiból a világot. De be kell venni teljes értelmét és folyósítani kell minden erejét.

A húsvét szuverén *tiltakozás* minden fejlődő erenyedtség és defetizmus ellen, és fölhívás az összes tetterők mozgósítására. A húsvét Isten ajándéka, *kegyelem*, de egyben ünnepélyes *óvás* a tétlen csodavárás, másokra, jövőre, szerencsére hagyatkozás és festett egekbe néző irrealizmus ellen. És a húsvét föltétlen *útmutatás*, hogy élet, győzelem, jobb jövő, föltámadás csak az élő Istennel szoros szövetségben lehetséges. Csak az támadhat új életre, ami az élet ősforrásától el nem szakadt, ami balsikerek, látszó bukások, halálraváltság közepett is teljesen ráhagyatkozik: Atyám, a te kezembe ajánlom lelkemet!

Nemzeti föltámadásunknak is itt az orvossága.

A természet minden évben új tavaszra ébred akkor is, ha chanteclair-ek nem biztatják. Azonban lelkek, egyesek és nemzetek föltámadásának más a törvénye. Itt csak annyiban fakad új élet régi korhadt tönkön, csak annyiban készül szebb jövő bűnös múlton, amennyiben teljes elszántsággal rálépünk a föltámadásnak királyi útjára. Itt vállalni kell komoly elszántsággal a keresztutat; mert csak ez visz el a föltámadás kapujához. Szép és szent a karácsonyest lány romantikája. Nekünk azonban elkel a húsvét-est komoly tanulsága és férfiamegemberelésre hívó reménye.

Most végigjár lelkeken és tereken *a húsvét angyala*; és ahová lép, ott fölemeli fejét a lekonyult életremény; amit megsuhint szárnya, bizóbban tekint a jövőbe, és

tetre serken minden húsvéti hit – az is, mely hiszi é-
várja Magyarország föltámadását. Amikor tehát bele»
suttogja ebbe a szent estébe a nagy hírt: Atyámfiai,
föltámadt Krisztus, nagy szent élni-akarással, hegyeket
mozgató hittel feleljük: Valóban föltámadott; alleluja,
alleluja!

15. örökimádás.

1.

Imádás. – «A te Uradat, Istenedet imádd és csak neki szolgálj» (Deut. 6, 13), ez az Isten első parancsa, és ez az embernek első igazán emberi megmozdulása. Mert *mi az imádás?* Megmondom először két képben.

Az egyik az emberi nyomorúságból és szennyből veszi a színeit. *Gorkij* Menedékházában leír egy jelenetet: Fölbrednek egymásután az élet kitiszítottjai, és bamba lélekkel beleásítanak a mából feljűk tátongó ürességbe és reménytelenségbe. Fölbred egy mohamedán is, és vallásának előírása szerint nagy szertartásosan kelet felé fordul, a világosság szimbóluma felé; földreborul a láthatatlan Fölség előtt és veszi áldását és biztatását. A többiek eleinte gúnyjal, majd irigységgel nézik. Lassan sejtelmük kél, hogy a legnagyobb külső sötétségben ézüllöttségben is meg lehet találni a megváltó világosság és az áldó irgalom útját: *De profundis!*

A másik kép a *patmoszi látnok* mennyországából veszi aranyos-tüzes, nem-földi színeit: Királyi szék volt elhelyezve a mennyben és a királyi széken ült egy, s az s az ottülőnek tekintete hasonló volt a jáspis és szárdiskőhöz; s a királyi szék fölött szivárvány s körülötte huszonnégy szék és a székeken huszonnégy vén, fehér ruhában, fejükön arany koronával. A királyi székben villámlások és szózatok és mennydörgések törtek elő, s hét lámpa égett előtte, melyek az Istennek hét lelkei, s előtte mint egy üvegtenger kristályból, s körülötte szemekkel és szárnyakkal megrakott négy élőlény. Ezeknek nem volt nyugtok éjjel és nappal, mondván: Szent,

szent, szent a mindenható Úristen, aki volt, aki vagyon és eljövendő. És mikor amaz élőlények dicsőséget é-tiszteletet és áldást mondtak a királyi széken ülőnek, az örökön-örökké élőnek, a huszonnégy vén leborult előtte és letették koronájukat a királyi szék elé és mondták: Méltó vagy, Urunk Istenünk, dicsőséget, tiszteletet és erőt venni, mert te teremtettél mindeneket és akaratom által lettek (Jelenések 4).

Mi tehát az imádás? Az embernek legemberibb megnyilatkozása és magatartása. Mert *ember* kell ahhoz, hogy az imádás virága kikeljen ezen a földön; ember, aki magában hordja a tudatosságnak és eszményrekötelezettségnek világát és egyben a tehetetlenségnek é-kudarcoknak tragikumát; ember, aki ráeszmél, hogy az ő létének és minden környező létnek forrása és sorsa egy egyetemes Hatalom, mely szeme számára láthatatlan, elméje számára fölfoghatatlan, szíve számára megközelíthetetlen, ereje számára legyőzhetetlen; s ezért vele szemben nincs helye más magatartásnak, mint alázatos főhajtásnak és szent megborzongásnak – az Ur féelme a bölcseség kezdete! De ez a titokzatos fölsége-Hatalom, mely porbasújt és megfélemlít, mégis az okkereső, érteni akaró elme számára a nagy világosság; a szív számára megközelíthetlensége dacára irgalom és bizás szirtje; a törekvés számára segítség és támasz, bíró és jutalmazó. Ez az imádás: az a látásokkal, értésekkel, sejtésekkel, feszülésekkel, átszótt lelkület, melyben a teremtmény leborul Teremtője előtt alázatos és bízó önátadással – Adoramus te Christe et benedicimus tibi!

Az imádásban egybehajol föld és ég, idő és örökkévalóság, jelen és másvilág, az Isten teremtményszerető, leereszkedő, segíteni akaró kegye és az ember mélysége-teremtményi istenáhítozása és Istenre-hagyatkozása.

2.

Örökimádás. – Az imádás legmélyebb mivoltában eo ipso örökimádás. Az imáadásnak az az anyanyelve, melyet Nagy Szent Teréz már gyermekkorában hangoztatott: Para siempre, para siempre; örökre, örökre!

Amióta megjelent az ember a földön, azóta ki nem aludtak az imádságos áldozat tüzei. Az első embernek első magáraeszmélése és a reáboruló első nagy benyomások első visszhangja a meghódolás a Teremtő Isten előtt; s azóta nincs az emberéletnek az a helyzete éfordulója, melyben az imádás tömjénfüstje égnék ne szállna. Ez az a «szüntelen áldozat», melynek ott kellett égnie Izrael szentélyében (Dan. 12, 11); csakhogy ennek papja az egész emberiség és oltára a föld kerekége. Aki tudna szárnyakat öltetni és végigröpülni történelmet éjelent és tudna léleklátóval behatolni szívekbe és falak mögé, ámulva látná, hogy nincs a földnek az a lakott helye, és nincs a történelemnek az a kora, nincs a nap-palnak és éjszakának az a szaka, amikor valahol teljeodaadással ne imádnák Istent egyesek és közösségek, amikor fohászok vagy zsolozsmák ne keresnék Isten útjait.

Ráborul az emberiségre az a tudat, hogy «nagy úr az Isten és nagy király az összes istenek fölött». S nemcsak a halál komor valósága váltja ki belőle ezt a vallomást (lásd a 94. zsoltárt, a «Circumdederedunt»-ot); hanem az őt körülözönlő nagyvilágnak és a benne feszülő kisvilágnak minden hajnalodása és alkonybaborulása, minden delelője és éjfele térdre késztetni e nagy Király előtt; s ha tőle magától nem telik elég ünnepélyesség, összeszedettség és finomság, királyi küldöttséget szervez, kiválogatja legnemesebb aspirációinak legjelesebb képviselőit, és őket küldi méltó imáadásra: küldi szentjeit és papjait.

S a szentekben öntudattá, egyéni kötelezettséggé és

művészetté válik, ami az átlagnál átlag-magatartás. Assisi Szent Ferencről azt mondja életírója, Celanói Tamás: Totus non tam orans, quam oratio factus; azaz: nem is annyira imádkozott, hanem az egész ember merő imádság volt. S nem így kell-e megjellemezni az összes nagy szentek imádságos életét? A régi szent remeték, kik benépesítették Szkétisz, Nitria, Kalkisz pusztáit, szinte technikává fejlesztették azt a művészetet, hogyan kell munkaközben is állandóan imádkozni, sőt hogyan lehet még alvás helyett is imádkozni. És azok a nagyszerű középkori nők, Isten bűgő galambjai, a Gertrudok és Mechtildék, a Hildegárdok és Brigitták, Katalinok és Angélák, a nemüket jellemző szenvedelmességgel és leleményességgel tudták értelmezni az Üdvözítő szavát: Oportet semper orare et nunquam deficere, mindig kell imádkozni és soha meg nem szünni (Luk 18, 1).

Vannak tüzek, melyek ha egyszer kigyulladtak a lélekben, nem tudnak és nem akarnak többé elaludni; vannak érzések, melyeknek dadogás és profanizálás minden más nyelv, mint az, melyet az Egyház a jegyeseknek ad ajkára: örökre, holtomiglan; vannak fölédredek, melyek tiltakoznak új álom ellen – mint Prohászka naplójában olvassuk, hogy papszentelése napján nem akart álomra térni, hogy meg ne szakadjon szent örömeinek és hálaadásának folyama. Ego dormio et cor meum vigilat; én alszom, de szívem virraszt, mondja a jegyeaz Énekek Énekében (5, 2); és tüzes szerető lelkek szent leleményessége meg tudta találni a módját, hogyan lehet az emberi szívnek ezt a legnemesebb lángját legméltóbban lefordítani Isten nyelvére és – megszervezték az eucharisziás örökimádást.

3.

Eucharisziás örökimádás. – Az eucharisziás imádás az istenimádásnak legkifejezőbb módja; s az eucharisz-

tiás örökimádás nem más, mint az imádás mivoltában gyökerező megszakíthatatlanságnak liturgiái megszerzése.

A kenyér és bor színének leple alatt istensége és embersége szerint valósággal köztünk időző Krisztus – a hívő gondolkodásnak, a keresztény áhítatnak és művészetnek ő a középpontja. Ez a nagy igazság páratlan művészi hatásossággal jut kifejezésre *Raffaelnek* a vatikani Stanza della segnatura falán látható híres festményében, az ú. n. *Disputa*-ban. A kép középpontjában a monstancia van, melyből világossága titkos sugarait küldi minden irányban az Oltáriszentség. Alatta hírehittudósok és szentatyák, pápák és szerzetesek, föllette pedig a dicsőült szentek, pátriárkák és próféták, evangélisták, apostolok és vértanúk; és a mennyei boldogok és a földön küzdők minden megmozdulása, minden ámulása és gesztusa, minden áhítata és tette abból az egy titokzatos középpontból veszi erejét és irányítását. És a művész nem mulasztotta el biztos zsenialitással megmutatni ennek az egyetemes és kimeríthetetlen erejű központiságnak értelmét és forrását: a kép függőleges középvonalaiban a Szentháromság uralkodik; a középhelyet a Fiú foglalja el, aki megváltói erejét, végig való szeretetének (Ján. 13, 1) áldásait a Szentség fölött lebegő Szentlélek, a Szentháromság emberszerető leereszkedésének nagy személyes isteni küldöttje és közvetítője által sugározza a Szentségre.

Az *Oltáriszentség* azonban nemcsak az imádásnak állandó középpontja és tárgya, hanem *maga is imádás*, és pedig a lehető legtökéletesebb, az örökimádás tekintetében is. Hisz benne teljes valóságában jelen van Jézus-Krisztus, a nagy főpap, «ki sokat imádkozik a népért é a szent városért» (2 Mak. 15, 14), aki most is ott áll a mennyekben az Atya előtt és szüntelenül közbenjár érettünk (Zsid. 7, 25). Ugyanaz a szív lüktet az Oltáriszentségben, mely szent részvétben megremegett a nyo-

morgó tömegek láttára és amely vérverejtékes éjszakán halálíg való engedelmisséggel meghajolt az Atya előtt; ugyanaz a lélek, mely előtt teljes nagyságában föltárult Isten imádandó fölsége, mely egybeölelte minden kor minden emberének minden imádságos nekilendülését (lásd Krisztus 165. lap); ugyanaz a Krisztus, aki «erat pernoctans in oratione», aki egész éjszakákat átímádkozott (Luk. 6, 12). A legelrejtettebb hegyi kápolna és a legigénytelenebb falusi templom, hol az örökmécésnek kiszüremkező fénye egybeolvad az éjszaka imádságocsöndjével, így a legteljesebb és szünet nélküli istenimádásnak Bethelje lett. Maga a szentségi Krisztus már merő létével a legtökéletesebb örökimádás.

Az eucharisziás Krisztusnak ezt az állandó, de halk imáadását megszólaltatni emberi nyelven, ezt a nagy imádságos valóságot actio-ba oldani: ez a *liturgiái örökimáadásnak*, a 40 órás szentségimáadásnak, az örökimáadás-kongregációknak, apácáknak, templomoknak étosza. Ez a fölséges «actio catholica» ott gyulladt ki a hatalmaközépkori katolikus áhítat oltárain, elsősorban azokban az izzó imádságos lelkekben, melyek benépesítették a híres bencés és ciszterci női kolostorokat. Bingen é-Helfta, a Gertrudok, Hildegárdok és Mechtildék érezték meg a Krisztus-szolgáló szent asszonyok bizto-érzékeivel és magafeledő odaadásával, hogy az Oltári-szentségben imádkozó és szerető Krisztust nem szabad magárahagyni. Ezért legjava idejük és legszentebb erejük a szentségházat zsongta körül; és ha kötelesség vagy álmom rövid ideig elszólította őket, Mechtilddel megkérték a csillagokat és holdat, a virágokat és harmatot, hogy távollétükben helyettük ők hódoljanak üdvözítő Istenüknek, aki nem áttal éjjel és nappal megszakítás nélkül köztünk lakni.

Ez az álmot és fáradságot nem ismerő, folyton éber áhítat és imáadás csakhamar megtalálta a maga liturgiái formáját is. Átvette az ősi keresztény liturgiái gondola-

tot, az antifónás imádságnak, a váltakozó ünneplésnek gondolatát; s kezdetét vette a váltott csoportokkal megszervezett, külsőleg is állandó, liturgiailag is szünet nélküli örökimádás, és ma már nincs az a nagyobb tartomány, hol rendszeres őrségváltással ne udvarolnák imádságos hű lelkek a nagy Királyt. Az imádás és az örökimádás megtalálta a maga legméltóbb és egyben legvonzóbb keretét és liturgiái formáját.

4.

Az imádás iskolája. – És lett az eucharisziás örökimádás az imádságnak – majd azt mondanám: népegyeteme; iskoia, egyetem, ahol meg lehet tanulni, legmagasabb fokán is, ezt a szent tudományt; népiskola, mely nyitva áll mindenkinek. És *mindig* foly benne a tanítás. Bármikor belépünk egy templomba, ott találjuk a nagy imádkozót, az Úr Jézus Krisztust; bizalommal mehetünk hozzá gyámoltalanságunkban, mint tették az apostolok: Uram, taníts meg minket imádkozni! (Luk. 11,1)

O mindenekelőtt megadja nekünk *az alapleckét*. Az imádságos lelkülethez ugyanis a legszükségesebb dolog az a meggyőződés, hogy *Isten* az ő szent fölségével *állandóan közöttünk van*, hogy mindenütt és mindenben ott van, tehát minden jártunkban-keltünkben imádságra vagyunk fölhíva. Amit a régi dunántúli mestercéh a címerébe vett: forgó kereket, ezzel a fölírással: *et Deum in rota*, a kerékben is ott van az Isten, ezt a szentségi Krisztus az önmagát adó szeretet közvetlenségével é az élet melegével tárja elének.

Mi mindnyájan olyan kornak vagyunk gyermekei, melynek egészséges imádó lelkületét kikezdte a betegreflexió, a hajszott életütem, az elkülsőségesítő vásárosság. Itt visszatalálunk a csöndes, egészséges, mély életforráshoz. Azt mondja Nisszai Szent Gergely: «Ha a vándor a déli nap leghevében forráshoz ér, melynek vize

hüsen és tisztán csörgedez, vajjon leül-e a szélén és kezd filozofálni: ugyan honnan és hogyan jött ez a víz? Nemde, ezt hagyja. Hanem lehajol a forráshoz és csillapítja szomjúságát, fölüdíti tikkadt ajkát és nyelvét, megpihen és hálát ad annak, akinek ezt a kegyet köszönheti. Utánozd a szomjas vándort!» (In ordinationem suam.)

S hogy könnyebben tehesük ezt, közbevesz bennünket a nagy Királynak udvari népe, a Mester segítőársai és idősebb tanítványai, *az imádkozó nagy szentek kara*. Az ő közösségükben, az ő művészetükön nekibátorodik és nekimelegszik a mi kezdetlegességünk és ügyefogyottságunk is. Szent Mechtild egyszer kérdezte az Urat: hol található őt akármikor? S az Úr azt felelte: Keresd az oltáron, vagy Gertrud (Nagy Szent Gertrudról van szó; ünnepe nov. 16.) szívében. Íme, a nagy szentségimádók szívében keresztül könnyen járható út visz magához a szentségi Krisztushoz.

Ahol templom emelkedik, kivált örökimádás-templom, ott nemcsak Herkules-oszlopai emelkednek, – minők a régiek hiedelme szerint tartották az égboltot: hiszen «nincsen hatalmasabb erő az imádságnál és nincsen hozzája hasonló semmi», mondja Aranyszájú Szent János – hanem ott fölkiáltójel is emelkedik, mely ellene állhatatlan erővel odakiáltja ennek a tülekedő, siető, a földtől az eget nem látó, sok ideigvaló ügyétől a mennyország nyelvét, az imádságot felejtő nemzedéknek: *Hic adora!* Állj meg és eszmélj rá, hogy a legszükségesebb és legemberibb dolgod az imádás, és erre mindig rá kell érní és erre minden időben készen kell állni.

1. *Szent őrség.* Első része megjelent mint bevezető a Vigília első számában 1935; második része az Új Kor 19364 évfolyamának 1. számában.

2. *Szellemi szintézis és vallás.* Az Eötvös Kollegiumban 1932 máj. i3-án tartott előadás. Itt jelenik meg először.

3. *Katolikus világnézés.* Megjelent a Katolikus Szemle új sorozatának első számában 1934.

4. *Mi a bölcsélet?* Az Aquinói Szent Tamás Társaság első bölcséleti kurzusának bevezető előadása 1934 dec. Megjelent a Szent Tamás Könyvtár 1. számában 1935.

5. *Keresztény bölcsélet.* Ugyanott 1935 februárban tartott előadás. Megjelent ugyanott.

6. *A legnagyobb magyar bölcselő.* Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1933 okt. i8-án tartott Pauler-émlékülésén mondott megnyitó. Megjelent az Athenaeum Pauler-számában 1933.

7. *A skolasztika atyja.* Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1933 ápr. 5-én tartott Szent Anzelm-gyűlésén mondott megnyitó. Megjelent a Katolikus Szemle 1933. évfolyamában.

8. *A hittudomány jelen fázisa és föladatai.* Megjelent mint programcikk a Theologia 1. számában 1934.

9. *Az újabb idők legnagyobb hittudósa.* Megjelent Scheeben születésének századik évfordulója alkalmából a Theologia 1935-1 évfolyamában.

10. *Hittudomány és hitélet.* Megjelent a Theologia 1936-1 évfolyamában.

11. *Tömeg és elit.* A Katolikus Szemle első előadás-sorozatán 1935 februárban tartott előadás. Megjelent a Katolikus Szemle 1935-1 évfolyamában.

12. *Az államiság dogmatikai gyökere és normája.* Az esztergomi katolikus nyári egyetemen 1935 jún. 2i-én tartott bevezető előadás. Itt jelenik meg először.

13. *Szociális kötöttség és szellemi szabadság.* A Katolikus Szemle előadásorozatán 1936 április i-én tartott előadás. Itt jelenik meg először.

Schütz Antal munkái:

PROHÁSZKA PALLYÁJA. Élet» és jellemrajz.. (Kii-
lönlenyomat a szerzőnek «Prohászka Ottokár Össze-
Művei 25 kötetben bevezetésekkel és jegyzetekkel
1927-29» c. kiadásából.) 152 lap, 1929. P ζ.-.

SZENTEK ÉLETE az év minden napjára (több rend-
társa közreműködésével). Négy kötet 1550 lap,
1932-33. Fűzve P 12.-.

KARAKTEROLÓGIA ÉS ARISTOTELESI ME-
TA FIZIKA (Magyar Tud. Akad. székfoglaló).
74 lap, 1927. P i.6o.

A KLASSZIKUS FERENCES TEOLÓGIA. 51 ne-
gyedrét lap, 1927. P 2.-.

F ő i s k o l a i é s m a g á n h a s z n á l a t r a :

A BÖLCSELET ELEMEL. 283 lap, 1927. P 7·6o.

DOGMATIKA, a katolikus hitigazságok rendszere.
Két kötet. Második átdolgozott és bővített kiadás.
Megjelenik i937-re.

SUMMARIUM THEOLOGIAE DOGMATICAE
ET FUNDAMENTALIS. Editio altera. 548 lap,
P ío.-.

K ö z é p i s k o l a i é s m a g á n h a s z n á l a t r a :

VALLÁSTAN középfokú iskolák számára: *Hittan*, 11.
kiad. 1936; *Erkölcstan*, 10. kiad. 1936; *Egyház-
történet*, 8. kiad. 1936; *Hitvédelem*, 6. kiad. 1931.
Kötetenként P 3.40.

Összegyűjtött dolgozatok és
előadások:

1. AZ IGE SZOLGÁLATÁBAN (1903-1927). 6,0 lap, 1928. (A szerzőnél P 3.-) P 10.-.
2. ESZMÉK ÉS ESZMÉNYEK (1928-1932). 230 lap, 1932. (A szerzőnél P 2.40.) P 3.40.
3. ŐRSÉG (1933-36). 310 lap, 1936.

Isten országa:

1. KRISZTUS. 272 lap, 1931. P 5.-.
2. A HÁZASSÁG. 224 lap, 1932. P 3.-.
3. ISTEN A TÖRTÉNELEMBEN. 319 lap. Második kiadás. 1934. P. 3.40.

GOTT IN DER GESCHICHTE. 1936. (A. Pustet, Salzburg.) Kötve 12 Schilling.

4. AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG. Megjelenik 1936 őszén.