SZENT ISTVÁN
ABSOLUTA

SZENT ISTVÁN
ABSOLUTA

BANGHA BÉLA S. J.
ÖSSZEGYŰJTÖTT MUNKÁI

GYŰJTEMÉNYES DÍSZKIADÁS

BANGHA BÉLA S. J.
ÖSSZEGYÜJTÖTT MUNKÁI

SAJTÓ ALÁ RENDEZTE

DR BIRÓ BERTALAN

IX. KÖTET

SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST

BANGHA BÉLA S. J.

HIT ÉS VILÁGNÉZET

I.

SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST

Imprimi potest. Nr. 362/1941. Budapestini, die 24. III. 1941.
Eugenius Somogyi S. J., Praep. Prov. Hungariae.

Nihil obstat. Dr. Michael Marczell, censor dioecesanus.
Nr 961/1942. Imprimatur. Strigonii, die 10. Februarii 1942.
Dr. Joannes Drahos, vicarius generalis.

Kiadja a Szent István-Társulat.

Stephaneum nyomda Budapest. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.

Harmincöt esztendő hitvédő munkásságának egy részét öleli föl e kötet. Egy részét, mert P. Bangha minden írása voltaképpen hitvédelem volt — explicite vagy implicite. Legelső fejezeteit e kötetnek még az alig huszonnégyéves Bangha kezdte írni kalocsai magisztersége alatt. Utolsó fejezeteit pedig Catania kék ege alatt, vagy valamelyik pesti szanatóriumban készítette már az örökkévalóság Nagy Kapuja előtt. Ez az emberöltő a mai századfordulótól egészen a második világháború kitöréséig húzódott és hozzáfogható nincs még a magyar szellem történetében, kezdve a hitújítás kora óta. Ez az emberöltő a nagy világnézeti, szellemi és politikai herezisek emberöltője. Kezdeténél még Darwin és Haeckel áll, meg ami utánuk következett egészen „a szellem bolsevizálásáig", melyről oly látnoki hévvel szólt a Magyar Kultúra negyedszázados jubileumán P. Bangha.

A magyarság szellemi életét semmi fel nem kavarta annyira, mint a hitújítás négyszáz évvel ezelőtt és a mai századforduló szellemi irányai. Új szavak hoztak régi eszméket, melyek P. Bangha szerint a hitújításban lelték gyökerüket. „A hitújítás föllépése óta az emberiség hisztériás, — írja — elszokott a logikus gondolkozástól; nem az igazságot keresi, hanem a tetszetőst, nem a megrázkódás szent komolyságával áll a legnagyobb problémák előtt, hanem a cinikus dac, a csakazértis pártszellemével." Ennek nyomán jár az a világnézeti felhígulás, amelytől mindennél jobban féltette ő a magyar katolicizmust. E kötetben közölt értekezései, tanulmányai és iránycikkei ezért nem

ismernek már meghatározott tudományos kasztba tartozó ellenséget. Előtte az egész világ két táborba oszlik: a Krisztust imádók és a Krisztus elleneseinek táborába, a Loyolai „de duobus vexillis" gigantikus elmélkedése nyomán. P. Bangha a hitvédelemnél csak Jézus igazságát és a másik tábor mesterkedéseit látja, ezeknek az igazságoknak gyengítésére és tönkrejuttatására. E kötetbe gyüjtött iránycikkeinek tartalma abban leledzik, hogy felölelje, elénktárja és harcképtelenné tegye azt a nemkeresztény bölcseleti, hittani és természettudományos világot, mely körültünk él, terjed és mérgez mindmáig.

Aki figyelemmel követi e kötetet, láthatja, hogy P. Bangha töretlenül tartotta meg lendületét, írásművészetét, tudását és érdeklődését a hitvédelmi kérdések terén. Kortársai közt lehetnek a nagy katolikus hitvédelemnek csillogó fegyverzetű szaktudósai egy-egy — ha mégoly nagy terjedelmű — kérdés területén (mint amilyen volt Prohászka vagy Platz Bonifác is), ám az a mindenre figyelő s mindent velejéig boncolgató pompás debatter, mint amilyen a hitvédelem terén P. Bangha volt — Pázmány óta párja nélkül áll. Mély és népies, szinte sokszor kicsinyeskedő és nagyvonalú az előadásmódja. Logikájával úgy vágtat veled, hogy lélekzeted is eláll a fordulatos vitánál és egy-egy fejezete után úgy érzed, tapsolnod kell. Félelmetes függetlensége kíméletlen, de sohasem sértő szókimondássá élesedik és alig olvasol néhány sort, látnod kell, hogy a nagy garral handabandázó vallástámadók voltaképpen nagyon siralmas logikájú alakok...

A hitvédelmet elsősorban a bölcselet terén lábrakapott zűrzavarok közt látja megokoltnak. Az ujravirágzott neoskolasztika akkor még külföldön is alig kezd lábrakapni egy-egy szaktudósnál és P. Bangha máris törvényszéket ül a magyar iskolakönyvek bölcseleti félszegségei fölött, hogy a belőlük tanuló magyar értelmiség ne legyen zilált szellemiségű. Böhm Károly, a pozitivizmus, a materializmus és Kant akkor lép nálunk a középiskolákba a bölcseleti tankönyvek

révén és már az egyetemeken is tanítják, amikor még mindig nincs az egészen fiatal, alig 26 éves Bangháéhoz hasonló bírálata ennek a másik oldalról jött bölcseleti iránynak. Bangha e bölcseleti tanulmányai, melyek e kötetben sorakoznak, méltán zárókövei a magyar bölcselet története egyik fejezetének. Amikor e tanulmányok megjelentek, Prohászka természettudományos oldalról fog a kérdés velejéhez, a bölcseleti tisztogatás Bangha munkamezeje maradt. Nyiltan meg is hirdette, mit akart. Kézenfekvően és világosan elénk akarta tárni, hogy „a germán-protestáns bölcselet, melyhez koldulni járunk, nem az egyedüli bölcselet és nem is a legszámottevőbb" — mint jelentette a „Közkeletű bölcseleti félszegségek" c. tanulmánya befejezésében. Minden bölcseleti és világnézeti kérdésről szóló iránycikke ennek a gondolatnak jegyében készült el. Ez Bangha nagy jelentősége, mert ezzel megindította a magyar neoskolasztika virágzását is azzal a szinte szónoki lendülettel és szenvedelemmel, ami az ő sajátja volt.

Hogy rendet tartsunk a dologban, mintegy előljáróban a magyar katolikus hitvédelem tényeit és súlyos tennivalóit tártuk elé. Ezek a tanulmányok (főleg a „Több rendszerességet a hitvédelmi frontonl", mely egyik legmegrendítőbb aktualitású és legszívbemarkolóbb írása) megannyi maradandó műve P. Banghának; egy majdan elkészülő hitvédelemtörténeti munka nem nélkülözheti ezek megállapításait, de a mai lelkipásztori okosság és lelkesedés sem. Pap és katolikus közéleti férfi nem léphet porondra ezek beható ismerete nélkül.

A tanulmányokat bizonyos tételek szerint csoportosítani láttuk jónak. Ezek a tanulmányok egy-egy tételen belül is bizonyos tervszerűség nyomán helyezkednek egymás mellé úgy, hogy az egymáshoz és a következő tétel tanulmányaihoz az egymásbafonódás szilárdságát és könnyedségét adják. A mélyenjáróbb tanulmányok mellé könnyebben csevegő iránycikket soroltunk, hogy a szellem üdeségét megtartsuk, ami

P. Bangha egyik kívánalma volt minden írásánál. Maguk a tanulmányok is kèrek egészek, bár egy-egy tétel fejezetei alaposabban mélyítik a megfelelő tudást és világnézeti eligazítást. P. Bangha sokezer tanulmányából így és ezeket láttuk szükségesnek e kötetbe csoportosítani. Mindezt pedig azért, mert midőn P. Bangha már nagybetegen a második világégés előszelét érezve írta szinte látnoki szárnyalású sorait, úgy látta, hogy „a láthatár sötét, eddig szinte ismeretlen méretű támadások és legázoló törekvések fenyègetik a vallásos világnézet és a kereszténység híveit. Közép-Európa mai képe mutatja, hogy ezekkel a veszélyekkel szemben ma már sem a legmodernebb lelkipásztorkodás, sem a katolikus szervezkedés egymagában nem nyújt elegendő védelmet. Az egyetlen, amivel a jövőt biztosíthatjuk, az, ha tömegeinket sokoldalú és tervszerű munka révén komoly hitvédelmi felkészültséggel látjuk el".

Budapest, 1941 február 2.

Dr. Biró Bertalan.

A kétely országa.

A kétely országa.

Ha a katolikus középkor, sok tévedése mellett is, az erős hit országa volt, mai korunkat bátran nevezhetjük a kétely világának. Nemcsak a vallásos hit terén, hanem úgyszólván minden irányban. A bölcselet terén Paulsen Frigyes egy emberöltővel ezelőtt panaszkodott már a közös eligazodópontok teljes hiányáról; a politikában a különböző államrendszereknek értékében legfölebb viszonylagos értelemben hiszünk; általános, ingathatatlan elveket semmiféle téren nem fogad el szívesen a mai nemzedék. Logikája maga elmosott, ingadozó; sokan még azon sem akadnak meg, hogy egyik mondatukban ezt a tételt vallják, a másikban az ellenkezőt. Az a pozitivizmus, amely már semmiféle általános érdekű elvben s törvényben nem hisz, hanem mindenben csak a pillanatnyi tünemény iránt érdeklődik, ennek a magasabb eszmékben kételkedő kornak jellegzetes gondolkozása lett.

Azokban a nagy és alapvető kérdésekben, amelyeket a vallás alaptanainak szoktunk nevezni, szintén hihetetlenül tarka az emberek felfogása s eligazodása. Igen sokat ezeknek a kérdéseknek a terén sem jutnak el semmiféle szilárd megállapodáshoz önmagukkal szemben. Megússzák az életet anélkül, hogy a „hogyan? hová? és hol?" kérdésére feleletet találtak, vagy csak igazában kerestek volna is. Vannak irányok, sőt vallások, amelyek a tárgyi igazságot nem is tekintik lényegesnek, hanem az alanyelviség álláspontjára helyezkednek: mindegy, ki mit hisz, mindegy, hogy én mit hiszek. A vallásban az egyéni élmény a fontos,

nem a tárgyi valóság; az érzelem az irányadó, nem a dogma; a kedély és nem a tan. Keresztény lehet az is, aki nem hisz Jézus istenségében, sőt vallásos ember lehet valaki a személyes Isten hite nélkül.

Még ennél is jellegzetesebb vonás: *sokan hisznek és ugyanakkor nem hisznek.* Vallják az Istent, a kereszténység tételeit, de úgy, hogy azért egészen bizonyosnak ezeket a tételeket nem tartják. Az „Als-ob"-bölcselet mintájára „Als-ob"-hittant faragnak maguknak. Hisznek, talán bizonyos fokig úgy is élnek, mint akik hisznek, de hitüket komoly próbára tenni nem szabad, mert akkor kiderül, hogy hitük épülete futóhomokon állt s az első szélfúvásra összeomlik. Innen a hitnek az az elmosódottsága, szürkesége, fásultsága, amely sok mai emberben minden komoly hitéleti megmozdulástól visszariad: s innen a könnyű meghátrálás a hit követelményei elől, mihelyt a hit következetes megvallása lemondással jár (pl. bizonyos házassági esetekben).

A kor szkeptikus iránya bizonyos fokig még azoknál is megmutatkozik, akik egyébként szilárdan állnak a hit álláspontján. Még lobogva lángoló lelkek mélyén is vajmi sokszor ott remeg a fájdalmas „hátha" bizonytalanságérzete: az öntudatlan s akaratlan kételkedésnek valami szomorú és kísértő árnyéka.

A kételynek ezzel az eluralkodásával csak látszólag van ellentétben a hitéletnek világszerte tapasztalt ébredése és fejlődése. A hit újra éled, fejlődik, virágzik s a fentjelzett tünetek mégis valóságok. Valóságok a hivők jelentékeny részében s valóságok azokban a tömegekben, amelyeket ez a virágzás még el nem ért.

Ennek a kételkedési hajlamnak az eredete és forrásai megérdemlik a figyelmes kutatást, már azért is, mert nagy mértékben feltárják a kételynek azokat a lélektani okait, amelyeknek a hit tárgyi igazságához semmi közük. De azért is, mert a hitszilárdság és hitkétely a legnagyobb kérdésekkel van kapcsolatban. Roppant nagy dolgokról van itt szó. Arról, hogy igaz-e

a kereszténység tanítása lélekbevágó, örökéletbe nyúló kérdésekben, vagy nem. Az ember, mint egy gyermek a vadonban, áll egy tarka, ezerbonyodalmú történés közepében; természet és lélektan, tapasztalás és eszmélődés mélységes titokra döbbenti rá, amelyek dörömbölő talányokként rajzanak a lelke mélyén.

Ha nem igaz az, amit a hit tanít, akkor fájdalmas és nevetséges tévedés rabjai azok, akik hisznek s főleg, akik a hitért áldozatokat hoznak, akik miatta csak egy lehelletnyi gyönyörűségről is lemondanak: a hivők, a hitvallók, a szentek, a tiszták, a vértanuk és az apostolok. Legfölebb az a sovány vigasztalásuk marad meg, hogy sohasem fogják megtudni tévedésüket, mert hiszen ha a halál után csakugyan nincs semmi, akkor hát arra sem lehet majd odatúl ráébredni, hogy íme, minden csak önámítás volt...

Viszont ha a hit tételei igazak, akkor azoknak lesz szörnyű helyzetük, akik csak a halál után veszik észre, hogy életüket eltévesztették s legfőbb kötelességüket elhanyagolták. Hiszen az evangélium fenyegetései azokkal szemben, akik nem hisznek s nem élnek a hit szerint, egyenesen velőtrázók.

*

A *kétely forrásait* keresve mindenekelőtt történeti okokra bukkanunk. A hitszakadás a maga alanyelvűségével megingatta a tárgyi igazság abszolút felsőbbrendűségébe vetett hitet, másrészt az Egyház tanítótekintélyének támadásával széles rétegekre nézve megdöntötte az egyetlen szilárd és ingathatatlan várat, amely a hit egységének és szilárdságának őre volt. Ha minden hit helyes, akkor egyik sem igaz. Ha minden tétel, még ha egymásnak ellentmondó is, egyenlő értékű, akkor egyik sem abszolút értékű. S ha Isten tekintélyén alapuló döntő fórum nincs, a kételynek s a tagadásnak ugyanannyi joga van, mint a hitnek s az állításnak. Semmi sem bizonyos többé. A hit nem igaznak tartás, hanem csak bizakodás. A szó keménynek hangzik, de nem lehet ki nem mondani: a protestantiz-

mus döntötte meg a szilárd hit uralmát az európai keresztény társadalomban s tette a kételkedést jogosulttá és általánossá.

Ugyanezt a munkát a katolikus többségű országokban jóval később ugyan, de hasonlókép málasztó hatással a janzenizmus végezte el, amely csak más mozgalom, de lényegében szintén a protestantizmus elveit népszerűsítette katolikus jelszavak alatt.

Ezeknek a mozgalmaknak hatása alatt gyengült meg sokakban a hit. A francia forradalom és utána úgyszólva valamennyi forradalom sietett is levonni az új, tagadó álláspont következtetéseit a közélet és közoktatás terén. Igy nőtt fel az az új nemzedék, amelyet már hitetlennek, hitben kételkedőnek, pozitivistának, liberálisnak neveltek. Az egyházi tényezők védő- s ellenállóképességének erőszakos letörése ezekben a mozgalmakban elseperte az akadályokat a romboló folyamatnak útjából s a hitetlenség a XIX-ik század folyamán a társadalom nagy részének uralkodó jellegzetességévé lett. Hatása az újjáébredő hitélet mellett egyre gyengül, de még messze van attól, hogy megszűnjék.

Innen érthető a mai ember szkepszise. Az ember tömeglény, aki hihetetlen mértékben alkalmazkodik a környezetéhez. Ha a környezete hivő, ő is hivő lesz; ha a környezete hitetlen, nagyon sokszor maga is kételkedővé vagy hitetlenné lesz. Tegyétek az egyik embert gyermekkora óta hitetlenek közé, az esetek legtöbbjében ő is hitetlenné lesz; tegyétek hivők közé, ő is hivő lesz. Neveljétek katolikussá, ő is azzá lesz; protestánssá vagy zsidóvá, az lesz ő is. Meggyőződésből, vagy legalább egyéni, alanyi érzékű meggyőződéssel. A kételkedő környezet pedig kételkedővé nevel.

Ahogy a hit sokszor a tömegösztönből táplálkozik, ugyanúgy a kétely is legtöbbször tömegösztönből fakad. *Mert* sokan kételkednek, hát kételkedünk mi is. Hatással van ránk az az egész modern tábor, amely a maga irodalmával, szalónjaival, politikájával, képzett

s eszes embereivel együtt hitetlen, vagy legalábbis nem él a hit szerint. Hát ezek mind ostobák vagy gonoszak lennének? — kérdjük magunktól. Ha a hit érvei csakugyan olyan meggyőzők és erősek, miként lehet az, hogy annyi művelt, gondolkozó, modern ember hitetlen?

Kevesen gondolnak arra, hogy például karakteres ember is aránylag kevés van, mégis kétségtelenül a *becsületesség oldalán van az érték* és fölény. S a legkevesebben ismerik annyira az újkor szellemi kialakulásának történetét, hogy azokat a hatóerőket s azoknak a pokoli összjátékát kellőleg felmérjék, amelyek az újkori hitetlenség történeti kialakulását és megdöbbentően tömeges elterjedését meglehetősen megértetik. S legkevesebben kísérik figyelemmel azt a lélektani folyamatot, amely a hitetlenség vagy kételkedés begyökeresedésénél az egyesekben s egész nemzedékekben tevékeny tényező szokott lenni.

Ezek a fiatalemberek odahaza talán vallásosan nevelkedtek. Az iskolában s esetleg a főiskolákon elég volt egy könyv, vagy egy tanár, vagy egy nagyszavú kolléga hangoskodása arra, hogy pillanat alatt meginogjanak a hitükben. Ez még nem volna helyrehozhatatlan baj. De az ébredő kétellyel esetleg időbelileg egybeesik a serdülő kor szabadságvágya, ébredő érzékisége, felületessége is és arra hajtja a fiatalembert, hogy a kétely alapján korán belevesse magát az élet örömeinek olyan irányú élvezetébe, amely aztán már parancsolólag követeli a lelkiismereti aggályok elhallgattatását. Akkor aztán a fiatalember vagy fiatal leány már egyenesen keresi azokat az indítóokokat és szempontokat, amelyek a hittől még jobban elfordíthatják, mert hiszen mindenki szereti értelmileg is igazolni azt, amit a vágyai sürgetnek. Így alakul ki az ifjú kételkedő, akinek példája aztán másokra is mérgezően hat tovább.

*

Ehhez a folyamathoz sok egyéb hitetzavaró körülmény járul hozzá. Sok esetben az, hogy a kétely álláspontját gyakran *jóval szellemesebben, ügyesebben, elfogadhatóbb alakban állítják* a fiatal elme elé könyvek és emberek, mint a hitét. A hit nemcsak a képzett embereknek való, hanem az egyszerű lelkeknek is, miből az következik, hogy a pasztoráció vajmi sokszor a tömeg, tehát a nagyrészt egyszerű emberek színvonalára kénytelen alászállni s ennélfogva a kritikusabb hajlandóságú embereket nem elégíti ki, sőt zavarja.

Másrészt ezek az egyszerű lelkek a maguk primitívségével a hitéletet úgyszólván elbirtokolni látszanak. A templomi életben gyakran az ő primitívségükbe ütközik az ember s a papság is mintha nem ritkán túlságos tért engedne ennek a túltengő primitívségnek. A hivő, de kritikus természetű embert esetleg a lelke mélyéig felkavarja, ha olyan érzése támad a templomban, mintha az ízléstelenséget s a naivságot a vallással azonosítani kellene. Az egyszerű nép nem ritkán babonát is vegyít a hitéletébe s ez még inkább kihívja a műveltebbekben az ellentmondást, sajnos, nemcsak a babona, hanem a hit ellen is.

Axel Munthe jóindulatúan gúnyolódik a nápolyi nép babonaságán, amely egy-egy Madonna-szoborból valóságos bálványt csinál s talán egyik plébánia hívei a másikéval birokra kelnek azon, melyiknek a védőszentje hatalmasabb a másiknál. A svéd protestáns nyilván túloz, de valami igazság van a tréfálkozásában. Ezek a sajnálatos tünetek feleslegesképpen alkalmat nyujtanak a hitet amúgyis félvállról kezelő sajtónak és irodalomnak a gúnyolódásra. Pedig semmi sem ölőbb fegyver, mint a gúny s a felségestől a nevetségesig gyakran csak egy lépés a távolság.

Holott még ahol nincs is primitívség, sem babona, ott is oly nehéz a hit felséges tételeit méltóképpen állítani az emberek és önmagunk elé! A természetfölötti eszmék világa oly nagy és magasztos, hogy éppen emiatt szinte csak kivételes elméknek sikerül azokat oly módon képviselni, hogy földöntúli szépségüket és

igazságukat valóban érzékeltetni tudják. Itt van a Bossuet-knak, Lacordaire-eknek és Prohászkáknak a gondviselésszerű jelentősége, hogy egyéni felsőbbrendűségüknél fogva, szikrázó tudásuknál s lélekismeretüknél fogva viszonylag még legjobban meg tudják közelíteni azokat a magasságokat, amelyekre a hit tételei állandóan utalnak. Lebilincselő, imponáló s tökéletes kifejezést adni ezeknek a természetfölötti tanoknak érthetőképpen ezerszerte nehezebb feladat, mint mondjuk, szellemes politikai expozékat adni, vagy nagyszerű drámát s szerelmi regényt írni.

A hitnek mindig kevesebb klasszikusa volt, mint az érzékelhető világ gondolatainak. Érveink lehetnek a legsúlyosabbak, legmeggyőzőbbek, legszilárdabbak, de ha nem tudjuk azokat a maguk különleges nagyszerűségében kifejteni, éppen azokra lesznek kevés hatással, akik leginkább rászorulnak a szilárdulásra. Az ember olyan, hogy a legszebb tartalmat is csak akkor értékeli igazán, ha szép formában és keretben tárják elébe s a formai előadás tökéletlenségéből könnyen következtet a tartalom fogyatékosságára. Logikailag hibásan, de lélektanilag érthetően.

Hitvédelem!

Nagy tévedés lenne azt hinni, hogy a hit mindig a hitvédelemtanon alapul. Hiszen a hitvédelemtan tudományát teljes egészében csak az sajátíthatja el, aki éveken át a legszorgalmasabban, legbehatóbban és körültekintőbben mélyed el benne, ami a legkevesebb ember életprogrammjában valósítható meg. De nincs is erre mindig szükség. A legtöbb esetben a hitvédelemtannak egy-két kimagasló alapgondolata elég arra, hogy szilárd és biztos alapépítményeként szolgáljon az öntudatos hitnek. Vannak, akik nem is születtek arra, hogy rendszeres, tudományos hitvédelmi kérdéseket csak megérteni is képesek legyenek. Az ilyeneknél a hitvédelemtani kérdések felvetése majdnem inkább zavaró, mint elősegítő. A legtöbb embernek kész keretek kellenek, amelyek közt ösztönösen érzi, hogy jó helyen jár. Korunknak nagy fogyatékossága

azonban az, hogy ezek a keretek igen sok esetben meglazultak. Ez a keretmeglazulás igen sok emberre nézve ugyanolyan helyzetet teremt, mint a pogányság a nagy pogány birodalmakban: esetleg jóhiszemű és öntudatlan pogányságnak, de mégis pogányságnak lesz a védőbástyájává, sok millió lélekben.

*

Vegyünk itt még egy szempontot figyelembe. A hittan nemcsak *titkokkal van tele,* amelyekbe emberi szem bele nem tekinthet, hanem homállyal is: kérdésekkel, amelyek körül még a hittudós is csak tapogatózva jár. Még ahol az értelem tisztán látja is az érvet, ott is megtorpan a földiekhez szokott elme, amely mindent közvetlenül szeretne szemlélni, nemcsak következtetésekkel elérni. Itt pedig minden annyira magas, annyira emberfölötti, annyira „valószínűtlen", annyira „nem reális" és minden tapasztalásszerű ellenőrzésen felülálló!

Az okság elve már csak elég világos és szembeszökő s mégis, amikor az Okok Okára kell következtetnünk vele, úgy érezzük, hogy fejünk valahol a csillagokban jár, ahol elveszti biztos tájékozódóképességét! Jézus történeti megjelenése, szereplése, kijelentései, evangéliuma, egyházalapítása szilárdan bizonyítható, de amikor ki kell mondanunk az ingathatatlan „hiszek" szót, a természetfölöttiségnek olyan hűvös, messziről jött szellője leng körülöttünk, hogy belezavarodunk! Az örök élet, a túlvilági ígéretek és fenyegetések lapidáris határozottsággal ragyognak az evangélium lapjain, úgyhogy az egészet el kellene vetnünk s Jézust hazugnak mondanunk, ha nem volnának igazak; és mégis minden ravatal mellett szinte fojtogat a kérdés: Csakugyan, ez a halott mégis él? Túl csillagokon és mérhető kiterjedéseken, de él, és élni fog örökké? Mennyországi boldogságban vagy pokoli bűnhődésben? Igaz ez?

Aki pedig mélyebbre tud és szeret hatolni a hittani kérdésekben, annál nemcsak a titokzatosság köny-

nyíti meg a kételyt, hanem a módszer maga is, amellyel a titokhoz közeledünk. A keresztény bölcselet azt mondja, hogy Isten és a teremtmény csak analóg értelemben ugyanazon fogalmi jegyek hordozója: Ő egészen másként van, mint mi. Benne minden megvan, ami tökéletesség, de nem úgy, mint bennünk. Az ő stílusa s az ő világának stílusa egészen más, mint a mienk. Ha ő szól, az dönthetetlen bizonyosság, de mennyit értünk mi belőle s hogyan értjük őt? Jézus szavai az evangéliumban: Isten szavai az emberiséghez. Ő a mi nyelvünkön beszélt, de szavainak bizonnyal sokkal, de sokkal mélyebb s magasabb értelme is van, mint az emberi beszédnek. Mennyire közelíti meg a mi hitünk az abszolút igazságot, az ő abszolút igazságát?

*

A legtöbb ember idáig nem jut el, a teológia nem izgatja. De annál inkább érez külső hatásokat, amelyeken viszont a hittudós van túl. Érzi, helyesebben: öntudatlanul szenvedi azt a fogalomzavart s a logikus gondolkozásnak azt a feltűnő hiányát, amely ma a közgondolkozáson, főleg vallást érintő kérdésekben elterjeszkedik. Igy is mondhatnók: *hat rá az eretnekség szelleme.*

Minden gondolkodás bizonyos alapelvekből indul ki s ahol ezek az alapelvek homályosak vagy hamisak, ott a téves következtetések egész rajának kell megszületnie. Ezért minden eretnekség, kezdve a gnosztikusokén, fogalomzavarból indul s azt növeli, néha a betegességig. Az alapfogalmak kuszáltságából s az összefüggések hihetetlen megnemértéséből táplálkozik. Próbálj egy metódistával vagy üdvhadseregbelivel vitatkozni; megérted azonnal, mire célzok. Az ilyen emberek annyira rabjai a maguk logikátlan módszerének, hogy talán még a kétszerkettőt sem lehetne velük megértetni, ha az eszméikbe ütköznék. Egy lélekzetvétellel ugyanazt állítják és tagadják. Sorozatosan ellentmondanak önmaguknak. Az egyik összefüggésben ugyanaz igaz nekik, ami a másikban nem az. Ok-

fejtéseikben merészen ugrálnak; ha egyik ponton megszorítod őket, másikra szökken át s cseppet sem izgatja őket, hogy az előbbi kérdések terén sarokban maradtak.

Van ennek a logikátlanságnak egészen primitív, hogy úgy mondjam: asszonyosan csapkodó formája, de van bizonyos rendszere és kifinomultabb megjelenési módja is. Az eretnek-logikájú lelkek — mindegy, hogy katolikusnak születtek-e vagy nem — szeretik összekeverni a lényeget a mellékessel, a kivételt a szabálylyal, a látszatot a valóval, a részletet az egésszel. Egy kölni dóm nem imponál nekik, mert az egyik ablakmélyedésben port és pókhálót találtak s azt nagy diadallal mutogatják: íme, az egész csak szemétdomb!

A herezis sokra képes: vallásrendszert állít fel, amely nem vallásrendszer; tanrendszer, amelyben nincs tan, nincs egyetlen szilárd, dogmatikus igazság. Egyházat, azon az alapon, hogy Egyház nincs és nem kell. Közösséget, amelynek senki sem tudja, hogy tagja-e. Hitet, amely nem hit, csak bizakodás. Szent iratokra épít, amelyekről nem tudja kimutatni, hogy szent iratok. Szeretetre hivatkozik, amelynek alapja azonban a szétszakadás. Felekezeti békére, amely a pártütésen, elszakadáson és ellenségeskedésen alapul. Istenszolgálatra, amely megkötetlen egyéni szabadságot jelent. Keresztény életre, amelyben a cselekvés nem fontos. Erkölcsiségre, amelyben az akarat nem szabad. Minden egyéni megtévedéssel szemben való türelemre, amely türelmetlen felekezeti törtetésben éli ki magát.

A fogalomzavar klasszikusai iskolát csináltak s a közjelszavak ma már úgyszólva kivétel nélkül nekik szolgálnak. Módszerüket öntudatlanul követik sokan azok közül is, akik lényegében a hit alapján maradnak. Nem veszik észre az ellentmondásokat a gondolatfűzéseikben; a jelszavak kétértelműségét, amelyekre öntudatlanul esküsznek, minthogy mindenütt és mindenkitől ezeket a jelszavakat hallják. A minden eretnekséggel veleszületett nyugtalanság, aggresszivitás

és élelmesség fürgévé, mozgékonnyá teszi a tévedés híveit: országokat hódítottak meg s ahol kisebbségben vannak, ott is magukhoz tudják rántani az irányítást. Nem csoda aztán, hogy az uralmuk sokakat megtéveszt s megingat. Már a tömegüknél fogva is.

„Hogyan tehető fel, hogy ennyi millió ember tévedésben legyen?" kérdezi a kétely. Holott a logika azonnal rácáfol erre az ellenvetésre, mert ahol két vagy több nagy, sokmilliós tábor egymásnak ellentmond, egészen bizonyos, hogy vagy az egyik vagy a másik fél tévedésben van, tehát hogy milliók tévedhetnek, jóhiszeműleg is. Főleg, ha a neveltetésük során a logikájuk szintén ezerszeresen elferdült és sohasem iskolázódott odáig, hogy a dolgoknak a mélyére tekintsen, a fogalmakat tisztán és a kérdéseket zavaró szenvedélyek nélkül állítsa maga elé. Amint sok millió katolikus egyszerűen valami közvetlen megtapasztalás alapján hisz, úgy sok millió nemkatolikus is hiheti a tévedést, például egyszerűen azon az alapon, hogy jól megmagyarázták neki, mennyi vétket követtek el egyes pápák. Ami igaz lehet s a belőle levont következtetés mégis hamis. De lélektanilag megmagyarázza a hamis következtetéseket.

Szólhatnánk még az *agitáció* roppant erejéről. Az emberek kényelmesek; szeretik a gondolkodást másokra hagyni, mások gondolatait készen befogadni. Az agitátor helyettük is gondolkozik s gondolatait nagy erővel és szuggesztivitással adja elő a tömegeknek. Innen a hatása.

Az az orosz munkás, akinek évek óta minden körmönfontsággal azt magyarázták, hogy nem az Isten teremtette a világot, hanem a „természet", aminek bizonyítéka a villanyosság (!), végre is hisz a bezbozsnikoknak. Hasonlókép a Népszava szegény, félrevezetett olvasóközönsége. De hasonlókép az az értelmiség is, amely Zolától tanult naturalizmust, Kanttól bölcseletet és Brehm és Haeckel tanítványaitól természetelméletet. Az a fölényes biztosság, amellyel az agitáció szeret fellépni; maga is agitációs ható-

eszköz, amely megingat, vagy legalábbis nyugtalanító homályérzetet kelt. A legtöbb ember olyan, hogy akármilyen bolondságot mondanak neki, de ha nagyon komolyan, erősen és határozottan mondják s lehetőleg sokszor ismétlik: végül legalábbis elgondolkozik rajta, nem igaz-e mégis?

Az igazság is propagandából él, de a tévedés és a hazugság egyenesen a természeténél fogva rá van utalva, hogy szüntelenül agitáljon, sőt sokkal erősebb propagandaeszközöket alkalmazzon, mint az igazság; hiszen neki *csak egyedül ez* az ereje. S a kétely millió lélekben megszületik.

*

Igy a kételynek ezer lélektani oka és magyarázata van. A felsoroltak közül egyetlenegy sem jelent tárgyi törvényességet. Egy sem bizonyít a hit ellen semmit, de valamennyi megérteti, hogy a kételkedés mint tény lehetséges és könnyű. Csak a komoly vizsgálódás és az igazság előtt való tudatos és szilárd meghódolás emel túl rajta. Ebben rejlik a kételynek mint Istentől megengedett lelki megpróbáltatásnak magasabb, erkölcsi értelme.

Mert igenis, az Úr akarta, hogy kételyek legyenek s az embernek a kételkedés ellen küzdenie kelljen, ha hinni akar. Isten teremtette az embert kételkedésre hajlónak; olyannak, amilyen. Ő akarta, hogy a hit harcba és vívódásba kerüljön, hogy a szabadakaratnak és elmebeli meghódolási szándéknak tere maradjon. Megengedte, hogy zavaró körülmények egész raja tegye próbára a hitünk hűségét és erősségét. A hivő lélek megnyugvást talál a gondolatban, hogy az Úr szándéka ez s hogy az önkéntelen kételyek és azok a vívódások, amelyek velük járnak s részben a természetükből s részben a körülményekből adódnak, magukvan véve még nem teszik a hitet gyengévé s erőtlenné. Hogy a homály mellett is bátor, határozott és szilárd lehet a hitünk s akadályok ellenére is győzedelmeskedhetik az Úr szavához való ragaszkodásunk. Ha így

fogjuk fel a kételyt, nemcsak nem rombol az, hanem erősít, a hitet tudatosítja, az érdemet növeli. A hit így igazán „észszerű szolgálat lesz". Észszerű, de szolgálat; szolgálat, de észszerű. Máskép nem volna hit, hanem babona vagy kényszer.

A látás ideje majd csak odatúl következik el azokra, akik ködökön, homályokon, támadásokon és vívódásokon keresztül is megőrizték lelkükben a legelső természetfölötti adományt.

Tudás és hitvédelem.

Valahányszor a hitvédelmi tudást, az apologetikus képzettséget sürgetjük, rendszerint akad még itt is valaki, aki ellenvéleményt jelent be s azt a felfogást védelmezi, amely szerint hitvédelmi eszközökkel, érveléssel, bizonyítással a hitet erősíteni vagy fenntartani nem lehet.

„A hitet nem lehet bizonyítékokkal igazolni, mert a hit tételei túlhaladnak minden emberi okoskodást" — mondják egyesek meggyőződésesen. — „A hit egészen más dolog, mint a tudás; a tudás inkább gátolja, mint elősegíti az alázatos hitet."

Ebben a tételben van igazság is, de egészében mégis tarthatatlan. Igaz benne az, hogy a hit tételei csakugyan minden emberi okoskodást meghaladnak, ezért *belsőleg* gyakran érthetetlenek. Pl. a Szentháromság titka, az egyetlen Istenség háromszemélyűsége, csakugyan minden emberi okoskodást meghalad, bizonyítani, belső érvekkel kimutatni semmiképpen sem lehet. Csakhogy először is: nem minden hittétel olyan, hogy ne lenne egyúttal észokokkal is bizonyítható vagy körülbástyázható. Pl. a lélek halhatatlansága, Isten léte, irgalmassága és igazságossága, a túlvilág, az akaratszabadság és sok más hittétel van olyan, hogy nemcsak a kinyilatkoztatás forrásaiból ismerhető fel, hanem az ész okoskodásából is, úgyhogy bizonyossága valójában két forrásból ered számunkra: észből és kijelentésből. Ezek tehát bölcseleti és hittani igazságok

egyszerre. Ezeknél a hittételeknél az észszerű bizonyítás éppen nem fölösleges, mert megerősítője a kinyilatkoztatás iránt való hódolatunknak, megkönnyítője hitünknek.

Másodszor azonban, akár belsőleg is igazolható, akár pusztán isteni tekintély alapján elfogadott hittételekről van szó, a hitvédelemtannak nem az a közvetlen feladata, hogy magukat a hittételeket igazolja, hanem inkább az, hogy magát a *hitet* igazolja, amellyel az egyes hittételeket elfogadjuk. Ahhoz tudniillik, hogy a kinyilatkoztatást tevő Istennek valamit elhiggyek, mindenekelőtt *tudnom* kell, hogy Isten valóban szólt és kinyilatkoztatott valamit és pedig *ezt meg ezt* nyilatkoztatta ki. Amíg ezt nem tudom, amíg erről természetes tudomásom nincsen, addig észszerűen nem is hihetem azt, nem tarthatom isteni kijelentés alapján föltétlenül igaznak. Igy a dolog természetes sorrendjében minden hitet meg kell előznie bizonyos tudásnak, bizonyos *hitalapozó,* vagy ha tetszik: *hitvédelmi* tudásnak. E nélkül észszerű hit nincsen.

Ez a hitalapozó tudás lehet persze sok esetben egészen egyszerű, népies, elemezetlen is, ahogyan pl. az egyszerű emberek a maguk öntudatlan, de mégis észszerű módján hiszik a hittételeket; és lehet kifejlett, tudatos, ellenőrzött ismereten alapuló. Ez utóbbinak tudományos rendszerezését nevezzük hitvédelemtannak, vagyis apologetikának.

A fenti érvelés tehát abban a hibában szenved, hogy alapvető fogalmakat kever össze. Igenis, a hit mellett a hitvédelmi bizonyítékokra is nagy szükség van.

*

Az előbbihez hasonló divatos okoskodás ez is: „A hit vagy megvan valakiben, vagy nincs meg; ha nincs meg, nem lehet pótolni semmiféle magyarázattal és érveléssel; ha pedig megvan, nem szorul okoskodó támogatásra".

Ez a felfogás sem helytálló. Mert a magyarázat, a

kifejtés és érvelés igenis új szempontokat nyit meg a hitetlen s a hivő előtt, homályos pontokat megvilágít, ezáltal az ingadozót megerősíti, a hitetlent tévedéséről felvilágosítja, de a hivőt is még jobban megszilárdíthatja a hitében. Az ellenvetés azt látszik feltételezni, hogy a hit csak valami észszerűtlenül és véletlenül magunkra akasztott, szüleinktől átöröklött, az önálló gondolkodástól és ítélettől független dolog, amelynek nem a tudás az alapja, amely csak veszíthet azzal, hogy a tudás és felülvizsgálás prizmája alá fogjuk. Ez azonban téves és a hitre nézve méltánytalan és lealázó fölfogás. A tapasztalat azt mutatja, hogy nagyon sokan, akik hitetlenséggel kezdték, buzgó hivőkké lettek, részben vagy főleg éppen azért, mert tisztázták a fogalmakat s megismerkedtek azokkal az észokokkal, amelyek a hitet támogatják. Tisztára elfogadhatalan állítás, hogy a hitet, amely vagy megvan vagy nincs meg, megszerezni vagy megszilárdítani semmikép sem lehet.

*

„A hitvédelmi érvek sokszor inkább a kételyt ébresztik fel az emberekben: jobb a hitet az embereknél egyszerűen feltételezni" — halljuk szintén nem ritkán az ellenvetést.

Ebben az ellenvetésben annyi igazság mindenesetre van, hogy a hitvédelem terén csakugyan lehet túlozni is; mert nem hat mindig sem előnyösen, sem kellemesen, ha sohasem jutunk ki az alapozó munkából, főleg a vitázó apologetikából. A műveltebb közönség hitvédelmi képzése szükséges, de nem elegendő s a hívek lelki élete másra is igényt tart, mint csak egyedül erre. Azért a rendes igehirdetésben, az aszketikus kérdések fejtegetésében, a lelkigyakorlatos magányban stb. a hitvédelmi alapot inkább csak érinteni szokás, mint előtérbe állítani; itt az alapozást már feltételezni szokás s mint meglévőn tovább építeni.

Azonban nem írhatjuk alá azt az elvet, hogy a hitvédelmi fejtegetéseket egyáltalán mellőzni kellene,

mert mindig akadnak egyesek, akik annyira csak szokásból és neveltetésük alapján hisznek, hogy minden apologetikus okfejtés megingatja s egyenesen kételkedésre csalogatja őket. Nem, ez nem elég ok. Nem szabad felednünk, hogy másokat meg éppen ez az okfejtés megerősít a hitükben, sőt hogy erre a hitvédelmi megalapozásra sokaknak egyenesen égető szükségük lehet. De még a hitükben megnyugodott, boldog és ingatatlan lelkeknek is hasznos, ha akár némi átmeneti megrázkódtatás árán is, de kissé tudatosabban felvérteződnek a hit védelmére, nehogy aztán, ha ellenvetésekkel találkoznak (s manapság ki nem találkozik ilyennel?), — készületlenül álljanak és tehetetlenül kapkodjanak az ellenvetőkkel szemben.

*

Egy további ellenvetés így szól: „Néha még a papok is oly gyengén érvelnek, ha hitvédelmi kérdésekről esik szó, hogy azt a benyomást teszik, mintha maguk se hinnének. Ilyenkor az a benyomás, hogy nagyon gyenge talajon áll az a hit, amelyet csak ilyen tökéletlenül lehet megvédeni".

Válaszunk ez: Minden téren megtörténhetik, hogy valamely igazság képviselői nem a legügyesebben állanak helyt az igazságaikért. Lehet pl. valaki kitűnő mérnök, de másoknak a matematika vagy technika tételeit nem tudja érthetően és meggyőzően előadni. Lehet valaki kitűnő orvos, de lehet ugyanakkor a tudományának megértetésében vagy megvédelmezésében ügyetlen is. S előfordulhat, hogy minden tudománya mellett önmagát a betegségtől megőrizni vagy abból meggyógyítani nem tudja. Mi következik ebből a matematika vagy az orvostudomány érvénye s értéke ellen? Egyáltalán semmi.

A pap lehet maga is gyenge hivő; de még ha erős hivő is, előfordulhat, hogy másoknak csak fogyatékosan, akadozva, éppen nem meggyőző erővel tudja előadni hitének alapjait. Ebből nem következik semmi. Nem függ össze a főkérdéssel: meg lehet-e észszerűen

alapozni a hitet. Mármost azért, mert nem minden pap kiváló és ügyes hitvédő, szónok vagy író: mondjunk le arról, hogy papjaink sűrűn és sokoldalúan teljesítsék feladatukat? Szó sem lehet róla: mert erre a hitvédelmi iskolázottságra szükség van.

S még egy észrevétel van itt helyén! Abból, hogy egy hitvédő szónoklat vagy írás nem tesz mindjárt kellő hatást, úgyhogy a hallgató vagy az olvasó majdnem inkább kételkedésbe esik, még mindig nem következik, hogy az ilyen hitvédelmi kérdésekkel való foglalkozás felesleges vagy éppen ártalmas lenne! Mert úgy vagyunk itt is, mint pl. a mennyiségtanban vagy a fizikában: néha egy tétel és a levezetése egy pillanatra nem ragad meg s nem győz meg minket. Nem mintha nem lenne igaz, hanem mert nem jól értjük, nem érezzük át a teljes bizonyító erejét. A mélyebb behatolás, ismételt átgondolás azután mégis meggyőz bennünket a tétel igazságáról. Igy a hitben és a hitvédelemben is; néha első pillanatban bántó, szinte hitünkben megingató érzést kelt bennünk egy-egy érvelés, amelynek belső értékét még nem látjuk tisztán. Nem baj, csak folytatni kell a kutatást és gondolkozást s akkor a hit tudatos, megalapozott, jól körülbástyázott erősséggé válik bennünk, mely aztán sem újabb viharok közt meg nem inog többé, sem nem mond csődöt, ha azt egyszer ingadozó jóbarátokkal vagy gonoszul támadó ellenségekkel szemben kell megvédenünk.

A hit és ész kérdésébe sok zavart eredetileg az ortodox protestantizmus vitt bele, Luthernek azzal a tételével, hogy az ész a vallási igazság felismerésére teljességgel képtelen, hogy tehát a hitnek az ésszel ellenkezésben *kell* állnia. Ez természetesen mindenképpen zavaros fogalomalkotás. Még inkább logikaellenes aztán az a tétel, hogy a hit nem is igaznaktartás, nem az isteni kijelentések igazként való elfogadása, hanem egyszerűen bizakodás abban, hogy üdvözülni fogunk, hogy ki vagyunk választva, eleve az üdvösségre rendelve. A mai átlagprotestáns nem is

sejti már, milyen alapvető kérdésekben ingatta meg a vallásszakadás a keresztény gondolkozást, s ha ma oly rettenetes a fogalmi zavar az alapvető vallási kérdésekben, ezeknek mily nagy fokban okozója az a hittani káosz, amelyet a XVI. század egyházforradalma teremtett. Ezért is nehéz a téves eszméket végleg kiirtanunk a társadalomból, mert hiszen az a légkör, amelyben élünk, állandóan beleviszi a maga zavaros vallási fogalmait a közfelfogásba s szinte állandósítja a vallási gondolatnak még a XVI. századból eredt fegyelmezetlenségét, felbomlását. Ez azonban ránk nézve csak újabb kötelességet s parancsot jelent: éppen ezért kell kettőzött igyekezettel helytállanunk a tiszta keresztény gondolat mellett, mert annak (sokszor jóhiszemű) gyengítői nemcsak a kereszténységen kívül akadnak.

Több rendszerességet a hitvédelmi frontra!

Abban a világnézeti harcban, mely főleg *Moszkva és Berlin* felől napjainkban ismét újult élességgel lángol fel, a keresztény világnézet és művelődés szempontjából aligha lehet fontosabb és sürgősebb feladat, mint a hitvédelmi front erősítése, a tömegek apologetikai felkészítésének tökéletesítése, s ha kell, új szervezetesi alapokra fektetése. A legsúlyosabb válságoknak nézünk elébe, sokszor csak azért, mert az ellenfél *ügyesen megválasztott jelszavakkal egy fél világot meg tud bódítani* s téves irányba tud terelni s jelszavai még az egyébként hivő keresztény közönség körében is visszhangra találnak, főként ha ez a közönség hitvédelmileg megnevelve, kellőleg kiképezve nincsen.

Ha a hit minden vallási életnek alapja, viszont a hitnek előfeltételéül szolgáló ismeretek a hit szilárdságának s ellenállóképességének nélkülözhetetlen biztosítékai. Nem minden embernek van szüksége tudományos és rendszerezett hitvédelemre, hiszen az egyszerű emberek közül igen sokan inkább valami elemez-

hetetlen és öntudatlan gondolkozási folyamat révén jutnak el a hitbeli meggyőződés birtokába s a magasabb, elvontabb, rendszeresebb gondolkodást igénylő apologetikus okfejtéseket egyáltalán nem értenék meg. Mégis ma már az egyszerűbb közönség körében is nagy hiba lenne teljesen csak erre a primitív s gyakran külsőségekből táplálkozó meggyőződésre hagyatkozni s nem törekedni arra, hogy a kisebb műveltségű tömegek is megismerkedjenek, amennyire képességük engedi, a hitvédelemtannak legalább némi elemeivel, nehogy az előbb-utóbb őket is utolérő ellenvetések özönében a kétely s ennek nyomában a tagadás befészkelje magát közéjük.

Hiszen ma már egész országok vannak s a jelenség nálunk sem ritka, ahol éppen az egyszerűbb néposztályok fordítanak tömegesen hátat a hitnek. Méginkább szükséges a hitvédelmi szilárdulás a műveltebb rétegekben, amelyek a kulturális fejlődésnek irányt szabni hivatottak s amelyeknek hitbeli erőssége ma a legtöbb veszélynek van kitéve. Hiszen ha régebben is voltak hitetlenek s a hitetlenségnek terjesztői, *ma az istentelenség s annak minden fajtája már egészen gőzhengerszerű harci mozdulatokkal próbálja a hitet a legszélesebb néprétegekben letiporni* s egyes országokban, főleg az ifjúság körében, megdöbbentő sikereket ér el. Ezeknek a sikereknek végső magyarázata mégis csak az, hogy a pozitív istenhit s a keresztény tábor oldalán gyengék voltak az értelmi védművek, a hit őrei túlságosan bíztak a hitnek önmagát konzerváló erejében s elmulasztották megfelelő hitvédelmi iskolázottsággal bástyázni körül a veszélyeztetett lelkek tömegeit. Az emberek a minden oldalról ezerszeresen ismételt támadásokra és ellenvetésekre felelni nem tudtak, lassankint elvesztették bizalmukat lelki vezetőikkel szemben, s ha nem lettek is minden esetben az Egyház ellenségei, de igen nagy mértékben elidegenedtek s elpártoltak tőle.

*

A hitvédelmi népképzés jelentőségének gyakorlati felismerése ennek ellenére még mindig sokaknál fogyatékos. *Az iskolai hitoktatás* legtöbb esetben annyira elmerül a kérdések és feleletek ismétlésébe s a bibliai történetek emlézésébe, hogy a mindennek alapját tevő hiterősítés elég sokszor háttérbe szorul s a hitoktatás maga sem látszik mindig észrevenni, hogy a kétely akárhányszor már az elemi iskolás gyermek lelkét is rágja. Hány gyermek tudja jelesül és kitűnően a hittant anélkül, hogy a hit legmélyebb igazáról képességének foka szerint meg volna győződve! Hány viszi ki a kételyt, sőt a titkos tagadást magának az iskolának padjaiból az életbe! Fokozottan áll ez a középiskolai hittani és hitvédelmi nevelésről, amely után hitvédelmi képzésben már rendszerint csak az részesül, aki azt külön keresi.

A *lelkipásztorkodás* maga érthető okból nem merülhet ki a puszta hitvédelemben, hiszen a híveknek más, magasabb lelki igényeik is vannak, amelyeket a pasztorációnak ki kell elégítenie. Sajnálatos azonban, ha a hitvédelmi alapozás és alaperősítés munkája a lelkipásztorkodásból helyenkint teljesen hiányzik, ha a lelkipásztor s az igehirdető abból az elvből indul ki, hogy elég hiterősítés maga a hitbuzgalmi élet s az Egyházhoz úgyis csak az jön, aki már hisz, annak pedig hitvédelemre nincs szüksége. Hogy mennyire téves ez az álláspont, nap-nap mellett tapasztalhatjuk. Még templomjáró emberek közt is hány a kételkedő, aki vértezetlenül s tanácstalanul áll a támadásokkal szemben, amelyek hite s vallásossága miatt feléje s ellene irányulnak. S hány olyan hely van a vidéken, ahol a hitetlenségnek látszólag a legcsekélyebb veszélye is távol van s így a lelkipásztor a hitvédelmi erősítést nem tartja különösebb feladatának, holott valóságban az innen más környezetbe: városba, gyárba, szolgálatba, egyetemre kerülő elemek az istenfélő környezettel együtt a vallási gyakorlatokat s lassankint magát a hitet maguk mögött hagyják!

Van aztán úgy is, hogy *vallási életünknek bizo-*

nyos hagyományos üteme nemhogy előmozdítaná a hitvédelmi szilárdulást, hanem azt egyenesen akadályozza s rombolja is. Van egy bizonyos fajta vallásosság, amely néha még tanult és nagyműveltségű embereknek is sajátja, amely semmiképp sincs tekintettel a hitben gyengékre, a keresőkre és ingadozókra, vagy éppen a kívülállókra, sőt mintha mindent el akarna követni, hogy a hitet az önállóbban gondolkozó s kritikusabb hajlandóságú emberek számára megnehezítse.

Van egy irány, amely a hitet s hitéletet szinte csak a szellemi proletárok, az értelmileg igénytelenek, az ízlés és választékosság dolgában legalul járók sajátos területének tekinti s szabad portyázást enged azon minden kritikátlanságnak és színvonalalattiságnak. Vannak templomaink, főleg faluhelyen, de városokban is, amelyekben a gondolat- és ízlésnélküliség szinte orgiáit üli, amelyekben a liturgia és esztétika egyaránt fejtetőre van állítva. Utöttkopott díszítések, bántóan ízléstelen szobrok és képek, rongyos zászlók, pecsétes ruhafoszlányok túlzsúfolt lomtárai, falusi múzeumai ezek, amelyekben a szent szertartások méltósága époly kevéssé érvényesül, amint az Isten előtt megrendült áhítat az óbégató éneklésben vagy eldarált imádkozásban.

Vannak vallásos kiadványaink, könyveink, folyóirataink s füzeteink, amelyeknek tartalma és stílusa megdöbbentő szellemi fogyatékosságot árul el, mintha bizony a legszebb és legszentebb dolgokat másképp nem lehetne előadni, mint vagy unalmas-kenetesen, vagy minden ízlés és belső kritika nélkül, s mintha a népiesség szükségkép azonos lenne a színvonalalattisággal. Vannak vallásos ünnepélyeink, amelyeken ének, zene, szavalat és színdarab szinte kiált az esztétikai cenzor után s amelyek csak primitívségükkel s önbírálat-hiányukkal tűnnek ki. Körmeneteink is hellyel-közzel oly rendezetlenek, hogy inkább megütközni, mint épülni lehet rajtuk.

Akik ezekért az elsiklásokért felelősek, valószínűleg sohasem gondoltak arra, hogy a vallási élet külsőségeinek ez a lefokozása mennyire árthat a vallási élet tekintélyének általában s mennyire elidegenítheti tőle azokat, akik amúgy sem állanak erősen a hitben.

*

A hitbeli szilárdulásra s hitvédelmi iskolázottságra nem is csak az alapvető kérdésekben van szükség, hanem bonyolultabb s nehezebb tételek körül is, amelyek ellen ma különös előszeretettel indul az ellenséges támadás. Ez a támadás ma ritkán éri be azokkal a meglehetősen együgyű ellenvetésekkel, amelyeket a régebbi szabadgondolkodás szeretett felvonultatni a hit ellen s amelyekre ma már az átlagos hitvédelmi képzettségű ember is könnyen megfelel. *Ma a finomabb s komplikáltabb ellenvetések járják,* amelyekre csak fokozottabb hitvédelmi készség találhat választ.

A Rosenberg-féle szellemi hadjárat a kereszténység ellen pl. kétségtelenül nagyon ügyesen válogatta meg jelszavait s azokkal az ismert propagandagépezet óriási apparátusán keresztül mint valami légi bombák záporával szórja tele a hivők és hitetlenek eszmevilágát. Az orosz „Bezbozsnyik" talán beéri még az útszéli agitátorok olcsó szólamaival, de már a nemzetiszocializmus vallásellenes osztagai olyan ellenvetéseket emelnek és olyan téveszméket hintenek el a közvélemény mezején, amelyeket csak teljes fegyverzetű hitvédő tud a maguk egész valótlanságában s kártékonyságában felismerni. A Rosenberg-féle kereszténység-irtás a maga kiadványainak 3—4 százezres, sőt félmilliós és másfélmilliós példányszámaival éppen amiatt válik legszélesebb körökben végzetes veszedelemmé, mert *a legtöbb ember az újpogányság elveit és jelszavait nemhogy megcáfolni nem tudja, hanem számos esetben mégcsak azoknak keresztényellenes irányzatosságát sem veszi észre.* Ezeknek a

burkolt és ügyes támadásoknak hatása hozzánk is elér s ügybuzgó tollak gondolkozás és nyilván minden közelebbi megértés nélkül is szorgalmasan lemásolják a német kereszténynellenesség nyilt vádjait és burkolt ellenvetéseit a hittel szemben.

Ilyen burkolt támadás pl. az Egyháznak egész életet irányító és társadalmat alakító tevékenysége ellen maga a totalitárius államesze, amely a társadalom világnézeti és erkölcsi formálását is úgyszólván teljesen ki akarja venni a kereszténység kezéből s a nemzetet istenként állítja oltárra. A tetszetős elv úgy hangzik, hogy „a vallást nem bántjuk, de nem engedjük át politikai térre", „a papokat nem akadályozzuk, sőt támogatjuk szorosan vett lelkipásztori munkájukban, de lehetetlenné tesszük a politizáló katolicizmust".

Ma, amikor mindinkább világos lesz az Egyháznak az a feladata, hogy *ne engedje a vallást a katakombák éjjelébe* s a templomok csendjébe száműzetni, hanem a szoros értelemben vett lelkipásztorkodáson kívül ugyanolyan odaadással szorgalmazza az élet keresztennyé tételét az egész vonalon: törvényhozásban, közigazgatásban, sajtóban, irodalomban, művészetben, közoktatásügyben, közerkölcsiségben, sőt a gazdasági életben is, ez a minden templomon kívüli kereszténységet egyszerűen „politizáló katolicizmusként" kezelő téveszme egyenesen a gyökerében akar megfojtani s elvágni minden keresztény társadalmi munkát. Azonban az ellenvetés oly ügyesen van megválasztva és megfogalmazva, hogy már nálunk is még gyakorló, sőt az egyházközségek életében vezető katolikusok is szajkómódra ismételgetik.

Az ellenség így könnyen eléri célját: a katolicizmust belülről fúrja meg és üresíti ki. Bátran teheti, ha számíthat arra, hogy katolikus tömegeink kellő hittani és hitvédelmi iskolázottság nélkül könnyen hullanak az ellenséges hurokvetők zsákmányául.

*

Nincs tehát más hátra: *alaposan revízió alá kell vennünk ifjúságunk és közönségünk hitvédelmi képzését* s erős védelmi vonalakat kell felállítanunk a közgondolkodás apologetikus irányú tájékoztatása és a katolikus érzés szilárdítása céljából. Az érzés szilárdításának is megvan a maga jelentősége; a hitvédelemnek nem szabad pusztán értelmi térre szorítkoznia. Ismerheti valaki a vallás érveit és igazát kimerítően s mégsem azonosítja magát vele, ha ezek az érvek merőben az értelmét ostromolták s a szívét viszont nem tudták bevenni. A katolikus hit tételeit s érveit nemcsak ismerni kell, hanem szeretni is, értük lelkesedni, rajongani; felismerni nemcsak az igaz voltukat, hanem a szépségüket, felemelő, nagyszerű, elragadó, vigasztaló s áldást hintő értéküket is. Nem lesz komolyan helytálló, hitét lelkesen és lelkiismeretesen védelmező katolikus az, aki csak elméleti és iskolás hitvédelmi tudást szerzett, de hitének megalapozása közben sohasem reszketett meg a szíve örömében, hogy ami igaz, az ennyire szép is s ami oly szép, az ennyire igaz. A hitvédelmi képzésnek nem szabad a vallásos élet szépségeit és hasznosságát egyoldalúan esztétikai vagy haszonelvi alapon felmutatnia; az értelem az, amelyet mindenekelőtt meg kell győzni és fel kell világosítani, s az igazság az, ami felszabadít; de az igazság elméleti kifejtése mellett nem szabad hiányozni azoknak a mozzanatoknak sem, amelyek a vallási igazságot kedvessé, széppé és vonzóvá teszik.

*

Hitvédelmi népképzésünknek időben is első eszköze a *hitoktatás*. Nehéz feladat, mert hitoktatásunk amúgyis szinte túlzsúfolt anyagú s a katekizmusok mai formája inkább a hittételek közlésére és kifejtésére vet súlyt, mint azoknak bárha a tanulók szellemi igényeihez mért megalapozására. A katolikus hitoktatás éppen pozitív belső tartalmának gazdagsága folytán meglehetősen elmarad a nemkatolikus feleke-

zetek ama törekvése mögött, hogy a tanulókban, főleg az elválasztó tanok körül, erősen katolikusellenes érzületet és lelki felfegyverkezést hozzanak létre.

A divatos és már a tanulóifjúság lelkét is megmételyező téveszmékkel szemben, pl. a házasságjog vagy a reverzális körül, vagy egyéb, szinte évről-évre változó egyházellenes jelszavakkal szemben hitoktatásunk vajmi gyakran túlságosan elvont s elméleti marad, főleg a hitvédelmi megalapozás terén. Középfokú hitoktatásunk már valamivel több hitvédelmi képzést nyujthat, de itt meg már az igények, a kételyek, az ellenvetések s a veszélyek is sokkal nagyobbak. A baj s a fogyatékosság ott mutatkozik meg igazában, amikor az ifjúság, a nép- vagy középiskola padjaiból kikerülvén, vajmi gyakran hamarosan elveszti lába alól a talajt. *Tévedés, ha abban bizakodunk, hogy majd a hittanár, vagy hitoktató előszóval pótolja a hittankönyv apologetikus fogyatkozásait.* A tanulóra ezek az esetleges pótlások már azért is csak futólagos hatással vannak, mert nem lévén nyomuk az iskolai könyvben, a tanuló esetleg csak a hitoktató egyéni ömlegéseinek tekintheti azokat. Ezt a kérdést a szakköröknek kellene újabb meg újabb megfontolás tárgyává tenni.

A *lelkipásztorkodás* terén is ki kell építeni a hitvédelmi iskolázás műveit. Hiba volna örökké apologetikai alapozó munkákon vesztegetni el az igehirdető és lelkipásztori erőt, de époly hiba, ha nem még nagyobb az, ha a lelkipásztor csak az amúgyis jámborok buzgóságának további felszításán fáradozik s nincs tekintettel a kételkedők s félig-meddig elidegenültek, ingadozók és tapogatódzók lelki igényeire, vagy ha annyira ingathatatlannak tételezi fel hívei és ifjúsága hitét, hogy nem vértezi fel őket a holnap ellenséges támadásaira.

A katolikus *irodalomnak és sajtónak* sem szabad annyira csak az aktualitások ismertetésébe, vagy a részletek bogozásába belevesznie, hogy helye, ideje s lendülete ne maradjon az alapvető kérdések

újabb és újabb megvitatására: miért s mennyire van igaza a katolikus felfogásnak, mennyi érdem és érték, mennyi szépség és erő, mennyi történelmi teljesítmény és áldás, mennyi szellemi és erkölcsi előkelőség sugárzik a világra a mi hitünkből. Az a katolikus irodalom, amely őrt nem áll az egyre megújuló támadásokkal, egyre változó divatos ellenvetésekkel szemben, nem teljesíti igazán a hivatását. Áll ez a népies irodalomra is, amely nagy hibát követ el, ha naivságával és színvonalalattiságával egyenesen elriasztja a hittől a gondolkozó s választékosabb ízlést követő fejeket.

Katolikus *tudósainknak, gondolkodóinknak* az eddiginél nagyobb fokban kellene hitvédelmi kérdések iránt érdeklődniök, azokat vizsgálódásuk, irodalmi és élőszóbeli megtárgyalásuk célpontjává tenniök. Kissé elszomorító dolog, hogy amíg elég nagy számmal vannak költőink, katolikus szociológusaink, történészeink, elbeszélőink, talán dogmatikai és bölcseleti szaktudósaink is, addig alig vannak hitvédő íróink, akik a tudás és szellem csillogó fegyverzetével s ugyanakkor az előadói vagy írói készség lendületével állnának ki a nap-nap mellett új problémákat felvető élet elé s kelnének minden megtámadott vagy veszélyeztetett ponton a kereszténység s az Egyház védelmére. Pedig a közönség ugyancsak nagyfokú érdeklődést mutat az ilynemű kérdések iránt s gyakran szinte öli a nép a vezéreit, nem utolsó helyen a lelkipásztorokat, a kételyek és megvilágításra szoruló részletek felsorolásával. Hogyan van az, hogy az erre hivatottak mégis *szinte tudatosan kerülik* az apologetikus témákat? Szép a vers, az ének, a szellemes elmefuttatás, szép a tudomány és publicisztika, de elég-e ez? És helyes-e, hogy mindenki lantot penget vagy politizál ott, ahol elsősorban súlyos védelmi fegyverzetre volna szükség?

A hitoktatáson és lelkipásztorkodáson, sajtón és irodalmon túl azonban hitvédelmi képzésünk más eszközökre is rászorul. A tömegmozgalmak és tömeg-

befolyásolások korában nem állhatunk meg az egyesek vagy az egyes egyházközségek apologetikus nevelésénél, hanem igénybe kell vennünk, legalább úgy, mint ellenfeleink, *a tömegirányítás technikai módszereit* is.

Ma minden iránynak, amely érvényesülni akar, legfőbb gondja a *propaganda*, a nagystílű eszmeterjesztés, amely mindig tágabb köröket igyekszik elérni s ezerféle úton és változatban, mindig új formában, de szakadatlan fáradhatatlanságban döbbenti oda a tömegek elé a maga igazságait s addig hirdeti, védi, magyarázza, magasztalja, dícséri és ajánlja azokat, míg a közönség szinte belefárad az ellenállásba, megpuhul s végül is akarva, nem akarva érdeklődni kezd a folyton eléje tárt kérdés iránt. A mai tömegpropaganda valóságos művészetté lett, amelynek megvannak a maga szabályai és gyakorlati elvei. Ezekkel ma háborúkat lehet előkészíteni s megnyerni, ezekkel ma egy fél világot lehet megőrjíteni s hamis gondolatok és elvek szolgálatába szegődtetni. Az emberek eleinte talán bosszankodnak, amikor a propaganda mindig újra és újra arcukba vágja a maga tételeit, de azután, ha másként nem, belefáradva a folytonos ellenállásba, végül mégis csak odafigyelnek s igen sok esetben meg is hódolnak a hirdetett tételek előtt.

Ha a kereszténység ebben a harcban nem vesz részt, ha a pályát ellenfeleinek engedi át, ha nem gondoskodik szintén nagyarányú, művészien kiépített s megszervezett propagandáról, szükségkép egyre veszti a talajt. Természetes, hogy az ő propagandája sohasem szállhat le az eszközök válogatásnélküli mezejére, nem hazudhat, nem ferdíthet, nem túlozhat és nem lehet a hangjában sem útszéli vagy alpári, forradalmi vagy felforgató. De a propagandában rejlő roppant erők felhasználásáról lemondania nem szabad.

Igaz, hogy *a kereszténység mai ellenségei: a nemzetközi marxizmus s a német nemzetiszocializmus* egyaránt, még azt is zokon veszik az Egyháznak, hogy

a templomban, iskolában, egyesületekben és sajtóban propagandát folytat; szerintük ezzel az Egyház túllépi hatáskörét. De ez csak újabb bizonyíték arra, hogy mennyire megtévesztették már sokfelé a közvéleményt. Igenis, az Egyháznak a kereszténység mellett az eddiginél *sokkal nagyszerűbb szabású propagandát kellene csinálnia,* már azért is, hogy ezeket az illetéktelen és valótlan támadásokat kivédhesse. Miért legyen szabad csak a hazugság és téboly megszállottainak a nyilvánosság meghódítására törekedniök s éppen az Egyháznak, a kereszténységnek kelljen katakombákba zárkóznia?

A modern eszmeterjesztésnek számos eszköze van s ezeket a maguk módján mind be kellene állítani a keresztény és katolikus gondolat védelmébe s terjesztésébe. Szinte érthetetlen, hogy a pozitív, építő, vallásos munka ezeket a hatalmas eszközöket milyen nagy mértékben engedte át eddig a tisztán evilági, sőt gyakran a romboló és vallásellenes irányoknak. A sajtó és irodalom terén a katolicizmus ma már a legtöbb országban annyira-mennyire ráeszmélt időszerű kötelességeire, de már pl. a film és a rádió óriási tömegnevelő hatalma eddig mintha csak kivételes esetekben érdekelte volna rendszeresebben.

Vannak már katolikus filmjeink s a különféle országok rádióiban is jelentős szerepet visz egy-egy katolikus előadó. De nem mondhatjuk, hogy e roppant jelentőségű eszmeterjesztő eszközök igénybevételére módszeres és messzeterjedő kezdeményezések történtek volna. Pedig ezek az eszközök hatási intenzitásukban elevenebbek a sajtónál és irodalomnál, extenzitásban pedig szinte felmérhetetlen a hatókörük. Nincs az a szószék vagy előadóasztal, amely körül olyan széles, többszázezres hallgatóság vagy nézőközönség sorakoznék fel, mint a rádió vagy a film nyilvánossága körül.

Miért csak Moszkva s az antikrisztus többi csatlósai éljenek ezekkel a félelmetes sugarú propagandaeszközökkel? Pedig a filmen és rádión túl is mennyi

lehetősége van még a modern, tömeges eszmeterjesztésnek, mutatja többi közt az ellenfélnek minden elképzelhető ügyeskedést programmjába iktató ezirányú leleményessége.

*

A láthatár sötét, eddig szinte ismeretlen méretű támadások s legázoló törekvések fenyegetik a vallásos világnézet s a kereszténység híveit. Közép-Európa mai képe mutatja, hogy ezekkel a veszélyekkel szemben ma már sem a legmodernebb lelkipásztorkodás, sem a katolikus szervezkedés egymagában nem nyujt elegendő védelmet. Az egyetlen, amivel a jövőt biztosíthatjuk, az, ha tömegeinket sokoldalú és tervszerű munka révén komoly hitvédelmi felkészültséggel látjuk el.

Fáradozhatunk sok és dícséretes módon a katolikus hitélet elmélyítésén és rendszeresítésén s mégis súlyos mulasztást követünk el, ha nem viszünk minél több nagystílűséget, komoly tervszerűséget és rendszerességet a hitvédelmi frontra.

Tartsunk hitvédelmi előadásokat!

Az összes hazai katolikus egyesületek vezetőségeit felkérjük, rendezzenek sűrűn és állandóan, de kellő ügyességgel és változatossággal hitvédelmi előadásokat saját tagjaik s az érdeklődő katolikus közönség számára.

A vallásunkat érő támadások, amennyiben nem kizárólag a gyűlölet és gonoszság sugalmazásaiból erednek, legtöbbször abból a rengeteg tudatlanságból táplálkoznak, melybe művelt közönségünknek igen nagy része saját vallásával szemben keveredett s melyet a keresztényellenes irányzatok, főleg a sajtó egy része, oly ügyes tendenciával és soha ki nem fogyó animozitással tart érvényben. Hitéletünk, vallási önérzetünk, katolikus akciónk minden próbálkozása addig gyenge és eredménytelen, vagy legalább a

tömegeket nem tudja meghódítani, amíg mindennek alapja: hitünk igaz voltának ismerete sokak lelkében gyenge, esékeny talajon áll.

Nem vallásunkon, hanem a vallás alapjait nem ismerő tudatlanokon múlik mindama megszégyenítő hátramaradottság és gyengeség, melyet annyiszor van alkalmunk felpanaszolni. Ellenfeleink is e tudatlanságnak köszönik minden eredményüket. Ezen pedig csak azzal segíthetünk, ha pótoljuk közönségünkben a hitvédelmi tudás terén nyilvánuló hézagosságokat.

E pótlómunka legjobb eszközei a hitvédelmi előadások. A hatalmas érvhalmazok, argumentumok egész fegyvertárai, hitvédelmi irodalmunk és tudományunk óriási, kiaknázatlan kincsesházai, a keresztény bölcselet, a kinyilatkoztatástan, a szentírástudomány, a dogmatika, a katolikus egyháztörténelem, művelődés- és dogmatörténet, szertartástan és régiségtan, a katolikus egyházi művészet történelme stb. tömérdek anyagot, bőséges repertóriumot, változatos és gazdag programmot nyujtanak. A tekintélyes szakirodalom, a nagy német, francia, olasz, angol, belga, spanyol apológiai folyóiratok, a direkt előadási célokra összeállított előadási vázlatok hatalmas segítőeszközt nyujtanak s még a hosszas utánjárás és invenció feladatainak egy részét is elvégzik helyettünk. Igazán csak ki kell nyujtani kezünket s az anyagforrás bőven buzog felénk.

A hitvédelmi előadások sikere biztos; csak meg kell a dolgot okosan szervezni. Megnyerni 2—3, vagy esetleg csak egy ügyes, alapos műveltségű, kellemes előadású, szóval hivatott előadót. Helyiséget keresni. Meghívni az érdeklődő publikumot s a kongreganistákkal propagandát csinálni az ügynek. A hatás el nem maradhat. Minekünk egyetlen fegyverünk az igazság, de azt használni, illetve hangoztatni kell, különben nem fényeskedik, nem vonz, nem hódít, nem győz. Ellenfeleink csak addig vívnak ki felettünk győzelmeket, amíg a mi igazságunk néma, amíg viszont a hazugság

tele torokkal süvíti végig rémregéit a csendes, hallgatag tereken.

Hogy a hitvédelmi előadások iránt mekkora mindenütt az érdeklődés, mutatja azok rendkívüli látogatottsága a fővárosban s a vidéken, ahol csak eddig megpróbálkoztunk velük. A legelőkelőbb, a legműveltebb, a legkritikusabb publikum viaskodik ott az utolsó székért is. S az előadás után tucatjával jönnek a magábaszállások, az észretérések, a hódoló- és köszönőlevelek, a további kérdezősködések és a — megtérések. A tömegek félrevezetéséből tőkét kovácsoló hitetlenség pedig, fanatikus vezetőivel az élén, kénytelen meghátrálni egy-egy biztosnak vélt területről, vagy elveszti ideig-óráig elámított publikumának komolyabb, gondolkozó részét. Dühöng is a hitvédelmi előadások ellen nagyon s dühe annál őrjöngőbb, mert tehetetlen velük szemben; egyetlen lehetséges ellenvetése a merő ferdítés, paralogizmus, aljas gúny és piszkolódás. Amivel törődni csak annyiban érdemes, amennyiben azt a tanulságot kell belőle levonni, hogy amit teszünk, nyilván igen helyes, igen üdvös és igen korszerű dolog, mert megdönti a „szabadgondolkodásnak" azt a kedvelt fikcióját, melyre pedig mindent épít, hogy t. i. a mi vallásunk nem áll a legszigorúbban tudományos alapon.

Azért csak folytassuk s ahol még nincs meg, szervezzük meg az apológiai előadásokat. A legszebb kultúrmunkát végezzük vele, mely csak azoknak lehet kellemetlen, akik félnek a világosságtól és reszketnek az igazság erejétől.

A „szeretet vallása" és a „harcos kereszténység".

Bizonyos oldalról állandóan szemünkre hányják, hogy midőn keresztény világnézetünket védelmezzük, megfeledkezünk a kereszténység erkölcsi alaptörvényéről: a szeretet parancsáról. Azt hisszük, így írják, hogy akkor vagyunk jó keresztények, ha gyűlöljük a másvallásúakat, elsősorban persze a zsidót s ugyan-

akkor, mikor szeretetet hirdetünk, gyűlölködő antiszemitizmust űzünk. Kérem tehát szeretettel: mi ez irányban a korrekt s a kereszténység szelleméhez leginkább méltó felfogás?

A kérdés határozottan a legaktuálisabbak egyike. A sajtó egy része ugyan, mely a katolicizmus belső megerősödésétől s éppígy az antiszemitizmustól érthetően fél, szeretné a kérdést sommásan elintézni s tagadhatatlanul mesteri műfogással minden katolikus önvédelmi harcot vagy társadalmi szervezkedést egyszerűen a „szeretet vallásának" nevében szeretne leütni. Ujságjaink — igaz, hogy 90%-ban érdekelt fél — állandóan a legszörnyűbb felháborodás hangján oktatják ki sokathivő olvasóikat, hogy csak egy bűn igazán nagy bűn a bűnök egész lajstromában: a „harcos" kereszténység s az ó- és közép- és az újkornak csak egy nagy megtévelyedése volt: az antiszemitizmus.

Akik azonban meg szokták maguknak engedni a luxust, hogy hébe-hóba nem az érdekelt lapok agyával, hanem a magukéval gondolkozzanak, hamar észreveszik, hogy ebben a szoriteszben sántikál a konklúzió. Valami logikai megcsuszamlás, vagy szofizma van benne, ha egy nem, hát legalább kettő, de három bizonyosan.

Mert először is ki beszél arról, hogy pl. az antiszemitizmus mások *vallása* ellen tör? Ki bántja a zsidók vallását, tanait, szertartásait? A zsidó vallást minden keresztény, eo ipso hogy keresztény, természetesen tévedésnek tartja: tárgyilag indokolatlan szembehelyezkedésnek Krisztussal s a keresztény kultúrával. De a merőben vallási tévedést ma senki sem szokta üldözni; ezt a szemita sajtó sem állította soha. Tehát csak tessék szépen kikapcsolni az egész vallási kérdést az antiszemitizmusból, mert az antiszemitizmus a zsidóságnak *nem vallási,* hanem egészen más ügyei ellen irányul. Vallási antiszemitizmus volna pl., ha mi is époly gyűlölködő hangon írnánk az ő hittételeikről, szertartásaikról, zsinagógáikról stb., ahogy ők írnak a mi papjainkról, a mi hitéletünkről és egyházi ügyeinkről.

Érdekes, hogy ugyanazok hangoztatják az antiszemitizmus undokságát, akik tele tüdővel harsogtatják az antiklerikalizmus jogosultságát. Pedig az antiszemitizmus elsősorban *szociális önvédelmi harc,* míg az antiklerikalizmus cégére alatt a szemita sajtó állandóan a kereszténység *vallási* intézményeit támadja; hogy csak néhányat említsünk: a pápaságot, a katolikus egyház személyi és belügyeit, dogmáit, szertartásait, fegyelmi, közigazgatási, sőt hitbuzgalmi életét, szerzetességét stb.

Mi azonban *vallási* antiszemitizmust nem űztünk soha s nem is akarunk űzni, éppen azért, mert keresztények vagyunk s a szeretet vallását nem csak hirdetjük, de követjük is.

*

A vallási kérdés kikapcsolása után azonban megmarad az a súlyosabb, komolyabb kérdés: egyáltalában szabad-e akár társadalmi, akár erkölcsi téren bizonyos határozottsággal, erővel, kikényszerítő törekvéssel kelni *ideáljaik védelmére?* Szabad-e a katolicizmusnak szervezkedni s harcot viselnie az ellenségei ellen, akik bizonnyal nem csupán zsidók, hanem egyéb felekezetűek, sőt véletlenül katolikus bejegyzésűek is lehetnek? Nem ütközik-e bele ez a szervezkedés és harc a kereszténység szeretettörvényébe?

A felelet, azt hisszük, igen egyszerű. Minden rendezett szeretet elsősorban önmagunknál kezdődik, s ha mindenkit kell is szeretnünk, előbb kell szeretnünk a hozzánk közelebb állót, az érdemest, a megtámadottat, a jót, mint a kívülről rosszakaratúlag támadót. S itt szükségkép elő fog állani a helyzet, hogy a szeretet kollíziójában esetleg meg is kell fenyítenünk, ártalmatlanná kell tennünk a javíthatatlan rosszat. Ezért font Krisztus is, a szeretet parancsának első hirdetője, ostort a kufárokra s nevezte el „viperafajzatnak" a cselszövő farizeusokat. És ezért mondta, hogy „nem békét jött hozni a földre, hanem kardot". (Mt. 10, 34.) A „harcos kereszténység" gondolata tehát, az „ecclesia militans", egye-

nesen krisztusi gondolat: az egyetlen észszerű és egyetlen lehetséges ott, ahol a jónak ellenségei vannak, akiken a jó szó nem fog.

Ezzel szemben nem lehet azt hangoztatni, hogy a kereszténység pozitívum, tehát az *anti-* nem tartozhatik programmjába. Mert igenis, minden pozitívum egyúttal negatívum is: a negáció negatívuma. Minden kereszténység építés: tehát szükségkép lerombolója a destrukciónak (még ha azt némelyek progressziónak nevezik is). Szeretet; tehát harcüzenet a gyűlölet szellemének. Szelíd erkölcsiség; tehát küzdelem az erkölcstelenség ellen. A tisztaság kultúrája; tehát szervezkedés a piszok leküzdésére. Szóval a kereszténység lényegében harc és lényegében szeretet. És ezért van szükség a szeretet mellett s a szeretet nevében *harcos* kereszténységre és ecclesia *militans*-ra.

Mármost ami névleg a zsidóságot illeti, csakugyan rút igazságtalanság, ha valaki minden zsidót rossznak tart, vagy ha az rossz is, gyűlölködik vele. Ezt a kereszténység valóban nem engedi meg. Azonban különbséget kell tennünk gyűlölködés és a zsidó túlsúly elleni indokolt védekezés között.

Először igenis valláserkölcsi okokból. A *szemitizmus,* mely egykor Krisztust a keresztre verte, máig sem tette le gyűlöletét Krisztus és az ő Egyháza ellen. A materialisztikus zsidó világnézet, ahol csak érvényesül, lerontja a keresztények vallási életét s erkölcsi konzervativizmusát. Az üzleti és szexuális tisztességtelenségnek — ezt kimutatta Werner *Sombart* s igazolja a bűnügyi statisztika — főhordozója s terjesztője — hiába, ez így van — mindenütt a zsidóság. A keresztény vallás legszögesebb ellentétje, legádázabb gúnyolója az ókortól napjainkig, a farizeusoktól Anatole France-ig és Jászi Oszkár-ig a zsidók. Nem mondjuk, hogy minden bajnak a kereszténységen belül a zsidóság az oka; ez sehogysem volna igaz: épp annyit, ha nem többet, ártott nekünk a keresztény testvérek torzsalkodása s a saját letérésünk az igazán erőssé és egységessé tevő katolikus hitélet útjáról; de azért a zsidó-

ság keresztényellenes munkája még mindig van olyan erős, hogy vele szemben a legelszántabb védelmi és létfenntartási küzdelmet kelljen vívnunk.

Ezt a *védekező irányú „antiszemitizmust"* (megvalljuk, hogy ez a szó nekünk sem tetszik, mert nem fejezi ki teljesen a helyes fogalmat) a kereszténység régóta akceptálta. A zsidók egyéni szabadságának őre ugyan a keresztény népekkel szemben — bármily szokatlanul hangzik, de úgy van — az Egyház volt; de ugyanakkor az Egyház óvta a híveket a zsidóság előnytelen befolyásaitól Ez az óvás a középkorban a zsidóság lokális és társadalmi elkülönzésében, valamint ama kánonjogi intézkedésekben nyilvánult meg, melyek pl. eltiltották a keresztény híveket a zsidókkal való együttlakástól (főleg természetesen a házasságtól); keresztény cselédeknek nem volt szabad zsidóknál szolgálniok (ma is hány cseléd megy zsidó családoknál erkölcsileg s vallásilag tönkre!), keresztényeknek, főleg nőknek tilos volt zsidó orvosok igénybevétele (érthető erkölcsi okokból) stb.

De a keresztény szemponton kívül más szempontokból is magától értetődő a szociális antiszemitizmus jogosultsága. A legnagyobb nemzetgazdászok, bölcselők, államférfiak bizonnyal nem ok nélkül állapították meg oly megdöbbentő egyöntetűséggel, hogy a zsidóság terjeszkedése minden mélyebbjáratú kultúrának megölője. Ismeretesek pl. azok a zsidóságra nézve nagyfokúan kompromittáló nyilatkozatok, melyek egy Napoleon, Bismarck, Goethe, Mommsen, Schopenhauer, Kant, Hegel, nálunk Trefort, Kölcsey s elsősorban Széchenyi István ajkairól elhangzottak. A legnagyobb magyar pl. elveszettnek tartotta az országot azon pillanattól kezdve, melyben a zsidóság emancipáltatik s ezzel úrrá lesz az országban. (Mert hogy ez a két utóbbi momentum szétválaszthatatlanul együtt fog járni, azt Széchenyi nagy szelleme teljes biztossággal előre látta.) Nem is csoda. Ez az ateizmusból és materializmusból fakadó aggálytalanság, a betegessé fokozódott önzés és fajtalanságra hajló élvezetvágy, a zsidó szexuális túlingerlékenység

és mindezzel keverten az ügyes kereskedői és érvényesülési szellem — mindez pillanatnyi külsőséges kultúrát teremthet ugyan, de hamar dekompozícióra, csömörre, elerőtlenedésre és bomlásra vezet. (Ezért is olyan nagy a zsidók közt az őrültek, a nemibetegek és az öngyilkosok száma.)

A népek önvédelmi, létfenntartási ösztöne szüli meg tehát állandóan a *szociális* antiszemitizmust azoknál is, akik minden „klerikális" befolyástól ég s földnyire vannak. (S épp ezért is mond valótlant a sajtó állandóan, midőn az antiszemitizmust tisztára „klerikális" és „felekezeti" okokra szeretné visszavezetni.)

Feleletünk tehát erre a kérdésre: *filo- vagy antiszemitizmus?* csak ez lehet: *egyik sem,* ha antiszemitizmus alatt mást értünk mint: védekezést, szociális és valláserkölcsi ellenállást s a saját vallásukban rejlő hatalmas lelki energiák független, szabad kifejlését. Az *embert* ne bántsuk, akármi a világnézete; más *vallásához* semmi közünk, de ami a magunké, abban *védekezzünk:* mentesítsük magunkat a dekompozíció bomlasztó csiráitól, még ha ez a mentesítő, védelmi akció harcba is kerül. Ez az egyedül észszerű és egyedül lehetséges és épp azért keresztény szempontból is egyedül elfogadható álláspont.

Hogy ez a felfogás nem nagyon tetszik azoknak, akik a kereszténységet meg tudnák fojtani egy kanál vízben, hogy pl. (nem szólva a fékevesztett keresztény-gyűlölet lapjairól) a Pesti Hirlap és társai állandóan izgatnak a létfenntartó antiszemita védekezés jogosultságával szemben — cseppet sem csodálatos. Végtére ez csak élelmesség és ravaszság, ez pedig a szemitizmusnak szembeszökő tulajdonsága.

Természetes, hogy őszerintük a kereszténység csak akkor lesz igazán a „szeretet vallása", ha hagyja magát szép csendesen és ellentmondás nélkül a falhoz szorítani. (Édes Istenem, micsoda szeretet is az, amikor valaki még azt sem engedi meg, hogy a falhoz szorítsák, a vagyonát elvegyék, a becsületét tönkretegyék, az embereit pellengérre állítsák, az intézményeit meg-

rugdossák és megnyomorítsák!) „Az egyházat tűzzel-vassal kellene kipusztítani a föld színéről", írják ők; de ez ellen felszólalni, a vágást parírozni, tiltakozni és védelemre szervezkedni: hisz ez a gyűlölet és zsidófalás! Ni, ezek a „harcos keresztények", milyen furcsán tartják meg a „szeretet vallását": szeretetet hirdetnek és nyársra szeretnének húzni minden „másképgondolkozót" (mert hiszen — védekeznek!); Krisztussal kérkednek és azt hiszik, hogy „annál jobb katolikus valaki, mennél inkább gyűlöli a zsidókat" (mert nini: elítélik a zsidók túlkapásait).

Nos, a kusza mondások és gáncsvető szofizmák terén örökre mesterek maradhatnak a kereszténység ellenségei, de azért a keresztény népek szociális és vallási önvédelme is örökre jogosult marad, még ha azt antiszemitizmusnak nevezgetik is amodatúl ugyanazok, kik az „egyházához ragaszkodó keresztény" helyett forgalomba hozták a „klerikális" elnevezést.

A kereszténység a szeretet vallása, igenis, és ezt az ellentáborból jövő kioktatások előtt is tudtuk mindnyájan; de ez a szeretet nem jelentheti azt, hogy a mi hitvallásunk gyáva nyulak és örökké meghátráló vénasszonyok pipogya világnézete legyen.

„Katolikus" és „felekezetnélküli" tudományosság.

Valahányszor katolikus tudományosságról beszélünk, vagy amikor például azt sürgetjük, hogy a katolikus Pázmány-egyetem adassék vissza rendeltetésének s legyen a katolikus tudományosság székvára, liberális és félliberális oldalról az a sztereotíp ellenvetés hangzik vissza, hogy a tudományosság terén nem lehet különbséget tenni katolikus és másvallású irányok között, mert a tudománynak nincs vallása; a számtan sem nem katolikus, sem nem protestáns, sem nem zsidó s hasonlókép a természettudomány, a nyelvészet, a bölcselet, a történelem sem az. Ugyanaz az okoskodás ez, mint amelyet a keresztény gazdasági és kereskedelmi élet sürgetésével szemben vágnak ki: a keres-

kedelem sem nem keresztény, sem nem zsidó, a kereskedelemnek nincsen vallása. Az ellenvetés tetszetős és sokan nem tudják, mit feleljenek rá. Érdemes tehát alaposan megvitatni ezt a kérdést.

A kérdés ugyanis valóban nagyon időszerű, hiszen a keresztény bölcseleti tanszékek felállításának gondolatával kapcsolatban is folyton ezt kapjuk feleletül: nem lehet a tudomány mívelésébe „felekezeti" szempontokat vinni bele.

A választ azonban nagyon jól megadja már az a hasonlóság is, amelyre magának a kérdésnek felvetése utal: a kereskedelem és a gazdasági élet „keresztény", vagy „felekezetnélküli" voltának példája. Ki ne látná, hogy bár a pénz, a munka, a szerszám, a bank, a gyár, a föld maga sem nem keresztény, sem nem zsidó, mégis mennyire van „keresztény" közgazdasági élet s mennyire van zsidó „kereskedelem"! A vallási, vagy világnézeti (vagy faji) szempont nincs benne ezekben a dolgokban, de *beléjük lehet vinni s bele is viszik* a legteljesebb mértékben éppen azok, akik aztán oly nagy hangon tiltakoznak a közgazdasági, vagy kereskedelmi életnek „vallási", vagy faji szempontokból való taglalása ellen.

Aszerint ugyanis, hogy valaki a gazdasági és kereskedelmi életben egyrészt keresztény vagy zsidó *elveket* visz bele s másrészt keresztény vagy zsidó *érdekek* szolgálatára fogja be a közgazdasági vagy kereskedelmi életet, bizony nagyonis van zsidó gazdasági élet s nagyon helyénvaló a keresztények szervezkedése is a közgazdasági és kereskedelmi reformmunka terén.

Hasonlókép állunk azonban a tudományosság terén is: a tények, a természeti törvények, az elvont tudomány maga természetesen felekezeti különbség nélkül, mindenkire nézve azonosak, de a *mód,* ahogyan ezeket a tényeket és törvényeket, az egész tudományos munkálkodást kezeljük, nagyonis különböző lehet, aszerint, amint a tudomány művelője munkáját a keresztényellenes világfelfogás szolgálatába és támogatására irá-

nyozza, vagy pedig elfogulatlanul elismeri a katolikus felfogás érveit is. Sőt ezen a téren — s ezt mi, a katolikus tudományosság hívei különösen jóleső örömmel állapíthatjuk meg — egyenesen az a helyzet, hogy a katolikus tudományosság sokkal szabadabb s függetlenebb minden elfogultságtól, mint a katolikusellenes tudományosság. Az elfogultság vádja itt egyesegyedül a vallásellenes „tudományt" illeti.

Ha valaki hosszú éveket töltött tudományos munkálkodással, észrevehette azt a sajátságos jelenséget, hogy a katolikus tudományosság művelői *semmiféle oly tény előtt nem zárják el szemüket, amely látszólag ellentétben áll* a keresztény tudományosság eredményeivel, sőt a keresztény tudomány művelői munkájuknak igen nagy részét éppen a támadások s lehetséges ellenvetések megrostálásával töltik. Ezzel szemben megállapítható, hogy a tudomány katolikusellenes művelői az ő felfogásukkal ellenkező tényeket s igazságokat *lehetőleg mellőzik,* azokat nem is tanulmányozzák, szinte agyonhallgatják s cáfolásukra a legritkább esetben tesznek többnyire igen gyenge kísérleteket. Ha pl. a racionalista-protestáns teológia termékeit tanulmányozzuk: azokban katolikus tudósok nevével, kutatásaival, érveivel egyáltalán nem találkozunk. Ők cáfoló munkára nem vállalkoznak. Ellenben a katolikus hittudományi munkák minden ellenvetést sorbavesznek, legyen az protestáns, vagy zsidó, buddhista vagy racionalista agy szüleménye.

A katolikus tudós ismeri az összes katolikusellenes ellenvetéseket s felfogásokat, ismeri a modern, kereszténye llenes világfelfogások összes „érveit" s támaszpontjait, de nem éri be ezeknek elhallgatásával, hanem ellenkezőleg: tovább kutat s megtalálja az „érvek" és támaszpontok gyengéit és a belőlük levont következtetések hibáit is, amelyeket a katolikusellenes világfelfogás hívei rendesen még csak észrevenni is elmulasztanak.

A modern tudományosság például egy csomó be-

bizonyítatlan jelszóval dolgozik mindjárt a *bölcseleti* téren. „Monizmus", „materializmus", „pozitivizmus", „evolucionizmus", „szubjektivizmus", „determinizmus": ezek a szavak röpködnek a levegőben; füzetek, könyvek, folyóiratok, egyetemi előadások népszerűsítik a mögöttük rejlő felfogásokat úton-útfélen. A katolikus tudományosság nagyon jól ismeri azoknak a gondolatoknak az értékét, melyek a jelszavak mögött rejlenek, de ismeri s leleplezi a következtetésnek azt az egyoldalúságát is, amellyel a jelszavak mögött rejlő igazságokból a keresztényellenes gondolkozók a maguk illetéktelen állításait levonják.

A katolikus tudományosság pl. a *monizmus* alapgondolatát: az egység elvének nagyszerűségét szintén elismeri, de rámutat arra, hogy nemcsak a kunstitutív egység gondolata hozhat összhangot a világfelfogásba, sőt ez szertelen s a tényekkel ellenkezik, hanem a kauzális egység is. Szerintük a világ és az Isten nem egy dolog, de igenis a legmagasabb s legszebb egységbe forr össze az okság elve alapján, amely szerint minden vagy Isten, vagy az Isten alkotása, gondolata, birodalma, tökéletességeinek kifelé való vetítése.

A *materializmus* abból indul ki, hogy hiszen minden úgynevezett lelki működésnek is megtaláljuk helyét és szervét az agyban, az idegrendszerben, az érzékszervekben, s látjuk azt is, hogyha valamely érzékszerv vagy maga az agy megbénul, a lelki működések is csonkákká s betegekké lesznek. Ezzel a nagy garral hirdetett érvvel szemben a keresztény és katolikus kutató azt mondja: mindezt mi is tudjuk s tudtuk sok száz évvel minden materialisztikus világmagyarázat előtt; de nem követhetjük a materializmust a hamis következtetésnek azon az útján, amely ezekből a közismert tényekből azonnal a szellemi lélek feleslegességét akarja levezetni.

A katolikus bölcselet szerint ugyanis a megismerésnek és érzésnek bizonyos funkciói egyenesen anyaghoz kötött természetűek (az érzéki megismerés, érzéki emlékezés, érzéki gyönyör-, vagy fájdalomérzések) s

ezeknek csakugyan az animális lélek s az anyag a voltaképpeni alanyuk és szervük, sőt magukat a magasabbrendű, anyagtalan szellemi működéseket is, pl. az elvont gondolkodást, mintegy kisegítő gyanánt, állandóan kísérni szokta az érzéki tehetség (képzelet) együttműködése. A lelki ténykedések zavartalan lefolytatásához tehát igenis szükséges a szerszám, az agy, az anyag *is;* de következik-e ebből, hogy maga a szerszám az, amely gondolkozik, akar, elhatároz, szeret, vagy gyűlöl?

A katolikus tudományosság utal arra a közismert hasonlatra, hogyha a hegedűművész hegedűjéről letépjük a húrokat, vagy ha csak hamisan is hangoljuk azokat, hiábavaló a legtökéletesebb művész: a megromlott hegedűn nem fog tudni helyesen játszani; azonban következik-e ebből, hogy tehát egyedül a hegedű játszik, a művész nem?

A jó játékhoz kettő kell: jó hegedű és jó művész, egyik sem képes a játékra egymaga; hasonlókép a gondolkodáshoz is kettő kell: az anyagtalan lélek, amely az anyagi adottságokon kívül a maga erejéből is tud funkciókat folytatni: elvonni, következtetni, hasonlóságokat, okozati összefüggéseket megállapítani; és szükséges a képzelet, az emlékezés, a képzetek, érzékletek, amelyek révén a lélek első benyomásait megszerzi, fogalmait megalkotja s amelyeknek állandó együttműködése a voltaképpeni szellemi működést élénkíti s támogatja. Az elvonás, következtetés, összefüggés-megállapítás stb. mind csupa olyan dolog, amire az anyaghoz kötött anyagi megismerés egyszerűen képtelen; de mindez a magasabbrendű szellemi működés lehetetlen volna a kisegítő funkciókat végző agy nélkül; s ha ez utóbbi megbénul, a legtökéletesebb lelki képesség sem tud zavartalanul tovább működni. A katolikus bölcselő tehát mindazt tudja s alkalmazza, amit a materialisztikus gondolkodó tud és alkalmaz, de emennek logikai hibáját nem teszi magáévá.

A *pozitivizmusnak* alapelve az, hogy az igazi tudo-

mányosság csak a tényeken indulhat el s ebben a katolikus bölcselő is igazat ad neki; de a pozitivizmus hozzáteszi azt is, hogy tehát a tudománynak csak az lehet a feladata, hogy tényeket figyeljen meg s foglaljon össze, ellenben minden pusztán észbeli következtetés, minden elvonás s minden általános tétel felállítása már gyanús, tudományellenes, „meddő spekuláció".

Ezt a következtetést a katolikus bölcselő mint megokolatlant és bizonyítatlant visszautasítja. De rámutat arra az önellentmondásra is, amely ebben a minden általános tételt tudománytalannak bélyegző „általános tudományos tételben" bennfoglaltatik; mert ha minden általános tétel tudománytalan, akkor tudománytalan az az általános tétel is, hogy minden általános tétel tudománytalan. S végül utal arra is, hogy ha egyszer értelmünk következtető képességét megbízhatatlannak mondjuk ki, az érzékileg észlelhető tényekben sincs semmi okunk megbízni többé, mert ha természetünk szava az értelem terén csal, épúgy csalhat az érzéki megismerés terén is.

Az *evolucionizmus* a fejlődés nagy elvét kapja fel s amennyiben tényeken s komoly megfigyeléseken alapul, a katolikus bölcselő is meghajol előtte. Viszont a katolikus bölcselő nem engedi a fejlődés elméletét túlzásba vinni, nem engedi olyasmire is alkalmazni a fejlődés elvét, amiben ennek az elvnek határozottan ellentmond a tények megfigyelése s utal arra is, hogy a legszélsőbb fejlődési elmélet sem teszi feleslegessé az első indítót, az Istent, akinek nagysága még jobban kiemelkedik, ha olyan világot tudott teremteni, amely bizonyos korlátok mögött maga is képes továbbfejlődni, mintha csak olyant alkotott volna, amelynek minden részlete változatlanul s készen került volna ki az ő kezéből.

A *szubjektivizmus* a külső, tárgyi világ s a megismerés belső világa közti különbséget hajtja túl. Szerinte voltakép a való világról semmit sem tudhatunk, ismereteink belső élmények s voltakép csak azt tud-

hatjuk, hogy ilyen meg olyan alanyi *ismereteink*, benyomásaink vannak, de nem léphetünk ki tudatunk világából, hogy tudati ismereteinket s a való világot összehasonlítva, azok megegyezését megállapíthassuk. A katolikus bölcselő ezzel szemben rámutat arra, hogy az ilyen követelmény a lehető leglehetetlenebb s legképtelenebb is, mert az ilyen felülvizsgáló eljárást megint csak azzal az ésszel kellene elvégeznünk, amelynek megbízhatóságát éppen kérdés tárgyává tettük. Ez az egyik szempont.

De rámutat a katolikus bölcselő arra is, hogy minden komoly tudománynak már Arisztotelesz szerint is legelső alapfeltétele, hogy a közvetlenül nyilvánvaló dolgokat ilyenekül el is ismerjük, mert ha ezt nem tesszük, a teljes és menedéktelen szkepszisbe, az általános kételkedésbe kell eljutnunk, azaz semmit, abszolute semmit biztosnak nem szabad elismernünk, még a saját belső öntudatunk szavát sem; ez pedig minden tudománynak és minden emberi gondolkodásnak sírja és pusztulása.

Végre a *determinizmussal* szemben sem engedi magát a keresztény bölcselő hamis következtetésekre ragadtatni. Ő is elfogadja a deterministáknak, a szabadakaratot tagadóknak azt az érvelését, hogy semmi sem lehet meg az okozatban, ami nincs meg az okban. Mi is ezt valljuk; mi is tudjuk, hogy a szabadakaratbeli elhatározásnak mindig kellő okának kell lennie s hogy az akarati önelhatározás létrejövetelében jelentékeny szerepe van a lélekben a különböző ismeretek, megfontolások, ingerek, hajlamok, testi s lelki diszpozíciók közrejátszásának.

De mi tudjuk azt is, hogy sok esetben ezek a diszpoziciók ugyan csalogatják az akaratot, de nem kényszerítik s öntudatunk tanúsága szerint ezerszer van úgy, hogy választhattuk ezt is, azt is: mindkettőre megvolt az elegendő ok az ismeretben s egyéb diszpoziciókban. S éppen ennek a tudatunknak nem volna elegendő oka, ha akaratunk nem volna minden diszpo-

zicio ellenére is végeredményben szabad, úgy, hogy a végső döntést számos esetben önmaga, szabadon adja meg.

*

Már ezekből a szembeállításokból is kiviláglik, hogy nem a katolikus bölcselő az elfogult a nemkeresztény bölcseleti irányokkal szemben, hanem fordítva: a katolikus bölcselő ismeri az ellentétes irányok gondolatait s látszólagos érveit s meg is cáfolja azokat, míg a katolikus-ellenes bölcselők a mi érveinket rendszerint nem is ismerik s azokkal szemben tehetetlenek. Melyik oldalon van ezek után a nagyobb tudományosság, könnyű eldönteni. A nagy hang s a liberális-szabadkőmíves érdekvédelem útján egyetemhez, reklámhoz, uralmi pozicióhoz jutott hetykeség még nem bizonyíték a „felekezetnélküli" vagy vallásellenes bölcseleti irányok értéke mellett.

Hát a többi tudományokban? Itt is feltűnő a mélyebben szántó elmének, hogy a katolikus-ellenes felfogások mennyire bizonyos felületes eszmék divatbantartásából táplálkoznak.

Ott van pl. a *történelem*. A vallásellenes történettudósok egy csomó vádat emelnek a katolikus Egyház ellen; de ezek a vádak csak addig állnak meg, amíg a vádaskodó a felületen uszkál. A komolyabb történelmi megvilágítás fénye azonnal eloszlatja a könnyelműen intézett támadásokat. Micsoda nagyhangú ellenvetéseket emeltek pl. még csak nemrég is a Szentírás és az evangéliumok történeti értéke ellen. S hogyan összezsugorodtak ezek a vádak nem is csak katolikus kutatók, hanem sokszor magának a racionalista tudománynak újabb megfigyelései alapján!

Mennyire divat volt s divat sokaknál még ma is azt állítani, hogy a katolicizmus csak a fokozatos egyházfejlődés eredményekép alakult ki, nem pedig az apostoloktól s Krisztustól eredő szervezet! Hogyan magyarázzák Sohm és mások, hogy Krisztusnak eszeágában sem volt Egyházat alapítani, hogy még az első keresztények sem alakítottak vallási szervezetet, hogy

nem voltak püspökeik, papjaik s nem volt pápájuk stb.; s mennyire rácáfolnak ezekre a könnyelműen hirdetett mesékre a keresztény őskorra vonatkozó újabb ismereteink s felfedezéseink: a Didaché című irat az első század végéről, Antiochiai Ignác levelei stb.!

Hogyan hirdették még néhány évtizeddel ezelőtt is a vallásellenes „tudósok", hogy a gyónást csak a 13-ik században találta fel III. Ince pápa... S most minden félművelt racionalista is kénytelen elismerni, hogy pl. már a III. század közepén a Novatianus-féle eretnekség, de már a II. század közepén is a montanista eretnekség egyenesen a gyónásra vonatkozó tanítás körül keletkezett, szemben az Egyháznak azzal az álláspontjával, hogy nemcsak a kisebb bűnöket, hanem az úgynevezett három főbenjáró bűnt: a gyilkosságot, hittagadást és házasságtörést is megbocsátotta a bűnbánat szentségében!

A katolikus egyháztörténet szintén ismeri és elismeri az *Egyház képviselőinek emberi gyengeségeit,* botlásait, sőt néha súlyos és botrányos bűneit is. Nem találunk katolikus történetírót, aki pl. a VI. Sándorokat mentegetné, vagy el akarná hallgatni ballépéseiket. De emellett a katolikus egyháztörténész nem esik az egyoldalúság hibájába sem, mint a tisztelt ellenfél legtöbb esetben, hanem rámutat azokra a csodálatos teljesítményekre is, amelyek a katolikus Egyházat a világ legelső s legnagyobb kultúrtényezőjévé avatják. Rámutat arra, mit köszönnek a világ, a társadalom, a nemzetek a katolikus Egyháznak; mit köszön neki a nő, a gyermek, a munkás; mit köszön neki az európai civilizáció, a tudományok, a művészetek; mennyire egyedülállók a katolikus Egyház óriási teljesítményei a szeretet gyakorlása, a jótékonyság, beteg- és szegénygondozás, gyermek-, agg- és nővédelem terén.

A vallásellenes elfogultság divattá tette pl. a keresztény középkor leszólását. *Chesterton* szerint viszont *a legnagyobb korlátoltság jele, ha valaki a középkort szidja;* mert, úgymond, sohasem volt az emberiségnek olyan, bár hibáiban is, de érdemeiben is

nagystílű korszaka, mint a keresztény középkor. Mily felületes és gyermekes „történelmi tudás" jele az is, ha valaki az inkviziciót egyszerűen mint barbár kegyetlenséget és türelmetlenséget szólja le s érte az Egyházat teszi felelőssé! Ma már tudjuk, hogy az inkvizició legnagyobbrészt állami intézmény volt s csak azért karolta fel az egyházi ítélkezést is, mert a középkor s a kezdődő újkor államellenes, felforgató erői a vallási harcokat tekintették s használták kényelmes ürügy gyanánt állam- s társadalomellenes mozgolódásaik megszervezésére. És tudjuk azt is, hogy a hírhedtté kiáltott spanyol inkvizició ellen azért fenekednek oly nagy hévvel éppen a mi zsidó ujságíró-„történészeink", mert az a spanyol inkvizició elsősorban a színleg kikeresztelkedett *zsidókat* szedte rendbe.

Mennyi történelmi hazugságot vittek bele a köztudatba a magdeburgi centuriátorok s az egész protestáns-irányzatos történetírás, amely a történelem meghamisítását egyik fő harcieszköznek tartotta a katolikusokkal szemben! E történelmi hazugságokról azonban, minél jobban halad előre a komoly történetkutatás, egyre-másra lehull a lepel s a katolikus történetírónak ad igazat.

A katolikus történész a világtörténelemnek nemcsak külső eseményeit, nemcsak a csatákat és zsákmányolásokat fogja ismertetni, hanem rámutat a szellem nagy munkásaira s diadalaikra is, amelyek a katolikus Egyház történetét kezdettől fogva át- meg átszövik. Rámutat a nagy nevekre, melyeket az irányzatos történelemművelés még a legtöbb úgynevezett művelt ember előtt is szinte teljes feledésbe borított; hiszen hány ember van, aki ismer minden híres királyt, vagy hadvezért, de nem ismeri az ezeknél százszor nagyobb s történelmileg is jelentősebb emberek nevét: egy Jusztin vagy Ireneusz, egy Római Kelemen vagy Antiochiai Ignác nevét, egy Arisztidesét, Alexandriai Kelemenét, Origenesét, Cipriánét, Lactantiusét, Vazulét; Naziánzi Gergely, Nisszai Gergely, Aranyszájú János, Epifanius, Athanáz, Efrém, Damaszkuszi János

nevét; Hilariust, Ambrust, Ágostont, Jeromost, Nagy Leót, Nagy Gergelyt, Boetiust; vagy Bédát, Anzelmet, Benedeket és Chrodegangot, Alkuint, Odilót, Lombardi Pétert, Bonaventurát, Aquinói Tamást, Nagy Albertet, Duns Scotust, Suarezt, Vasquezt, Lugót, Bellarmint; Assisi Ferencet, Domonkost, Loyolai Ignácot, Canisiust, Xavért, Salmeront, Borromei Károlyt, Istenes Jánost, Nérei Fülöpöt, Paulai Vincét s a keresztény szeretet, szociális érzés, tudomány és művészet nagyjait fel a mai napig, a Kolpingokig és Kettelerekig, Führichekig és Achtermannokig, Balmesig és Donoso Cortesig.

Az elfogultság vádja ezen a téren is sokkal inkább illeti a „felekezetnélküli", helyesebben: az egyházellenesen elfogult történészt, mint a katolikust. Emez a saját álláspontjának tartozik azzal, hogy az egyháziak hibáit is elfogulatlanul ismertesse s a kellő világításba helyezze; hiszen a mi Egyházunknak egyik érve önmaga mellett éppen az, hogy az emberi hibák és gyarlóságok ellenére nem megy tönkre soha! De emellett nem feledkezik el arról sem s nem engedi elsikkasztani, ami szintén nagy és fontos, de a katolicizmusra nézve dicső és kedvező. Sőt rámutat — teljesen jogosan — arra, hogy a katolikus Egyház történetében (szemben az államokéval) mennyivel több a fény-, mint az árnyoldal.

Mily igazságtalanság ezzel szemben, ha a történetírásnak bizonyos irányzatos része az Egyház nagyjait és érdemeit elhallgatja, vagy néhány fukar szóval elsiklik felettük! Holott nem fontosabb és nagyobb dolog-e: a lelkeket megművelni s megnemesíteni, mint önző harcokat vívni? Nem nagyobb érdem-e: népeket civilizálni, tudományt, művészetet, rendszeres államéletet teremteni, mint intrikálni, háborúskodni, pártviszályt szítani? S nem nagyobb alakjai-e a történelemnek ebből a szempontból az Assisi Ferencek és Loyolai Ignácok akár a Nagy Károlyoknál és Hunyadi Mátyásoknál is? Nem sokkal nagyobb-e egy Paulai Vince, mint egy Napoleon, egy Kempis Tamás, mint Hugo Victor, egy Xavéri Ferenc, mint egy Vasco de Gama?

A magasabb kultúra szempontjából nem jelent-e ma is többet a legigénytelenebb ferencrendi zárda, mint a Rothschildok és Loucheurök milliárdos üzletei, önző mammonizmusa, fényűzése?

Nem felháborító-e, ha szabadkőmíves szellemben megépített egész mai közoktatásunk is elhanyagolja e szempontokat? A magyar középiskola megtanítja az ifjúságot a napoleoni harcokra, az irodalomtörténetben a tizedrangú kis írók és költők műveire — de a kereszténység nagy harcaira a művelődésért, a kereszténység nagy íróinak s lángszellemeinek nevére nem. Hogy ki volt Apácai Cseri János, vagy Szenci Molnár Albert, azt megtanulják fiaink a középiskolában, de Paulai Vincéről, Canisiusról, Borromei Károlyról semmit sem hallanak.

Szóljunk még a természettudományokról? Az egyetemeken ma ott terpeszkedik a Haeckel-imádók klikkje s a zsidó könyvpiac csak ezeknek csap reklámot. Neki csak Einstein fontos és, uram bocsáss, Steinach és Freud... Véletlen-e viszont, hogy az igazi szellemóriások, a természettudománynak igazán lángoszlopként világító legfőbb vezérelméi szinte kivétel nélkül, mindenesetre túlnyomórészben a pozitív keresztény világnézet hívei?

Mily fényes nevekre mutathatunk rá annak igazolására, hogy a komoly természettudomány nemcsak nem ellensége a vallásnak, hanem egyenesen lépcsőfok is hozzá! Véletlen-e, hogy a nagy Pasteur, akinek most ültük születése századik évfordulóját s akit sokan Franciaország legnagyobb szülöttjének tartanak, époly nagy katolikus volt, mint nagy természettudós? Hogy *Cauchy*, „a XIX. század legnagyobb matematikai lángelméje" éppen exakt gondolkodása révén erősödött meg annyira katolikus hitében? Véletlen-e, hogy minden modern természettudományos ágban a legnagyobbak egyúttal hivő keresztények is voltak: a matematikában Cauchyn kívül *Euler, Gauss, Pfaff, Puiseux, Laplace* és *Pascal*, a csillagászatban *de Vico, Ferry, Olbers, Leverrier*, William *Herrschel, Respighi, Faye,*

Hagen és *Mädler*, a villamosfizika terén *Galvani*, *Volta*, *Ampère*, *Faraday*, *Coulomb*, *Ohm*, *Örsted*, *Maxwell*, *Hertz*, *Siemens*, *Rumkorff*, *Röntgen*, *Marconi*, a fénytanban *Foucault*, *Fizeau*, *Fraunhofer*, *Fresnel*, *Biot*, a hő- és energiatanban *Mayer Róbert*, a vegytanban *Lavoisier*, *Dalton*, *Dumas*, *Berzelius*, *Liebig*, *Chevreul*, *Schönbein*, *Becquerel*, a földtanban *Cuvier*, *Buckland*, *de Lapparent*, az élettanban *Müller* János, *Volkmann*, *Pasteur*, *Laënnec*, *Hyrtl*, *Pelletier*, *Reinke*, a fejlődéstanban *Owen*, *Lamarck*, *Lossen*, *Quenstedt*, lord *Kelvin*, Charles *Lyell*, *Obermaier* s mások?

És nem felháborító-e, hogy amikor a legnagyobbak éppen tudományos kutatásaik s gondolkozásuk során jutnak el a keresztény vallás legmélyebb tiszteletére, az egyetemeken európaszerte az a felfogás terpeszkedik, hogy a természettudomány a keresztény és katolikus hittel összhangzásba nem hozható? Ki ne venné észre, hogy itt elfogultság s rosszakarat dolgozik?

A szabadkőmíves szellemű világsajtó évtizedek óta mindent elkövet, hogy a vallástalan tudósokat világhírhez segítse, a hitbuzgó tudósokat pedig a katedrákról, sőt azoknak a közeléből is elmarja s aztán büszkén mutat rá arra a két-három tucat emberére, aki a közepesen felülemelkedik: íme, a tudomány képviselői a mi csarnokainkban vannak. Világámítás! A legnagyobbak s legzseniálisabbak alig némi kivétellel mihozzánk, hívő keresztényekhez s jórészt a katolikusokhoz tartoznak s nem képzelhető nagyobb szédelgés a tudomány nevével, mint ha valaki a „felekezetnélküli" tudomány címén igyekszik a hitetlen tömpeség egyedüljogosultságát vitatni a tudományosság csarnokaiban.

Nekünk, művelt keresztényeknek s katolikusoknak tudnunk kell, hogyan kell felelnünk ezekre a világszerte terjesztett valótlanságokra és büszkén kell rámutatnunk keresztény és katolikus tudományosságunk kétségbevonhatatlan fölényére. De éppen ezért kell a tudományos és kulturális élet küzdőterén a katolikus világnézeten állóknak megfelelő helyet is biztosíta-

nunk s oly kultúrintézményeket teremtenünk, ahol nem rejtik az igazság felét irányzatosan véka alá, ahol következetesen és meg nem alkuvóan érvényesülhet a hit és tudás örök összhangja s a katolikus gondolatnak kulturális felsőbbsége.

A „szabadgondolkodók".

A középkori sötétségben bolyongó magyar nép felvilágosítására, a XX. század dicsőségére és a magyar műveltség minél ragyogóbb fényére az üdvösségnek 1905. esztendejében Budapesten megpirkadt az üdvösség első igaz hajnala: megszületett a „Szabadgondolkodók Magyarországi[1] Társulata". Egyik legelső szándékának azt vallja, hogy a magyar értelmiséget — és ennek révén a magyar népet — megtisztítsa „bizonyos" előítéletektől, hagyományos babonaságoktól, értsd: mindenekelőtt a hittől. Le fogja lelkünkről tépni a béklyókat, melyeket „isteni tekintély" nevében raktak az emberiségre a lelketlen csalók (papok) 2000 — mit mondok! — 6000 év óta.

Ha a Társulat a „szabadgondolkodók" rendes modorát követi, akkor a következő eljárási mód várható tőle:

Leszen erős, lankadatlan szavalás a babona, a sötétség, a gondolkozási béklyók, római jármok, máglyák, kancsukák ellen.

Ajánltatik mindezek helyébe az egyedül kipróbált, általánosan, biztosan és rögtön ható csodagyógyszer: a szabadgondolkodás, mint általános sebtapasz a társadalom mindennemű szociális, politikai és művelődési sebeire.

Csakis valódi művelt nyugati nemzetektől levetett bölcseleti orrkarikák köttetnek a haladó halandók orrába. Azonkívül lesznek ízlésesen felmelegített történeti hazugságok és héber stílben szervírozott oldal-

[1] Tessék jól megjegyezni: nem „magyar", csak „magyarországi"!

rúgások a római pápista rémuralom bordái közé... Mindez határozottan emelkedett színtájú társulati életet ígér, és a magyar(országi) tudományosságot egy Szíriusz-távolsággal okvetetlenül előbbre viszi. Főleg, ha a társulat — hogy a sok elszabadult gondolkodás a tagok életerejét ki ne szárítsa, — társasvacsorákról is gondoskodik.

Mivel a világosság sohasem árt, legfeljebb azoknak, akikről a Szentírás azt mondja, hogy „jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot": világítsunk ennek a „szabadgondolkodásnak" arcára a józan ész fáklyával, vagyis lássuk, hogy mi az, amit ezen a néven oly nagy garral kürtölnek.

Első pillantásra azt hinné az ember, hogy a szabadgondolkodás szabad gondolkodás. Szabad — azaz minden méltatlan békótól ment és gondolkodás — azaz oly értelmi tevékenység, mely az igazság megismerésére törekszik.

És ebben az értelemben Krisztus Urunk maga a legelső és legnagyobb szabadgondolkozó; utána pedig az Egyház a legelszántabb védője a szabad, az illetéktelen béklyóktól ment gondolkodásnak. Az Anyaszentegyház minden gátló féket megvetve, szabadon gondolkozott és kereste is, védte is az igazságot akkor is, midőn ennek következtében az óriási Kelet, Anglia, Németország stb. milliónyi népét kellett elveszítenie.

Csakhogy persze mai nap egészen mást értenek szabadgondolkodás alatt. Aminthogy ma egyáltalán divat, hogy semmit sem hívunk a maga nevén. „Lopás" helyett azt mondjuk, hogy: „elkezelés", „szentségrablás" helyett: „elvilágiasítás", „zsarnokság" és „elvtelenség" helyett: „szabadelvűség". A szolgákat „ur"-azzák, az „urak" pedig vajmi sokszor kalodanélküli rabszolgák. De hagyjuk ezt!

Szabadgondolkodáson tehát azt az *irányt* értik mainap, mely szerint *mindenki úgy gondolkodhatik, ahogy akar és semmiféle szabállyal nem kell gondolatait kormányoznia.*

Felületes szemléletre — ma pedig csak ez divatos

— ez a szabadgondolkodás teljesen ártatlan, sőt nagyon üdvös dolog is és a szabad, leláncolatlan kutatásnak derék eszköze.

De csak felületes szemléletre.

Mert kérdezzük csak: célja-e a gondolkodásnak *az igazság megismerése, vagy nem?* Aki azt mondja: nem, az maga ítéli el önmagát. Aki azonban megengedi, hogy igenis az *igazság* a cél, az meg fogja engedni a következő két pontot is.

1. A helyes gondolkodás nem lehet korlátlanul szabad, amint a „szabadgondolkodók" akarnák, mert *kötve van az igazsághoz, mint célhoz.* Az igazság, mint cél, szabálya, kormányzója, fékje a gondolkodásnak. Nem igaz, hogy mindenki úgy gondolkodhatik, ahogy akar; nem igaz, hogy a gondolkodásnak nem kell korláttal, fékkel, szabállyal törődnie. Hanem igenis mindenkinek úgy kell gondolkodnia, hogy elérhesse az igazságot és az erre vezető út korlátain túlszöknie nem szabad, ha nem akar a valótlanságok, képtelenségek és hazugságok rengetegeiben eltévedni. És az éppen a baj a mai jellemtelen, szabadgondolkodó világban, hogy gondolkodásukban nagyon kevesen keresik az *igazságot,* hanem annál többen az *érdeket.* Darwin tanítványa, *Haeckel,* a jenai tanár kimagasló alakja ennek az iránynak. Ő kiabál manapság legtöbbet a szabadgondolkodás és hitetlenség mellett. És vajjon igazságszeretetből-e? Midőn valamely művében a darwinizmus védelmére két fényképutánzaton mutatta be a kifejlődésben levő ember és állat rendkívüli hasonlóságát, a nyomdásza csakhamar kivallotta, hogy ők bizony *ugyanazon egy* fényképmetszetet használták mindkettőnek: az „embernek" és „állatnak" bemutatására; azaz tudva és akarva csaltak. Az ilyen csalók persze szeretik azt a gondolkodási „szabadságot", mely *az igazságérzettel sem törődik.*

2. Másodszor abban is szükségkép meg van kötve minden *helyes* gondolkodás, hogy alá kell rendeltetnie a *gondolkodás törvényeinek, a logika szabályainak.* A kétszer-kettőt nem *szabad* és nem lehet ötnek

gondolni. Itt nem segít semmi. Aki e szabály ellen fellázad, ám tegye, de akkor ne nevezze magát *gondolkodónak.* És ha valaki vagy valakik ezt az irányt társulatilag akarják érvényre juttatni, sajnos, hasonlítani fognak a Lipótmező vagy Angyalföld lakosaihoz; mert tudvalévő dolog, hogy széles ez országból e helyekre mindazok kerülnek, akik gondolkoznak ugyan, de *szabadon és függetlenül* a gondolkodás törvényeitől. Az őrült is csak azért őrült, mert gondolkodása leszabadult a logika síneiről.

Mi következik ebből?

Az, hogy álmodozni, képzelegni, rögeszméket alkotni lehet ugyan, de *gondolkodni nem lehet törvény és szabály nélkül.* Azaz korlátlan gondolatszabadságról csak az őrülteknél lehet szó. Az igazság és a józan ész törvényei előtt minden valódi gondolkodásnak meg kell hajolnia.

Ha pedig éppen az igazság keresése és a józan ész követése odajuttatnak bennünket, ahová minden idők minden igazán nagy gondolkodója eljutott, t. i. a *hitre:* akkor éppen a vallással, a hittel szemben csak kétféle ember emlegethet „szabadgondolkodást"; először: az, aki romlott szenvedélyei kedvéért nem *akarja* felismerni az igazságot s azért csak *hazudja* a szabadgondolkodást és másodszor: az — őrült.

Thiers, a híres francia államférfiú 1849-ben egyszer az oktatási szabadságról beszélt a párisi parlamentben. Ekkor hirtelen félbeszakította valaki e közbekiáltással:

— Az egyháznak nem kell szabad oktatást engedni; hiszen ő a szabadgondolkodásnak főellensége; ez pedig alapelve a modern társadalomnak!

Mire *Thiers* így felelt és ezt a feleletet jó volna az újonnan alakult „szabadgondolkodó" társulatnak is a címerébe vésetni:

— Uraim, én szeretem hinni, hogy magam is a modern társadalomhoz tartozom; az úgynevezett gondolkodási szabadságról még külön tanulmányokat is folytattam; de mondhatom, mindennek ellenére meg

kellett győződnöm egyről: hogy tudniillik a gondolkodási szabadságban a vallás csak egyfajta embereket szokott akadályozni: azokat, *akik egyáltalában nem születtek arra, hogy gondolkodjanak!*

Türelem és katolikus öntudat.

Mi, katolikusok türelmesek vagyunk a másvallásúakkal szemben, ami annyit jelent, hogy senkit sem bántunk a vallása vagy hite miatt. Ez nem is volna helyes; mert ha tudjuk is, hogy valaki téved: addig, amíg nem tudjuk, hogy rosszhiszeműen téved, nem szabad követ vetnünk rá.

Ez a türelmesség azonban semmiesetre sem jelentheti azt, hogy magát a tévedést is helyeseljük, vagy az igazsággal egyenrangúnak tartsuk. Az igazság egy-egy kérdésben csak egy lehet, s akinek az igazság a szívén fekszik, sohasem helyezheti azt egyrangba a tévedéssel. Egészen más dolog: kímélni a tévedőt és kímélni a tévedést.

Sajnos, nagyon sok lanyha katolikus van ma, aki csak papíron viseli a katolikus nevet s nem tudja, mit jelent ez a szó: katolikus. Sokan vannak, nagyon sokan, akiknél annyira elhomályosult a katolikus öntudat, hogy a gyakorlati életben a hitüket semmivel sem becsülik többre a tévedések különböző neménél s még valami értelmetlen büszkeséggel is hangoztatják, hogy „mindegy, ki mit hisz, csak vallásos, csak keresztény legyen".

Nem lehet eléggé elítélni ezt a megtévelyedett s katolikusellenes beszédet. Jézusnak egyetlen szavából sem lehetne érvet faragni mellette, mert ez a vallási közömbösség maga. Jézus pedig sohasem mondotta, hogy mindegy, mit hiszünk, ellenkezőleg nagyon erélyesen és nagyon szigorúan megkövetelte, hogy mit higgyünk: *mindazt,* amit ő tanított. És *mindannak* tovább tanítását, amit ránk hagyott, a törvényes apostoli Egyházra bízta, arra az egyetlen Egyházra, melyet ő Péter sziklájára épített. „Tanítsátok őket (a nemzete-

ket) megtartani *mindazt,* amit én hirdettem nektek." Amiből az következik, hogy csak az jár Krisztus útján, aki *mindazt* hiszi, változatlanul és csorbítatlanul, amit Jézus hirdetett s aminek tovahirdetését az Egyházra bízta.

Az Anyaszentegyház tanításáról mondotta tovább ugyancsak Jézus, hogy *aki ebben a tanításban hisz és megkeresztelkedik, az üdvözül,* aki nem hisz, elkárhozik. Józan ésszel nem lehet tehát azt mondani, hogy mindegy, ki mit hisz, csak keresztény legyen. Aki így beszél, az ellentmond Krisztusnak.

Sajnos, ez az egyszerű és világos igazság is szinte kiveszett nagyon sok katolikus szívéből.

„A papok meghamisították Jézus tanítását", hallani úton-útfélen szocialistáktól, liberálisoktól, közönyösektől s az Egyház többi ellenségeitől. Hát erre az a felelet, hogy ha ez igaz, akkor Krisztus maga tévedett. Akkor ő nem látott a jövőbe, akkor ő nem volt mindentudó, akkor ő nem volt Isten. Mert hát hiába, ő a papokhoz, az Anyaszentegyházhoz utasított minket. S ezt nem tehetné, ha egyidejűleg nem gondoskodnék róla, hogy a papok ne hamisítsák meg az ő hitét. Mert különben ő maga volna az, aki bennünket tévedésbe kerget. A papokhoz, az Anyaszentegyházhoz utasít minket s az Egyház tanításával és vezetésével szemben feltétlen hitet és engedelmességet követel. „Aki — úgymond — (a ti tanítástokban) hisz, az üdvözül, aki (a ti tanítástokban) nem hisz, elkárhozik." És: „Aki az Anyaszentegyházra nem hallgat, legyen neked mint pogány és vámos". Ezeket a szavakat akárhogyan forgatom, máskép nem boldogulok velük, mint úgy, ha Jézus maga őrzi Anyaszentegyháza tanítását, hogy félre ne vezessen minket, hogy meg ne tévedjünk, szóval: ha Krisztus maga biztosítja nekünk Anyaszentegyháza csalhatatlanságát a hit és erkölcsi kérdésekben.

Ez a megállapítás nemcsak elvben fontos, hanem a mindennapi, gyakorlati életben is. Ott van, hogy csak egy példát említsünk: a házasság kérdése. Sok hanyag és öntudatlan katolikus teljességgel nem látja

be, miért helyez az Egyház oly nagy súlyt a házasság katolikus templomban való megkötésére s vegyes házasságoknál a reverzálisra, azaz a nemkatolikus fél előzetes írásbeli ígéretére, hogy a házasságból születendő *összes* gyermekek a katolikus hitben fognak neveltetni.

Azt hiszik, ez az Egyház részéről csak hatalmi versengés. Pedig éppen fordítva: hatalmi versengés ez a felekezetek részéről, mert azoknak nem lévén határozott dogmatikájuk, *nekik igazán mindegy lehetne, hogy mily vallásban neveltetik gyermekeiket* s ha mégis bakafántoskodnak (aminthogy rendszerint sokkal jobban erőszakoskodnak e téren, mint a katolikusok), ennek részükön semmi más oka nincs, mint a *felekezeti hódításvágy* és érzékenykedés. Nálunk azonban ez nem egyszerű hatalmi kérdés, hanem nagyon fontos dogmatikai és hitbeli kérdés. Mert hisz éppen az a különbség a katolikus és nemkatolikus közt, hogy a katolikus Egyház szerint Krisztus csak egy Egyházat alapított s aki annak tagja, aki annak igazságáról meggyőződött, annak semmi szín alatt sem szabad bárkit is, különösen a saját gyermekét, vagy a gyermekei közül csak egyet is, oly vallásban nevelni, amelyet helytelennek, tévesnek, Jézus tanításával ellenkezőnek ismer; míg a nemkatolikus szerint minden vallás egyenlően jó, s mindegy, ki milyen vallást követ.

Különös, hogy *akik azt mondják, mindegy, ki milyen vallást követ, átlag sokkal türelmetlenebbül* követelik, hogy a gyermekeik az ő vallásukban neveltessenek, mint azok, akik ezt nem mondják, akiknek hite szerint csak egy vallás van, a Krisztus igaz vallása. Amely „katolikus" tehát belemegy abba, hogy csak polgári házasságot kössön, vagy vegyes házasság esetén nem köti ki összes leendő gyermekeinek katolikus neveltetését, voltaképpen nem katolikus többé.

Ha valaki erre azt mondaná, hogy ez türelmetlenség, az, ismételjük, nem ismeri a katolikus szó fogalmát. Az ilyen azt kívánná, hogy a katolicizmus szün-

tesse be létezését vagy alakuljon át a hitközönyösség felekezetévé.

Ha pedig azt mondaná erre valaki (amint megtörtént a multban), hogy ez csak a jezsuiták tanítása, annak illő szelídséggel azt kellene felelnünk, hogy nem tudja, mit beszél. Mert a Jézustársaságnak nincs külön teológiája s külön dogmatikája vagy egyházjoga.

Agresszió.

„Agresszív" szó annyi mint „támadó." Azonban alkalmazása szerint a szó értelme különféleképp módosul. Némelyek legújabban a magyar katolicizmuson belül egy irányt kezdenek „agresszívnek" nevezgetni s különbséget tesznek „agresszív" és „békés" katolicizmus között. Mi ennek a különbségtételnek nem tudjuk belátni a mélyebb értelmét. Ha az agresszív katolicizmus alatt türelmetlen, okvetetlenkedő, krakéler, vagy hogy még jobb idegen szóval éljünk, amolyan Draufgänger-katolicizmust értünk, mely csupa harcvágyból többet kockáztat, mint amennyinek kivivását biztosan remélheti, akkor ezt az agresszív katolicizmust mindannyian elítéljük, annyira mindannyian, hogy épp ezért nehéz is volna megmondani, ki is a híve és ki a szítója ennek az agresszivitásnak.

Ha ellenben agresszív irány alatt a bátor és *önérzetes katolicizmust* értjük, amely nem kertel és nem bujkál, nem rejti a világosságot francia mintára véka alá s nem csak felhigítva, denaturalizálva, bebugyolálva meri érvényesíteni a krisztusi elvekbe vetett hitét, hanem tud annyira bízni a győzelmes igazság szuggesztív erejében, hogy kiáll és bátran hangoztatja annak egyedüljogosultságát: akkor bizony nagyon sokan vannak agresszívek. Mindenesetre többen, mint ahogy a nem-agresszívek hiszik. Mert hisz akkor mindazok agresszívek, akik a fennálló nem kívánatos állapotokon szeretnének gyökeresen segíteni és akik nem tartják lényeges pontnak a katolikus akcióprogrammban azt az elvet, hogy csak maradjon minden úgy,

amikép kezdetben vala, most és mindenkor és mindörökön örökké. Hiszen mindnyájan fájlaljuk, hogy sok dolog úgy van, ahogy van. Miért gáncsoskodjunk hát akkor „agresszív" elnevezésekkel azokkal szemben, akik a közpanaszokból azt a gyakorlati következtetést vonják le, hogy „nos, akkor hát legyen minden *jobban,* mint ahogyan van?" Végtére minden katolicizmus agresszív és minden katolicizmus pacifikáns, miként az alapítója is a „béke fejedelme" volt és mégis „nem békét jött hozni a földre, hanem kardot".

A papgyűlölet okai.

Tagadhatatlan tény, hogy a papság, névleg a katolikus papság iránt óriási mértékű ellenszenv, sok panasz és gyűlölet torlódott fel a lelkekben. Mi ennek a voltaképpeni oka? Hiszen, ha a papok az emberiség legnagyobb kincseinek, a keresztény vallás és kultúrának Krisztustól rendelt őrei, védői, terjesztői, szinte elképzelhetetlen, hogy az emberiség gyűlölje őket, kikben voltakép legnagyobb jótevőit kellene látnia!

Egészen bizonyos, hogy a papsággal, névleg a katolikus papsággal szemben meglevő ellenszenves érzés valósággal egyik jellegzetes vonása korunknak. Maguk a papok ritkán vannak teljes tudatában az ellenszenv azon mértékének, mely velük szemben a lelkeket eltölti; ami érthető is, hiszen akik a papokkal érintkeznek, a legtöbb esetben valamit kérni jönnek hozzájuk s amikor valaki kér, akkor el szokta rejteni igazi érzelmeit.

Igaza van Faulhabernek, a szellemes müncheni érsek-írónak, hogy csak aki nagyon nyílt szemmel jár az élet útjain, veszi észre kellőleg s tudja méltányolni azokat a sötét pillantásokat, haragos elfordulásokat, gyanakodó figyelgetéseket, gúnyos és gyűlölködő megjegyzéseket, melyekkel nemcsak műveletlen és félművelt, de intelligens emberek is a papsággal szemben viseltetnek. S aki hallja a papokról szóló beszédeket, ezek után ítélve szinte kénytelen volna azt hinni, hogy

a papság csupa kimondhatatlanul gonosz és ostoba emberek gyülevénye, valami abnormisan rossz és megvetésre méltó népség, valósággal korcshajtása az emberiség fáján.

A papok ellen való antipátiát nem magyarázza meg maradéktalanul az az őrült izgatás sem, amelyet velünk szemben a keresztényellenes irányok, szociáldemokrácia, pánjudeizmus, szabadkőmívesség s ezek sajtója végbevisz. Mélyebb okokat is kell keresnünk, hogy ezt a papellenszenvet megértsük. A papellenes agitáció mindenesetre egyik legfőbb oka a papgyűlöletnek, de ez az agitáció sem érhetne célt, ha nem találna fogékony talajra, ha nem volnának meg bizonyos, a papgyűlöletre előkészítő diszpozíciók a tömegek lelkében.

Az egyik legfontosabb enemű diszpozíció nézetünk szerint a tömeg ösztönszerű ellenszenve vagy bizalmatlan félelme mindazzal szemben, ami vagy aki őt *fegyelmezni,* szabadságában megkötni, moralizálni akar vagy vele szemben a *tekintélyt* képviseli. Talán ez magyarázza meg azt a sajátlagos tényt is, hogy a bonvivant, jópajtás-papokkal szemben nagyon sokakban nincs meg az az ellenszenv, amely megvan a szigorú életű és szigort hirdető papokkal szemben, akikkel szemben pedig a belső tiszteletet sokkal kevésbbé lehet megtagadni, mint amazokkal szemben. Az emberben, minden emberben benne van egy darab forradalmi hajlam, a férfiban több, mint a nőben, s ez a hajlam ösztönszerűen ellenséget lát mindenkiben, aki nekünk tízparancsolatot, önmérsékletet s egyéb terhes és kényelmetlen dolgokat prédikál.

A papnak voltakép már emiatt is roppant nehéz a helyzete. Nagyon sok ügyességgel, okossággal, szívjósággal, nemességgel, szelíd határozottsággal kell felvértezve lennie, hogy a Krisztus igáját édessé tudja tenni az emberek százai, ezrei, tízezrei számára, a legkülönbözőbb karakterek, temperamentumok, hajlamok, lelki diszpozíciók közepett, amelyekkel a tömeg lelkében találkozik.

A nagy és szerencsés papoknak, a Prohászkáknak és Majláthoknak ép ez a legfőbb erejük: a tekintély elvének ridegségét, a követelményeik szigorának érdességét egész sor emberi erénnyel, nagy adag *emberi kedvességgel és leleményességgel* tudják letompítani; a fájdalmas pilulát édes ostyában tudják beadni. Mivel azonban ez a képesség elég ritka, s ily fokban csak meglehetősen kevés, szerencsés természeti adományokkal rendkívüli önképzést egyesítő emberek birtoka, azért még ezek a kimagaslóan közszeretetben álló nagypapok sem tudják teljesen elvenni az élét a papságot egyetemben elítélő, visszautasító ellenszenvnek, sőt nem tudják elkerülni azt sem, hogy az agitáció a legcsekélyebb alapon őket magukat is alkalommal ki ne kezdje.

Azt mondhatná valaki: más tényezőkkel, a tekintély elvének más képviselőivel szemben is megvan ez az ellenszenv, de mégsem emelkedik soha ilyen fokra. A közkatona pl. eleget szenved a tisztjei részéről, a munkás a munkaadó részéről s mégis: hol az az ellenszenv a katonáknál a tiszttel, a munkásnál a munkáltatóval szemben, amely megvan a tömegekben a pappal szemben?

Az összehasonlítás azonban nem eléggé találó. A katona, a munkás feljebbvalójában bizonyos fokig szintén „ellenséget" lát, de ez az ellentét itt merőben hivatalos vagy üzleti alapon áll s azért sehogysem érinti a lélek mélyeit. Az alattvaló a szigorúan parancsolgató feljebbvalóban legfeljebb a hatalmasabbat látja, akinek valamely értelemben sorsánál fogva ki van szolgáltatva, akinek felsőbbségét, ha tetszik, ha nem tetszik, el kell viselnie. És ez a felsőbbség puszta külsőségekre vonatkozik: ha megteszed, amit parancsolok, békében maradsz; ha nem, megbüntetlek.

A papnál nem egészen így áll a dolog. Ott a tekintély elve a *lélek mélyéig* nyúl el: hitet, bizalmat, szeretetet parancsol, a legbensőbb ösztönélet fékezését; lemondást, harcot sürget; s emellett semmiféle külső kényszer vagy közvetlenül várható földi előny nem ad

itt a tekintély szavának nyomatékot. A pappal szemben a hivő mindig úgy érzi, ha neki hisz vagy szót fogad, mintha ő is legalább annyit adna ezzel a papnak, mint amennyit tőle kap. Még lekötelezettjének is érzi a papot, mihelyt jót tesz, mihelyt a vallás és erkölcs parancsait az ő ajkáról elfogadja s követi; mintha csak a papnak tenne ezzel szolgálatot vagy kedvességet. S mihelyt a papban való vagy képzelt hibákat lát, szinte megbánja, hogy jót tett, elidegenül a vallás, az erkölcs gyakorlásától s örül, hogy valami címen kivonhatja magát a tekintély kényelmetlen hatalma alól.

Talán ez az egyik főoka annak is, miért nagyobb ez az ellenszenv a tekintélyt és féket legkevésbbé tűrő férfiben s kisebb a gyermekben s a nőben; bár ezzel összefüggőleg közrejátszik a különbség előidézésében a nő és a gyermek nagyobb készsége is nemcsak a tekintélyhez való simulásra, hanem általában a morális szempontok nagyrabecsülésére.

Ugyanez a szempont magyarázza meg a nagy különbséget, amely a katolikus és nemkatolikus papokkal szemben való viselkedésben megállapítható. Senkinek sem juthat eszébe azt állítani, hogy a katolikus papság bármiben is alantabb állna akár műveltség, akár erkölcsi nívó dolgában a nemkatolikus papoknál. S mégis az ellenszenv, a fázás, a gyűlölet vele szemben hasonlíthatatlanabbul nagyobb, mint a másvallású papokkal szemben. A benső megbecsülés talán több, de a gyűlölet, az ellenszenv, az elzárkózás szintén nagyobb vele szemben. Kétségtelenül azért, mert a katolikus pap sokkal többet, nagyobbat, nehezebbet kíván és sokkal nagyobb tekintély alapján működik, mint a protestáns vagy zsidó pap s így a tekintély elleni ellenszenv is sokkal élénkebb vele szemben.

*

A másik nagyfontosságú tényező a lelkeknek ebben a papellenes érzületében kétségtelenül magában a *papságban* keresendő.

Az az életideál s azok az elvek, melyeket a kato-

likus pap hivatásszerűen hirdet, kétségkívül igen szentek és magasak. Kötelező erejük érvényes a papokra s világiakra nézve egyaránt; a papokra még nagyobb fokban. Nagyon természetes tehát, hogy az emberek elsősorban a paptól várják el, hogy amaz elveket kövesse is, amelyeket hirdet és képvisel, s természetes az is, hogy e tekintetben a paptól magától többet várnak el, mint amennyit a pap tőlük követelhet. Nem hisznek többé a pap őszinteségében s nem hiszik el az általa hirdetett tanok és törvények igaz voltát és kötelező erejét, ha nem látják, hogy a pap maga is lelkiismeretesen betartja azokat. S épezért a papokkal szemben gyanakvók, őket megfigyelik és legkisebb botlásukat is nagyra tartják, abból nagyon messzemenő, sőt túlzó következtetéseket vonnak le.

Bizonyos fokig teljesen érthető e szempontból, miért rónak fel a papnak nagy hibául olyasmit is, amin másokon meg sem ütköznének, amit másnál a legtermészetesebb dolognak tartanának. Ha egy világi megköveteli az adósától, a szegénysorsútól is, hogy tartozását fizesse meg, ezen senki sem talál felháborítót; ellenben évekig felróják s a szocialista lapok diadalmasan harsogják világgá, ha egy pap szorítja rá az adósát a fizetésre, a párbér vagy stólailleték lerovására.

Ha a világi mulat és kirúg a hámból, azt mondják róla, hogy jókedvű ember; a papnak, ha saját nővérével beszél az utcán vagy a vasúton, a leggyanakvóbb vigyorgásokat, esetleg megjegyzéseket kell elszenvednie. A világin a harag kitöréseit vagy a nyerészkedési vágyat senki sem találja különösképen megrovandónak; a papon egy hevesebb, türelmetlenebb szó, a túlzott vagy akár a legmegengedettebb törekvés is a jobb anyagi helyzet kivívására végzetes lehet: alkalmas gyujtóanyag az ellenszenv szítására ellene.

Már most, ha a papság vagy annak egyes tagjai nem állnak mindig és mindenben azon a színvonalon, amelyen ez a kedvezőtlen megítélés legalább is nagyobb mértékben nem közelítheti meg őket, vagy ha

az embereken soha teljesen nem hiányzó hibákat nem egyensúlyozzák bennük nagy emberi és papi erények, természetes, hogy akkor ez az ellenszenv a legelső alkalommal magas lángra lobban. A papság pedig átlag lehet mégoly magas színvonalon, nem tudja megakadályozni, hogy egyes tagjai és néha elég sokan is nagyobb, szemetszúróbb hibába ne essenek.

Az Egyház a maga munkájának s erkölcsi erejének igen jelentékeny részét fekteti bele a pap nevelésébe és papképzésbe, s egyik legnagyobb kultúrmunkája a papságnak éppen az, hogy perpetuizálja magát, hogy utódokat nevel magának, hogy nem engedi kiveszni azt a rendet, amely minden egyes tagjától önkéntes cölibátust, nagy ideálizmust, lelki erőt és igen sok lemondást kíván. Hogy ez a nagy munka sem sikerül mindig tökéletesen, bizonyos. Fájdalmas, de érthető. Jó papot nevelni: az egyik legnagyobb s legnehezebb feladat. Sok pap jut el a nevelés folytán a lelki életnek meglehetősen magas fejlettségi fokára, de alul marad megfelelő, a mai kort kielégítő tudás dolgában. Sok más pap viszont magasra jut tudás és elméleti képzettség tekintetében, de alul marad a lelki értékek terén. Hány tudós papunk van, aki azonban éppen nem apostoli lelkű és hány apostolunk van, aki azonban kellő tudás és hozzáértés híján nem érvényesül. Pedig csak a mindkét irányban tökéletes pap tud ma megfelelni hivatásának úgy, hogy a papellenes idengenkedést és gyűlöletet legyőzze.

Nagyon természetes azonban, hogy ezen a téren mindenekelőtt a papság dolga, hogy reformot teremtsen. A papnevelés reformjáról nagyon sokat írtak már; egészen bizonyos, hogy e téren nagyon jelentékeny s gyökeres intézkedésekre volna szükség. Megnehezíti a helyzetet újabban az, hogy a papi pályára nem a legjobb és legválogatottabb anyag megy, hanem sokszor meglehetősen gyenge is. Azelőtt a jeles érettségivel jelentkezők közül is akárhányat visszautasítottak a konkurzusnál; most előfordul, hogy beérik az elég-

séges iskolai eredményt felmutatókkal is, sőt hogy még ilyen sem jelentkezik elegendő számmal. Látszik egyrészt, hogy milyen „eldorádó" a pap élete, hogy amikor minden pályán túltengés van, ide nem igen jut elég jelentkező, de látszik a papellenes agitáció eredménye is, amely a papi pályát gyűlöletessé teszi s akárhány fiatalembert visszariaszt a pálya nehézségeitől.

A papi reformok kezdeményezésére és végrehajtására természetesen az egyházi hatóság hivatott. Mi csak kívánhatjuk, hogy ezek a reformok minél kevesebbet késsenek. Lehetetlen állapotok azok, amikor pl. egy nagyvárosi plébánián a plébános, sok tízezer katolikus lélek lelkipásztora, évtizedes plébánosi működése után egy katolikus szervezkedési akcióval kapcsolatban azt vallja önmagáról, hogy ő „nem ismeri a híveit", nem tudja, kikhez lehetne elsősorban fordulni, hogy a szervezkedésben résztvegyenek. Lehetetlen, hogy egy, még ennél is nagyobb plébánia lelkipásztora, akinek reggeltől estig roskadoznia kellene a munkától, hívei lelki ellátásának szorgalmazásától ráérjen mindenféle politikai és közéleti agitációk vezetésére, melyek még hozzá nem is állnak a katolikus irány szolgálatában, sőt azzal esetleg ellentétben is vannak, miközben a lelkek tízezrei nyomorognak.

Lehetetlen, hogy nagy felelősséggel járó egyházi hivatalokba, pl. egy-egy nagyváros plébániájába *oly emberek üljenek bele, akiknek erre kivételesen nagy képességeik nincsenek;* hogy e tekintetben vérség, születés, protekció, politika, érdek stb. legyenek irányadók, s hogy ennek következtében igen jelentős egyházi hivatalt töltsön be olyan valaki, akiről egész környezete úgy tudja, hogy abszolút hitetlen, hogy sohasem breviáriumoz, hogy híres mulató stb. Egy-egy ilyen pap természetesen lerontja azt is, amit tíz kitűnő pap felépített. Ezeknek a lehetetlenné tétele volna tehát a papi reform egyik legsürgősebb feladata.

•

A papgyűlöletnek további oka: az *irigység*. A papság kezén vagyon és hatalom van. Mind a kettő szükséges és ha a papság iránt bizalom és szeretet van a lelkekben, nem is képezi irígység tárgyát.

De ha a közönség máris gyanakvó és kevésbbé jóindulatú a papsággal szemben s úgy látja, hogy ennek a papságnak kezében, amelyet ő nem osztatlanul tisztel és szeret, nagy anyagi előnyök, vagyon, közéleti befolyás stb. van, természetes, hogy ez a körülmény ismét fokozza elégedetlenségét s bizalmatlanságát, főleg ha azt hiszi, vagy talán látja is, hogy ez a befolyás és vagyon nem mindig a legszerencsésebben használtatik fel. Az egyházi vagyon szükségességének elvi elismerői közt is miiy könnyen kelt néha óriási visszatetszést, hogy ennek a vagyonnak legjobb, legönzetlenebb s legcéliránvosabb felhasználását nem látják biztosítottnak. S hogy annak ne lássák, erről bőségesen gondoskodik az egyházellenes *agitáció*.

Kétségtelen azonban, hogy a papgyűlöletnek s a papság iránt való ellenszenvnek legfőbb tényezője a *tudatos izgatás* a katolikus papság ellen. Ennek az izgatásnak több, nagyon is érthető oka van. Lényeges szerepet visz benne kétségtelenül maga az a gyűlölet, amellyel a mai sajtó nagy része már íróinak s olvasóinak felekezeti és faji hovatartozandóságából folyólag viseltetik a katolikus Egyház papjaival szemben. Ez a gyűlölet ritka leleményességgel és ügyességgel párosul s vannak elemek, melyek a felebarát üldözésében, gyűlöletében, meghurcolásában valami évezredekre visszanyúló öröklött tradíció erejénél fogva is valóságos virtuozitásra tettek szert. A zsidók türelmetlen csoportjának gój-útálata és gój-gyűlölete senkire nem irányul oly hevességgel, mint a katolikus papokra. Ez természetes.

E mellett a katolikus pap, főleg éppen a buzgóbb, agilisabb, képzettebb, a legnagyobb szálka a zsidók türelmetlen csoportjának a szemében, mert benne látja nem mindig tisztességes céljainak legveszedelmesebb ellenzőjét és megakadályozóját, a keresztény nép leg-

hivatottabb s legrátermettebb védelmezőjét. Ha a pap nem volna, mennyivel könnyebb volna a helyzete nemcsak a falusi szatócsnak és pálinkamérőnek (hiszen a pap prédikálja a mértékletességet, ami pedig neki anyagi kára), de minden népámítónak és világcsalónak is. Ha nincsenek keresztény papok, akik a népet felvilágosítják, szervezik, védelmezik, akik nekik egyesületeket, hitelszövetkezeteket, takarékpénztárakat létesítenek, akik neki ingyen tanáccsal, jogvédelemmel szolgálnak, a legtöbb helyen a nép úgy ki volna téve egyrészt egyes közigazgatási tisztviselők, másrészt a nyerészkedők basáskodásának, és fosztogató kedvének, hogy segíteni sem tudna magán.

A népnek mindig a pap volt első tanácsadója és segítője, ügyvédje és oltalmazója; bizonyos elemeknek pedig sokkal jobban tetszenék, ha papi felügyelet nélkül bánhatnának el a néppel.

Hasonlókép a városi munkásosztálynál. A szociáldemokrácia őrülten fél a katolikus paptól; ezért cikkez a Népszava még a legnagyobb papírinség idején is nem annyira a lakás- és élelmi-mizériákról, nem az árdrágításról és a zsidó-uzsora önmagát felülmuló szipolyozásáról, hanem néha 3—4 napihirben is a katolikus papokról. Ezekben látja egyik kerékkötőjét. Miért? Mert a szegény munkásnéppel hamar el lehet bánni, ha nincs mellette senki, aki a szociálista jelszavak ürességére, egyéni célokat leplező hazug voltára, a szociáldemokrácia munkásbecsapó üzelmeire figyelmezteti.

A pap az egyetlen, aki a munkással megértetheti és játszva meg is érteti, hogy a *munkásság szervezkedése nem szükségképpen függ össze a kereszténység s a hit megtagadásával,* hogy aki a munkásság igazi javát akarja, nem rabolhatja el tőle lelki értékeit, hogy a szociálista vezérek politikai és gazdasági önérdekből dolgoznak, a munkásság hátán akarnak hatalomra szert tenni s nem ritkán feláldozzák a munkásság érdekeit önző céljaiknak; hogy a szociáldemokrácia titkon összejátszik a nagytőkével s bár látszólag ellene küzd.

ezt a küzdelmet komolyan nem veszi soha; hogy a bérmozgalmak által kivívott előnyök közönséges szemfényvesztések, mert amikor a munkásság bérét 50 vagy 100 százalékkal javították, ugyanakkor hallgatagon asszisztáltak ahhoz, hogy az összes életszükségleti cikkek ára pedig 300—800—1000 és 2000 százalékkal emelkedjék, úgyhogy az a munkás, aki azelőtt a kevésből igen jól meg tudott élni, a szociáldemokráciával ölelkező merkantilizmus jóvoltából ma a bére kétszeréséből nyomorog stb. Mindezt ha a pap nem mondja meg a munkásnépnek, senki sem mondja meg: ezért követ el mindent, hogy a pap tekintélyét és hitelét a nép lelkében minden eszközzel aláássa.

Azonkívül még egy okból: tudja, hogy ha valaki, a pap tudja a munkásságot a jobb megélhetés és elviselhetőbb társadalmi viszonyok érdekében megszervezni. Ettől a szociáldemokrácia fél. Neki *elégedetlen* munkások kellenek, az elégedetlenség az ő eleme. *Ahol a pap jólétre vezeti a népet, ott a szociáldemokráciának nincs* talaja többé. Ezért nem akarja, hogy a pap tervei sikerüljenek, s ezért gyűlöli szívből a keresztenyszocializmust, mely a munkásság felsegélyezését nem trükknek szánta, hanem komolyan végrehajtani akarja.

Hasonlókép tüske a katolikus papság az ő agitálásával, apostoli buzgalmával, a nép bizalmát bíró helyzetével együtt annak a nagyipari s nagyvállalkozó világnak szemében, amely minden igazi felvilágosítástól s népszervezéstől cselekvési szabadságának mértéktelenségét félti. A szabadkőmívesség rettenetes papgyűlölete talán nem is annyira valláselleni gyűlöletből táplálkozik, mint inkább *gazdasági túlsúlyra*-törekvés vágyából és abból a félelemből, hogy ennek a fékezetlen gazdagodási vágynak a katolikus papság munkája ellensúlyozója lesz.

Ha pl. ma a szabadkőműves sajtó oly toporzékoló dühvel ír és lármáz minden katolikus szervezkedés ellen, főleg pl. a gazdasági vagy politikai téren, vagy a *sajtó* terén, ennek magyarázatáért igazán nem szük-

séges messze mennünk: a szabadkőmívesség félti azt az egyeduralmi helyezetet, melyet magának az ország körzetében s közgazdaságában teremtett s amely abban a pillanatban meginog, amelyikben a katolikus szervezkedés megindul s a keresztény népelem az ő kiszorított, megcsalt, kiuzsorázott helyzetére réeszmél. S mivel ebben a felvilágosító és szervező akcióban természetszerűleg elsősorban papokat lát, gyűlölete mindenekelőtt ezekre irányul.

Hogy aztán ez a gyűlölet ne maradjon a páholyok sötét lovagjainak magánélvezete, hogy minél többeket elérjen s minél általánosabb legyen, erről a szabadkőmíves sajtó van hivatva gondoskodni s ennek a hivatásnak legjobb tudása szerint meg is felel.

Ime a papgyűlölet okai. Nem is valamennyi, csak legfőbbek. Azt hisszük, a felvetett kérdésre ezekben is megfeleltünk. Krisztus szava teljesül a papságon: „Engem üldöztek, titeket is üldözni fognak".

Gyónás és a papi nőtlenség.

Cikket írt erről dr. Sipos István, amelynek egy Bougaud-ból vett idézetéhez egyik olvasónk azt a megjegyzését óhajtja közzététetni, hogy nyilvánvalólag szónoki túlzás azt mondani, hogy a nős pappal megszűnik, vagy elfonnyad a gyónás, mert „gyónás és hitvesi szerelem nem élhetnek együtt". „A kivétel nélkül minden bűnre szóló kötelező gyónás csak nőtlen, tiszta papokkal áll fenn". A hozzászóló szerint ez talán mégsem áll.

Nézetünk szerint kétségtelenül igaza van a cikkezőnek is, a hozzászólónak is. A Bougaud-féle gondolat mindenesetre igazat fejez ki, azt az igazságot, hogy általában véve egészen más szokott lenni a hivők, főleg a nők bizalma oly gyóntatóval szemben, akiről tudják, hogy semmiféle családi és női befolyás alatt nem áll s hogy mindenkinek egyként mindene, mint olyannal szemben, aki a hitvesi szerelem természetéhez képest valakivel a legbensőbb lelki és családi közösségben

él. A tapasztalás is azt mutatja, hogy mennél tisztább, földfelettibb egyéniség a pap, annál ostromoltabb a gyóntatószéke. Azonban csakugyan teljes túlzás volna viszont a fenti mondatot akár rideg általánosságban értelmezni, akár azt állítani, hogy a papi nőtlenség a gyónás intézménye érdekében okvetlenül szükséges. Mert hiszen gyónás volt abban a legelső időben is, amikor a papi nőtlenség parancsát még nem lehetett keresztülvinni s gyónás van a görög-egyesült egyházban ma is, ahol nős papok vannak. A papi nőtlenséget tehát a gyónás szempontja csak *ajánlja*, de nem teszi abszolút és pótolhatatlanul szükségessé.

Szocialisták a papságról.

Ritka szép szót mondott a katolikus papokról a belga szociáldemokraták vezére, Vandervelde. „Én, úgymond, személyesen is számos papot ismerek s a meggyőződésbeli különbség, mely tőlük elválaszt, sohasem fog abban akadályozni, hogy tisztelettel ne hajoljak meg erkölcsi és értelmi értékük előtt. Akiket pedig személyesen nem ismerek, azokról sincs okom feltételezni, hogy ne volna köztük is éppen annyi becsületes ember, mint akár az orvosok vagy jogászok között. Sőt hajlandó vagyok feltenni, hogy már maga az életmód, melyre ők magukat kötelezték, bizonyos értelemben az ő javukra dönt. A papok a mi legveszedelmesebb ellenségeink, sokkal veszedelmesebbek, mint azok az élvezet- és haszonkereső burzsoák, akiknek a vallás csak eszköz hatalmi pozíciójuk megtartására; a papok eszméi a mieinknek egyenes ellentéte és szociális működésük tönkreteszi a szociáldemokratákét. Ezért támadjuk is őket következetesen és támadni fogjuk szakadatlanul, de kijelentem, hogy arra legkevesebb jogunk sincsen, hogy a papokat sértegessük vagy gyalázzuk." Úgy-e, ez a hang egészen más, mint a magyar szociáldemokráciáé? És úgy-e, mi lehet az oka, hogy a nyugati szociáldemokrácia nyugatiasabb hangja mellett a magyar oly feltűnően bar-

bár, durva és ízléstelen? Ki tudná megmondani? Mi csak sejtjük az okot. S ez az ok sejtésünk szerint abban volna kereshető, hogy a belga szociáldemokraták vezérei — belgák, a magyar szociáldemokraták vezérei pedig — nem magyarok.

Bölcselet és hittudomány.

Közkeletű bölcseleti félszegségek.

Félszegség és tévedés nem azonos fogalmak. A *tévedés* az emberi elmének oly velejárója, melyek főleg mélyjáratú eszmélődést igénylő kérdésekben csak alig kerülhet el teljesen s amíg a földön ember lesz és bölcseleti kérdésekkel fog foglalkozni, mindig lesznek vitás pontok, melyek a gondolkodókat két táborba osztják, — ilyen kérdés immár évszázadok óta a reális végtelen kérdése —, s minthogy az igazság csak az egyik félnek lehet birtoka, a másik fél szükségképpen téved.

Félszegségnek ellenben csak azt a tévedést nevezzük, amelybe az ember saját hibájából, szabálytalan eljárása következtében keveredik; ahol tehát nem a kérdés megközelíthetetlensége, hanem a gondolkodási törvények elhanyagolása, elfogultság s hasonlók okozzák a tévedést. A félszegség soha semmi körülmény közt nem menthető, míg a tévedést — pl. a régiek ama hiedelmét, hogy a föld mozdulatlan — szívesen részesítjük kíméletben.

Már most különös jelenség, hogy valahányszor magyar bölcseleti mű, tankönyv, cikk vagy felolvasás fölött szigorú bírálatot kell gyakorolni, szintén nem annyira maguk a téves nézetek, mondjuk pl. a keresztény világnézettel ellenkező vélemények vonják magukra a legélesebb rosszalást: a legkihívóbban maguk a félszegségek, az eljárási mód hihetetlen felületessége és irányzatossága hatnak. Aligha van ága a tudományos irodalomnak, melyben ennyire divattá vált

volna a helytelen alapfeltevésekkel és logikaellenes fogásokkal való műveletek egész sztereotíp rendszere.

Néhány ily divatos félszegségre kívánjuk a jelen sorokban a figyelmet felhívni; oly *félszegségekre, melyekkel úgyszólva naponta találkozhatunk* s melyek sajnálatosan befolyásolják sokszor olyanok gondolkozását is, akik ama félszegségek titkos rúgóit bizonnyal teljesen elítélik. Ha elsősorban bölcseleti tankönyveinket tartjuk szem előtt, ennek az az oka, hogy e tankönyvek egyrészt hű visszatükrözői, másrészt messze-ható terjesztői azon bölcseleti félszegségeknek, melyekkel az életben s a tudományos és időközi sajtóban lépten-nyomon találkozunk.

1. Az alapfogalmak ingadozása.

Főbenjáró hiba a tudás minden ágában az, ha saját hivatásos művelői sem tudják világosan: mi az illető tudomány voltaképpeni tárgya és feladata. Pedig minden jel arra vall, hogy még bölcseleti íróink egy része sem tudja — vagy meri — a bölcselet fogalmát világosan és kétértelműség nélkül meghatározni.

Egyik tankönyvírónk, *Sárffy* Aladár így ismerteti a bölcészet fogalmát: „A szaktudományoktól már a legrégibb időben megkülönböztették a bölcészetet, vagyis a filozófiát, melynek az volt a feladata, hogy folytonos tapasztalás és mélyreható elmélkedés segedelmével az *általános tudást mozdítsa elő.* A bölcészetnek ma is az a feladata, hogy *megbízható ismereteket alkosson mindarról, amiről csak lehet s ezúton az emberi tudást rendszeres egységbe foglalja össze... mindennek a megismerésére törekszik.* Felhasználja a szakismereteket is, de nem azoknak rendszeres összefoglalását, hanem az *okszerű kutatást és az igazság felderítését* tűzte ki célul" stb.[1] Ezek a tágértelmű mondások „általános tudás", „megbízható ismeret mindarról, amiről csak lehet", „okszerű kutatás", „igazság

[1] Lélektan és logika. Budapest, 1899. 5. lap.

felderítése" semmivel sem teszik világosabbá a bölcselet fogalmát, mint maga a „bölcselet" szó; főleg, minthogy nagyrészt más tudományokról is épúgy elmondhatók, mint a bölcseletről.

„Minthogy a kutatás elvei és céljai koronkint s az egyéni felfogás szerint változnak (!) — hirdeti Sárffy —, az egymást követő korszakok bölcselői mindig újabb és újabb célokért küzdenek. E folytonos és végtelen munkából áll a bölcselet élete." (6. lap.) Mi más ez, mint a bölcselet egységes lényegének feladása?

Még kevesebb bizalommal néz a bölcseletfogalom szemébe *Böhm* Károly egyetemi tanár. Csak „Logikája" végén teszi szóvá, de meghatározását itt sem adja. A filozófia szerinte csak annyiban külön tudomány, amennyiben „az ismeret végső tényezőit" kutatja, vagyis amennyiben „ismeretelmélet".[1] Jegyzetül pedig hozzáteszi: „A philosophia igazi tárgyát helyesen nevezi a bölcseség szeretetének; mert a bölcseség az összesség összefüggésének az ismerete". E szerint tehát a bölcselet „az összesség összefüggésének" a tudománya volna, ami megint egészen más, mint az „ismeretelmélet". „Minthogy azonban a philosophia nevével egyes tudományokat is szoktak illetni (pl. logika, ethika, aesthetika), ami mindenesetre módszeres hiba, azért a ‚philosophia' helyett inkább szeretnők az „ismeretelmélet" nevet használni."

Nem az a módszeres hiba, hogy a filozófia részeit is filozófiának szokás nevezni, hanem az, hogy *a filozófia fogalmát összezavarjuk az észbölcselet egyik ágának, az ismeretelméletnek a fogalmával.* Ebből a fogalomzavarból ered aztán a „filozófia" szó indokolatlan helyettesítésének indítványa az „ismeretelmélet" által. Olyan eljárás ez, mintha így okoskodnánk: A természetrajznak csak mint állattannak van külön tárgya; minthogy azonban a természetrajz nevével az egyes természettudományi ágakat, az ásványtant, a növénytant stb. is szokás illetni, ami mindenesetre módszeres

[1] Böhm Károly: *Logika,* 83—84. lap.

hiba, azért a „természetrajz" helyett inkább szeretnék az „állattan" nevét használni stb. Aki így okoskodnék, az nem ok nélkül esnék annak gyanújába, hogy nincs egészen tisztában szaktudománya alapfogalmaival.

Érdekes, hogy van olyan bölcseleti tankönyvünk is, mely a bölcselet alapfogalmainak megmagyarázását tökéletesen fölöslegesnek tartja. *Simon* Gábor „Lélektan és Gondolkodástan"-a még csak szükségét sem érzi annak, hogy a bölcselet fogalmát meghatározza; egyetlen szóval sem említi, mily helyet foglal el a lélek- és gondolkodástan a bölcselet keretében; s a nyolcadosztályos tanuló, ha szó szerint betanulja is a másfélszáz oldalas könyvet, akkor sem fogja tudni, miért nevezik a lélektant és logikát bölcseleti előtannak.

Szitnyai Elek — nagyon helyesen — azzal kezdi bölcseleti tankönyvét, hogy mindjárt legelső mondatában megadja a bölcselet meghatározását, mégpedig elég helyesen: a bölcselet „az a tudomány, mely az összes létezők végső okaival, magyarázatával foglalkozik". — Helyesebben: az összes dolgok végső okainak magyarázatával foglalkozik. Mert a bölcselet nemcsak a tényleg létező dolgokkal, hanem a lehetőségekkel is foglalkozik s nem éri be azok *bárminő* magyarázatával, hanem a végső okokból való magyarázat a feladata.

Ez a meghatározás nagyjából összevág ugyan a bölcselet azon hamisítatlan fogalmával, amint azt az évezredek nagy gondolkodói értették és nemzedékről-nemzedékre hagyományozták; de azért Szitnyai is csakhamar elárulja, hogy saját alapfogalmát következetesen alkalmazni nem tudja; különben nem adná a filozófia felosztását oly kevéssé világos, részben ellenmondásos alakban. Szerinte a filozófia részei: 1. a lélektan, 2. logika, 3. erkölcstan, 4. metafizika, 5. esztétika, 6. a filozófia története.

Hogy mi e felosztás alapja, hogy mellé- vagy alárendelt részek-e ezek (pl. hogy az esztétika mint bölcselet nem része-e akár a logikának, akár a metafizikának?), hogy teljes-e ez a beosztás (hol van pl. a

természet- vagy istenbölcselet?), nem kutatja. A metafizikánál csaknem teljesen ugyanazt a meghatározást adja, mint amelyet a bölcseletről általában adott: „a lét kérdésével, minden létezőnek lényegével, okával, céljával foglalkozik". (12. l.) E szerint a metafizika nem is annyira része volna a bölcseletnek, mint inkább a bölcselet maga? Íme a divatos fogalomzavar egy mintája a legelemibb alapvető kérdésekben!

Különös fényt vet a közkeletű bölcseleti alapfogalmak zavaros voltára az a gyakori jelenség is, hogy bölcselőink a bölcselet történetét lépten-nyomon egyenrangúsítják a bölcselet többi részeivel, más szóval: a bölcselet történetét is bölcseletnek nézik. Így tesz *Böhm* (Logika, 85.), Sárffy (6. lap) és Szitnyai is (12. l.). Pedig már csak eléggé nyilvánvaló dolog, hogy amint a természetrajz története történet és nem természetrajz, amint Magyarország története történet és nem Magyarország, úgy a bölcselet története is magában csak történet lehet, nem pedig „azon tudomány, amely az összes létezők végső okaival foglalkozik".[1]

A meghatározásnak minden esetben rá kell illenie a meghatározandóra s annak minden alfajára.

Meg kell azonban vallanunk, hogy ezen utóbbi pontban nem annyira logikai félszegséggel, mint inkább szándékos irányzattal van dolgunk. Újabban az egyetemeken is mindenütt szeretik egyenrangúsítani a bölcselet történetét a bölcselettel magával, sőt emezt amazzal egyenesen helyettesíteni akarják. A modern kételkedő bölcselkedés következménye ez: gyakorlati alkalmazása a szubjektivista alapfelfogásnak, mely szerint a dolgokról magukról úgysem tudhatunk meg semmit, s azért inkább arra kell szorítkoznunk, hogy saját gondolataink törvényszerű fejlődését, a noumenák helyett a fenomenákat, a valóság helyett a látszatot vegyük szemügyre.

[1] Ezzel nem vonjuk kétségbe, hogy ezt a történetet is — épúgy mint pl. a művelődéstörténelmet — tárgyalhatjuk bölcseleti célzattal.

Ennek a szubjektivista és kételkedő irányzatosságnak a hálójába bonyolódtak tehát azok, akik a bölcselet történetét a bölcselettel egyenrangúsítják. Az ilyen irányzatosság azonban valóságos választóvize minden tudománynak s legkevésbbé alkalmas az ifjúság és a nagyközönség bölcseleti nevelésére. Egy tekintélyes külföldi folyóirat[1] nagyon helyesen sürgeti, hogy a bölcseleti oktatásnak „a szakkérdésekre következetes feleletet kell adnia, nem pedig — elsősorban vagy kizárólag — a történetileg meglevő feleleteket egyszerűen felsorolnia".

A bölcselet elsősorban és voltaképen magukról a dolgokról szóló tudomány, nem pedig arról, hogy mit gondoltak az emberek a dolgokról. E rend felcserélése felforgatás, túlságosan kevés bizalomra vall az ész eszmélődő tehetsége iránt s alapjában a kételkedés talaján áll. Az az eljárás, amellyel a tudományt a maga történetével azonosítjuk s jelesen a bölcseletet az emberi gondolkodás történetévé alacsonyítjuk le, Glossner helyes megjegyzése szerint „lényegében azon szkeptikus és szofisztikus felfogással van kapcsolatban, mely nemcsak az igazság megismerését, hanem *magát az igazságot is csak viszonylagos értékűnek tartja*",[2]

Mily magasan áll ezen — részben szándékos — fogalomzavar felett a keresztény iskolák kristálytiszta, pontosan körülírt s mindvégig következetesen alkalmazott alapfogalmainak rendszere! E rendszer a bölcseletet „scientia rerum ex causis ultimis"-nak, a dolgokat végső okaik (elveik) alapján magyarázó tudománynak vette s ezzel egyrészt rányomta a bölcseletre azt a jelleget, mely e tudományt a többi tudományszakok királynőjévé emeli, másrészt a bölcselet egységes felosztásának s az egyes bölcseleti szakok arányos tovafejlesztésének kiváló alapot adott.

[1] Historisch-politische Blätter, 132. kötet (1903), 246. lap.
[2] Katholizismus und moderne Kultur, 10. lap.

II. Bölcsészeink rémképe.

Van egy szó a bölcseleti műnyelvben, melyet valahányan használunk, annyiféleképpen értelmezünk; egy szó, amelyről sokan azt mondják, hogy semmit sem jelent, mások, hogy mindent magában foglal; egy szó, melyet a mi bölcseleti íróink rendesen csak akkor vesznek tollhegyre, ha dühbe akarnak jönni: mert ez oly rémképet idéz fel elméjükben, mely azonnal a legnemesebb felháborodás, a méltatlankodás, az izgatottság hangulatába ragadja őket. Míg itt is, ott is egyre sűrűbben emeli fel szavát egy-egy mélyebben gondolkozó, aki dőreségnek nevezi azt az ideges félelmet ezen egy szó iránt s a megtévelyedett vándor érzetével, aki megúnta a járatlan, céltalan utakat, visszakívánkozik annak a valaminek a talajára, amit azzal a bűvös szóval szokás megjelölni... Ezzel a szóval: *metafizikal*

Mekkora fogalomzavar kíséri ezt az egy árva szót! Iskolai bölcselet-előtanaink is csaknem mind egészen különböző, részben egymással ellentétes módon határozzák meg s csak abban egyezik meg jórészük, hogy alkalomadtán nekieresztett ostorral vág egyet a metafizikán, mint az emberi elme egyik legmeddőbb találmányán, ha nem megtévelyedésén. Íme néhány példa.

Böhm a metafizikát az „ismeretelmélettel" és „dialektikával" tartja rokonértelműnek;[1] másutt pedig egyszerűen „általános világfelfogás"-sal fordítja.[2] *Sárffy* egyenesen egyenlőségi jelet tesz az „Ismerettan" és metafizika közé s így szól róla: „Ez a tudomány eredetileg a természetfölötti (?) tárgyakkal foglalkozott, később azonban felölelte a filozófia majd minden tárgyának mélyebbreható vizsgálatát (?). A metafizika ma az Isten, világ és lélek keletkezésének (?!), lényegének és fennmaradásának eszméjét tárgyalja s mint ilyen, az elméleti tudományok koronája."[3] Tehát már

[1] *Logika,* 84.
[2] *Tapasztalati lélektan.* Budapest, 1904. 3. kiadás. 74. lap.
[3] *l. m.* 6.

most „ismerettan"-e a metafizika, avagy az Isten keletkezésének vagy minek a tana-e?

Simon Gábor a tanulóra bízza, mit gondoljon metafizika és „metafizikai spekulációk" alatt, melyek csak „homályt borítanak a lélekbúvárok szemeire, utat nyitnak a tévelygések számára és egyetlen tiszta fénysugárt nem szolgáltatnak a lelki jelenségek igaz megismeréséhez".[1]

A fentebbiekkel ellentétben *Szitnyai* szerint a metafizika „a lét kérdésével, minden létezőnek lényegével, okával, céljával foglalkozó" tudomány.[2] Csakhogy eltekintve attól, hogy körülbelül ugyanígy határozta meg a bölcseletet általában is, érthetetlen dolog marad, miért állítja akkor a lélektant a létező dolgokkal (a lelki jelenségekkel és erőkkel), azok lényegével, okaival, céljaival foglalkozik; és még érthetetlenebb, amit a fenti meghatározáshoz hozzácsatol: a metafizika „tárgyát a tüneményekben lényege képezi (tehát léte, oka, célja már nem?); ez azonban nem tapasztalati, hanem érzékfeletti" (a konkrét lét, ok és cél is mindig érzékfelettiek-e?). Másutt meg egyenesen szembeállítja a lélektannal a „vallástant és metafizikát".[3] S miként tankönyveink, úgy csaknem az összes modern bölcseleti termékek más-más értelmet tulajdonítanak a metafizika szónak, mely pedig szintén alapvető fogalom a bölcseletben. Nem hihetetlen eszmezavar-e ez? s nem félszegség-e, hogy az ily fogalomzavar emberöltőkön át fennmaradhat a bölcselők világában?

Egy a vigasztalásunk, ha sovány is, hogy az említett fogalomzavar nemcsak nálunk otthonos és nem is nálunk keletkezett.[4] Kant műve az s a kantianizmus folyománya. *Kant* híres „Előszava minden jövendő metafizikához" egyenesen odacélzott, hogy a való

[1] *i. m.* 4.
[2] *i. m.* 12.
[3] *i. m.* 103.
[4] Comte, Lange, Windelband, Wundt stb. „képtelenségnek" „elmaradott gondolkodásmódnak" stb. minősítik a metafizikát, melyet azonban mindegyik másképp értelmez.

világgal foglalkozó bölcseletet — mert ezt értették Kant idejéig a metafizikán — ismeretelméleti kriticizmusával kiszorítsa.[1] Ez a kriticizmus a metafizika alapját, a való világ létezését vonta kétségbe s így lett az ismeretelmélet a metafizika alapkérdésévé. Innen eredhetett lassanként a „metafizika" összezavarása azzal, ami voltakép épp az ellentéte volna: az ismeretelmélettel. Az azonban még ettől eltekintve is megbocsáthatatlan marad, ha ugyanazon szerzők egyszer reális bölcseletnek, máskor ismeretelméletnek értik a metafizikát.

De vajjon joggal foglalta-e el az *ismeretelmélet* a metafizika helyét? S joggal kapcsolják-e ki mai bölcselőink a lélektant, esztétikát stb. a metafizika keretéből? Nincs-e jogosultsága még ma is azon tudománynak, mely a való világ legáltalánosabb sajátságait és törvényeit bölcseleti módon, végső okaikat kutatva tanulmányozza? Az egység, jóság, szépség, valóság, lehetőség, létezés, végesség, a cél, ok, alak, anyag stb. fogalmak elemzése, melyek a való világban útonútfélen elénk ötlenek, nem érdemel-e meg tudományos behatolást?

E kérdésekre megfelelni csak akkor nehéz, ha a Kant-féle kriticizmusnak s következetesen az általános kételkedésnek a talaján állunk; vagy ha pozitivista álláspontra helyezkedve, mindazt kirekesztjük a tudományos kutatás teréről, amit közvetlenül nem látunk, hallunk, szagolunk, amit meg nem mérhetünk, — ami tehát magasabb észmunkát, összefoglalóbb, messzebb tekintő értelmiséget kíván s esetleg oly igazságokra, oly végső okokra vezethet, melyeket az önistenítő század anyagba merült tudománya nagyon kényelmetleneknek szokott találni.

De igaz-e, hogy ez a metafizika valódi értelme; a való világ legáltalánosabb elveinek s végső okainak tudománya? Fentebb láttuk, hogy ma már nem ez a

[1] A metafizika fogalmát Kant előbb eltorzította, mondja Eucken, hogy aztán megtámadhassa. Eucken: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart.* 60. lap.

legelterjedtebb jelentése; de kérdjük: miután annyi az ingadozás e fogalom értelmezése körül, nem félszegség-e, ha a zavart csak egyre növeljük, ahelyett, hogy visszatérnénk inkább a szó eredeti jelentéséhez, ahhoz, amelyet maguk a metafizikusok állítottak kutatásaik, rendszerük alapjául? Ez a jelentés pedig már Arisztotelesznél[1] azonos a való világ bölcseletével.

Valamely tudomány voltaképpeni tárgyának s lényegének meghatározásában végtére is az illető tudomány művelői, a szakférfiak illetékesek elsősorban. A metafizikusok pedig kezdettől fogva a valóság bölcseletét, a Plató-féle beosztás philosophia realis-át értették s értik mai napig metafizika alatt.[2]

De nemcsak a világosság és méltányosság, hanem a bölcselet egységes rendszere szempontjából is kívánatos volna, ha a metafizika fogalma a mai bábeli zavarból kibontakozva visszakapná évezredes jelentését. A bölcselet szakait egységes és természetszerű alapon beosztani csak akkor lehet, ha a metafizikának, mint valóságbölcseletnek, középponti jelentőségét szem előtt tartjuk. Ezen az alapon osztotta fel már Plató a bölcseletet három fő részre: a valóság, a megismerés és az erkölcs bölcseletére. Életrevalóbb és világosabb beosztást azóta sem sikerült találni s nem is fog sikerülni soha, mert alapjában összeesik a kutató emberi ész elemi törekvéseivel.

Ez a beosztás onnan indul ki, hogy az összes dolgokat, melyek a bölcselet tárgyát képezik, az ész háromfélekép szemlélheti, tudniillik vagy önmagukban tekinti azokat, vagy hozzánk való viszonyukban s ez

[1] Nem mintha Arisztotelesztől eredne a metafizika elnevezése; e név nemcsak onnan eredt, hogy *Andronicus Rhodius*, Arisztotelesz műveinek kiadója (Kr. e. 70 körül), Arisztotelesz bölcseleti könyveit a fizikaiak után, *μετὰ τὰ φυσικά* sorozta be, — hanem, mert az ő Alapvető Bölcselete: *πρώτη φιλοσοφία*-ja, melyet később metafizikának neveztek el, szintén a való bölcseletét tárgyalja.

[2] Limbourg: *Begriff und Einteilung der Philosophie.* Innsbruck 1893.

utóbbi esetben ismét vagy mihozzánk mint befogadó, megismerő alanyhoz, vagy mint kiható, törekvő alanyhoz való viszonyukban. Így áll elő a bölcselet három főiránya: a tárgyi bölcselet, mely a valóságokkal magukkal foglalkozik, amint tőlünk függetlenül is léteznek vagy létezhetnek; a megismerési bölcselet vagy ismerettan, mely a valóságok felfogása és maguk a valóságok közötti viszonnyal foglalkozik s végül az erkölcsbölcselet, mely törekvéseinknek a valósághoz s a világrendhez való viszonyát fejtegeti, rámutatva arra, mikor és mennyiben képezhetik a dolgok helyes vagy helytelen, erkölcsös vagy erkölcstelen törekvéseink tárgyát.

E hármas keretbe fesztelenül és erőltetés nélkül beleilleszthető valamennyi tudáság s ennek kerületén belül minden bölcseleti jellegű részletkérdés. A tárgyi bölcselet vagy metafizika az általános részen (lénytanon vagy szorosabb értelemben vett metafizikán) kívül három részre oszlik, amint tárgya, a valóságok birodalma is három szakba tartozik: a merőben anyagi természet, az anyagot és szellemet összekötő ember s a tisztán szellemi lény: az Isten — a valóságnak megannyi lényegesen különböző módjait képviselik.

Ennek megfelelőleg a részleges metafizika is három részből áll: a *természetbölcseletből,* mely a szervetlen és szerves testről, a testek közös tulajdonságairól (kiterjedés, tér, mozgás, anyagi erő és hatás, összetétel), eredetéről (világkezdet vagy örökös körforgás?), az állat- és növényvilágról (kifejlődés?) stb. értekezik. Azután a *lélektanból,* mely az ember belső világának jelenségeit mint szintén való, adott dolgokat tárgyalja, elemzi s az emberi lélek képességeire, állapotára, mivoltára következtet. Végül az *istenbölcseletből,* mely a világ legvégső okának létével s a természetes ésszel bebizonyítható tulajdonságaival foglalkozik.

Az ismerettani bölcselet ismét természetszerűleg két főkérdéssel foglalkozik: igazak-e megismeréseink? és: mik az igaz megismerés módjai, szabályai? Az első

kérdés az ismeretelméletnek, a második a gondolkodástannak képezi feladatát.

Végre az erkölcsbölcselet is annyi részre oszlik, amennyi főirányban érvényesülhet erkölcsi törekvésünk s eszerint már az általános részből, mint egyik legjelentősebb alkatrész, a jogbölcselet magaslik ki, míg a részletes erkölcsbölcseletnek a társadalombölcselet a legkiválóbb része.

Egyetlen ugrás, egyetlen önkényes osztályozás nincs az egész beosztásban.

Ez a rendszer sem zárja ki azonban azt, hogy a tárgyalás kiindulópontja az ismeretelmélet, illetőleg általában az ismerettan legyen, minthogy bölcselkedésünk legközelebbi tárgya önmagunk vagyunk; csak az nincs helyén, hogy az ismeretelméletet a bölcseleti rendszer alapjául tekintsük. Ez az általános kételkedés álláspontja volna, melyen úgysem lehet következetes bölcseleti rendszert alkotni.

Nem új dolgok ezek s újabb elmondásukat csak az az ijesztő fogalomzavar igazolhatja, melynek elterjedtségéről föntebb szóltunk; de elsőrangú a fontosságuk annak kimutatására, hogy az egyetlen egységes bölcseleti rendszernek összekötő gerince és középpontja csakis a (helyes értelemben vett) metafizika lehet.

Miként a bölcseletet a tudományok koronájának, betetőzőjének szokás nevezni, úgy a metafizikát meg a bölcseleti tudásszakok koronájának nevezhetjük. Miként emezek a tapasztalati és exakt részlettudományok alapzatán állva elveikkel, következtetéseikkel, felsőbb szempontjaikkal, mint megannyi feltörő oszloppal magasan ezek fölé emelkednek: úgy a metafizika viszont hatalmas kupola gyanánt tetőzi be a bölcseleti tudományszakok magasbanyúló oszlopait, fensőbb légkörbe: a végső kételyek magaslatára emeli azokat s legfelsőbb csúcsán, az emberi tudás épületének legmagasabb pontján, a lét teljére: az okok okára mutat fel.

III. A „régi" bölcselet.

Bölcseleti irodalmunk kilencven százaléka, közte a tankönyvek nagy része is, megegyezik abban, hogy ahol csak éri, kegyetlenül és kegyeletlenül leszólja a régebbi korok bölcseletét, a múlt idők nagy gondolkodóit. E becsmérléseket olvasva, azt hinné az ember, hogy számos évszázadon át irtózatosan rövideszűek lehettek az emberek és csak úgy a XVIII. század felé kezdett derengeni a fejekben, amikor is aztán egyszerre akkorát haladt az emberiség értelmisége, hogy mai nap minden második-harmadik bölcselkedő túltesz az elmúlt századok legünnepeltebb lángelméin.

Nevezetesen a természetbölcseletről és a lélektanról divatos azt hangoztatni, hogy voltaképp csak a legújabb korban lettek tudományos kutatás terévé.

Szitnyai azt mondja, hogy a lélektan „évezredeken keresztül csaknem egy fokon állott, alig tett előre egy lépést", továbbá, hogy „csak a mult század közepe táján kezd mint igazi tudomány haladni" (i. m. 14. l.).

Ugyanezt erősítgeti *Simon* Gábor is (i. m. 4., 6., 128. köv.). Szerinte a régiek csak „meddő metafizikai spekulációkhoz" értettek s főleg lélektanuk „majdnem mindig egy körben mozgott és alig haladt valamit".

Sárffy szerint is csak 100—150 év óta létezik lélektan, mint különálló rendszeres tudomány. (8. lap.) „A tudományra nézve (elsősorban a bölcseletet érti, úgylátszik) sok évszáz veszett el gyümölcsözetlenül" (156. lap), tudniillik a régi bölcselők hibájából. Miért nem mondja meg mindjárt határozottan: melyek voltak azok a tudománytalan századok. Talán Szent Ágoston, Nagy Albert vagy Szent Tamás százada?

Még az irodalomtörténetekbe is befurakodik ez a felfogás. *Beöthy Zsolt* irodalomtörténete,[1] mely pedig tudvalevőleg egész intelligenciánkat befolyásolja közvetlenül vagy közvetve, Descartes-ról és Apácairól

[1] 7. kiadás. I. kt. 59. lap.

szólva így ír az arisztoteleszi bölcselő iskolákról: „E száraz és nehéz tudománnyal (az iskolai bölcselettel) csak a *teológia kedvéért* s ennek alárendelve foglalkoztak, fősúlyt nem a tárgyi igazság kutatására, hanem saját vallási álláspontjuk mellett a vitatkozási ügyességnek minél nagyobb kifejtésére fordították; ennélfogva a vizsgálódás igazi szabadságáról és eredményéről szó sem lehetett".

Hasonló tájékozatlan és kegyeletlen állításokkal úton-útfélen találkozunk cikkekben, könyvekben egyaránt.

Ez a nagyhangú és sokban igaztalan ítélkezés legfölebb akkor lehetne helyén, ha a mai bölcselet igazán minden tekintetben gazdagabb és előhaladottabb volna a megvetett réginél. Ez azonban, sajnos, éppen nem áll.

A modern bölcselet egyik vezérférfia, *Paulsen*, nemrégiben nagyon lehangoló, panaszos hangon ecsetelte a mai bölcselet belső szakadozottságát, tehetetlenségét, ürességét és iránytalanságát. A mai tudomány „csődjéről" beszél a bölcseleti téren, s azt mondja, hogy e kifejezés „mély igazságot" rejt magában. „Nincsenek ma már közösen elfogadott szilárd alapelveink"; „végső gondolataink a szélrózsa minden irányában elágaznak", — a bölcselet terén „fejetlenség és bábeli zűrzavar" foglalt helyet, — nincs egységes bölcseleti világnézetünk, mint pedig egykor volt, volt legalább bizonyos határokon belül".[1]

És hozzátehette volna, ami a legszégyenletesebb: hogy tudniillik nagynak magasztalt modern bölcseletünk még mai nap is tehetetlenül, kételkedve áll a legelemibb kérdés, az alapvető feladat előtt; nem tudja megoldani a legelső szfinksz titkát, mely a tudás templomát őrzi, a kérdést tudniillik: hogy egyáltalában megismerhet-e értelmünk valamit? A modern szubjektivizmus és Kant-kultusz a legerősebb bizonyíték rá.

[1] Paulsen a bölcseleti művelődésről. Bölcseleti folyóirat, 1905. 482. köv.

Ezeket a pótolhatatlan hiányokat pedig korunk technikai és tapasztalattudományi vívmányai semmiképp sem egyenlítik ki. Mit használ a gőzgép és távíró, a röntgensugarak és elektromos motorok, a holt anyag s az élőtestek legapróbb részecskéinek nagyítóüveg alatt való elemezgetése, mit használ ezerfélét tudnunk a természetről, ha annál kevesebbet tudunk önmagunkról, az élet céljáról és legégetőbb kérdéseiről? Mit használ nagy területet látni, de csak ködös homályban; többet tudni, de kevesebbet érteni meg, szerencsésebb körülmények között, de kevésbbé bölcsen gondolkozni és élni, mint az elmúlt idők bölcselői?

Nem felel meg tehát az igazságnak, hogy a modern bölcselet valami nagy haladást jelent a tudomány terén a „régi" bölcselettel szemben. Sokkal inkább áll ennek éppen az ellentéte, mint azt modern bölcselők is beismerik.

De tekintsünk el egy pillanatra attól a süllyedéstől, mely a modern bölcseletet sok tekintetben jellemzi; még akkor sem volna szabad felejtenünk, hogy bámulatos vívmányainak és *az egész XX. századbeli műveltségünk voltakép épannyira a régiek érdeme, mint a mienk.* Amint a torony büszke tetőzete nem jöhet létre az alapfalak építői nélkül, úgy művelődésünk sem érhette volna el fejlődése mai fokát a régebbi korok előmunkálatai nélkül. Ha azok az ócsárolt régi bölcselők nem alapoznak, mi ma aligha építünk vagy tetőzünk; ha azok nem ültetik el és nem gondozzák a fát, mi ma nem kérkedünk gyümölcseivel. A mesebeli ökörszem is túlszárnyalta a sast, midőn előbb a sas vállán a magasba szállt s aztán egy-két ujjnyival fölébe emelkedett eddigi hordozójának.

Már ezért sem méltányos dolog tehát mai bölcseleti íróinktól, hogy azzal akarják a modern bölcselet érdemét emelni, hogy leszólják, érdemén alul lebecsülik a régebbi idők bölcseletét, amelynek pedig vállain állnak s amelynél annyi tekintetben szegényebbek lettek. Olyan ez, mint mikor a fiú gyalázza apját, akinek

pedig mindenét köszöni s akinek értékes birtokait elpazarolta: kisebb értékű csecsebecsékért becserélte.

De az meg egyenesen igazságtalanság, ha látatlanban ítéljük el s kárhoztatjuk őseinket. Már pedig minden jel arra mutat, hogy ennek a lenéző ítélkezésnek legfőbb oka: a régi bölcselet érdemeinek és műveinek nem ismerése.

Olvasnák el csak tankönyvíróink a magyar és német iskolai kompendiumokon és néhány legújabbkori terméken kívül például Arisztotelesz vagy a XIII. és XVII. századbeli szellemóriások egy-egy művét; azokat a mai nap már alig ismert elmeéllel és szokatlan logikai erővel megírt foliánsokat, melyek ha itt-ott absztrakciókba bonyolultak is, egészükben mégis remekművek, s nevezetesen a lélektant is mint bölcseletet oly virágzásra emelték, hogy eredményeikhez voltaképi bölcseleti szempontból a legutóbbi századok alig tehettek hozzá valamit: hihetőleg hamarosan megváltoztatnák véleményüket a régi bölcselőkről s alábbhagynának azzal az úri leszóló hanggal. Hanem hát forrásaik (például a Szitnyaié) néhány egyoldalú pozitivista író egy-két művére szorítkoznak, többnyire német és néhány angol műre, s amint minálunk általában szokás, hogy a külföldi benyomásokat lehető legkritikátlanabb passzivitással engedjük magunkon érvényesülni, úgy e téren is szépen utána mondogatják íróink azokat a becsmérlő, kicsinylő állításokat, melyekkel a germán megalománia szereti diszkreditálni mindazt, ami nem germán földön, hanem — mint a „régi" bölcselet — elsősorban latin országokban és katolikus nemzetekben nevelkedett naggyá.

Mily különös fényt is vet a történeti tények egész sorozata az olyan állításra, hogy pl. a lélektan mint tudomány egyáltalában csak 100 vagy 150 év óta kezd szerepelni s hogy évezredeken át egyetlen lépést sem tett!

Ezzel szemben Arisztoteleszről például így ír egy alapos újkori ismerője, *Rolfes:* „Nem tudni, művelték-e a tudományos lélektant már őelőtte is (Plátótól elte-

kintve): ő mindenesetre úgy oldotta meg a feladatot, hogy a lényeges kérdésekben két évezreden át mind a mai napig senki felül nem múlta. *Arisztoteleszt a logika megteremtőjének szoktuk nevezni, de époly joggal nevezhetnők a lélektan megalapítójának is".*[1]

De az sem igaz, hogy Arisztotelesz óta egy körben mozgott a lélektan. Az ellenkező áll: amint a megalapító, úgy a továbbfejlesztők is nagyot műveltek a lélekbölcselet terén minden időben, s ha volt kor, mely a lélektant inkább elsekélyesítette, mint fejlesztette, az mindenesetre a legújabb és a jelenkor. A modern pszichiáterek hajmeresztő lélektani fogalomzavara egymagában elég bizonyság reá.

Már az *Egyház első tanítói és írói sűrűn foglalkoztak lélektani kérdésekkel.* Szükségük volt erre a keresztény tanrendszer kialakítása szempontjából. *Tertullianus, Nyssai Gergely, Ambrus, Ágoston, Cassiodorus* és mások külön iratokban tárgyaltak lélektani kérdéseket, ez utóbbi például főkép a test és lélek kölcsönös viszonyát fejtegette. A középkorban külön lélektani műveket adtak ki: *Alkuin, Rabanus Maurus, Hinkmár* stb., majd a meginduló iskola művelői: *Alexander Halensis, Duns Scotus, D'Ailly Péter* stb. Aquinói Tamás és csaknem valamennyi jelentősebb skolasztikus legalábbis külön értekezésekben bővebben és behatóan tárgyaltak lélektani kérdéseket, s bár a mélyebben járó metafizikai kérdéseket szerették előtérbe tolni, viszont nem hanyagolták el a tapasztalást s az egykori természettudomány adatait sem.

Szent Tamás például számtalanszor beszél a testi-lelki tényekedések kölcsönös hatásáról, az agynak és főleg az anyagi képzeletnek szerepéről gondolkodásunkban, az álomról, az érzetekről, az emlékezetről, — ez utóbbiról külön munkát is írt Arisztotelesz Liber de memoria-ja alapján. Érdekes, hogy e műben Arisztotelesz nyomán ugyanúgy állapította meg a képzettársulás három főtörvényét — a hasonlóság, ellentét és

[1] Des Aristoteles Schrift über die Seele.

együttesség törvényét —, amint azokat a legújabb korban Bain, Hume, Hamilton és Stuart Mill felállították s melyeket Szitnyai, Simon stb. szintén közölnek, mint megannyi újkori találmányt (44., és 43. lap).

A keresztény bölcselő-iskolák második virágzási kora a XVI. és XVII. században ismét hatalmas lendületnek indította a lélektani tanulmányokat, s hogy *Suarez*-ek, *Vasquez*-ek, *Silvester Maurus*-ok és hasonló lángelmék mélységes problémákba is behatoltak, azt csak fogalomzavar vagy előítélet tekintheti megtévedésnek. Legelőkelőbbjeik így is egyre sürgették a tapasztalati lélektan minél bővebb kiaknázását, bár a megfigyelés mellett a mély gondolkodást sem hanyagolták el; s a modern lélektan kedvenc kérdéseiről, például a képzeletről, az agy s a testszervezet befolyásáról a lelki tényekre, a képek feledéséről és elmosódásáról, a nevetésről és sírásról, örömről és fájdalomról, a csodálkozásról, félelemről, az álomról, az érzéki csalódásokról stb., stb., szintén találunk náluk rendszeres fejtegetéseket. *Urráburu* remek koncepciójú újskolasztikus lélektana (3 óriási kötetben) arra az egy kérdésre vonatkozólag: mi a szerepe a képzeletnek az értelmi fogalmak első megalkotásában, nem kevesebb, mint negyedszáz XVI. és XVII. századbeli iskolai bölcselő műveire utal.[1]

Az az egy igaz, hogy a régi lélektan nem bővelkedett azon tapasztalati, főleg élettani és fiziológiai ismeretekben, melyek a voltaképpeni bölcseleti lélektannak mindenkor legbiztosabb — bár nem egyedüli — alapjai s melyekben korunk oly gazdag. Ez azonban először is nem a bölcselők és lélekbúvárok hibája, hanem az akkori természettudomány rovására írandó: annak feladata a megfigyelő és kísérletező módszer fejlesztése, meg a tapasztalati adatok gyüjtése is. Azután meg nem kell ama tapasztalati adatok fontosságát sem túlbecsülni: a bölcselet elsősorban észtudomány s már a köznapi megfigyelés és tapasztalás egymagában is

[1] *Psychologia.* Valladolid 1896. II. kt. 486. lap.

teljes rendszeres tárgyalás és tudományos kutatás tárgya lehet.

A régi pszichológusok érdeme tehát ellenkezőleg csak annál nagyobb, amennyiben az egykorú természettudományok és a kísérletezés hátramaradottsága ellenére is oly nagyszerű eredményeket értek el a bölcseleti lélektanban és csekély eszközökkel oly rendszert állítottak fel, melynek lényeges pontjait a legmodernebb eszközökkel dolgozó legújabb lélektani kutatások sem voltak kénytelenek megváltoztatni.

IV. „Régi" és új logika.

Ha íróink a régebbi bölcselőknek a természetbölcselet vagy akár a lélektan terén egyoldalúságot vetnek szemükre, ez, bárha sokszor tájékozatlanságon alapul is, valamikép mégis érthető. Van azonban a bölcseletnek egy szaka, melyben csak teljes tudatlanság és vakmerőség vállalkozhatik rá, hogy a „régebbi" bölcselőket az újkori bölcselet nevében megleckéztesse; s ez a szak a szorosabb értelemben vett logika (a kritikát nem értve ide)[1] a gondolkodástan.

A régiek a logikának kétségtelenül eddig felül nem múlt mesterei elméletben, gyakorlatban egyaránt. Elméletben odafejlesztették a gondolkodási törvények és módszerek tudományos rendszerét, hogy ma is ugyanoly befejezett, tökéletes egészként áll előttünk, amint kezük alól kikerült; legújabb gondolkodástanaink sem igen térhetnek el tőle (bárha ezt bevallani nem szeretik), s ahol eltérnek, rendszerint kárukra térnek el. Gyakorlatban pedig a szigorú logikai önellenőrzés és fogalomtisztázás annyira a vérükbe ment át, hogy e tekintetben ma csak kivételes esetekben akadunk íróink közt hozzájuk hasonlókra.

Fényes példa ez utóbbi pontra *Pázmány*. Meg-

[1] Igy értik a „logika" szót tankönyvíróink is, megfelelőleg az iskola logica pura-ja vagy formalis-ának; dialektikának ma már bajos nevezni, mert e szón — a folytonos helytelen értelmezés következtében — ma már rendesen „vitatkozástant" értünk.

győző, minden esetben kérlelhetetlenül diadalmaskodó „vaslogikája" közmondásossá lett s ha minálunk az irodalomtörténetet nem kálvinisták csinálnák, senki ez országban nem kételkednék benne, hogy Pázmány tudományos művei s főleg a „Kalauz" és a „Prédikációk" éppen logikai erejük, formai, tudományos megközelíthetetlenségük miatt mint a magyar irodalomnak legelsőrangú remekművei, melyekhez foghatót főleg éppen logikai érték és tökéletesség szempontjából sem előtte, sem utána a magyar irodalom nem mutat föl. Pázmány pedig ezt a logikai képzettséget lángelméjén kívül a régi, az „iskolai" bölcseletnek köszöni, melyben nevelték s amelyet utóbb maga is tanított.

Ha azonban modern íróinknál, pl. tankönyvíróinknál kérdezősködnénk a régi logikusok felől, bezzeg mást hallanánk. *Szitnyai* Elek pl. egész sor elemi gondatlanságot vet szemükre. Rájuk fogja pl., hogy az ok és az okozat viszonyának kérdésével „igen hosszú ideig nem is foglalkoztak"; „először Stuart Mill foglalkozott vele" stb. (152. lap.)

Másutt azt mondja: „Évezredek folytak le anélkül, hogy eszébe jutott volna valakinek e kérdést feltenni", hogy t. i. mi az induktív következtetés alapja s mily jogon következtethetünk egyes ismétlődő jelenségekből állandó és általános törvényre? Ismét csak Stuart Mill vetette fel legelőször ezt az ugyancsak alapvető kérdést s ugyanő felelt is meg reá. (151. lap.)

Annyira megszokott dolog a régiek e valótlan és igaztalan leszólása, hogy szinte csodálkoznunk kell rajta, ha egy-egy modern írónk védelmükre emeli fel szavát. Így Szitnyai akár *Böhm Károly*-tól is megtanulhatta volna, hogy az indukció elméletét nemcsak Arisztotelesz állította fel, hanem az arisztoteleszi iskolák is, köztük a középkori szerzetes bölcselők fejlesztették ki s alkalmazták tudományos megalapozással és tudatosan; továbbá, hogy Verulami Bacon inkább elsekélyesítette, mint helyreállította az indukciót, s „azért az

indukciót az ő nevéhez kötni nem helyes eljárás;[1] még kevésbbé helyes tehát Mill Stuart-ot tartani az indukció tudományos megvédőjének. Ugyanez áll az okfogalomról is, melyről az iskola sokkal mélyrehatóbban értekezett (Suarez, Silvester Maurus stb.), mint Stuart Mill, aki nemcsak nem elsőnek, de egyáltalában nem magyarázta meg, hanem félreértette és lényegében feladta mind az indukciót, mind az okfogalmat.[2]

A régi logikusok Achillese a szillogisztika volt. Szitnyai szerint azonban a „régi logikusok" e téren is merő kontárok voltak; hiszen pl. a szillogizmus mintájának „Arisztotelesz óta" ezt tartották:

„Minden fém olvasztható,
A vas fém.
Tehát a vas olvasztható".

Ami aztán Szitnyainak könnyű Stuart Mill-el rábizonyítania, hogy semmitmondó üresség „idem per idem", melyben a föltételt a következtetés nélkül s a következtetést a föltétel nélkül nem bizonyíthatjuk be, s így az ilyen szillogizálás semmivel sem viszi előbbre a tudományt. (138. lap.)

Pedig meg lehet róla győződve Szitnyai, hogy azt a szillogizmust soha semmiféle régi logikus nem tekintette a szillogizmus mintájának. A szillogizmusról egyáltalán furcsa fogalma lehet Szitnyainak, aki voltaképpen maga szintén csupa szillogizmussal dolgozik és implicite szillogizmusokkal bizonyítja be, hogy a szillogizmusnak „kevés a logikai becse".[3]

Simon Gábor a nála szokásos apodiktikus rövidséggel végez a régi logikusokkal. Azt mondja róluk, hogy nem adták meg az indukciónak az „őt megillető első helyet" és céltudatosan csak deduktív következtetéseket alkalmaztak. (105. l.) A dedukció azonban „az anyagi tárgyaknál és tüneményeknél új ismeret-

[1] Böhm: *Logika*, 62. l.

[2] L. Willmann: *Geschichte des Idealismus*, 1907. — T. Pesch: *Die großen Welträtsel*, 1907. (Számos helyütt.) — U. a. *Instit. logicales*, 1889. II. 235—51. lap.

[3] V. ö. Szitnyai *i. m.* 139. lap.

szerzésre nem alkalmas" (101. l.); s azért „azok a kutatók, akik metafizikai spekulációkba merülve el, tisztán (?) a dedukciót alkalmazták, nem alkottak egyebet fellegváraknál". „A helyes megismerés egyedüli biztos útja az indukció" stb. (105. l.) Ha ez igaz volna, akkor a matematika és mérnöktudomány merő fellegvár-építés volna, mert bíz az minden tételét csupa dedukciókból építi föl és bizonyítja, még pedig anyagi tulajdonságokra (kiterjedésre stb.) vonatkozó dedukciókból. Pedig úgy tudjuk, a matematikai és geometriai dedukciók segélyével lánchidakat és tengerjáró hajókat is lehet ám építeni, nemcsak „fellegvárakat".

Böhm sokkal méltányosabb a régiekkel szemben, még azt a különös tisztességet is megteszi velük, hogy Kantot az arisztoteleszi irányba soroljal[1] Másrészt azonban szintén azzal iparkodik modern szinezetet adni logikájának, hogy számtalanszor feláldozza a régi logika kipróbált elveit az újkori felfogásoknak, még pedig elég szerencsétlenül. Kant helytelen szómagyarázaton alapuló „apriori szintétikus" ítéleteit[2] szintén elfogadja, valamint a fogalmak és képek „alanyi formáit" (mintha az idő és tér merőben alanyi szemlélésforma volna); a végső ismeretelméleti kérdésekben az általános kételkedési elv álláspontjára helyezkedik, mely pedig következetesen minden kutatásnak és tudásnak sírja.

Az olyan értelmetlen szellemeskedéseknek is szívesen helyt ad Böhm a modern logikusok kedvéért, aminő pl. *Wundt* teljesen indokolatlan mondata, hogy „a logikai[3] gondolkodási törvények szintén csak akarati törvényeknek tekintendők". (3. l.) Wundt tudvalevőleg minden élettényekedésben akarati tényt akar látni; vagy hogy a tagadó ítéletben „a tagadás voltaképpen az ítélet lehetetlenségének kifejezése, azaz az ítélet tagadása". (Sigwart; 24. l.)

Pedig hiába, nyilvánvaló, hogy a régi logika fel-

[1] *Logika.* 5. lap.
[2] L. T. Pesch: *Institut. logic.* 1889. II. 360. köv.
[3] *Logika,* 6., 17., 23., 74—75. stb.

fogása e pontban helyesebb; egészen más dolog ugyanis az *ítélet tagadása és más a tagadó ítélet.* Az egyik egy értelmi tény hiánya vagy felfüggesztése, a másik negatív tartalmú, de magában pozitív értelmi tény. A kérdésre pl.: van-e perpetuum mobile? egészen más dolog, ha biztos nemmel felelek, mintha az ítélet lehetőségét tagadom, vagy egyszerűen nem felelek. A forrásművek (V. lap) és olvasásra ajánlott szerzők közt (5. lap) sem igen említ Böhm akár régebbi, akár újabbkorú skolasztikai logikust; pedig ami jót könyve nyujt, mind ezektől ered.

Sárffy is megvádolja a régi logikusokat. „Fennen magasztalták az egyedül boldogító dedukciót — úgymond (128. l.) —, még a tapasztalati tudományok terén is, ami természetesen elemi hiba volt". A megváltást nála is Bacon és Stuart Mill hozzák meg. A tudományos és bölcseleti vizsgálódásnak szerinte sokáig útjában állt a régiek „babonás világnézete". (100. l.) Ezt egy-két kevésbbé bölcseleti pontra nézve el lehet fogadni, bár akkor sem helyes a „babonás világnézet" kifejezés, mert ha a régieknél gyakori volt is a babona, *világnézetük* általában sohasem volt babonás; így általában azonban határozott túlzás és ha a keresztény világnézetre vonatkoztatjuk, igazságtalan vád, melyre a történelem rácáfol.

Elvárná az ember, hogy akinek még a „régi logikusok" logikája sem jó, az maga kitűnő logikus legyen. De ez éppen a bökkenő. Tankönyveink — és bölcseleti irodalmunk egyéb termékei — rendszerint éppen azáltal vannak oly leverő és megszégyenítő hatással az olvasóra, mert minden akad bennük, csak logika kevés. Megdöbbenve kérdezzük magunktól: az ilyen logikai tankönyvekből tanuljon-e gondolkozni a felnövekvő nemzedék?

Alig akad e tankönyvekben egészen hosszú fejezeteken át elvétve egy-egy meghatározás, mely helytállna, alig egy fogalom, melyet egyazon határozott értelemben következetesen alkalmaznának, alig egy adaequát beosztás, alig egy bizonyítás, melyet formai

hiba, rejtett kétértelműség, quaternio terminorum, mutatio elenchi s hasonló szépséghibák ne rútítanának el.

Mutassuk be néhány mintán íróink e hiányos logikai érzékét.

Szitnyai az erkölcstan (etika) meghatározását így adja: „Az erkölcstan az emberi cselekvések értékét, becsét határozza meg s a cselekvések számára az irányadó elveket keresi". E meghatározás szerint a fiakkeres tarifa is etika, mert ez a meghatározás a fiakkeres tarifáról is elmondható. A „régi" logikusok erre azt mondanák, hogy „definitio conveniat omni et soli definitio". Hozzáteszi: „Az etika tulajdonkép alkalmazott életfilozófia". De hogy mi az életfilozófia, ismét nem magyarázza. (11. l.) A szenvedély őszerinte „uralomra jutott vágy". (95. l.) Eszerint megfékezett vagy fékenvezetett szenvedély nem létezhetnék, mert hogy szenvedély legyen, lényeges, hogy „uralomra jusson"? „Az akarat az öntudatnak (!) az az állapota (!), melyben a legerősebb motívum a neki megfelelő mozgást létesíti". (102. l.) Erre a régiek azt felelnék: „Legyen a meghatározás világosabb a meghatározandónál"; továbbá, hogy az akarat nem állapot, hanem vagy „képesség" vagy belső „ténykedés", mégpedig nem az öntudat ténykedése, hanem a *vágyóképességé;* az öntudat pedig az akaratot csak előkészíti, kíséri és észreveszi.

Ellen is mond önmagának; amikor többhelyt azt mondja absztrakt fogalomnak, melyet „kép" nem kísér, közben meg a „madár" fogalmát mondja absztraktnak. (126. l.) Az ellentmondást elkerülhette volna, ha megkülönbözteti a kétféle absztrakciót: azt, amit a régiek „abstractio a materia" és „abstractio ab individualitate" néven választottak szét. Az „ítélet" szerinte „nem más, mint egy összképzetnek elemeire való szétbontása". (131. l.) Ha ez a meghatározás helyes, akkor ez is ítélet: „hegy, völgy, szikla, magas, zöld, esik" stb., mert ezek a szavak is lehetnek „egy összképzet elemei". Tárgyi azonosságot az alany és állítmány között

nem ismer, csak „viszonyokról" beszél, ami határozottan elégtelen és felületes kifejezésmód. A következtetést egyszerűen „közös fogalom által összefüggő ítéletek összekapcsolásának" mondja. (137. l.)

Hja, persze a fiziológiai logika a megismerési tények *kifejező,* fajilag *lelki* jellegét nem veheti számba s azért kénytelen beérni a meghatározás eme kiméráival is. Avagy nem kiméra-e az olyan meghatározás, mely szerint ez is következtetés volna: „A fal fehér. A falon kép függ". Mert hiszen ez is „közös fogalom által összefüggő ítéletek összekapcsolása" s más kellék, más „összefüggés" nem kell Szitnyai meghatározása szerint, minthogy „közös fogalom által" álljon elő „ítéletek" között (tehát kettő is elég?). Sőt szorosan véve erre a „gondolatösszeköttetésre" is ráillő a Szitnyai-féle meghatározás: „Mátyás *sokáig* uralkodott. Az alma *sokáig* érik. *Sokáig* időhatározó szó. Diu magyarul annyi, mint *sokáig*". Itt a „sokáig" a közös fogalom, melyben az egyes ítéletek „összefüggnek", persze csak formai összefüggéssel.

Meghatározásaihoz hasonlók Szitnyai beosztásai is: zavarosak és egymásba nyúlók. A filozófia beosztását föntebb láttuk. Itt hadd érjük be még egy példával. A lélektan irányait (15. l.) így osztályozza: a lélektan lehet 1. spiritualisztikus, 2. materialisztikus, 3. dualisztikus, vagy 4. monisztikus irányú. Hol itt a beosztás főkelléke: az egység és egységes alap? Hisz az 1. és 3., a 2. és 3., a 2. és 4. irány akárhányszor egybeesnek! Pedig ha a beosztás egységes alap nélkül is járja, akkor ez is helyes osztályozás: az emberek lehetnek 1. négerek, 2. egyiptomiak, 3. kereskedők, 4. férfiak és 5. nők. Ez is „újkori logika"?

V. *Az új logika.*

Chateaubriand azt jövendölte egyszer, hogy ha későn is, valamikor bizonnyal el fog jönni a nap, midőn az emberek álmélkodva kérdezik egymástól: hogyan volt lehetséges, hogy oly sokáig üldöztek és

kerültek egy vallást — a keresztényt —, mely pedig az emberiség egész boldogságának biztos záloga és kútfeje.

Hihetőleg még e napnál korábban meg fog jönni az a nemkevésbbé örvendetes nap, amelyen a mi modern gondolkodóink is észreveszik végre-valahára, hogy abban a folytonosan leszólt és szidalmazott régi bölcseletben voltaképpen régen megtalálhattak volna igen sokat, úgyszólván mindent, csirájában legalább, amiben oly nagyon fáradoznak s hogy igen sok mai úgynevezett nyilt kérdésre az elfeledett, ignorált skolasztikusok már régen megadták a lehető legsikerültebb feleletet. Akkor aztán hihetőleg a becsmérlésnek is vége fog szakadni.

Nemrég a „Deutsche Literaturzeitung"-ban máris megtette az első lépést e felfedezés felé *Kohler,* berlini egyetemi tanár és igazságügyi titkos tanácsos.[1] Egész cikke csupa álmélkodás és bámuló elismerés. Hogy hiszen nem igaz az, amit a skolaszticizmusról eddig hittünk; hogy Grotius Hugó nemcsak megalapítója, hanem egyenesen megrontója a régente sokkal frissebben ápolt és fejlesztett természetjognak, mint tudománynak; hogy a „legtöbb mai tudásanyag, bárha beburkoltabban, már a régieknél megtalálható", kiknél a „gondolatok legfőbb mértékben fejlettek" s kiknél „nagyszerű szellemi munka" folyt. „Nincs figyelemreméltóbb dolog, mint Halesi Sándornak és Nagy Albertnek, a nagy Aquinói Tamás elődjének tanrendszere." Csakhogy persze manap „a jogászok körében a skolasztikával foglalkozni Németországban roppant veszedelmes dolog"; az ilyenre vállalkozó „kitenné magát a legerősebb támadásoknak, még pedig éppen azok részéről, akik a skolasztikát csak mende-mondákból ismerik".[2]

Jhering, a híres jogtudós, szintén mint valami elfeledett, beomlott katakombát „fedezte fel" a skolasz-

[1] 1903. évf. 9. sz. febr. 29.
[2] V. ö. *Die Welt.* (Wien.) Vaterland, 1908. Nr. 57. 1. lap.

tika kincseit. Midőn 1883-ban „Der Zweck im Recht" című könyvének második kötetét kiadta, egy ismerőse, W. Hohoff figyelmeztette, hogy művének vezérgondolatait megtalálja gyönyörűen kifejtve már a skolaszticizmus tudósainál is, főleg Aquinói Tamásnál. Jhering utánanézett a dolognak, meggyőződött róla s az 1886-iki újabb kiadás előszavában így nyilatkozott:

„Álmélkodva kérdeztem önmagamtól, miként volt lehetséges, hogy ilyen igazságok, mihelyt egyszer fel voltak derítve, a mi protestáns tudományunknál ily tökéletesen feledésbe mehettek! Mennyi eltévelyedéstől óvhattuk volna meg magunkat, ha megtartottuk és megbecsültük volna azokat".[1] Aztán bevallja Jhering, hogy legsikerültebb gondolatait már Aquinói Tamásnál megtalálta, mégpedig „tökéletesen világos és lehető legpregnánsabb fogalmazásban". „Hatalmas gondolkodónak" (gewaltiger Denker) mondja Szent Tamást, — ami egy Jhering ajkán mindenesetre többet jelent, mint hogyha valami Prantl, müncheni bölcselettanár Szent Tamást „szalmafejűnek" (Strohkopf) nevezi; végtére hasonló joggal és finomsággal Rafaelt is elnevezheti valaki maszatos mázolónak vagy Dantét nyomorult fűzfapoétának — főleg ha műveiket sohasem látta.

Tankönyvíróinkra szintén ráférne, hogy a régi nagy logikusokat közelebbről ismernék; nemcsak nem szólnák le őket, de a logikai érzékük is tetemesen nyerne ezáltal.

Így azonban éppen ez utóbbi pontban néha sajnálatosan alacsony fokon állanak, mint legutóbb Szitnyai példáján láttuk. De folytassuk szemlénket.

Sárffy előszavában főleg *világosságot* ígér, de könyve, sajnos, éppen e tulajdonságnak ugyancsak híjával van, mégpedig ismét főkép a logikai zavarosság folytán. Mily különös logikát árul el pl. ez a mondata:

„A megismerés ... nem áll meg a mai sikernél, mert az emberiség újabb és messzebbható célt fog

[1] *Die Welt.* Wien, Vaterland, 1908. Nr. 57. 1. lap.

kitűzni és minden újabb vívmányával törekszik a lehető emberi tökéletesedés felé. A végcélt, a tökéletes tudást azonban nem éri el soha, mert akkor megszűnnék a munka, az élet ez egyetlen szellemi gyönyöre, mely a véges embert fönségessé teszi!" (100. lap.) Micsoda üres és túlzó szavalás, mekkora hüszteron-proteron egy-két mondatban! Azért nem fogjuk-e soha elérni a tökéletes tudást, mert akkor megszűnnék a munka? A félelem, hogy esetleg majd kifogyunk a munkából — az élet ezen egyetlen (?) szellemi gyönyöréből (?) — ez a félelem-e az oka annak, hogy a tudásunk soha a tökéletességet el nem éri? Ellenkezőleg! Mindenki szeretné, bár véget érne már a fáradságos kutató munka s bár bírnók a *fél* igazság helyett az *egész* igazságot; ami pedig ennek elérését hátráltatja, az a mi szellemi erőink fogyatékos és véges volta, nem pedig a félelem, hogy majd nem lesz min dolgozni tovább! *Sárffy* itt a következményt kézzelfoghatólag felcseréli az előzménnyel, a logikai folyományt a tárgyi okkal. Logikai tankönyvben mindenesetre feltűnő logikai hiba.

Még különösebb a logikai részhez írt bevezetése: „Az igazság kutatásáról". Emelkedett hangon kezdi:

„Mi az igazság?

Ez a kérdés foglalkoztatja az emberiséget, mióta csak gondolatait különböző alakban ki tudja fejezni és ennek felderítése érdekében keletkezett az a sokféle elmélet is, melyek az igazság fokozatos megismerésének kifejezői.

Az igazság nem egyéb, mint a tényeknek megfelelő állítás!" (98. l.)

Nagyszerű felelet! Nem is tudtuk eddig, hogy ily könnyű a válasz arra az óriási horderejű kérdésre, melyet annyi igazságszomjas elme s annyi Pilátus-lélek nem bír megoldani, amely „az emberiséget foglalkoztatja, amióta csak gondolatait... kifejezni tudja" s amelynek „érdekében az a sokféle elmélet keletkezett..." arra a nagy kérdésre, hogy „mi az igazság"? Sárffy játszva, könnyedén, egyetlen mondattal felel

meg: az igazság „a tényeknek megfelelő állítás". Remek!

Csak az a baj, hogy Sárffy nyilván félreértette a kérdést, illetőleg nem vette észre, hogy annak a kérdésnek legalább is két teljesen különböző értelme lehet. Az egyik tárgyi, ontológiai, konkrét igazság s ez az, amely „foglalkoztatja az emberiséget, amióta csak gondolatait kifejezni tudja"; a másik a megismerési, logikai igazság elvont értelemben. Sárffy a kérdésben az első értelmet veszi föl, a feleletben pedig a másikat csusztatja be. Ez is modern logika!

A régiek az *igazság szónak hatféle különböző értelmét* mindenkor pontosan megkülönböztették; szerintük más az ontológiai, tárgyi igazság: a tárgyak megegyezése valamely fogalommal (így „igaz" gyöngy az a tárgy, mely a gyöngy fogalmának valóban megfelel); más logikai igazság, mely az ismeretek megegyezése a tárgyakkal („igaz" meggyőződés, „igaz" vélemény, „igaz" hit) és más az erkölcsi igazság, azaz a beszéd megegyezése a beszélő gondolataival („igaz"-mondás); azonkívül mindhárom esetben megkülönböztették a konkrét és elvont igazságot, vagy az igazság fogalmát magától az igaz dologtól. A modern logika nem szereti ezeket az éles megkülönböztetéseket (talán ezek is meddő metafizikai spekulációk?); de aztán meg is látszik az eredmény: a fogalomzavar! Hiszen még a logikai tankönyvek szerzői sem veszik észre, hogy egy hat jelentésű szónak épp azt a két jelentését keverik össze, melyek egymástól legélesebben különböznek!

Más példa. Sárffy még ugyanazon a lapon nyiltan ellentmond önmagának. Azt mondja egyrészt, hogy csak akkor válunk „megismerő lényekké", amikor az öntudatlan „érzéki homályból" kilépünk, melyben „megismerésünk csak a szem camera obscurájára szorítkozott"; azaz midőn az „öntudat megalakulásában megtaláljuk azt az archimedesi biztos pontot, melyre az értelmi megismerés alapját rakjuk le". Eszerint már az értelmi megismerés s az öntudat megalakulása előtt

van megismerésünk, t. i. érzéki és mégis csak az öntudattal leszünk „megismerő lényekké".

A „camera obscura", „archimedesi biztos pont" s hasonló képletes beszédek nem takarhatják el az ellentmondást. Egyébként is rosszul sikerült, félrevezető képek azok, ahol — mint a szem és a camera obscura közt — csak nagyon külsőséges és mellékes pontban van hasonlóság s a hasonlat éppen a lényeges pontokban sántikál. Bizony a szem nem „camera obscura", amint a Rafael-féle festmény sem „olajjal bekent vászondarab", — hanem sokkal több: emez zseniális felfogású s remek művészetű festmény, amaz: megismerő képességgel bíró látószerv. Az öntudat sem „archimedesi biztos pontja" a megismerésnek;[1] csak Descartes mondta ezt, de helytelenül. Az érzéki megismerés époly biztos eredményeket szolgáltat öntudat nélkül, mint öntudattal s ha az érzetekben nem bízunk, az öntudat szavát sincs okunk többé bizonyosként elfogadni.

Legalább is nagyon különös mondat ez is:

„A haladás (a fiziológiai lélektanban) szerfölött lassú, merthogy bepillanthassunk az emberi organumba (mintha a lélektan főtárgya a test volna?), vagy meg kell azt sértenünk és ha ezt tesszük, az életműködés nem rendes; vagy az organumot sértetlen állapotban kell vizsgálnunk és akkor csak nagyon lassan haladhatunk előre" (8. l.).

Első benyomásra ez a végső rész: „és akkor" stb. legalább is igen zavaró; a mondatszerkezet szerint még az okhatározó mondathoz tartozik. Ez esetben azonban az az értelme: „a haladás lassú, mert... csak nagyon lassan haladhatunk előre"; ez pedig a régiek szerint olyan „idem per idem", mint akár az a bakamondás: a vakparádé azért vakparádé, mert vakparádé.

Azt meg szintén feledi Sárffy, hogy a fentebb idézett helyen éppen az *öntudatot* mondta lelki életünk

[1] Hasonlóan téves *Böhm* állítása, hogy az öntudat biztossága minden egyéb biztosságnak forrása (Lélektan, 33. l.).

megismerése egyik legbiztosabb forrásának: miért hagyja hát ki itt és miért szorítkozik merőben az organumra? S végre mit mondana Sárffy az ilyen logikához: A zongorázás nehéz művészetét csak lassan tanulhatjuk meg, mert vagy összetörjük és megsértjük a zongorát, vagy pedig becsukjuk s úgy próbálunk játszani rajta? „Addo tertium", mondanák a régi logikusok: a harmadik eset meg az, hogy sem nem sértem meg, sem nem zárom be a zongorát, hanem ott kezdem a gyakorlást, ahol legtöbb eredményt várhatok: a billentyűknél. Hasonlóképpen lelki életem megvizsgálását sem kezdem sem az organum megsértésén, sem külső vizsgálgatásán, hanem az öntudat milliónyi változatosságú tanulságain.

Elgondolhatjuk, mennyi lehet a logikai botlás az egész könyvben, ha már egy-két lapon ennyi akadt!

Simon Gábor jellemzésére térszűke miatt csak egy adatot hozunk fel. Az akaratszabadság ellen foglal állást s a determinizmus híve; de milyen megokolással! A tapasztalat a determinizmusnak ad igazat, mondja, mert: „az abszolút szabadakarat oly értelemben, hogy az ember mindent megtehet, képtelenség. Az ember erői... korlátoltak, az abszolút akaratszabadsághoz pedig mindentudás és mindenhatóság kellene". S azért „a tapasztalat, valamint a józan okoskodás a deterministáknak ad igazat. Nincs teljes akaratszabadság". De uramfia, hát ki értett valaha teljes akaratszabadság és indeterminizmus alatt korlátlan mindenhatóságot? Micsoda logikai szélmalomharc ez! És hogyan várjunk józan és logikus fejtegetéseket az ily kényes és fontos kérdésekben olyan szerzőtől, aki a determinizmusnak védelmére kel, anélkül, hogy tudná micsoda?

Ez a néhány példa egymagában is elég hangosan beszél. Iróink könnyen ítélkeznek a „régi logikusok" felett, akiknek logikai biztossága, élessége, iskolázottsága mögött messze elmaradnak. A régiek, főleg a régi logikai kézikönyvekben minden szavukat s minden mondatukat úgy megfontolták s úgy megcsiszolták, hogy azokat igazán nehéz megtámadni vagy akár csak

félre is érteni: azok megannyi hatalmas, szilárd kőkockák egy-egy monumentális épület falában,[1] míg a mi íróink inkább csak csillogó-villogó, de első érintésre szétporló kavicsokat szeretnek összehordani.

Ha mindazáltal vállalkoznak arra, hogy a régi logikusok érdemeit méltánytalanul kisebbítsék, csak egy szavunk lehet hozzájuk: Medice, cura teipsum! — Orvos, gyógyítsd előbb önmagadat!

VI. Lélektan és fiziológia.

Lélektanainkat kezünkbe véve, könnyen úgy járhatunk, mint az az ember, aki „tojást kér és skorpiót kap helyette". Mert ha azzal a reménnyel fordulunk hozzájuk, hogy felvilágosítást kapjunk arról, amiről a lélektan a nevét kapta: arról a csodás valamiről, ami egy egész belső világnak a középpontja, mozgatója, irányítója; arról, ami bennünk örül és kesereg, tűnődik, elmélkedik és örök problémákat fejteget: t. i. a lélekről, akkor bizony hatalmas csalódásban lesz részünk.

A lelki világ sajátos kérdései helyett *lélektanaink legtöbbje első helyen csupa merő testtant, bonctant,* élettant és szervtant nyujt. Bőven értekezik az idegrendszerről, agyról, koponyáról, izmokról, vérkeringésről, szemhártyákról és fülivekről; de mihelyt mindezek lépcsőjén fel kellene hágni a voltaképpeni lélektanba, faképnél hagy s beéri a „lelki" jelenségek némi csoportosításával. Itt-ott szóba kerül még a lélek, de csak futólag s arra a kérdésre: van-e lélek s mi az? szerzőink lakonikus rövidséggel felelik, hogy *nincs,* vagy legalább is nem lehet tudományos kutatás tárgya.

Abban igazuk van, hogy a fiziológia a lélektanra nézve fontos segédtudomány. Minden skolasztikus lélektan is ezt vallja. A lelki élet megértésére sokban fontos a test- és élettan ismerete is. De az már

[1] Ajánljuk modern tankönyveinknek összehasonlításul pl. *Tongiorgi, Gutberlet* vagy akár *Hajdu—Zoltvány* kézikönyveit, melyek a régi logikusok talaján állanak.

félszegség és túlzás, ha azt állítjuk, hogy csak a segédtudomány ér valamit s a lélektanban csak az lehet tudományszerű, ami nem annyira lélektan, mint inkább fiziológia.

Oly felfogás ez, mint hogyha pl. a természettanra ráfognók, hogy csak annyi benne a tudomány, amennyi mennyiségtan van benne: egyedül a képletek, a számítási műveletek, az egyenletek érdemelnek benne figyelmet, amit ezenfelül a természeti jelenségekről tudunk, a szín, a hang, hő, mozgás, ellenállás, ruganyosság, elektromosság tüneményei s alanyai — az mind csupa mesebeszéd.

Wundt és köre terjesztette el ezt a helytelen, hogy úgy ne mondjuk: arrogáns felfogást. Tagadhatatlanul nagyszerűek a fiziológiai kísérletek, melyekre támaszkodnak. De e kísérleti eredmények miatt sem lett volna szabad elfelejteniök, hogy a fizológia és a lélektan két lényegében különböző tudomány s hogy ama mellett emennek még mindig megmaradt a jogosultsága. A fiziológia a lélektant elősegítheti ugyan, de pótolni semmikép sem pótolhatja.

Már *Schopenhauer* keményen megrótta azokat a természettudósokat, akik tégely és retorta helyett bölcseleti kérdésekkel foglalkoznak, melyekhez nem értenek, legalább mint természettudósok nem.[1] Sajnos azon-

[1] Ezekről a filozofáló fiziológusokról kissé drasztikusan, de egészében helyesen nyilatkozik egy újabb író, *Schulz-Bodmer* a következő szavakban: „Nagyon jó csizmadia lehet valaki, anélkül, hogy a bőrcserzéshez egy kukkot is értene; és viszont senkisem tartja a csizmadiát filozófusnak, csak azon okból, mert nagyon jól érti a saját mesterségét. És ha a csizmadiának eszébe jutna, hogy magamagát nagy filozófusnak tartsa s mindent a saját szempontjából ítélve meg, azt akarná elhitetni a világgal, hogy az ő csizmái az emberi nem boldogítására elegendők s minden egyéb törekvés és kívánság, mely a nadrág és a kabát országába transzcendál, merő tévedés és előítélet: ki ne nevetné ki az ilyent? Pedig szóról-szóra, vonásról-vonásra ilyen azoknak a fiziológusoknak az eljárása, akik minthogy a saját tudományuk nem foglalkozik a lélekkel, minden további fejtegetés nélkül kijelentik, hogy a lélek létezése nem egyéb puszta feltevésnél. Az ilyen fiziológu-

ban, semmi sem divatosabb, minthogy természettudósaink a szakjukon kívül eső bölcseleti kérdéseket is kísérletező asztalaik mögül szeretnék eldönteni. Így lettek a lipcsei fiziológusok is bölcselőkké, azaz jobban: megmaradtak fiziológusoknak, de kijelentették, hogy ezentúl fiziológiájuk az egyetlen tudományos lélektan és ami nem fér be a kísérletező terembe, az nem tartozhatik a bölcselet terére sem.

A maga lovát dícsérő cigány jut az embernek eszébe, ha az ilyen fennenjáró szavakat olvassa: „Kétséget nem szenved, hogy a lélektan egyedül azon az utakon és tereken mozoghat, amelyeken az exakt kutatás és kísérletező megfigyelés lehetséges; ellenben semmikép sem lehet többé merőben megfigyelő s merő megfigyeléssel dolgozó tudomány".[1] Figyelemreméltó a rejtett szofizma is, mely e rövid mondaton átcsillan: mintha bizony harmadik lehetőség nem volna, az t. i. hogy kísérletet és megfigyelést egyesítve, nem fejleszthető-e további dedukció és indukció oly lélektan útján, mely a fiziológiától teljesen különálló, valóban bölcseleti jellegű tudomány!

Az az öblös, magabízó hang, mely a német tudósokat jellemzi, természetesen sokaknak imponál s a pszichofizikusok kara nagy biztonsággal zendít rá: „Csak a 19. század teremtette meg a tapasztalati lélektant (értsd: a fiziológiát, mert tapasztalati lélektan azelőtt is volt s a lélektant mint ilyent az újkori pszichofizika inkább *temeti*, mint *teremti*) s el lehet mondani, hogy a mai lélektant minden egyéb jobban érdekli,

sokra joggal alkalmazhatjuk a tilalmat: Sutor ne ultra crepidam! Varga, maradj csak a kaptafánál! Az emberiség évezredes vándorlása folyamán más kérdésekkel is foglalkozott már eddig, mint az érzéki természettel, kövekkel, növényi és állati szervezetekkel; érdeklődni szokott a politika, tudomány és művészet, jog és erkölcs, törvénykezés és szabadság iránt a szűk látókörű materializmus, mely mindent a saját rőfjével akar mérni s mindent a saját álláspontjáról akar megítélni, szükségkép nevetségessé teszi magát". Idézve Hettinger: *Apologie des Christentums*. I. 144.

[1] Wundt: *Grundriß der Psychologie*, 1897. 24. lap.

mint a lélek lényege (és sok egyéb igen fontos lélektani kérdés); Lange Fr. A., a materializmus szellemes történetírója, joggal beszélt léleknélküli lélektanról".[1]

Nem volnánk magyarok, ha ez a legújabbkori tudományos schlagwort minket is nem verne le a lábunkról. Remek látvány, mint rebegik utána a mesterek szavait a mi íróink, főleg tankönyveink szerzői.

Böhm még a legmérsékeltebb; helyesen figyelmeztet rá, hogy a lélektan a fiziológiának hasznát veheti, de „ez ránézve csak módszer (talán inkább: eszköz) nem cél" s „módszerül is csak kisegitő. A lelki tüneményeket ugyanis jelentésük és értelmük tekintetében mindig a belső megfigyelés közvetlensége szolgáltatja..."[2] Kár, hogy a részleges tárgyalásnál mégis többnyire megáll a fiziológiai és anatomiai adatoknál s nem annyira a lelki jelenségekről, ezek lelki okairól és immanens törvényeiről, mint inkább az azokat előkészítő vagy kíséröi anyagi folyamatokról és ezek törvényeiről beszél.

Sárffy is megkülönbözteti a lélektant a fiziológiától, de azt hiszi, hogy a fiziológia kifejlődése előtt lélektanról szó sem lehetett, és a régi pszichológusok épp emiatt sokáig „hiába tapogatóztak a homályban". (8. l.)

Simon mindjárt az előszóban siet magát hű pszichofozikusnak vallani s mintha félne, hogy egyébként meg sem hallgatják, kijelenti: „A forrásmunkák szokásos hosszú jegyzékét mellőzöm (— ez mindenesetre legkényelmesebb! —); egyedül csak annyit jegyzek meg, hogy lélektanomban a fiziológia legújabb adatai foglalnak helyet". Nála különben már azért sem lehet sok különbség a lélektan és fiziológia között, mert a legdurvább anyagelviség híve. Neki az ember csak „bámulatos gépezet", a „magasabb lelki jelenségek ezen tökéletes gépezet összműködéséhez vannak kötve, amelyeket tehát csak akkor értünk meg igazán, ha vizsgálat tárgyává tesszük az élő szervezet azon egyes

[1] Hellpach W.: *Grenzwissenschaften der Psychologie.* 1902. Előszó.

[2] *Lélektan,* 18.

részeinek működését . . .". (3—4. lap.) „Anyag és anyagi feltételek nélkül nincs élet . . . a testhez és testi élethez oly szorosan fűződnek a lelki jelenségek, mint az anyaghoz az erő".

„A lelki életnek, az összes szellemi működéseknek tapasztalás szerint (!) legfőbb szerve (!) az agyidegrendszer: *agy nélkül nincs érzés, nincs gondolkozás*..." (U. o.) (Mellesleg mondva olyan okoskodás ez, mintha így következtetnénk: a zeneműköltészetnek legfőbb kelléke néhány árkus kottapapiros: mert kottapapiros nélkül nincs zeneköltészet.) „Az agy fejlődésével *összeesik* a lelki élet fejlődése" (hogyan esik össze? azonos-e vele? avagy csak együttjár vele?); „azonban az agyidegrendszer oly végtelen finom anyagi részecskékből áll . . . hogy fizikai és kémiai sajátságainak szabatos tanulmányozása és mechanikai működésének teljes megértése ezidőszerint a lehetetlenségek közé tartozik . . . Mindamellett a lélektan egyike a legfontosabb tudományoknak" stb. (5. l.) „Tekintélyes fiziológusok állítása szerint a lelki jelenségek nem egyebek, mint rendkívül finom és komplikált fizikai és kémiai folyamatok eredményei . . ." (6. l.) E szélső materialista felfogásnak megfelelően galamboknál és tyúkoknál is szellemi működésről beszél (8. l.) s oly meglepő önbizalommal dobálódzik meg nem értett szavakkal és logikaellenes következtetésekkel, hogy az ember csodálkozásból csodálkozásba esik afölött, hogy minálunk ilyen gyarló művet tankönyv gyanánt lehet használni, a felnövekvő ifjúság értelmi és erkölcsi kiművelésének befejezésére.

Szitnyai Elek is kategórikusan beszél: „A mai lélektannak, ha a tudomány nevére jogot formál, fiziológiai lélektannak kell lennie". (4. l.) E felfogás az egész könyvnek irányelve marad, bárha a szerző, valószínűleg dicséretes nevelői ösztönből, a következetesség rovására hellyel-közzel elhagyja a rideg fiziológikus irányt és magasabb, mondhatni: metafizikai szempontokra emelkedik. De általában ő is hű a mestereihez: a lélektan nála is inkább testtan, mint lélektan.

A test és lélek kölcsönhatásáról szólva, azt hiszi, elég, ha mindjárt az idegrendszerre csap át, „a lelki élet tüneményeinek e tulajdonképpeni szervére" (17. lap), mintha mindaz szerv volna, ami akár mint külső segédeszköz, akár mint különnemű feltétel a szellemi élethez szükséges. Sok szép apróságot mond el a fiziológiából, az érzékszervek berendezéséről, az érzelmek és indulatok testi velejáróiról, frenológiáról, álomról, hipnotizmusról és lelki betegségekről, ami magában véve nagyon helyes volna, főleg ha állításaiban a komoly tudomány adatait nem vegyítené darwinista mesékkel, ha nem felejtené el, hogy a fiziológia mindig csak alárendeltje, előkészítője a lélektannak, amint-hogy tárgya: a fiziológiai tünemények is mindig csak előkészítői s alárendelt melléktényezői a lelki tüneményeknek.

Hiába, azzal, hogy apróra leírjuk, miként haladnak testünkben az idegszálak, hová vezetnek, milyen alakban, pálcikákban, csapocskákban végződnek-e stb. a lelki tényt: a *szín* felfogását, érzékelését semmivel sem magyaráztuk meg világosabban. Amint a zongora húrjainak, billentyűinek, pedáljainak és egyéb alkatrészeinek leírása, vagy a billentyű megütése által keletkező mozgás továbbszármazásának megfigyelése egymagában soha senkit nem tehet sem zeneművésszé, sem a hang természetével meg nem ismertet senkit, legkevésbbé a siketnémát, épúgy nem elegendő a lelki tünemények alapos, lélektani ismeretére, ha azoknak velejáróit, hogy úgy mondjuk, szerszámait apróra leírjuk. Az ilyen fiziológikus lélektan örökre tehetetlen marad azon feladatokkal szemben, melyek megoldására a lélektan elsősorban van hivatva s egyenesen nevetséges dolog az ilyen lélektantól azt várnunk, hogy helyes önismerethez és nemesebb életcélokhoz vezessen, mint Simon hiszi (5. l.), vagy hogy „a józan, bölcs élethez" közelebb vigyen, „önismeretre és emberismeretre tanítson" s „eszünk és szívünk nevelését előmozdítsa". (Szitnyai 13. lap.)

Liebig, a nagy kémikus, de aki a kémiai folyama-

tok mögött a testben a lelket is észre tudta venni, nagyon helyesen mondta: „A merő tapasztalati tények túlzó hangsúlyozása gyakran csak a mélyebb gondolatok hiányának ismertető jele és nem a gazdagság, hanem a szegénység az, amely ezernyi lim-lom tömkelegébe és nagy csomó szakadozott ruhadarabba rejti meztelenségét..."[1]

VII. A lélekmentes lélektan.

Idézettel kezdem. „Amit az erő mozgat, az az anyag, s ami az anyagot mozgatja, az az erő."

Szitnyai Elek e szavai (i. m. 12. l.) igen jellemzően fejezik ki mai lélektanaink irányát. Anyag és erő az egyetlen, amit figyelemre méltatnak; ami nem anyag vagy erő, az nem mozgat és nem mozog, nem működik és nem létezik nekik még a lélektanban sem. A léleknek szerintük szintén csak mint anyagi és anyagmozgató erőnek van értelme. „Az ember szervezetében a csont, vér, ideg, izom, velő stb. az anyag s ami azt eszközli, hogy ezen rendkívül bonyolult anyaghalmazban mozgás, érzés, gondolat (!), akarat (!) keletkezzék, *léleknek* neveztetik." (12. l.) A léleknek tehát nincs az anyagtól lényegileg független élete s önálló valósága; még az akarat és gondolkodás tényei is csak az anyagmozgató erő hatásai az „anyaghalmazban". Egyebet a lélekről szerintük nem tudunk. „Nem tudjuk, hogy mi az anyag, mi az erő, tehát így azt sem, mi a lélek lényegileg." (13. l.) Ezzel a kurta mondattal Szitnyai a modern lélektan állásfoglalását fejezi ki a lélekkel szemben.

Pedig éppen ez az utóbbi mondata világosan mutatja, hogy a lélek fontos kérdéseinek fejtegetését pusztán azon indokolással nem szabad és nem lehet félretolni, hogy a lélek *lényegét nem ismerjük.* Mert először is nem áll, hogy az anyag, erő és lélek mivoltát sehogyan sem ismerjük. Csakis az engedhető meg, hogy

[1] *Chemische Briefe,* 40.

sajátos jegyeikben és kimerítőleg nem ismerjük; de azért van róluk fogalmunk, s lényegüket bárha csak körülíró és analóg jegyekkel, de valahogy mégis ismerjük; különben nem is beszélhetnénk róluk. De meg azt nem Szitnyai maga vallja, hogy az anyag, az erő s a lélek lényegét *egyként* nem ismerjük. Különös! Hát akkor miért nem tartózkodik az anyag és erő kérdésektől is, épúgy, mint ahogy a lélek kérdéseitől tartózkodik. Ha az anyag és erő mivolta époly ismeretlen, mint a léleké, miért fordul éppen az anyaghoz oly határozottan, hogy még a lelki tényeknél is elsősorban az anyagi testszervezeti folyamatokat vizsgálja? Sem jobbra, sem balra nem érem el a végső célt: tehát jobbra megyek, micsoda logika ez?

S aztán igazán áll-e ez, hogy aminek a lényegét sajátos jegyeiben nem ismerjük, arról semmit sem tudhatunk meg s hogy azzal nem érdemes tudományosan foglalkozni? Ha ez igaz, akkor a természettudományok nagy része üres szappanbuborék: hisz éppen Szitnyai mondja, hogy az anyag és erő lényegét nem ismerjük, a természettudományok pedig folyton-folyvást az anyagról s az erőkről szólnak. Nem! Azért, mert valaminek a lényegét sajátos jegyeiben nem ismerjük, azért még nem következik, hogy létezéséről, létének okairól s feltételeiről, rendeltetéséről, céljáról, képességeiről s tulajdonságairól rendszeres, tudományos ismereteket nem szerezhetünk nemcsak vallástan és metafizika segítségével, mint Szitnyai hiszi (103. l.), hanem a józan gondolkodás, az elemzés, az induktív meg deduktív következtetés útján.

Kitűnő példa rá az elektromos erő. Vajjon kinek jutna eszébe az elektromosság létezésének, okainak, feltételeinek, tulajdonságainak stb. kutatásáról lemondani, csak azért, mert az elektromosság lényegét nem ismerjük? Az Isten lényegét szintúgy nem ismerjük sajátos és kimerítő jegyeiben, mint a lélekét, de azért egész tudományos rendszer (a teodicea) értekezik az Isten létéről és tulajdonságairól, mégpedig merőben természetes és észkövetkeztetésekkel. Elég ugyanis

körülíró, megközelítő, analóg jegyekkel alkotnunk valamiről fogalmat: ha ezenkívül működését és hatásait ismerjük, következtetésekkel máris igen sokat állapíthatunk meg róla.

Ilykép teljesen elesik az az ok, mellyel modern bölcselőink igazolni szeretnék azon teljesen indokolatlan és önkényes eljárást, hogy a lélekkel nem törődnek, még a lélektanban sem.

Tényleg nehéz is felfogni, mit véthetett az a szerencsétlen lélekfogalom, hogy modern pszichológusaink oly babonásan félnek tőle.

A mennyiségtan művelői nem látnak benne veszedelmet, ha a mennyiségfogalom tárgyi értékét elismerik; a természettudósok sem tiltakoznak folytonosan az ellen, hogy ők a természetről magáról tudni sem akarnak, hanem csak a természet jelenségeit vizsgálják; az irodalom művelője: az esztétikus sem zárkózik el a széptani jelenségek alanyai elől, csak a pszichológus tartja elengedhetetlenül fontos teendőjének, hogy minél gyakrabban és minél nyomatékosabban hangsúlyozza, hogy csak a jelenségekkel és változásokkal foglalkozik, de azzal nem törődik, mik e jelenségek okai és hordozói.

Ennek a különös jelenségnek valami alanyi okának kell lennie, mert a tárgyi valóságban valóban nincsen alapja.

Mert ugyan mi a tudománytalan, mi a kétséges a következő eszmemenetben:

Lelki tényeink nyilván egészen más természetű, másfajta dolgok, mint az anyag rendes, általános tulajdonságai, a fizikai és kémiai tulajdonságok. Szitnyai maga többhelyütt (pl. 12., 28. l.) elismeri s a legmodernebb pszichofizikai paralellizmus hívei is egyre általánosabban vallják, hogy a látást, hallást, érzést, még inkább a gondolkodást, ha anyagi folyamatok kísérik is, a merő anyagból megmagyarázni nem lehet.[1] A

[1] V. ö. Schütz: *Das exakte Wissen der Naturforscher*. 74. köv. Höfler: *Psychologie*. 52. köv.

durva materializmust, mely szerint a lángelme észmunkája s a szeretet hősiessége egyaránt merő agyváladék, már csak Haeckelék merik hangoztatni, miközben a tudomány legnevesebb képviselői valóságos undorral, felháborodással fordulnak el tőle.[1] Nevezetesen azok a lelki tények, melyek anyagtalan fogalmakat és viszonyokat fejeznek ki, vagy amelyek egyenesen önmagukat ismerik meg, pl. a megismerés és öntudat tényei, melyekkel az „azonosság", „hasonlóság", „ok", „következtetés", „anyagtalanság", „én" fogalmait megalkotom, teljességgel más valamik, mint az a mozgás, amellyel pl. a nehézkedés folytán a testek egymáshoz közelednek.

Már most amint bizonyos, hogy réti kórón ananász nem teremhet, s amint egy Leibniz tudománya nem lehet egy verébnek vagy kődarabnak a tulajdonsága és általában: amint az okozat és tulajdonság nem lehet nagyobb, magasabb, tökéletesebb valami, mint az, *aminek* okozata vagy tulajdonsága s amiből mint okalapból fejlődik: úgy *lelki tények* sem lehetnek maguknál *alantasabb* alanyok tulajdonai; nem fejlődhetnek tehát másból, mint az anyagnál tökéletesebb, nemesebb valamiből és nevezetesen az anyagtalan, azaz szellemi állományból fejlődhetnek. Ezt az életelvet, főleg a szellemi életelvet léleknek nevezi évezredek óta mind a köznyelv, mind a tudomány.

Ezt a következtetést modern bölcselők is el szokták ismerni, csak azon akadnak meg nagy felháborodással, hogy mi a lelki tények s általában az életjelenségek alapját, elvét szubsztanciának, állagnak tartjuk. Minek ez? mondják. Micsoda titokzatos, ismeretlen alanyokra van még szükség, mikor elég, ha a tulajdon-

[1] Csak nemrégiben emelte fel szavát a porosz főrendiházban *Reinke* biológus a tudomány nevével visszaélő materializmus ellen; amint egyik művében is kijelentette: „Azon biológusoknak kétségkívül egyre gyarapodik a számuk, akik elismerik, hogy a materialista feltevések nem elegendők az életjelenségek egész országának megmagyarázására". — *Einleitung in die theor. Biologie*, 1901. 50. lap.

ságokkal, jelenségekkel foglalkozunk? Pedig éppen ez a pont az egész érvelésnek a legártatlanabb, legvilágosabb része.

Nem áll, hogy mi a szubsztancia s a szubsztanciális lélek alatt valami „titokzatos", ismeretlen alanyt értünk. Az állag nem titokzatos valami, hanem egyszerűen az, ami magában is valami s nemcsak másban, mint másnak a tulajdonsága, mozgása, állapota létezik. Ha tehát ellenfeleink azt mondják: a lelki tényeknek nincs szükségük külön hordozóalanyra, jól van: ezzel ők maguk állítanak fel szubsztanciákat, mert akkor náluk minden lelki tény önálló valami, azaz szubsztancia. Csak az a kérdés: mi jogon állítunk fel ezer szubsztanciát ott, ahol egy is elég, mint a lelki jelenségeknek és módosulásoknak közös alanya? S mi jogon állítunk fel ezer folyton váltakozó alanyt ott, ahol az öntudat is egyetlenegy maradandó alanyról tanúskodik? És mikép fejtjük meg az ellenmondást, melyet az olyan „tulajdonság", „állapot" vagy „változás" fogalma foglal magában, mely semminek sem tulajdonsága, semminek sem állapota, módosulása.

Hogy ezt a szubsztanciális lelket látni magában nem lehet, az nem dönti meg a föntebbi következtetéseket. Az emberi ész, valamely érzelmünk vagy pl. az elektromosság létezése ellen sem bizonyít a tény, hogy az észt, az érzelmet, az elektromosságot magában nem látjuk.

Kant hívei erre az okoskodásra azzal felelnek, hogy az okság elvével csak az érzéki világban következtethetünk érvényesen. Ez azonban oly önkényes és alaptalan állítás, hogy gyakorlatban maguk a Kant hívei sem követik. Mondd egy kantistának, hogy nincs esze, nincs becsülete, nincs jelleme — hiszen ezek a tulajdonságok sem érzéki jelenségek s jelenlétükről csak az okság elve alapján tudunk —, bizony felfortyan érte!

Ha az okság elvében nem bízunk, s a deduktív következtetés értékét kétségbevonjuk, hát akkor mi jogon bízunk meg érzéki tapasztalatainkban? Ha a ter-

mészetes nyilvánvalóság szava az egyik téren hazug, miért fogadjuk el igaz tanunak a másik téren? Ha a lélek műveiből s ezek alaktalan jellegéből magára a lélekre s ennek létére, okaira, képességeire, tulajdonságaira nem következtethetünk, akkor következetesen kételkednünk kell tapasztalati tudományainkon, nevezetesen a fiziológiai lélektan értékén is. A lélekmentes lélektannak eszerint semmi tudományos alapja nincs.

Ezért mondta *Schopenhauer*, akit pedig nem lehet skolasztikai elfogultsággal vádolni, a következő, kicsit darabos, de nem alaptalan szavakat: „Az életelv létének tagadása s a lélek ellen való polemizálás, bár nagyon erőlteti az előkelőség színezetét, valójában nem annyira a helytelen, mint inkább az ostoba jelzőt érdemli meg".[1]

Ezt a mondatot egyébként tankönyvíróinknak is figyelmébe ajánljuk.

VIII. Az állati „értelem".

Láttuk mily tudománytalan az ignoranciának az az álláspontja, melyhez a fiziológiai és lélekmentes lélektan a lélek kérdéseivel szemben ragaszkodik s melyet Szitnyai e szavakkal fejez ki: „Nem tudjuk, mi a lélek lényegileg s talán sohasem fogjuk tudni". (I. m. 13. l.)

Pedig bár érnék be íróink e pontban ezzel az egy tévedéssel! A legfurcsább azonban az, hogy egyikükmásikuk azonnal köpönyeget fordít, mihelyt alkalma akad materialisztikus elvek hirdetésére.

Érdekes! Legelején ismételten hangsúlyozzák, hogy a lélek lényegéről semmit sem tudhatunk; alább meg egyszerre csak mindent megtudnak róla s előállnak ezzel az újabb törvénytelen következtetéssel: Minthogy a lélek lényegét nem ismerjük, s viszont látjuk, hogy a lélek a testtel szorosan összefügg, tehát a lélek nem lehet egyéb, mint testi erő: a testnek valami tulaj-

[1] *Parerga und Parallpomena*, II. 127.

donsága, velejárója, függeléke, alárendelt funkciója. Ezzel egy ugrással elértek az anyagelvi világnézethez.

Az a modor, amellyel pl. Szitnyai vagy Simon a materializmusról és spiritualizmusról beszélnek (ez utóbbinak mivoltát teljesen félreértve vagy pedig elferdítve),[1] a mód, amellyel folytonosan csak anyagi ingerek, ingerlékenység és visszaható képességről beszélnek a lelki tényeknél[2] s amellyel az agyvelőt a lélek és az öntudat szervének és székhelyének mondják,[3] míg a lelki tények, az ismeret, vágy, akarás és öntudat sajátos, anyagtalan jellegét gondosan elhallgatják: eléggé jelzik, hogy lényegében materiális irányban mozognak, bárha a nyilt vallomástól szépen tartózkodnak, ki tudja, miféle okokból?

Az emberi lélek anyagtalan és anyagfölötti mivoltának tagadásával természetszerűleg összefügg az a törekvés, mely az állatok lelki tényeiben szintén értelmi, az emberétől csak fokilag különböző tényekedéseket akar látni.

Említett tankönyvíróink — a legelterjedtebb tankönyv írója: Szitnyai és Simon — tényleg számos alkalommal *vallják a felfogást, hogy az ember és az állat között legfeljebb fokozati a különbség* s lényegében az állat is csak oly értelmes lény, mint az ember.

Simon az emberben csak „a legfejlettebb organizmussal bíró állatot" látja (85. l.), mely állat „az ösztönszerű cselekedetek hosszú létráján jutott el az eszes cselekedetek magaslataira". „Legkülönösebb a nyelv, mint a gondolatok kifejezője és az elme fejlődésének hatalmas emeltyűje, emelte magasra a többi állatok sorából"; de a nyelv „nem önkényes találmány, hanem... egyszerű természeti produktum (?), mely az állati mozgások közös forrásából, az ösztönszerű mozgásokból, csak nagy idők multa jutott el a fejlettség mai fokára..." (U. o.)

[1] L. pl. amannál 15., emennél 7. lapon.

[2] Ott: 22., 28.; itt: 21., 22. l.

[3] Ott: 17., 19., 20., 21. l., itt: 4., 8., összevetve a 6-ikkal, 38. lap, v. ö. 40. lappal.

Szitnyai burkoltabban beszél, de valójában folytonosan egy fajba sorozza az embert az állattal. Az úgynevezett arbor Porphyriánál az „eszes" és „esztelen" lények megkülönböztetését kihagyja (126. l.); az emberi agyról szólva azt mondja, hogy az emberi agyvelő nagyságától s alakjától függ „az állat szellemi tehetsége". (20. l.) „A méhek sejtépítő ösztöne a változott viszonyokhoz vall; intelligens alkalmazkodás folytán átalakul". (93. l.) Az ösztönökben „az ősök végtelen hosszú, ugyanegy fajtájú tapasztalatainak" (nyilván értelmes tapasztalatainak) eredményeit látja. (92. l.) Simon pedig egyes állati ösztönöket egyenesen „értelmi, vagyis műösztönöknek" nevez el (s a hangya és méh ösztöneit hozza fel példa gyanánt). (77. l.) Azt hiszi, hogy ezek az ösztönök oly módon keletkezhettek, amint még mai fecskéink is „ősszel formális gyakorlatokat tartanak az elvonulásra" (78. l.) — talán a Földközi-tenger földrajzát repetálgatják közben! „Az ösztönök csak nagyon hosszú fejlődés útján jutottak el a mai fokra". (U. o.)

Mellesleg mondva: ez a szokásos darwinista varázsvessző: a „nagyon hosszú fejlődés" és „végtelen hosszú idők" egy hajszállal sem kisebbítik annak a feltevésnek a teljes képtelenségét, hogy valaha az állatvilág ösztönök nélkül létezett és csak lassan-lassan tapasztalás útján tett azokra szert. Mert egyetlen állat sincs, mely csak egy napig is megélhetne kifejlett ösztönök egész sorozata nélkül. Ha az a csirke, amely — ha úgy tetszik — a paradicsombeli legelső tojásból kibújt, nem rendelkezett egész sereg ösztönnel, mindjárt első nap éhen kell vala vesznie. Ami pedig a tapasztalást és értelmi ösztönt illeti, olvassák csak el Simon és elvtársai Wasmann művét a hangyák s felsőbb állatok lelki életéről; abból megtanulhatják, hogy a méhnek és hangyának felső számtani tudással kellene bírniok, ha ösztöneiket saját értelmiségükből kellett volna kialakítaniok; holott másrészt a legegyszerűbb célszerűséget sem tudják felismerni, s mihelyt rendes ösztönszerű cselekedeteik körén kívül kerül-

nek, inkább éhen vesznek, semhogy olyasmi által segítsenek magukon, amihez csak éppen egy parányi értelem volna szükséges.

Hiába minden képzeletszárnyaltatás: az ösztönt nem lehet megmagyarázni a Teremtő rendelése nélkül, mellyel az állatban bizonyos célszerű hajlamokat oltott. Ezen utóbbi pontra, az állatok értelmes tényeire nézve, íróink aligha ismerik azt a lesujtó ítéletet, melyet nem ám valami hittudós vagy skolasztikus, hanem maga az atyamester: Wundt zúgott azoknak fülébe, akik örökösen összetévesztik az értelmiséget az anyaghoz tapadt megismerőképességgel. Wundt ezt az összetévesztést tudományba nem illő tendenciának tudja be és erélyesen tiltakozik ellene.

„Ennek az útszéli lélektannak — írja *Wundt* erről az irányról — abban áll a lényege, hogy a lelki tényeket nem ismerjük el olyanoknak, minőkül azok az elfogulatlan megfigyelő előtt közvetlenül bemutatkoznak, hanem saját reflexióinkat erőltetjük bele azokba. Az állatlélektan ily eljárás folytán odajut, hogy végül az állatok összes lelki (nem szellemi!) működését a legalsóbbaktól a legfelsőbbekig, csupa értelmes cselekedetnek magyarázza. S e hibához, mely a lélektan tudományos módszerében való járatlanságból ered, állatpszichológusaink nagy részénél, sajnos, gyakran az a törekvés is hozzájárul, hogy az állatok megismerési tényeit lehető legfényesebb világításba helyezzék".[1]

És hozzátehette volna, mint főbenjáró hibát, hogy modern lélektan-íróink — legalább minden jel erre mutat — egyáltalában nem értik már ezt a szót: szellem, szellemi megismerő- és vágyóképesség. Még katolikus bölcselőknél is szemetszúró jelenség, hogy a voltaképpeni különbségre az ember és állat lelki tényei és lelke között nemigen mutatnak rá; nem ügyelnek kellőkép arra a pontra, *miért múlja felül az ember lelki élete az állatét* nemcsak fokban és fejlett-

[1] *Vorlesungen über die Menschen- u. Tierseele*, 1897, 387.

ségben, hanem lényegileg, egész mivoltában; vagyis: hol a faji különbség az ember és állat lelki tényei s következőleg lelke között?[1]

Nem elég ugyanis arra hivatkozni, hogy az ember gondolkozni, ítélni, következtetni tud, az állat pedig nem — mert kérdés: nem merőben *fokilag* múlják-e felül e ténykedések azokat az egyszerűbb lelki tényeket, melyek az állatnál is feltalálhatók? A főkülömbséget csak akkor találjuk meg, ha kimutatjuk, menynyiben függ az állat minden ismerete magától az *anyagi tárgytól*, annak színétől, nagyságától, alakjától, s menynyiben független az ember ismerete ugyanazon anyagi tulajdonságoktól: mennyiben függetlenítheti magát azoktól elvonás, egy-egy jegy külön megfigyelése, a tárgyon észlelt hasonló jegyek elkülönítése, viszonyba állítása stb., szóval oly műveletek által, melyek a tárgy anyagi képének nem merő megkötött visszatükrözései és egyszerű felfogásai, hanem többé-kevésbbé független feldolgozásai.

Ez a *függetlenség* a szellemiség lényege. Ha ez megvan, az emberi lélek faji különbsége is meg van állapítva: mert az „anyaghoz tapadt" s az „anyagtól bármiként is független" ismerőképesség két teljesen különböző dolog; és csakis ez utóbbi az, amit értelmi, szellemi képességnek nevezünk. Azt pedig könnyű a nyilvánosságig bebizonyítani, hogy ez az elvonó, az anyagtól magát függetlenítő ismeret az emberben megvan, az állatban pedig egyszerűen hiányzik.[2]

Persze e fogalomtisztázás és megkülönböztetés iránt modern íróink mintha érzéküket is elvesztették volna. Innen ered nyilván tankönyveinkben is a „lelki és szellemi, megismerő és értelmi" jelzők hallatlanul könnyelmű felcserélgetése s az a mesekönyvbe illő antropomorfista állatszemélyesítés, melyet egyébként csak anyagelvi irányművekben találhatunk: hogy pl.

[1] Az ember és állat lelki tényeinek lényeges különbségeiről lásd T. Pesch: *Die großen Welträtsel*, I. 718—763. lapot.

[2] L. pl. E. Wasmann: *Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen u. der höheren Tiere*. Freiburg, Herder, 1897.

a tengeri madár, „ha a fagyos tél közepett a halál tőrét érzi szívében... siet, amíg ereje el nem hagyja, szülőföldje felé, hogy ott haljon meg, ahol bölcsője ringatta" (a madárnak?); hogy „a macska a kutyával, a madárral, az egérrel barátságban élhet"; hogy „egy kutya annyira megszeretett egy oroszlánt, hogy annak halála után bánatában szinte elpusztult". Igy Szitnyai részben a hírhedt „nagy állatismerő": Brehm után. (92. s 93. l.) Miért nem megy mindjárt még tovább, hiszen bizonyos modern bölcselők már a kutyák erényeiről és vallásáról is írtak s érzelgős dalokat zengtek a „legfelsőbb állatok" „társas érzelme", részvéte, szeretete, hálája és ragaszkodása, hűsége, alázatossága, nagylelkűsége, bánata, odaadása, áldozatkészsége, halálig menő önmegtagadása és kötelességérzete felől.[1]

Talányszerű jelenség! Ugyanazok az írók, akik az ember értelmes voltát lehetőleg alábbszállítják, az állatok értelmiségéről, erényeiről, szerelmes kutyák bánatáról stb. szívesen írnak alá akármilyen, Kócos Peti mesekönyvébe való agyrémeket. A megoldás azonban alighanem ott rejlik, hogy az emberi lélek szellemi volta s az anyagtól független valósága a halhatatlanságot vonja magával logikai következmény gyanánt. Mert ha lényünk jobb fele magasabb az anyagnál s független tőle, miért szűnnék meg ennek szétbomlásával? A halhatatlanság gondolata azonban nem illik bele bizonyos emberek gyakorlati életprogrammjába, azért aztán inkább fejlettebb fokú állatoknak jelentik ki önmagukat s iparkodnak az állattal egy fokra helyezkedni. Régen észrevette már ezt a talányszerű tüneményt valaki, aki évezredek előtt e panaszos szavakra fakadt:

„Az ember, övezze bár tisztelet, okosságot nem tanusít; olyan, mint az oktalan állatok, hasonló hozzájuk". (Zsolt. 48, 13.)

[1] E. Hartmann: *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit.* 3.. 9 lap.

IX. Öntudat és akaratszabadság.

Malebranche, a bölcselő, nagyon találóan mondja, hogyha hitünk alapigazságait a Pythagorasz-tételből vagy más matematikai törvényből is le lehetne vezetni, akkor bizonyosan akadnának, akik ezeket a számtani alaptörvényeket is kétségbevonnák.

Csakugyan úgy látjuk, mihelyt valamely bölcseleti tétel az Isten létére vagy a lélek szellemi és halhatatlan voltára vezethet, azt modern bölcselőink azonnal tagadásba veszik, legyen bár az olyan világos, mint a déli napsugár. Felötlő példája ennek az öntudat és az akaratszabadság kérdése.

Mindkettőről oly világosan tanuskodik a benső tapasztalás, az önmegfigyelés, hogy világosabban alig volna lehetséges; s e tanuságtétel előtt feltétlenül meg kell hajolnunk, ha a sokat hánytorgatott tapasztalati elvet végleg meg nem vetjük, mely esetben pedig egyáltalán nincsen jogunk bármi tapasztalati tényt elfogadnunk, legkevésbbé pedig arra hivatkoznunk, hogy a „metafizikai spekulációk" helyett tisztán tapasztalati talajon állunk.

Csakhogy az a bökkenő úgy az öntudatnál, mint a szabadakaratnál, hogy mindkettőből úgyszólva matematikai szükségszerűségből következik a *lélek szellemi volta*. Az anyag, ha bír is (anyagi) megismerőképességgel és vágyódással, természetszerűleg mindig csak anyaghoz kötötten ismer meg és vágyódik; tárgya mindig konkrét s az adott alakhoz, nagysághoz, kiterjedéshez van kötve; vágyódását pedig vak természeti törvények irányítják, melyek szükségszerűen s azonos körülmények közt azonosan hatnak.

Az öntudat azonban függetleníti magát tárgyának megkötöttségétől: a benyomásokban megkülönböztetí magát a benyomást a benyomás alanyától, az én-től és felfedezi ennek az én-nek folytonos azonosságát a jövő-menő benyomások sorozatában. Az akarat pedig ugyanabban az esetben két-háromféleképpen választhat s tényleg gyakran azonos esetekben különféle-

képpen választ is: ma ellenáll az ingernek, holnap nem; holott talán ma erősebb az inger; ma a tisztesség indító okait engedi magán érvényesülni, holnap a hasznosságéit, holnapután — ugyanoly körülmények közt — a kellemes után indul. Pedig mindez nem volna lehetséges, ha akaratunk anyagi képesség alá volna vetve az anyagi természet szükségszerűségének.

Az öntudat és akaratszabadság e hangos tanuskodása a lélek szellemi volta mellett természetesen kényelmetlen szálka anyagelvű és pozitivista bölcselőinknek szemében. Innen az a csodálatos jelenség, hogy az öntudat és szabadakarat kérdésében annyira feledik saját kedvenc elvüket: a tapasztalat elvét, s ha már teljesen le nem tagadják a tényeket — ami persze nevetségesen merész vállalkozás volna —, legalább annyira agyonmagyarázzák, hogy sajátos mivoltukból alig marad meg bennük valami.

Igy tesznek nevezetesen az öntudattal. Addig magyarázzák, míg végre minden lesz, csak öntudat nem. Összekeverik az én-t, az öntudatot és tudatot, holott e három dolog ugyancsak különböző, — s ezért nehéz két modern bölcselőt találni, aki ezeket az oly egyszerű s oly köznapi fogalmakat egyenlőképpen magyarázná. Csak abban egyeznek meg, hogy az én-t, mint öntudatunk szubsztanciális alanyát, a lehetőségig mellőzik, agyonhallgatják.

Simon és Szitnyai szintén ezt az irányt szolgálják. Az előbbi maga vallja, hogy „a tudat és öntudat könnyen összetéveszthető (41), s talán ez állításának bizonyságakép mindjárt ő is hallatlanul összeboronálja ezt a két nagyon is különböző fogalmat. Az öntudatban „képzeteink összességét" látja; az „én" neki nem állandó valami, hanem az egyre növekvő s változó „képzetek" konglomerátja. Szitnyai is hasonlókép beszél: „Az az egy-két érzet vagy képzet, mely a többit elnyomva jelenik meg a központban, tudatos lesz . . . Ezek a világos képzetek alkotják az öntudatot . . . Amidőn a világos képzetek különösen a saját testünkre, lelkünkre vonatkoznak . . . öntudatunknak ezen alakját

én-nek is nevezzük. Az én tehát egy képzeletkapcsolat, egy képzetkomplexus, melynek elemei folytonosan változnak..." (42—43.)

Micsoda hallatlan fogalomzavar ez megint? Ne lenne állandó az én, ne lenne azonos, maradandó valami? hanem csak merő képzeletkapcsolat, a pillanatra előtérbe nyomuló néhány világos képzet komplexuma? Ha tehát e képzetek elmúlnak, az „én" is elmúlik, megváltozik-e? Más vagyok-e, ha álmodok, vagy ha ébren vagyok, ha ilyen vagy amolyan gondolatok, ilyen vagy amolyan érzetek és képzetek foglalják el figyelmemet? Hiszen ez az okoskodás felforgatja a legközvetlenebb és legnyilvánvalóbb tapasztalati igazságot, azt, hogy: én én vagyok, az, aki tegnap és tavaly én voltam; hogy nem vagyok merő gondolat- vagy képzetcsoport, hanem e gondolatok és képzetek birtokosa, hordozója, alanya.

Ha öntudatom tárgya: az „én" nem volna egészen más valami, mint képzeteim összessége, akkor én sohasem mondhatnám, hogy én gondolkozom, hogy én látok, én hallok, én vagyok haragos stb., hanem mindig csak így beszélhetnék: a gondolkodás, látás, hallás és harag komplexusa gondolkodik, lát, hall és haragszik... S ha Szitnyai elmélete szerint énem mindig újabb világos képzetcsoporttal megváltozik, akkor valóságos öngyilkosságot követek el, mihelyt valamely képzetcsoportot elhagyva, újabb képzetekkel töltöm meg tudatomat, mert hiszen ezen újabb képzetek megsemmisítik, kiölik, elsöprik eddigi énemet...

S mily sokszoros ilynemű öngyilkosságot követünk el e szerint naponkint! Ha egy változatos tartalmú könyvet olvasunk, ha egy mozgalmas utcán végigmegyünk, ha egynegyed óráig társalgunk: ki tudja, hány százszor gyilkoljuk le önnön énünket, hogy új és más én-eknek adjunk helyet; s még jó, hogy kabátunk, kalapunk nem követi e gyors váltakozást, különben talán magunkra sem ismerénk egy-két óra mulva... Az egész szakadatlan metamorfózis-sorozatban csak az a végtelenül bosszantó, hogy habár énünk folytonosan változik, mi

mégis mindig azt hisszük, hogy folytonosan ugyanazok vagyunk és maradunk...

Szerencsétlen, javíthatatlan tébolyodottak mi! Egyre vissza-visszagondolunk a multra, szeretettel merengünk el gyermekkorunk emlékein, hálásak vagyunk azok iránt, akik „velünk" évek előtt jót tettek, bánkódunk, vádoljuk magunkat egykori ballépéseinkért, törtetünk előre s agyongyötörjük magunkat, hogy jövőnket biztosítsuk, — pedig tudhatnók, megtanulhattuk volna Szitnyai könyvéből régen, hogy hiszen nem mi voltunk azok, akikről azt hisszük, hogy „mi" voltunk ifjúságunkban, multunkban, emlékeinkben, botlásainkban, s hogy akiknek jövőjét biztosítani akarjuk, azok nem mi leszünk, hanem ki tudja milyen idegen, közömbös, jöttment individuumok...

Nem látják-e be íróink, hová vezet az állandó énnek, a szubsztanciális alanynak tagadása s az öntudat és tudat könnyelmű összezavarása? Pedig ebből az összezavarásból még egyéb kényelmetlenség is következik, de sok! Szitnyai maga vonja le az egyik ilyen kényelmetlen következtetést, midőn elméletéhez híven a 128. lapon valahol azt mondja, hogy ha a ló szót hallja, „a ló képe jön öntudatába". — Biz az kellemetlen dolog volna, ha öntudatunkban a ló képe merülne fel s még jószerencse, hogy hasonló veszedelmes tünetről nem sokan panaszkodnak! Normális viszonyok között az ember öntudatába csakis az *én*, az *emberi* én szokott lépni, mint bizonyos képek *hordozója* vagy *megismerője;* a képek maguk azonban nem az öntudatnak, hanem a tudatnak tárgyai. Az öntudat az önnek (én-nek) tudata.

Arra pedig hiába hivatkozik Szitnyai, hogy az én az ő rendszerében is a „saját testünkre, lelkünkre vonatkozó" képzetek összessége. Ezzel semmit sem magyarázott meg. Mert először is ellentmondás „saját testünkről és lelkünkről" beszélni, hogyha állandó én nincs és másodszor itt is bekövetkeznek a fentebb említett képtelen folyományok, amíg az ént bármilyen tartalmú „képzetek összességének" tartjuk. Meg az-

tán azt se feledjük, hogy a test anyaga folyton változik; a lélekről mint szubsztanciáról pedig Szitnyai úgysem tud semmit. Hát akkor itt minek hivatkozik egyszerre rá, mint az én állandóságának megmentőjére?

Nézetünk szerint az öntudat azonos tárgyának, az egységes énnek tagadása a modern lélektanok egyik legkétségbeesettebb vállalkozása: a legközvetlenebb tapasztalati tényekkel kell szembeszállnia, hogy egy amúgy is tarthatatlan hadiállást a dualizmussal szemben ideig-óráig megvédhessen.[1]

Tankönyveink híven ragaszkodnak az „Utasítások" azon intelmeihez, hogy merőben spekulatív kérdésektől lehetőleg tartózkodjanak; azonban néhány ilyen spekulatív kérdésnél nem állhatják meg, hogy legalább kerülgetve elő ne hozakodjanak a saját kedvenc nézeteikkel. Igy *Simon* a materializmus érveit oly alakban, oly rokonszenvesen és oly terjedelemben közli (8. l.), mely akár egyenes színvallással felér; de főleg az akaratszabadság kérdése az, amely mellett, érthetőleg, egyikük sem megy el közönyösen.

Böhm és *Sárffy* lényegében elfogadják az akaratszabadságot, bár főleg az előbbi nem egészen helyesen értelmezi; helytelen az is Böhmnél, hogy a kérdést nem tartja végleg eldöntöttnek. (74. l.) Ha ezzel csak azt vallaná, hogy sokan küzdenek ellene, ám legyen; mert kétségtelen, hogy amióta Luther és Kálvin az akaratszabadság tagadását hittanukba felvették, azóta a német-protestáns filozófusok tábora nagyrészt szintén tagadja az akaratszabadságot; tárgyilag azonban nem mondhatjuk a kérdést eldöntetlennek, mert amíg a tapasztalati nyilvánosság elvét végleg fel nem adjuk,

[1] *Sárffy* elég helyesen magyarázza az öntudatot (26. l.), azonban helytelenül értelmezi az én-fogalmat. (76—77. l.) *Böhm* megadja a tudat és öntudat közötti lényeges különbséget, csak abban hibázik, hogy az öntudatot az én-nel azonosítja. (33. l.) Az én az öntudatnak *tárgya* s egyúttal *alanya*, az öntudat pedig az én *ténye*; tehát nem is lehetnek azonosak.

az akaratszabadság nem nyilt kérdés, hanem befejezett, pozitív, tapasztalati tény.

Simon, miként említettük, tisztára félreérti az akaratszabadság fogalmát s aztán mint valami falrafestett kísértet ellen viaskodik ellene hősiesen. A determinizmust a „relatív akaratszabadság" tanával azonosítja egy helyen (82. l.), de hogy mit ért ez utóbbi alatt, ismét nem magyarázza.

Annál világosabban nyilatkozik *Szitnyai*. Az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát, a felelősséget és az állami törvények szükségességét[1] észkövetelményeknek mondja, melyeket t. i. „a gyakorlati észjárás igazakul kénytelen felvenni" (az elméleti észjárás nem?), de amelyek „sem nem evidensek, sem be nem bizonyíthatók". (159. l.) A Kant-féle észellenes észkövetelmények rendszerének felmelegítése ez, de örökké észellenes is marad, hogy „sem nem evidens, sem be nem bizonyított" dolgokat „igazakul elfogadjunk" s ennyiben a fentebbi mondat már magában is felér egy determinista hitvallással.

Zárkózottan beszél Szitnyai „Az akarat" fejezetében, a döntéstől az utasításokra hivatkozva őrizkedik; de csak a vak nem látja, hogy a determinizmus mellett foglal állást. Az akaratszabadság érveit csak futólag említi, míg a determinizmus érveit úgy fogalmazza meg, hogy a diákgyerek tíz esetben kilencszer okvetlenül lépremegy. „Az egész univerzumban — így szólaltatja meg a deterministákat — az okozatiság törvénye uralkodik. De ahol törvény van, ott abszolút szabadság nem lehet. Ezek szerint az ember akarata is csak relatíve szabad", t. i. „amennyiben a külső okok (parancs, fenyegetés) ellenére is cselekedhetik" stb. (103. lap.) Azaz: külső kényszerrel szemben szabadok lehetünk, de belső kénytelenség nélkül nem tehetünk semmit.

Az ügyesen elrejtett szofizmát a diák nem fogja tudni megoldani. Pedig szofizma az, mégpedig a leg-

[1] Az „állami törvények szükségessége" csak akkor „nem bizonyítható be", ha Isten nem létezik.

közönségesebb fajtából, azt elég világosan kimutatta *Somogyi* Jenő.[1]

Érdekes, hogy modern bölcselőink saját elveiket mily fesztelenül módosítják, mihelyt szükségük van rá. Az okság elvéből kiinduló Isten-érvre rámondják, hogy nem bizonyít, mert hogy az okság elve csak a tapasztalat világára nézve érvényes; itt az akaratszabadságnál meg egyszerre oly általánosságban vallják ugyanazt az elvet, aminőben azt sem a tapasztalás nem igazolja, sem a kozmologikus Isten-érv védői nem vallják; azon értelemben t. i., hogy minden okozatnak nemcsak okkal kell bírnia, de sőt oly okkal, melyből az okozat *természeti szükségszerűséggel* következik. Ilyen értelemben az okság elvét nemcsak nem bizonyítja, hanem egyenesen megcáfolja a tapasztalat: a szabad választás, az önelhatározás ténye.

Az okság elve tényleg csak annyit mond, hogy semmi sem történik elegendő ok nélkül; ezzel tehát az okságnak, hogy úgy mondjuk: legkisebb mértéke, minimuma, legalsó határa van megállapítva. Arról azonban az az elv nem szól, hogy vajjon az ok nem lehet-e nemcsak elegendő, hanem bővelkedő is; azaz oly széles hatóképességű, hogy nemcsak egyféle, hanem két-háromféle okozatot is létesíthetne, mégpedig úgy, hogy e többféle okozat közül maga az ok (az akaróképesség) válassza ki a megvalósítandót. Ez a választás tehát nem elegendő indítóok nélkül, de igenis *kénytelenítő indítóok nélkül* történik. Más szóval az okság elve nem határozza meg az okság felső határát, maximumát, épúgy, mint pl. abból, hogy bizonyos munka elvégzésére hat lóerő szükséges, éppen nem következik, hogy mondjuk 36 lóerő ugyanarra a munkára már elégtelen.

Végtére is az okság törvénye egy hajszállal sem nyilvánvalóbb, mint az öntudat amaz elemi erővel felszólaló tanubizonysága, hogy akárhányszor szabadon választunk; hogy gyakran teszünk valamit, amit ugyan-

[1] *Harc az akaratszabadságért.* Religio, 1907. 208. köv.

azon adott körülmények között máskép tehettünk vagy elhagyhattunk volna, s tényleg ezerszer máskép is teszünk, holott tudatunkban az indítóokok ismerete s ereje semmivel sem változott, hogy ma a kényelmesebbet, holnap az erkölcsösebbet választjuk ugyanazon két dolog közül s ugyanazon lelkiállapotban. Tények és természetes nyilvánvalóságok ellenében hiú minden okoskodás.

Nem! Nem az okozati törvény tanuskodik az akaratszabadság ellen, hanem igenis az akaratszabadság tudata tanuskodik az okság elvének azon önkényes elcsavarása ellen, amely minden okozatra elegendő ok helyett kénytelenítő okot szeretne szükségesnek vallani. (Szitnyai, 152. l.)

X. *A modern erkölcselmélet.*

Hogy mennyire megy tudományos és iskolaügyi életünkben a közmondásos katolikus nemtörődömség és rövidlátás, annak szomorú tanujele az a jelenség, hogy éppen katolikus tanáraink és tanintézeteink pártolása folytán jutott bölcseleti tankönyveink között első helyre az a mű, amely csaknem minden jelentősebb kérdésben a keresztény bölcselettel ellentétes álláspontot foglal el s akarva nem akarva a keresztény világnézet alapjainak aláásásán dolgozik. Értjük Szitnyai tankönyvét.

Már fentebb érintettük néhány felötlő hibáját s úgy keresztény mint tudományos szempontból menthetetlen álláspontját. Hogy azonban katolikus tanáraink s a katolikus iskolaügy barátai még világosabban lássák, hogy ezt az akármilyen jószándékkal megírt, de valójában német nyomon haladó materialista, darwinista, pozitivista, nominalista és utilitarista tankönyvet pártolni annyi, mint erkölcsi öngyilkosságba esni s a saját világnézetünk kárán dolgozni, azért ezúttal Szitnyait külön is szemügyre vesszük, mégpedig az egyik legjelentősebb kérdésre: a vallás- és erkölcsbölcseleti előtanára vonatkozólag. Mert Szitnyai

a vallásról és erkölcsről is beszél, mégpedig elég bőven; sőt aligha csalódunk, ha azt hisszük, hogy sok katolikus (és pap) tanárt éppen az a külsőkép kegyeletes hang tévesztethetett meg s nyugtathatott meg e könyv használhatósága felől, mellyel Szitnyai vallásról, Istenről és erkölcsről beszél. Az Isten nevét ismételten tisztelettel említi és állandóan nagybetűvel írja.

Mit használ azonban mindez, ha viszont úgy magyarázza e két fontos fogalmat — a vallást és erkölcsöt —, hogy a tanulót *helytelen felfogásokkal tölti el, sőt következetesen megingatja benne a vallási és erkölcsi élet alapjait?*

Hogy mindjárt az erkölccsel kezdjük: Szitnyai, mint láttuk, az akaratszabadságot s a lélek halhatatlanságát észkövetelménynek, „sem nem evidens, sem be nem bizonyítható", de azért némi szükségszerűséggel elfogadott tételnek tartja. (159. l.) A beszámítás és felelősség érzete neki merő posztulátum. (U. o. és 105. l.)[1]

Ennek megfelelőleg erkölcstani főelvül az utilitarizmust fogadja el: „ami a köznek és egyesnek boldogulását előidézi, az erkölcsileg jó, ami ezeknek kárára van, az erkölcsileg rossz". (80. l.) E felfogásokkal azonban az erkölcsiség lényegét s végső támaszát aláássa. A sírontúli igazságszolgáltatás és legfőbb Bíró nélkül kielégítő erkölcsi rend nem képzelhető; s ha az a legfőbb igazságszolgáltatás a lélek halhatatlanságával s a felelősséggel egyetemben csak merő posztulátum, csak ösztönszerű vak hajlam szüleménye, melynek bebizonyítatlan voltát világos pillanatainkban belátjuk: akkor észellenes önkínzás volna, ha súlyos megkísértetés idején miatta erőt vennénk erkölcstelen hajlamainkon.

[1] Állami élet, úgymond, (l. h.) törvény nélkül lehetetlen; de törvény nem létezhetik felelősség nélkül. „Bármint vélekedünk tehát akaratunk szabadságáról, ... eszünk diktálja, vagyis észkövetelmény, hogy *felelősek legyünk*". Igaz-e ez? Azt diktálja-e eszünk, hogy felelősek *legyünk*, avagy azt-e, hogy felelősek *vagyunk?*

De Szitnyai még tovább is megy. Könyvének számos helyén oly módon magyarázza az erkölcsiséget s az erkölcsi jó és rossz cselekedetek következményeit, hogy ezzel minden életképes erkölcsnek és erkölcsi szankciónak sírját ássa meg.

Már az *átöröklésről* szólva oly kitételeket használ, melyekkel az erkölcsös törekvés valódi fogalma nem férhet meg. Túlozva és zavarosan magyarázza magát az átöröklést, aztán felállítja Emerson-nal a tételt, hogy „minden ember idézet őseiből". S e tételt merész általánosságban, sőt kizárólagos értelemben magyarázza. Az energia megmaradásának törvényére hivatkozik (mintha az e téren is alkalmazható volna) s kijelenti, hogy „lelki életünk legfőbb elemei szinte (jobban: szintén) öröklés folytán képezik tulajdonunkat... Az elődök mindenféle bűneiért az utódok lakolnak, mert az átöröklés mintegy kiutalja az unokáknak, amit az elődök szereztek". (25. l.)

Az előszóban s az olvasmányos részben ismételten hangoztatja, hogy minden erényes vagy bűnös cselekedet megmarad az emberben vagy embertársaiban, apáról-fiúra száll s az energia megmaradásának elve szerint (tehát szükségképpen?) folyton újra kitör és érvényesül. „A különféle hajlam erényre és bűnre, az ösztön, az érzelem, az *akarat elemei,* mint örökölt tulajdonságok a mi végzetünk, a mi *fátumunk,* mely még születésünk előtt lebeg felettünk. Őseink testi és lelki állapota, erényei és bűnei azok a Párkák, akik életünk kezdő szálait már születésünk előtt fonják" stb. Ez a fennmaradás, ez az átöröklés, amelynek révén „a világrend semmit sem hagy bosszúlatlanul" (148. l.), ez Szitnyai szerint az erény egyetlen jutalma s a bűn egyetlen büntetése, az egyetlen szankció, az egyetlen „Nemezis", melyet erkölcsi világrendje ismer. (184, 204, 206, 214. l.)

Isteni bíróról, örök jutalmazásról és büntetésről, melyet pedig a természetes ész is oly világosan felismer, hogy még a legvadabb népeknek is van róla

tudomása (v. ö. Róm. 2, 14—16), Szitnyai erkölcsi világrendjében szó sem esik.[1]

Senki sem kételkedik az átöröklési törvény valóságában; még azt az Emerson-féle mondást is elfogadhatjuk mint költőies túlzást, melynek azonban van igaz magva is, hogy „minden ember idézet őseiből"; de kettőt nem engedhetünk meg: az átöröklés azon túlzott s egyoldalú hangsúlyozását, mely az ősök erényeiben és bűneiben „fátumot", „Párkákat" s az energia megmaradásának törvényszerűségével érvényesülő folytatódást állít fel s emellett saját szabad önelhatározásunk és egyéni erkölcsösségünk hatalmát agyonhallgatja; és másodszor nem engedhetjük meg, hogy ez az átöröklődés, erényeink és bűneink tovaszármazása és fennmaradása elegendő jutalom és büntetés és az erkölcsiségnek elegendő szankciója legyen.

Szitnyai hangoztatja, hogy „minden ember idézet őseiből", de egyetlen szóval sem mondja azt, ami sokkal fontosabb, hogy tudniillik az ember nem *csak* idézet s hogy egyáltalában csak mellékes dolgokban, egy-két testi (és közvetve lelki) hajlandóság dolgában bizony nem idézet, hanem önálló, eredeti egyéniség, mely szabad öneltökélés és felelős választás folytán fejlődik jóvá, vagy rosszá. Már pedig nem tanácsos egyszerűen idézetnek nevezi, ami csak igen kis részben idézet; amint Szitnyai könyvét sem illenék „idézetnek" nevezni „Emerson irataiból", csak azért, mert Emersont többször idézi. Hogyan is nevezhetné valaki Petőfit merőben egy kocsmáros és hosszú sor földműves családjából való „idézetnek"?

Szerzőnk maga is érzi, hogy az almamag és almafa példájára támaszkodó átöröklési elméletét a tapasztalás ugyancsak cserben hagyja, mert hiszen aszerint úgy kellene a fiúnak apjához hasonlítani, mint a fia-

[1] Egy katolikus középiskola pályavégzett tanulója említette e sorok írójának, hogy bölcselettanára (kat. pap) éppen ezeket a fatalisztikus részleteket tanította be legpontosabban, holott maguk a tanítványok figyelmeztették rá, hogy e felfogások az erkölcsi felelősséggel meg nem állhatnak. Jellemző eset!

almafa hasonlít az apjához, öregapjához, dédapjához s a paleontológia összes megkövült almafáihoz. Ezt a nehézséget az „alkalmazkodás tanával" igyekszik ártalmatlanná tenni, aminek a modern lélektanban az a hivatása, hogy amit az örökléssel ki nem magyarázhatunk, azt az alkalmazkodás törvényére fogjuk rá s amit az ajtón kidobtunk, azt az ablakon visszacsempésszük.

„Az elődök különféle tulajdonságai az utódban különféle új kombinációban léphetnek fel — állítja tovább —, úgyhogy némely tulajdonságok egészen elgyengülnek, elmósodnak, mások erősödve lépnek fel." (26. l.) Lám, most már aztán értjük, miként örökölte Petőfi az energia megmaradásának törvénye szerint a jó öreg kocsmáros összes testi-lelki tulajdonságait s miért lett mégis egészen másfajta egyéniség mint az apja. A kocsmáros-természet nyilván új kombinációban lépett fel az alkalmazkodás törvénye szerint, s így lett Petőfi világhírű lirikus költővé. „Innen van — teszi hozzá Szitnyai —, hogy az utód néha (!) valamelyik (!) őséhez hasonlít, néha meg egészen más képet mutat úgy testileg mint lelkileg." (26. l.)

Ejnye, de szerény lett! Előbb energia-megmaradásról, tehát fizikai törvényszerűségről, végzetről, Párkákról beszélt; most meg csak *néha* remél valami kis hasonlatosságot az utód (és a sok közül) s valamelyik őse közt. (Ki tudja, Petőfi nem számlál-e valami ó-szláv poétát az ősei között?) Csakhogy akkor minek állította fel általános fizikai törvényként azt az átöröklődést, melyet utóbb ennyire kénytelen körülhatárolni? Hiszen ez olyan eljárás, mintha azt mondanók: általános törvény, hogy az emberek félesztendős korukban elhalnak; a továbbélés törvénye szerint azonban gyakran tovább is élnek s félesztendős korukban csak abban az esetben nem halnak meg, ha tovább is élnek . . .

Hiába, a testi élet terén anyagi törvényekkel és magyarázatokkal nem boldogulunk, legfölebb szaporítjuk a szót s megzavarjuk a tanuló természetes gondolkodását.

Azonban ennél fontosabb az ilyen átörökléses, fátumos és Párkás erkölcsbölcseletnek *pedagógiai és gyakorlati jelentősége*. Lélektanilag és tapasztalatilag bizonyos, hogy az ifjúság nagyon hamar levonja az ilyen tanokból a gyakorlati következményeket. Ha csak őseim idézete vagyok, aki fölött már születése előtt ott lebegett a kész végzet, a lelki élet átörökölendő legfőbb elemei, akkor — így fűzheti tovább Szitnyai gondolatát a 18 éves ifjú — nem én, hanem az elődeim felelősek a tetteimért. S ha rossz cselekedeteim miatt más büntetéstől nem kell tartanom, minthogy rossz tetteim példaadás vagy átöröklés folytán tova fognak folytatódni, minek álljak akkor ellen legerősebb ingereim csábjának?

Bölcseleti tankönyvben komoly igazságként fátummal és nemezissel magyarázni a legfőbb erkölcsi fogalmakat, determinista homoktalajra, Párkás mesékre építeni az erkölcsbölcseleti világrendet: nemcsak hogy merénylet a tanulók keresztény világnézete ellen, mely szabadakarat és egyéni önelhatározásban látja az erkölcsi törekvés alapjait, hanem *merénylet az ifjúság erkölcsi fejlődése ellen* is, melynek Szitnyai elméletében szilárd alapja s maradandó támasza nem lehet.

Az a kis nemezis, melyet ő az örök kárhozattal sujtó Isten helyett ajánlgat, bizony gyenge arra, hogy a szenvedély hevében is biztosítsa az embert s a megpróbáltatás nehéz óráiban fenntartsa benne az erkölcsi erőt. Mit bánja az a szilaj vérű fiatalember, akiben felébredt az Ubermensch öntudata s aki a „szőke fenevad" „úri ösztöneivel" kéjben izzó fővel nekiszáguld az élet örömeinek, mit bánja az, hogy valami szobatudós felemeli az ujját s egy kis ködös nemezissel ijesztgeti, vagy „valószínűleg" bekövetkezendő apróságokkal — talán egy kis főfájással — akarja visszatartani, mikor ő tobzódni, kéjelegni, liliomos kertekben gázolni akar? S mit bánja az a tolvaj, az a bőrzecsaló, aki egy kézfordulattal százezreket rabol el az árvák és özvegyek zsebéből — mit bánja az, hogy a köznek boldogulása ellen cselekszik s esetleg majd a

fiára is átörököl valami kis sikkasztási hajlamot —, hacsak az alkalmazkodás törvénye amannak is segítségére nem jön?

Ha más baj nem éri, főleg a másvilágon, igazán esztelen volna, ha ilyen ködös rémképek kedvéért lemondana a fényes aranypénz ezreiről. Hiába, az erkölcsiség problémáját vallási tételek és isteni Bíró nélkül megoldani mindeddig Szitnyainál nagyobb gondolkozóknak sem sikerült.

XI. A modern valláselmélet.

Szitnyai álláspontját a vallással szemben röviden, de elég kifejezően jellemzi, hogy sohasem szól vallási meggyőződésről, hanem mindig csak „vallási érzelmekről". Az embert a vallás fogalomköréhez elsősorban a képzetek és érzetek vezetik, csak másodsorban a gondolkodás. (83. l.) A vallás „a bámulatnak, a függőségnek, a félelemnek érzelmeiből" fejlődik. Csalóka szavak, merő féligazságok ezek s a modern „érzelmi vallás" alapdogmái, mely a vallásban nem meggyőződést, nem értelmi és akarati tényt, hanem bizonyos homályos ösztönt, velük született vak érzelmet lát, mely költői sejtéssel teremt magának felhőn túli ideált s ezt azután Istennek nevezi el. Nyilvánvaló, hogy ez az érzelmi vallás nem más, mint a személyes Isten tagadásának s a vallási agnoszticizmusnak egyik legmegtévesztőbb formája.

Az érzelmi vallás Istene a modern istentagadók szemében szintén alá van vetve a fejlődés általános törvényének. Innen az a Haeckel-i mese, hogy az Isten-fogalom csak lassú fejlődések útján jutott el tisztaságához. Szitnyai, sajnos, itt is a keresztényellenes álláspontra helyezkedik: „A művelődés kezdetleges fokán — írja (83. l.) — az emberek tárgyakat, tüneményeket tiszteltek és imádtak s csak a műveltség bizonyos fokán emelkedtek az (egy) Isten fogalmához". Ez az állítás azonban történetileg megcáfolt darwinista tétel: Nem áll, hogy a sokistenűség és egyisten-tisz-

telet előkészítője volt; ellenkezőleg, ennek éppen az ellentéte áll: a politeizmust majdnem minden népnél monoteizmusra vezethetni vissza.[1]

Hogy pedig a műveltség fejlődése a kinyilatkoztatás nélkül mennyire nem segítette elő, sőt akadályozta az istenfogalom tisztulását, arra példa a pogány Hellasz és Róma, mely éppen virágkorában szaporította az isteneket s egyre ocsmányabb fogalmakat alkotott róluk, midőn még a természetellenes fajtalanságnak is külön isteni oltalmazókat adott. Kár tehát e pontban is a természetes fejlődésnek tulajdonítani azt, ami egyesegyedül a kinyilatkoztatás s a kereszténység érdeme.

Különös, mily aggodalommal óv Szitnyai a vallás érzelmének túltengésétől, a „vakbuzgóságtól és vallási tébolytól". Ne féljen! Aki ilyen tankönyvből ismeri meg a vallásbölcselet elemi elemeit, aki megtanulja, hogy „a vallás tanaiba való elmélyedés" csak valami velünkszületett vak ösztön és „titokszerűhöz, misztikushoz, rejtélyeshez való hajlandóság" eredménye, az nagyon hamar le fogja győzni ezt a kísértetszerű miszticizmust, rá fogja hagyni az egészet a hisztérikusokra és képzelgőkre, mint akiknek ily fölösleges kedélycsiklandozásra szükségük van s a vallással egyáltalán nem fog többet törődni, mint akármely álomképpel vagy lázas látomással.

A „látomás" beteges jelenségeiről szólva Szitnyai a hallucináció példáiul felhozza, hogy „Luther M." az ördögöt látta a falon, Goethe önmagával találkozott az úton, „másoknak meg szentek, angyalok, ismerősök jelennek meg". (56. l.) Ez is olyan beszéd, mely csak a féligazságot mondja ki a másik igazság rovására s így, ahogy fekszik, csak rombolást idézhet elő a tanuló vallási meggyőződéseiben.

[1] Gutberlet: *Lehrbuch der Apologetik* (Münster i. W. 1888), 1. l. — Schneider: *Naturvölker*, II. 347—413. — Chr. Pesch: *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen.* (Ergänzungen zu den Stimmen aus M.-Laach.)

Nem tudja-e Szitnyai, hogy „ha Krisztus fel nem támadt, hiábavaló a mi hitünk?" Erről a feltámadásról pedig mi látomásokból, az angyalok s az Üdvözítő megjelenéseiből tudunk. Miért nem tesz tehát különbséget a hallucináció mint érzéki rendellenesség és azok között a látomások és megjelenések között, amelyek nem hallucinációk s amelyeket a hallucinációktól nagyon élesen és biztosan meg lehet különböztetni?[1] Arra való-e az az amúgyis minimális bölcseleti tanítás a középiskolákban, hogy még ilyen apróságok révén is egyre romboljuk az ifjúságban a vallási és erkölcsi élet támaszait s az ifjakat elkészítjük arra, hogy majd az egyetemen a hitetlen tanárok és erkölcstelen pajtások ostromlásainak mindkét téren annál menthetetlenebbül essenek áldozatul?

XII. Agyvelő és az értelem.

Mielőtt szemlénket befejeznénk, még egy szemetszúró félszegségre térünk ki, mely főkép a mai bölcseleti könyvekben ragadja meg figyelmünket.

Az anyagelviség egyik legnépszerűbb okoskodása tudvalevőleg a szellemi élet s az agy fejlettsége közt bizonyos szabályszerűség szokott jelentkezni; a kettőnek fejlettsége nagyjából rendesen lépést tart; amiből a materialisták azt szeretnék levezetni, hogy a „szellemi" élet is csak valami függvénye, váladéka az anyagi agyfolyamatoknak.

Ezt az okoskodást azonban halomra dönti az a másik tapasztalati tény, hogy az összefüggés az agy fejlettsége s a szellemi élet között éppen nem kivétel nélküli. És ez lényeges különbséget jelent. Mert ha az értelem tényleg csak az agynak függvénye volna, akkor soha, *egyetlen esetben sem* múlhatná felül ennek fejlettségét; minthogy az okozat az oknál, a függvény, a „váladék" a saját elvénél sohasem lehet tökéletesebb.

[1] L. Brenier de Montmorant tanulmányait: *Hystérie et mysticisme* és *Les états mystique*. Revue philosophique 1905. 906. lap.

Ha tehát ily kivételek mégis akadnak, hozzá elég bőven, a materialista okoskodás megdől; a szellem s az agyfejlettség közt semmikép sem foroghat fenn lényeges függési viszony, hanem csakis másodrangú külső összeköttetés.

Hasonlókép „függ" tehát a szellem az agytól, mint amikép a hegedűművész „függ" a hangszerétől: rossz hangszeren rendszerint rosszabbul játszik, mint jón, de néha amazon is meg tudja mutatni művészetét, ha sikerül pótolnia a hangszer hiányait. De amint a hegedűművész mégsem mondható a hegedű függvényének, úgy a szellem sem függvénye az agynak.

Mármost kérdjük: ha tankönyveink írói a szellemi élet és az agy fejlettsége közti viszonyokról említést tesznek, nem volna-e kötelességük erre a lényeges és főbenjáró különbségre is rámutatniok, nehogy a tanulót az anyagelviség cselvetései e téren is tőrbe ejtsék? És nem nagyfokú lelkiismeretlenség-e ezen a fontos ponton egyoldalú magyarázatokkal egyenesen félrevezetni, megtéveszteni az ifjút, mintha csak tankönyveink a vásárias materializmusnak megfizetett kolportőrjei volnának?

S íme, lássuk csak, mint vezeti félre a tanulót e téren is legelterjedtebb tankönyvünk, a Szitnyai könyve, az a könyv, melyet — nem győzzük bámulattal ismételni — éppen katolikus tanintézeteink hallatlan jóhiszeműsége támogat legbuzgóbban.

Az említett fontos különbséget Szitnyai teljességgel elhallgatja. Megszorítás nélkül állítja, hogy „az agyvelő nagysága, súlya, minősége és az állat szellemi tehetsége (!) közt szoros viszony van", meg hogy „minél kisebb és fejletlenebb az agyvelő, annál kisebb az állat ereje..." Megerősítéskép hozzáfűzi: „A nagyszellemű emberek agysúlya a középsúlynál nagyobb. Így pl. Turgenyev orosz író agya 2120, Cuvier anatomusé 1829, Volta természettudósé 1745, Kant filozófusé 1600, Schiller költőé 1580 gramm súlyú volt" az átlagos 1375 grammal szemben. „A hülyék agya jóval kisebb a rendesnél." (20. l.) Hol van az a tanuló,

akinek fejében ezek az egyoldalú állítások a materializmust bizonyos tudományosság dicskörével ne öveznék körül?

Hogy Szitnyai, akinek szemében az agy az értelem szerve, azokról a gyakori kivételekről hallgat, érthető, hiszen azok halálos csapást mérnek az ő anyagelvi allűrjeire, de meg nem bocsátható. Mert a tények úgy állnak, hogy maga Topinard, az anyagelvűek egyik vezéralakja is kénytelen volt bevallani, hogy az agyvelő nagysága s az értelmi fejlettség közt éppen nem szoros, éppen nem állandó a viszony. „Az agyvelő — úgymond *Topinard* — kiváló nagyságúvá fejlődhetik a legellentétesebb körülmények között: elsőrangú tehetségeknél és tébolyodottaknál, egyszerű kézművesek-nél s egyéb testi munkával foglalkozó egyéneknél, óriásoknál stb. egyaránt."[1]

A valóságban akadtak hülyék csaknem 2000 gr-nyi agysúllyal, akinek tehát Szitnyai elmélete szerint Cuvier, Volta, Schiller és Kant értelmiségén messze túl kellett volna tenniök. Viszont Léon Gambetta agyveleje oly kicsiny volt — csak 1160 grammot nyomott —, hogy hozzá hasonlót még a négerek, sőt a hülyék közt is csak gyéren találni. Haussmann, a híres mineralógus, agysúlya csak 1226 gramm volt (százötvennel kevesebb a középsúlynál); Tiedemann anatomusé 1254 grammot nyomott; és számos nagyszellemű emberről — pl. Rafael, Descartes, Voltaire és Napoleonról, tudjuk, hogy feltűnően kisfejűek voltak.[2]

Az is óriási rést üt Szitnyai elméletén, amit Szitnyai természetesen szintén elhallgat, hogy az eszkimók és kínaiak agysúlya rendszerint jóval nagyobb mint nemcsak a japánoké, hanem a legintelligensebb európai nemzetek, a franciák, angolok, olaszok, bajorok átlagáé; s a szellemi fejlettség legalacsonyabb fokán álló négerek agysúlya nem ritkán körülbelül

[1] G. Surbled: *Le probléme cérébrale.* Le cerveau, 89. lap. — J. Ranke: *Der Mensch.* I. 512., 540. köv.

[2] A. Farges: *Les cerveaux, l'âme et les facultés.* (Paris, 1892.) 143. l.

ugyanakkora, sőt nagyobb, mint a legműveltebb népeké.[1]

S ha mindez nem volna elég, különös fényt vet Szitnyai általánoskodó törvényeire már maga az az egy tény is, hogy az embernek 14 éves korában rendesen nagyobb az agysúlya, mint 65—70 éves korában; pedig a 70 éves ember értelme csak van olyan fejlett, mint a 14 éves gyereké.

Szitnyai ugyanazon lapon, melyen az említett egyoldalúságokat feltálalja, Broca Pálra, a híres anthropológusra is hivatkozik. Nos, ha utánanézett volna, hogy éppen *Broca Pál* oly lesujtó ítéletet mondott a Szitnyaiékhoz hasonló anyagelvű elméletekről egy párizsi anthropologikus kongresszuson, hogy bocsánatot kell kérnünk, ha éppen nem hizelgő szavait ezennel közokulásul ideiktatjuk. A hírneves tudós így foglalta össze fejtegetéseit: „Senki sem merészelte akár itt, akár másutt tudományos körben hangoztatni, hogy az értelmiség s az agysúly vagy agytérfogat között szükségképpeni viszony (rapport absolu) forog fenn. S ami engem illet, határozottan és ismételten tiltakozom e *képtelen állítás* (absurdité) ellen... *Világos gondolkodású embernek eszébe sem juthat, hogy az értelmiséget az agyvelő méreteivel mérje*".[2] Hasonlóképp nyilatkozott *Paul Bert* is.[3] S amit az agy súlyáról meg nagyságáról mondtunk, ugyanaz be van bizonyítva az agy minőségéről, alakjáról, tekervényeiről is. Merő tapogatózásnál a tudomány tovább nem jutott e kérdésekben s Ribot szellemes hasonlata szerint úgy vagyunk az aggyal, mint a fővárosi bérkocsis az utcákkal és házakkal: kívülről ismerjük őket, de hogy belül mi van s mi történik bennük, arról fogalmunk sincs.

Materialista mese Szitnyai azon állítása is, hogy „az őskori embereknek sokkal kisebb szellemi tehetséggel kellett bírniok", mint aminővel mi birunk. (U. o.) Mese, mert azon hamis feltevésen alapszik, amelyet

[1] Surbled, 34—58. l.
[2] Surbled, *l. m.* 59. s köv. l.
[3] *Anatomie et psychologie animales*, 291. l.

éppen megcáfoltunk; és mert az sem áll, hogy az őskori emberek koponyája valóban kisebb vagy fejletlenebb volt a mai átlagnál.

Az Engisz-völgyi és Neander-völgyi koponyák sajátos homlokalakzatát a szakemberek egyértelműleg úgy magyarázzák, mint amelyet nem lehet alacsonyabb szellemi fejlettség jeléül venni; térfogatuk meg egyenesen felülmúlja a mai agyátlagot.[1] Mint Broca és mások kimutatták, a régi egyiptomiak már a negyedik dinasztia korában átlag nagyobb koponyával bírtak, mint a mai egyiptomiak.[2] Szóval: e téren sem áll Szitnyai a tudomány álláspontján, hanem a materializmus útszéli tanait, irányzatos általánosításait hirdeti a felnövő nemzedék tudományos fejlődésének és keresztény világnézetének rovására.

Befejezés.

Befejezésül két gondolatot szűrünk le tanulság gyanánt a bemutatott példákból s azon meglehetősen szomorú összbenyomásból, melyet bölcseleti kézikönyveink a megfigyelőre gyakorolnak.

Az első az, hogy *bölcseleti oktatásunkra több figyelemmel kellene lennünk.* Amíg oly jelenségekkel van dolgunk, hogy egy mindenképpen fogyatékos, sőt sokszoros tekintetben ártalmas tankönyv éppen katolikus intézeteinkben pusztíthat legszabadabban s rövid idő alatt éppen katolikus pártfogás folytán négy kiadás ért: addig nem kételkedhetünk benne, hogy még katolikus tanáraink egy része sincs tisztában a bölcselettanítás irányának óriási fontosságával, úgy általános művelődési, mint jelesen katolikus szempontból.

Ne áltassa magát a tanár, hogy majd ő magyarázat közben pótolhatja a tankönyv rombolásait. Nagyon hiú ábránd volna ez! Mert először is tapasztalati tény, hogy az ifjúság szemében a tankönyv majd mindig

[1] Platz Bonifác: *Az ember.* (Szent István-Társulat, 1905.) 15. köv.

[2] Surbled: *i. m.* 27, 33. stb. — Ranke: *i. h.*

nagyobb tekintély, mint a tanár szava; de még egyébként is nagyon rossz politika az, ha mérget adunk be, hogy azután ellenméreggel próbáljuk ellensúlyozni a hatást. A tévedésnek és fogalomzavarnak, hiába, mindig könnyebb a munkája, mint az igazságnak s a modern félszegségek a bölcselet terén épp azért terjednek oly rémségesen, mert ezerszer könyebb a képzeletdús, első pillanatra tetszetős elméleteket kiforratlan fővel felfogni, mint hiányaikat hosszadalmas elemző munkával felfedezni és méltányolni. De sajnos, még az is igen kétes, képes lesz-e maga a tanár felderíteni mindazon hiányokat? Hiszen, sajnos, katolikus tanáraink sem mindig állanak a keresztény bölcselettel kellő összeköttetésben, mindenesetre az egyetemeken mindent tanulnak inkább, mint keresztény bölcseletet.

Mint leghivatottabb tényezőnek, a Katolikus Tanáregyesületnek hatáskörébe vágna, hogy a soká elaltatott keresztény öntudatot és világnézetünk nagyrabecsülését a középiskolai bölcselettanárok körében is felébressze és ne tűrje meg katolikus intézeteinkben azt a visszaélést, hogy azokban katolikus tanárok oly könyvekből tanítsák megvetni a keresztény bölcselet elveit, melyek minden fontosabb kérdésben, sőt egész rendszerükben szembenállanak a mi elveinkkel s a keresztény világnézet bölcseleti alapjaival — s amellett még tudományos tekintetben is gyarló alkotások.

Azzal sem mentegetőzhetnek katolikus tanáraink, hogy nincs jó bölcseleti tankönyvünk. Mert igenis van. Egyetlen hiba lehet, hogy főleg logikai részben száraz és nehézkes, ám ezen komoly törekvésű tanár könnyedén segíthet; végre is e pontban valami kis nehézségnek meg kell maradni, mert bölcseleti iskolázás némi fárasztó észfegyelmezés nélkül elképzelhetetlen s az volna a legnagyobb baj, ha az amúgy is csekély bölcseleti oktatást Szitnyai-féle causerie-k betanulásává és utánaszavalásává akarnók sekélyesíteni.

Másik végszavunk általánosabb jellegű. Bölcseleti irodalmunk, főleg az iskolakönyvek s hasonnemű alko-

tások *csaknem mind német s egyéb külföldi nyomokon haladnak.* Amint annyi mindenféle mást, úgy a modern kereszténye llenes bölcseletet is átszállítottuk az ország nyugati határán — bizony beláthatnók végre, hogy nem nagy hasznunkra tettük.

Az a passzivitás, mellyel nyugateurópai művelődési szállítóinknak minden egynapos életű találmányát sietünk nálunk is meghonosítani, ritkán oly kétes értékű, mint mikor éppen bölcseletről van szó. Jelesül a német bölcselet lényegében kantiánus; Kantról pedig maga Paulsen, Kant egyik legalaposabb ismerője mondja, hogy *nem egyéb, mint a protestantizmus és liberalizmus továbbfejlesztője bölcseleti téren.* Minek kövessük mi is ezt a pártirányt? S minek segítsük elő még magunk is azt a törekvést, hogy ez a pártbölcselet az egyetemeken s egyéb iskolákban végig magához ragadja az egyeduralmat s bitorolja a tudományosság szabadalmát, melyet eddig sem belső értéke, hanem liberális államprotekció szerzett meg neki?

Valóban ideje volna, hogy öntudatra ébredjünk s belássuk, hogy *a germán-protestáns bölcselet, melyhez koldulni járunk, nem az egyedüli bölcselet, nem is a legszámottevőbb;* hogy van nekünk is, igaz, hogy elfeledett, de magában nagy, életerős, jövőképes bölcseletünk, melyet elég sokáig engedtünk félénken meghúzódni holmi schlagwortokkal dolgozó rendszerek és tiszavirágéletű filozofémák mögött. Ha leszorítják az egyetemekről, foglalkozzunk vele magántanulmányok útján, ismerjük meg kincseit, hatoljunk bele örökbecsű gondolataiba, melyeket ma már virágzó új-skolatiszkai irodalom fűz össze a modern kor vívmányaival és eszmekörével[1] és aztán tegyünk is róla, hogy iskoláinkban a keresztény bölcselet az őt megillető helyet elfoglalhassa.

Minden téren ébred a keresztény élet és öntudat;

[1] Emlékezzünk csak *Gutberlet, Mercier, Balmes, T. Pesch, Urráburu, Cathrein* neveire, a „Revue Néoscolastique", „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" s hasonló folyóiratokra.

ébredjen hát a bölcselet, a legmélyebb tudomány, a végső gondolatok terén is! Vissza a nagymultú és nagyjövőjű keresztény bölcselethez! — ez legyen a jelszó! Az örökös rombolás és újrakezdés helyett vissza a kipróbált módszerhez: a továbbépítés és józan folytonosság munkájához! *Az új nem mindig múlja felül a régit* s a modernség nem mindig jele az igazságnak, amint a hatezeréves egyszeregynél jobb egyszeregyet a késő haladás sem fog nyujthatni. Az elmúlt idők nagy gondolkodóival való összeköttetés fenntartása, a régi eredmények kegyeletes felhasználása és továbbfejlesztése: ez még nem maradiság; ellenkezőleg, ez a folytonos haladás titka, míg viszont a folytonos újrakezdés végeredményben csak süllyedést jelenthet.

„A keletiek egy tartalmas regéje szerint — így fejezi be *Willmann* Ottó az Idealizmus Történetéről írt művét s ez legyen a mi végszavunk is — a sas szembe tud nézni a nappal s felrepül feléje; időnkint azonban meggyengül az ereje, a szeme elbágyad, szárnya ellankad. Ilyenkor — a rege szerint — egy csodaforrásban kell megmerülnie, hogy ereje azonnal visszatérjen. Ez a képe az emberi gondolatnak is; az is sas, mely a magasba néz, s a nap, az Isten, az őselvek s az örök javak fényhona felé repül. Időnkint azonban ő is elelbágyad, s frissítő forrásra van szüksége. E forrás pedig: *az elmúlt nagy idők kegyeletes hagyományainak* csatornája, melyen ama gondolatok nemzedékről-nemzedékre átbuzognak... Ha az emberi gondolkodás e csodaforrást meg tudja találni, akkor, de csakis akkor, teljesül rajta az ígéret: Replet in bonis desiderium tuum: renovabitur ut aquilae inventus tua."[1]

[1] „Kielégíti javaival kívánságodat: és mint a sasé, visszatér ifjúságod." Zsolt. 102, 5. — Gesch. des Idealismus III. 991.

Negatív pozitivizmus.

I.

Sajátságos jelenség, hogy számos újkori bölcseleti irány éppen azon tulajdonságról nevezi el magát, melynek feltűnően híjával van.

Kant rendszere *kriticizmus* nevet visel, holott kritikus vonásai mellett igen sok benne a legkritikátlanabb dogmatizmus — gondoljunk csak önkényesen összetákolt 12 kategóriájára —; a *racionalizmus* az észről nevezte el magát, pedig éppen azáltal, hogy az észt az igazság végső elvének tartja, magát a tévedést és esztelenséget is a zászlójára írja; a *monizmus* egységes világmagyarázattal kérkedik — és emellett elveti a szellemi és anyagi világ egyetlen lehető egységes végső okból való eredeztetést és ugyanannyi végső okot állít fel, ahány molekula létezik; a *szabadgondolkodás* pedig így nevezi magát, holott sem nem *szabad* — hiszen leborulva imádja a modern anyagelviség legmerészebb s legképtelenebb dogmáit —, sem nem *gondolkodás*, mert hisz a logika, az észelvek és a tények sínjeiről leszabadult észműködést nem szokás gondolkozásnak nevezni. Úgy vagyunk ezekkel a bölcseleti termékekkel, mint bizonyos vásári portékákkal: rájuk kell írni és hangosan kiáltani, hogy finomak és legfinomabbak, különben senki sem kérne belőlük.

De talán egyik divatos világfelfogáson sem észlelhető ez a sajátságos visszaélés az elnevezéssel oly feltűnően, mint azon, amely a *pozitivizmus* hangzatos nevén ismeretes és valószínűleg nagyrészt e név révén lett korunknak valóságos dédelgetett bölcseletévé. Sőt nemcsak ezzé lett, hanem kizárólagos egyeduralomra törekszik. E törekvés egyik tünete volt az, midőn néhány év előtt a „Magyar Filozófiai Társaság" megalakult, s némelyek komolyan sürgették, hogy ebben a társaságban csak annak jusson hely, aki a pozitivista bölcseletnek a híve.

Még bizonyos hatósági jellegű pártfogás is ipar-

kodik a pozitivizmust egyeduralomra segíteni. Legalább a hivatalos gimnáziumi „Utasítások" rendkívül komolyan óvják a bölcselet gimnáziumi tanárait, hogy világért se bocsátkozzanak soha a lélektan és gondolkodástan ismertetése kapcsán mélyebbreható kérdések fejtegetésébe, az „Utasítások" szerint „spekulációkba", azaz rendszeres, behatóbb gondolkodás megindításába (pl. arranézve: szellemi vagy anyagi lény-e az emberi test éltető elve, a lélek? stb.), minthogy „a *tapasztalati tényeknek rendezése és egységesítése* (tehát kb. úgy, mint ez pl. az állattanban szokásos) *elegendő feladat*".[1] S hogy ezt a teljesen pozitivista ízlésű megszorítást nem igazolhatja a középiskolai bölcselettanítás propaedeutikus jellege sem, mutatják ugyanazon Utasítások szavai, midőn a bölcseleti előtant elemi fokú, de mégis valóságos filozófiának tekintik, mely „a tanulókban máris kifejlett logikai és lélektani gondolkodásnak tudatossá tételére" törekszik s „a tanulók műveltségének betetőzését jelenti, hogy öntudatosan és elvontan *átértsék*, amit eddig csak konkrét megnyilvánulásaiban ismertek" stb.[2] Más szóval: az Utasítások szerint a középiskolák nyujtotta műveltséget csakis oly filozófiába való bevezetés fejezheti be, mely lényegében a pozitivista felfogás határaira szorítkozik.

Olvasni kell továbbá azokat a nagyhangú önmagasztalásokat, melyekkel a pozitivizmus maga mellett mindent lekicsinyel, hogy lássuk, mennyire kételkedés nélkül hiszi ez az új irány, hogy a hegemónia az újkori gondolkodás terén hovahamar az ő maradandó birtokává lesz. Erre a büszke öntudatra vall a név is, melyet választott: pozitivizmus, a pozitív, tényleges bölcselet, mellyel csak a negativizmus, a tagadás, visszamenés, maradiság különféle fajai állhatnak ellentétben.

Éppen ez az egyeduralomra való törekvés teszi ajánlatossá, hogy ezzel az újkori bölcseleti iránnyal legalább annyiban megismerkedjünk, hogy megítél-

[1] Utasítások, 284. lap.
[2] U. o.

hessük, valóban megérdemli-e nevét, melyre annyira büszke s mellyel, ha így szólhatunk, a bölcseleti közvéleményt akarná uralma alá hajtani.

E megfigyelés nem kerül sok fáradságba. Csak az *alapelvre* s a pozitivizmus *végkövetkeztetéseire* kell pillantanunk, s azonnal kiderül, hogy a pozitivizmus egész lényege, *egyetlen sajátos megkülönböztető jegye,* az egyetlen, amit valóban magáénak, jellegzetes vonásának nevezhet, az maga a merő tagadás, az önkényes elzárkózás, a gondolkodó emberi szellemhez méltatlan meghátrálás az igazság előtt: azaz csupa *negativizmus.* Negatív jellegű az alapgondolata, és csupa merőben negatív eredmény az, amire következetes érvényesülésében elvezet.

Könnyű ezt beigazolni; bár úgy, ahogy alapelvüket ők hirdetik, abban a hímes köntösben, abba a hangzatos szóárba rejtve, csakugyan kissé nehéz benne a merőben negatív, visszamenő, lesüllyedő vonást észrevenni. Hiszen a modern pozitivizmus épazért kénytelen az öntetszelgést, a vásáriasságig menő, sőt határtalan öndícséretet unos-untalan művelni, mert egyébként sehogysem bírná a nagyközönség előtt önmagán ezt a kiáltó mezítelenséget, ezt a nevével annyira ellenkező ürességet elrejteni. Halljuk csak ezt a nagyzó önmagasztalást.

Comte, a pozitivizmus atyja (akinek végrendeletét különben mint *őrültét* bíróilag fel akarták függeszteni), így ír: „A szellemi anarkiának csak úgy vethetünk véget, ha *mellőzve* minden teológiát és metafizikát, csakis a külső jelenségek megfigyelésére, egybevetésére s közös törvényeik megállapítására szorítkozunk".[1]

Tehát „szorítkozás" a lényeg és bizonyos tudományszakoknak — nem tudományos vizsgálata és esetleg cáfolása, hanem előkelő — és olcsó mellőzése. Ez negatív vonás.

[1] *Cours de la philosophie positive,* I. — Donat S. J.: *Critica cognitionis humanae,* Oeniponte 1904, 100. köv.

„Állag, erő s hasonló újabbkori (?) képzetek mielőttünk pusztán a skolasztika entitásainak maradványai; ránk nézve más nem létezik a világon, mint tények és törvények." Így ír *Taine*,[1] a legújabbkori pozitivizmus egyik fő zászlóvivője.

A gondolkodás alaptörvényei — pl. az okságnak vagy az ellentmondás lehetetlenségének elve —, de a logika egész rendszere és módszere sem találnak a pozitivizmus előtt kegyelmet. „A gondolkodás alaki elveinek csupán annyiban lehet némi értékük, amennyiben annyira-amennyire hasznavehető feltevések, posztulátumok (követelmények), irányadó szempontok gyanánt szolgálnak. Ám maradjanak tovább is a hit (?) tárgyai; de mint a pozitív tudás tárgyai nem állhatnak meg."[2]

S ha már a pozitivizmus a legközelebbi okok és elvek kutatásáról is lemond, szinte magától érthető, hogy még kevésbbé tartja pozitív tudományos kutatás tárgyának a végső kérdést: honnan való a világmindenség? A teológia és a metafizika sötét korszakaiból „a pozitivizmus korszakába lépve, az emberi szellem felismeri az abszolút (?) fogalmak képtelenségét, *lemond a világmindenség eredetének és rendeltetésének felismerhetőségéről*, úgyszintén a jelenségek legbenső okainak kifürkészéséről és egyedül arra törekszik, hogy e jelenségek tényleges törvényeit felderítse".[3]

Tehát „szorítkozás", „mellőzés", „lemondás" bizonyos dolgok kutatásáról — ez a pozitivizmus lényege; e szép szavak e tudományosnak látszó nobilis lemondó hang az álarc, mellyel a pozitivizmus az ő negatív jellegvonását elfödi. A „tények és törvények" hangoztatása s a „pozitív tudomány" és tapasztalatelviség előretolása szintén csak csalétek; mintha bizony a pozitivizmus lett volna a bölcselet, mely minden helyes gondolkodás kiindulópontjának mindenek-

[1] *Hist. de la literature Anglaise.* V. 397.
[2] Laas: *Idealismus u. Positivismus*, III.
[3] Comte, *i. m.* 8.

előtt a tapasztalást, a tényeket és törvényeket tartotta. Tényeket és valódi törvényeket minden más reális irányú bölcseleti rendszer is kutat, a skolasztika elsősorban és ezer évvel korábbi idő óta, mint a pozitivizmus; az tehát nem lényeges megkülönböztető jegye a pozitivizmusnak.

Amit ő a tapasztalati elvhez hozzátett, az egyesegyedül az említett „szorítkozás", „mellőzés" és „lemondás", azaz a bölcseleti kutatásnak és gondolkodásnak teljesen indokolatlan és önkényes körülhatárolása, megszorítása. Az érzékeinkkel közvetlenül felfogható jelenségek megállapítása és aztán *semmi tovább!* Ez az ő jelszava s ez a semmi a pozitivizmus faji különbsége: nyilván tisztára negatív, tagadólagos faji különbség.

Ha eddig azon iparkodtunk, hogy minél tágabbra terjesszük ki az emberi kutatás és tudás körét: a pozitivizmus ezzel szemben jó szűkre iparkodik a tudomány látókörét összeszorítani. Ha eddig igyekeztünk gondolkodásunkat alaposan átgondolt és számtalanszor helyesnek bizonyult logikai és metafizikai elvek szerint felülvizsgálni s a tévedés ezerféle veszélyével szemközt megóvni: ezentúl erről is le kell mondanunk; vakon kell követnünk érzékeinket s vakon fel kell hagynunk minden elvszerű következtető eszmélődéssel. Ha eddig legfőbb tudományos szükségletünknek azt tartottuk, hogy életünk célját, lelkünk legmélyebb s legbensőbb vágyódásait, törvényeit, eszményeit, illetőleg kielégítő magyarázatot találjunk, melyre aztán emberhez méltó erkölcsi világnézetet és társadalmi rendet alapíthassunk: a pozitivizmus uralomra léptétől kezdve tudnunk kell, hogy minden kérdés, mely a matézis, történelem és részletes természettudomány határait túllépi, fölösleges és tudománytalan kérdés, mely nem képezheti a pozitív kutatás és a pozitív tudás tárgyát s mellyel époly érzéketlenül nem kell törődnünk, mint az állatok nem törődnek.

Hogy ez a bámulatos óvatosság, mellyel a pozitivizmus előre elvágja a kutatás útját az okok, az

elvek s a legmélyebben fekvő igazságok előtt, magában véve is nagyon gyanús, nem szükséges külön kiemelnünk. Arra az eljárásra emlékeztet, mint amikor valaki fél, hogy valamely ránézve kellemetlen igazság napfényre talál kerülni s azért iparkodik figyelmünket ennek az igazságnak kutatásától elvonni.

A pozitivizmusnál is meglehetősen érthető, miért zárkózik el oly félénken minden oly kérdés feszegetésétől, melyet közvetlen érzéki tapasztalással megoldani nem lehet; miért érzi magát jól a közvetlen tapasztalás birodalmában s iszonyodik attól, amit az érzéki világ felett kellene felismernie. Az istentagadásnak époly *rosszul leplezett csődbevallása ez,* mint annyi más újkori bölcseleti termék.

Kantnál csődöt vallott az istentagadás; hiszen ez már csak mégis csődvallás: hogy az istenfogalmat merő képzelgésnek minősíthesse, kénytelen volt magát az *én*fogalmat, tehát a képzelhető *legnyilvánvalóbb valamit is* — a valótlan fikciók ürébe lökni, s hogy a gondolkodás Istenhez ne vezessen, kénytelen volt a gondolkodás szabályait nyiltan és bevallottan fölfüggeszteni. Du Bois-Reymond *ignoramus*-a azon tudomány csődvallása a világ legfőbb talányaira vonatkozólag, mely ezekre a talányokra „transcendens" fogalmak, elsősorban az Isten fogalma mellőzésével keres feleletet. És hasonlókép csődvallás, az istentagadó gondolkodás csődvallása az is, aminek gyanújába a pozitivizmus esik, midőn a világmindenség végső okától nem az Isten-érvek pozitív cáfolása, hanem csakis azok *gyáva megkerülése által* iparkodik szabadulni.

II.

Tekintsünk el attól, mennyiben alapos a gyanú, hogy az úgynevezett pozitivizmus is csak rejtett csődvallása az istentagadó tudásnak, mely, hogy az Istent elkerülje, inkább lemond minden valódi okkereső és lényegreható gondolkodásról. Ehelyütt elég, ha meggyőződünk róla, hogy a pozitivizmusnak nevezett di-

vatos bölcseleti irány valójában egyszerű negativizmus: szégyenletes visszamenés, a tudományhoz méltatlan visszafejlődés.

Ha megokolatlanul és önkényesen, egyedül hangunk önérzetes büszkeségében bízva, egyszerűen elzárkózunk az emberi kutatás és tudás birodalma előtt, méghozzá azon birodalom előtt, mely az emberi értelem természetének — mint az okok s a lényeg kutatása — legsajátosabban megfelel; ha ellenkezésben, negativizmusban állunk az ember legmélyebb és legmagasztosabb lényegi sajátságaival: igazságvágyával és eszményiségre való törekvésével, sőt mi több: ellenkezésben, negativizmusban állunk még önmagunkkal is; akkor ezen ellenkezést s ezen elzárkózást *pozitív*, előrehaladó, építő iránynak nem nevezhetjük, hacsak minden fogalmat a feje tetejére nem állítunk. Pedig a fentebb idézett pozitivista irányelvek szerint is ez az elzárkózás és ellenkezés és csakis ez, a „pozitivista" gondolkodás egyetlen lényege.

Hogy mindjárt a legsúlyosabb váddal, az önmagával való ellenkezés vádjával kezdjük: kinek ne tűnnék fel csak némi gondolkodás után is az *önellentmondás*, mely a pozitivista elvben megnyilatkozik? Nincsenek általánosan érvényes gondolkodási alapelveink, elvont, általános fogalmaink, analitikus (fogalomelemzésből eredő) ítéleteink; nincsenek abszolút értékű logikai módszereink, melyekkel bizton következtethetünk, bizonyíthatunk, saját ítéleteink helyességéről megbizonyosodhatunk — és mégis, íme: elveket hangoztatunk (általános érvény és általános fogalmak nélkül), törvényeket vezetünk le (mégpedig nem csupán tapasztalati, hanem tisztára metafizikai jellegű törvényeket az emberi szellem megismerő képességeinek határairól, a szellemi anarkia megszüntetésének lehető feltételeiről stb., mint a fentebb idézett pozitivisták mondataiból kiviláglik), sőt könyveket írunk és különféle tudományokat művelünk, folyton használva az általános, érzékfeletti jelentésű fogalmakat, elveket, logikai módszereket. Nem is

szólva arról, hogy a pozitivisták legtöbbnyire intellektualisták is lévén, az intellektualizmus összes ellentmondásaiba is belekeverednek; midőn pl. sem a maguk, sem mások valódi létezéséről nem „tudnak" semmi bizonyosat s mégis előadásokat tartanak, vitatkoznak és könyveket írnak, hogy egymást arról kioktassák, hogy hiszen ők egyáltalában nem léteznek.

Csak szerencsés következetlenség továbbá, ha a pozitivizmus nem marad meg elveinél azoknak minden folyományával egyetemben; mert akkor nemcsak minden tudománynak, hanem egyáltalán minden magasabb emberi törekvésnek sírját jelentené.

Ha például csak azt az elvet is következetesen vallaná, hogy általános fogalmaink s metafizikai elveink nincsenek, kénytelen volna lemondani minden általános ítéletről s ezek közt minden általános természeti vagy egyéb tudományos törvény megállapításáról, ami pedig minden tudománynak első célja. Épúgy lehetetlenné tenné valamely tétel szigorúan tudományos bebizonyítását, mert elveinek voltakép csak az analógia által való bizonyítás felelne meg, ez pedig magában véve sohasem szigorúan tudományos bizonyítás. Legeslegelől a mennyiségtan egész hatalmas épülete dőlne romba; mert bizony az csupa elvont és *általános* fogalmakkal és elvekkel dolgozik s nem tehet egy lépést sem, ha a „pozitív tudomány" az érzéki közvetlen tapasztalat eredményeinek megállapításán túl nem mehet. Ebben, de hasonlóképpen minden exakt tudományágban igen jól ráiilik a következetes pozitivizmusra, amit *Sigwart* mond Stuart Millről: „Mill okoskodásai megmutatják, mily tehetetlen a tiszta empirizmus (pozitivizmus), s mennyire lehetetlen egyes tények, illetőleg érzéki észlelések homokhalmazán az általános törvények épületét felállítani".[1]

Még kevésbbé lehet valódi tudományról szó, ha a pozitivizmus következetesen intellektualisztikus is. Az intellektualizmus a tények s a tárgyilagos világ

[1] *Logik*, 1898. II. 401.

létezését tagadja; ha tehát tudományról beszél, ezt csak azon értelemben teheti, amennyiben tudománynak nevezi a folytonos, szükségképpeni csalódások némi rendszeresítését. De még itt is önmagának ássa meg sírját. Midőn ugyanis mindent kétségbevon az egyedüli tényleges tudati érzéken kívül, kétségbe kell vonnia magának a tudatnak azokat az érzeteit is, melyek „actu" nincsenek a tudatban; mert hiszen ezek az éppen tényleges érzetre nézve époly külső, transcendens tárgyak, mint a kétségbevont külvilág tárgyai; époly kevéssé vannak meg a tényleges tudatban, mint a külvilág tárgyai s így az intellektualistára nézve époly kevéssé bírhatnak tudományos bizonyossággal s értékkel mint ezek.

A pozitivizmus továbbá megveti az érzékfeletti ismeretszerzést, mint megtévesztőt (amit azonban nem bizonyít sehol) és egyesegyedül az érzéki tapasztalásban bízik. Mit kellene azonban tennie, ha következetes akarna lenni? Az érzéki tapasztalást is el kellene vetnie s a merő tehetetlen szkepszisben megfeneklenie. Mert ha az embert egyik természetes hajlama és tehetsége megcsalja, megcsalhatja a másik is — és az érzékek tényleg szintén nem abszolúte csalhatatlanok —, s ha az egyik megismerőképességben nem bízunk, semmi okunk többé megbíznunk egy másikban; mert az még nem elég biztosítéka az érzéki felfogások igazságának, hogy élénkebbek az okoskodó értelem megismeréseinél; sem az, hogy az utóbbi körülmény folytán élénkebb az emberekben azok megbízhatóságának tudata.

Hát még mi lenne az ember magasabb törekvéseiből, ha a következetes pozitivizmus uralomra jutna.

Az ember kiirthatatlan vággyal törekszik egyrészt okszerűségeket, általánosságokat, törvényszerűségeket megfigyelés és okoskodás útján megállapítani s gyermekkorának első hajnalhasadásától utolsó percéig mindenben az előidéző- és célokokat keresni. Hasonlókép nagyon sok oly dologra törekszik — mégpedig természeti szükségből —, melyek érzékfeletti javak;

ilyenek az erény, a jellem, a boldogság, a vallás, a halhatatlanság és az összes eszmények. Ezek a vágyak és természeti hajlamok — a legszebbek, melyekkel bírunk és a történelem minden nagy s dicső tettének forrásai — a pozitivizmus talaján merő őrültségek. Hiszen tárgyuk sincs!

Gondoljuk meg továbbá, hogy a pozitivizmusnak alapelve éppen azt tagadja, ami az embert és az állatot egymástól megkülönbözteti. Az embernek értelme s akarata van, mellyel oly javakat érhet el, melyeket érzékei egymagukban el nem érhetnek s melyek éppen emiatt az állatra nézve hozzáférhetetlenek. Ha már most az ember sem törekedhetik másra, mint az érzéki ismerő- és vágyóképesség tárgyaira, le van döntve a válaszfal az ember s az állat között. Sőt akkor az ember még az állat alá is kerül; mert az állatot legalább nem zavarják az értelmi törekvések lázas álmai, rögeszméi és folytonos csalódásai, s azért sokkal józanabb, az igazságnak sokkal megfelelőbb módon használhatja megismerő- és vágyóképességeit.

Mindebből aztán még egy hatalmas negatív jellemvonás következik: a pozitivizmus lerombolja a rendezett s emberhez méltó magán, családi és társadalmi életmódot, azt, amit erkölcsiségnek nevezünk.

Az embert nem ösztöne, hanem csakis értelme vezetheti erkölcsileg helyes életmódra. Ha már most ezen erkölcsileg helyes életmód alapjait, az elveket és összes eszményeket a pozitivizmus mint haszontalan, csalóka cifraságot a porba rántja, az erkölcsiségből a nevén kívül semmi sem maradhat meg. Csalni a világot akkor is lehet ugyan még „laikus erkölcscsel" s egyéb szép szavakkal, ahol aztán erkölcs s a szép szavak alatt egészen más dolgokat, végelemzésben merő önzést rejtegetünk; de hogy tényleg mi lehet az az erkölcs, mely minden érzékfeletti szempontot elvből kizár, nehéz elképzelni. Mindenesetre akkor erkölcsileg is mélyen az állat alatt állunk, melyet egyrészt annyi csalódás nem vezet félre unta-

lan, másrészt sokkal több s határozottabbb célszerű ösztön vezet cselekedeteiben.

Ime, ennyi negativizmust kell annak a sokat tűrő pozitivizmus szónak álcázgatnia!

Bezzeg, ha a pozitivizmus nem tagadná el saját nevével a lényegét, s bezzeg ha következetes volna nemcsak addig, amíg kényelmes, hanem végletekig: nem akadna egyetlen híve sem, s az emberiség a legnagyobb undorral fordulna el tőle, mint az emberi méltóság, az értelem, a tudomány, az eszmények, az erkölcs s az egész társadalom legveszedelmesebb ellenségétől.

Dehát ő óvatos és éppen ez a veszedelmes benne, éppen ennek köszöni győzelmeit.

Ismeretlenül, álarcban, leplezetten ott lappang már mindenütt és csak igen éles szemmel vehetjük észre, hogy ott is rág és pusztít már, ahol senki sem sejtené.

Hányan veszik észre pl., hogy még katolikus bölcseleti és teológiai iratokban is egyre jobban terjed a „spekuláció" megvető lekicsinylése, az elmúlt századok nagy logikusainak, a Szent Tamásoknak és Suarez-eknek mellőzése, míg pl. szövegkritikai, történeti s egyéb inkább csak tapasztalati irányú kérdések fejtegetésében éppen nincs hiány. A legújabb felfogás, mely még katolikus apologétáknál is fellelhető, hogy t. i. a *hit* alapját elsősorban *érzelmi* mozzanatokkal kell megvetni, szintén az érzékfölötti tudás megvetésével s a tapasztalati (belső) tények túlbecsülésével függ össze.

A bölcselet is észrevehetőleg egyre jobban közeledik a bölcselettörténet, tehát merőben tapasztalati irány felé. Statisztikailag ki van mutatva, hogy a legújabb bölcseleti irodalom és a bölcseleti órák az egyetemeken több mint felerészben csak a bölcselettörténettel foglalkoznak. S ahol van is bölcselet, ott valójában legtöbb esetben nem a régi értelemben vett filozófia az, hanem fiziológia és nagy szorgalommal összehordott, de bölcseletileg még csak feldolgozandó lélek-

és élettani anyaghalmaz. A metafizikát éppen, amely nélkül a bölcselet veszve van, egyszerűen Hamupipőke-sorsban részesítik, elvetik látatlanban, vizsgálódás és törvényes ítélet nélkül.

Az etikának alapját az erkölccsel együtt elvonták s helyébe némi haszonleső utilitarizmust tettek. A jogbölcseletet szintén elsekélyesítették; a szokás, az emberi tekintély, a történelmi fejlődés és az állam nyers karhatalma lettek a jog és törvények egyetlen forrásaivá (szabadelviség). A művészetek is megérezték a pozitivizmus bomlasztó hatását; midőn a művészet eszményi oldalát egyre jobban elhanyagolván csak a forma, az idomok szépségét kezdték művelni s nem a tisztult, eszményi szépérzet, hanem az érzéki tetszéskeltés szolgálatába szegődtek. Hasonló áll az irodalomról is.

Érzékenyen sujtotta a pozitivista elvek terjedése a modern *nevelés* ügyét is. A reálszakok és tárgyak túltengése, a szellem és megfontolt ítélőképesség fejlesztésének, a jellemképzésnek s általában a *nevelő* elemek lehető legteljesebb elhanyagolása s helyette az (érzéki) emlékezet túltömése, az érzéki és testi tökéletesülés módfeletti hajszolása — s ezzel egysorban a *rajz-* és *testgyakorlás* teljes egyenrangúsítása az értelemfejlesztő tárgyakkal, részben emezek megrövidítése árán[1] —, mindez éppen a pozitivizmusnak a meglehetősen egyenes követelménye, s íme: nem ezek-e a legfeltűnőbb ismertetőjegyei a modern tanítás-nevelésnek?

Mindenesetre sok oldalról közeleg a veszély, s azért sokfelé kell figyelemmel lennünk a pozitívnek nevezett világfölfogás rejtett, álarcos csatározásával szemben még akkor is, ha nem vagyunk egyénileg meggyőződve róla, hogy ez az egész újkori *negativisztikus* irány csak egy újabb hadjárata a *tagadás*

[1] Az már fel sem igen tűnik, ha egy fővárosi főgimnázium Értesítőjében azt olvassuk, hogy végre is tegyük le az „előítéleteket", mert a testi képzettség egy fokkal sem áll alantabb a lelki művelődésnél.

ősi szellemének, egy újabb búvóhelye az emberi kevélységnek az Isten-érvek nyilai elől s egy újabb tudományos ízű „-izmus" az ateizmus leplezgetésére.

Modern vallásfogalmak.

Minden időben voltak földhözragadt emberek, kik a mindennapi élet apró-cseprő gondjainál magasabbra sohasem bírtak szállni, s minden törekvésük életük kényelmes berendezésére irányult. Még a tudósvilágban is sokan voltak és vannak, kik aprólékos anyagi jelenségek tanulmányozását tekintették az emberi lélek törekvései legfőbb tárgyának, míg magasabb szempontokra emelkedni nem tudtak. Egy angol természettudósról mondják, hogy vallási világnézete felől megkérdezték s így felelt: „Negyven éve tanulmányozom a férgek *szokásait*, s ezért más kérdések megoldására még nem értem rá".

Az ilyen emberek azonban kivételek. A történelem s a népföldrajz tanusága szerint évezredeken át minden gondolkodó szellem az élet legfontosabb célját ezen élet és ezen föld fölött ismerte föl s legfőbb életkérdésnek a *vallás* kérdését tartá. Azt a kérdést: mily viszonyban van az ember ama Végtelenhez, kinek létezését és törvénykező jogát kellő igazságszeretet mellett a pogány is felismeri.

Még *Goethe* is ez értelemben nyilatkozik. „A világtörténelemnek — úgymond — legmélységesebb, mondhatnók: egyetlen és tulajdonképpeni kérdése, melynek minden egyéb kérdés alá van rendelve, mindenkor a *vallás és vallástalanság* összeütközése marad.[1]

Paulsen, a berlini bölcselettanár, biztosít, hogy: „a vallás soha ki nem fog halni; annyira megfelel az emberi kedély legbensőbb és legmélyebb szükségeinek".[2]

[1] *Noten u. Abhandlungen.* VI. 159.
[2] *System der Ethik.* 3. lap. I.

Pascal azon embereket, kik csupa restségből közönyösen mennek el a vallás kérdése mellett, egyszerűen *szörnyetegeknek,* fenevadaknak tartja, kiken sajnálkozni sem bír, de annál inkább iszonyodni.[1]

És csakis ez a meggyőződés, hogy t. i. az emberiség, néhány „szörnyetegtől" eltekintve, természete legmélyéből érzi a vallás szükségét: csakis ez lehet oka azon különös jelenségnek, hogy a modern istentelen bölcselők is siettek rendszereikben *vallásfogalmakat* alkotni s ezáltal az emberi szív ellenállhatatlan vallási hajlamait is szolgálatukba szegődtetni. Így terjedt el a vallástalanság vallásainak furcsábbnál-furcsább keveréke s lett divatossá az istenbölcselet azoknál, kiknek nincs Istenük. A modern bölcselkedés fővívmányának: a határtalan *fogalomzavarnak* újabb diadala ez.

Vegyük szemügyre röviden *a modern hitetlen bölcselet egy-két kimagasló vallásfogalmát* s azonnal látni fogjuk a zűrzavart. S ha e modern vallásfogalmakat összehasonlítjuk az évezredeken át ismert és a kereszténységtől szentesített vallásfogalommal, öröm és büszkeség fogja eltölteni keblünket, ha a tételes hiten alapuló vallás szilárd talaján, a keresztény vallásfelfogás sziklatalapzatán állunk; de hálára is buzdulhatunk ugyanakkor Az iránt, aki „minket a sötétségből az ő csodálandó világosságára hívott". (I. Pét. 2, 9.)

I.

Kétféle értelme van a „vallás" szónak. *Tágabb* értelmében annyi, mint az embernek viszonya az Istenhez, illetőleg az emberfölöttihez, s azon életmód, mely e viszonynak megfelel. Csakis ezen értelemben beszélhet „vallásról" a hitetlen bölcselet.

Nem volna nehéz kimutatni, hogy ez a tágértelmű vallásfogalom csak újabbkeletű hamisítvány, s a népek millióinak ajkán évezredeken át egészen mást, sok-

[1] *Pensées sur la religion,* II. 17. és 12.

kal *határozottabb* fogalmat jelzett a „vallás" szó, t. i. a hódoló tisztelet és imádás erényét a *személyes* Isten, mint *legfőbb Urunk és végcélunk* iránt.

E vallásfogalomnak természetesen csak árnyékával sem találkozunk a „vallásfogalmak" modern kovácsolóinál.

Némi áttekinthetőség kedvéért osszuk őket két csoportba. Lássuk előbb azokat, kik a vallásban — bármit értenek is alatta — csak *emberi gyöngeséget*, velünk született *elmebetegséget*, szükséges *önámítást*, lerázhatatlan *követelményt* látnak; aztán majd azokat vonjuk szemlére, akik a vallást *komolyan ajánlják* ugyan, de csak abban a *kiforgatott alakban*, mely az ő rendszerükbe éppen beleillik.

Voltaképpen a modern bölcselet ezerféle rendszerében más „vallásnak" helye sem lehetne, mint amely puszta *kedélycsillapító játékszer*, tárgyi érték és jogosultság nélkül. Mert a modern bölcselet valamennyi főirányának erre a következtetésre kellene jutnia, ha legsarkalatosabb alapelveihez rendületlenül ragaszkodnék.

Három ilyen főirányt ismerünk. Az egyiknek alapelve a *mindent istenítés*, akár anyagelviséggel összekötve, akár nem; a másodiké az *észelviség* (idealizmus), mely szerint létező dolgokról mint ilyenekről soha semmi bizonyosat nem tudhatunk meg s mindig csak merőben alanyi értékű *fogalmakkal*, tudati tényekkel van dolgunk; a harmadiknak, a *tapasztalatelviségnek* vagy *pozitivizmusnak* alapelve szerint pedig csak azzal foglalkozhatunk tudományosan, ami *közvetlen* tárgya *érzéki tapasztalásunknak*.

Hogy mindjárt e legutóbbival kezdjük: hogy is volna megegyeztethető a pozitivizmus ezen alapelvével a vallás hamisítatlan, közértelmű fogalma? Csak az lehet megbízható igazság, amit érzékeinkkel, észelvek és érzékfeletti elvek s okoskodások nélkül sehogy sem ismerhetjük meg. A pozitivisták tehát vagy új vallásfogalmakat alkotnak (mint Comte stb., l. alább), vagy puszta, értéktelen képzelet játékának

tartják a vallást s vele csak mint ilyennel foglalkoznak.

A régi *empiristák* még nem mertek ennyire menni; Verulami Bacon nyiltan hirdeti, hogy *„felületes tudomány* talán szülhet istentagadást, *mély behatolás azonban visszavezet a vallásra"*;[1] az újabbak azonban *Lange*-val azt tanítják, hogy a vallás „a legelavultabb, legdurvább, ellentmondásokkal telített alapfelfogásokban gyökerezik, melyeket a műveletlen tömeg elpusztíthatatlan erővel kelt mindig új és új alakban életre.[2] Ezen alapfelfogások természetesen a változatlan észelvek, pl. az ellentmondás vagy az okság elve, melyeket a pozitivizmus elvből: az *elvtelenség* elvéből üldöz. A vallás különben ugyanazon szerző szavai s a pozitivista tábor nagy részének felfogása szerint csak „a kedély *túlemelkedése a valóságon felül"* s valami ködös szellemek hazájának megteremtése a képzelet és szív megnyugtatására. Mert „egy a bizonyos: hogy t. i. az embernek szüksége van a valóság kiegészítésére oly eszmevilág által, melyet *ő maga teremt magának"*.

És mire való ez az önámítás?

Némelyek szerint csak arra, hogy általa idegeinket s izmaink erejét csiklandozzuk, munkásságukat fokozzuk és ezen az úton önmagunkat kedvező hangulatba ringassuk.[3]

Mások szerint a vallás céloka: titokzatos, sejtelmes vágyaink kielégítése. Igy nyilatkozik a pozitivista vallásbölcselet szülöttjének: az „összehasonlító vallástudománynak" több vezérférfia. *Müller Miksa* szerint a vallás alapja az ember vágyódása a végtelenség felé, a kíváncsiság, a korlátlanság és láthatatlanság iránt. *Pfeiderer* kissé homályosabban ugyanezt mondja, midőn a vallásban az ember azon alapvágyódásának kielégítését látja, mely ki szeretné egyenlí-

[1] *De augment. scient.* I. c. 5.
[2] *Geschichte des Materialismus.* I. 3. l.
[3] Chr. Pesch: *Gott und Götter,* 29. l.

teni az ember lényegében rejlő ellentétet a véges és végtelen, a szabad és másokhoz kötött között.[1]

Mások, főleg a *kifejlődés elméletének hívei*, azt erősítgetik, hogy a vallást az emberiség azon félelem-érzetek enyhítésére teremtette meg lassankint, melyeket műveletlen emberekben hatalmas természeti jelenségek — villámlás, mennydörgés, földrengés stb. — szoktak kelteni. E felfogás azonban oly világosan ellenkezik a népismeret tanításaival, hogy még a mai bölcselők közt sem találhatott visszhangra.

Jacobi és „érzelgős iskolája" puszta érzelgést lát a vallásban. „Értelmét illetőleg tisztára pogány, de egész kedélyével és szívével keresztény."[2] Az ő hite „nemcsak nem szorul bizonyítékokra, hanem mindennemű bizonyítékot egyenesen ki is zár". Vallási dolgokban Rousseau elve járja: „Az érzelem több, mint az értelem".

Az olasz pozitivizmus egyik képviselője, *Labanca*, meglepően világos szavakba foglalja azon felfogást, mely a vallást az emberi kedély homályos vágyaiból, az istenséget az emberi természetből eredezteti „A bölcselettudomány kutatásai ma már azt hirdetik, hogy többé nem Isten az, aki az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette, hanem fordítva *az ember teremti az Istent* a saját képére és hasonlatosságára. Ma már nem az isteni öntudat az, amely az emberi öntudatot készen önti a lélekbe (?), hanem az emberi öntudat alkotja meg először fokonkint önmagát (!), aztán az isteni öntudatot, azaz, mert hisz e kettő ugyanaz, az istenséget magát".[3]

Különben ugyanezt már *Fichte* is hirdette, aki szerint — mint minden egyebet — úgy az Isten fogalmát, tehát az Istent magát is az ember hozza létre. Hiszen Istent nem képzelhetjük *létező* dolognak, hanem csak azon alanyi meggyőződésünknek, mely a valódi,

[1] *Religionsphilosophie.* L. Gutberlet: *Apologetik,* I. 7. köv.
[2] Haffner: *Grundlinien der Gesch. der Philosophie,* 961.
[3] *Rivista della filos. scientifica,* 1889. 323.

tényleges *erkölcsi rendre* irányul. Amit mások Istennek neveznek, bálvány.[1]

Álljon itt a sok közül még *Tyndall* vallásnézete, mellyel igen sok új pozitivista író megegyezik: „A vallások olyan hajlamunknak különféle alakjai, mely igen veszedelmessé válik, mihelyt a szilárd *tudás* világába téved, de amely a maga körében, a *kedély* világában, nemes eredményekre segíthet, ha szabad elvű gondolkodás vezetésének marad alávetve".[2]

A vallásnak tehát megvan a létjoga, amennyiben az ember szükségét érzi annak, hogy ismereteinek körét költve és bölcselegve átlépje s a való világból a titkok világába kalandozzék.

Ugyane gondolatot találjuk *Wundt*nál is. Vallásos tényeknek azon fogalmakat és érzelmeket nevezi, „melynek valamely eszmei, az emberi kedély vágyainak s kívánságainak teljesen megfelelő létre vonatkoznak. Mivel pedig a tapasztalás az ilyen eszménynek legföllebb halavány árnyait fedezheti föl, azért az egész vallás csak az emberi felfogóképesség szüleménye: képzeletének és érzelmének műve".[3]

Paulsen is azt állítja, hogy a vallásnak „előfeltétele a tapasztalatilag adott valósággal való *elégedetlenség* érzete. A fetisizmus és samanizmus szintén csak kísérletek, hogy amit természetes erőnk és képességünk segítségével el nem érünk, varázshatalmakkal s tapasztalatunkat felülmúló erőkkel juttassuk érvényre... Elmondhatjuk tehát, hogy minden nép vallása a saját önakaratának letükrözése oly világfeletti világban, melyben mindaz igaz, amire az ember legmélységesebb vágyai irányozvák".[4]

Szokott durvaságával fejezi ki e gondolatot *Schopenhauer,* ki azonban nem pozitivista, hanem pantheista, pesszimista és ideálista egy személyben, azaz azt tanítja, hogy a világ maga az Isten;

[1] *Apellation an das Publicum.* 216. köv.
[2] Idézi Donat: *Critica.* Innsbruck, 1904. „Positivismus."
[3] *Ethik,* 48.
[4] *System der Ethik,* 381.

továbbá, hogy ez a világ, tehát az Isten is, a lehető legrosszabb és legboldogtalanabb; végre, hogy sem a világ, sem az Isten nem más, mint agykásánk rezgése. A vallás ő szerinte az ember azon metafizikai szükségletéből ered, mely az embert arra készteti, hogy a látható világon túlra haladjon. E szükséglet kiegészítése a művelteknél a bölcselet feladata, a buta tömegnél pedig a vallásé; mely azonban inkább visszaél vele, hogysem kielégítené. A művelődéssel és tudománnyal teljes ellentétben áll és mainap már nem egyéb, mint „olyan bozót, mely mögött alkalomadtán naplopók rejtőzködnek".[1]

Ezek szemében tehát nem egyéb a vallás, mint kedélyünk értelmetlen hajlamainak kielégítése, melynek az ész s az igazság csak annyiban engedhetnek létjogot, amennyiben a lázbetegnek is megengedhetjük a félrebeszélést.

II.

Még merevebben domborodik ki ez a felfogás az *idealistáknál, az észelvieknél.*

Szerintük valódi igazság, magában független valóság úgysem létezik, vagy legalább nem tudhatunk róla, ha létezik is; minden, de főleg minden érzékfölötti dolog, tisztán csak értelmünkben létezik, mint fogalom és elmebeli kép. S ha rendszerint *valóságos* dolgoknak képzeljük is azokat, világos pillanatainkban — bölcselkedés útján — azonnal beláthatjuk, hogy mindaz csak csalóka látszat, amit valóságnak, igazságnak, a világrendnek képzelünk. Legfőkép pedig az istenségről, mint legszellemibb és legelvontabb fogalmaink egyikéről, biztosan állíthatjuk, hogy merő álomkép, agyrém, rögeszme.

Leggyökeresebben *Kant* fejti ki e végzetes elveket. Nem törődve a hajmeresztő ellentmondásokkal,

[1] Idézi Gutberlet: *Apologetik,* I. 7. köv.

egy titán vakmerőségével rántja le a következtetéseket beigazolatlan előtételeiből.

Miután a „Tiszta ész kritikájában" kimutatta, hogy az „Isten" fogalma, épúgy mint a „világ" s az „én" fogalma, nem külső tárgyakra vonatkozó tulajdonképeni megismerés, hanem merő értelemalkotta belső tünemény tárgyi érték nélkül, a „gyakorlati ész" birálgatásában kimondja, hogy a gyakorlati élet kedvéért szükségünk van az Isten-fogalomra, s azért megtartható, mint *követelmény, posztulátum.* Találóan jegyzi meg errenézve *Strauss Dávid:* „Kant először bírálgatva széttépte az Isten létének bizonyítékait s rendszerét az Isten-fogalomra való tekintet nélkül tákolta össze; mivel azonban ifjúságának s neveltetésének Istenét mégsem akarta teljesen mellőzni, azért rendszerének egyik üresen maradt helyén legalább valami kis kisegítő szerepet neki is juttatott".[1]

„Az Isten-fogalmat megtarthatjátok továbbra is — mondja Kant, már a „Tiszta ész bírálatában[2] —, de csak úgy, hogy egyet jelentsen, akár azt mondjuk: a legfőbb Bölcseség rendezett el mindent így, akár ezt: a legfőbb Bölcseség fogalma az irányeszme, a szellemi regulatív, a természet vizsgálásában s a rendszer végett kigondolt egység kiindulópontja". Mert hiszen: „Furcsán hangzik ugyan, de éppen nem helytelen állítás, hogy mindegyikünk maga alkotja meg magának a maga Istenét".[3]

Meglepő Kantnak az a vakmerő fogása is, hogy minden nép és nyelv százados gyakorlata ellenére teljesen elválasztotta a vallás fogalmát az Isten fogalmától. Nála a vallásnak az Istenhez körülbelül semmi köze. Nem a vallás van az Istenért, hanem legföllebb az Isten a vallásért. Az istentisztelet, nevezetesen az ima, ez a „hangos kívánkozás és magánbeszélgetés, melyet voltakép mindenki szégyenel, nem egyéb, mint

[1] *Der alte und neue Glaube.* 119. l.

[2] *Kritik der reinen Vernunft.* 540. l.

[3] *Kritik der praktischen Vernunft* (1788.), id. Donat: *Critica,* „De Systemate Kantii".

babonás őrültség". „Mindaz, amit az ember a jó életmódon kívül tehetni vél, hogy Istennek kedveskedjék, üres őrültség és fattyu-istentisztelet". És ebben az állításban „bizonyításra nem szoruló alaptételt" lát.[1]

A vallás ugyanis Kant szerint nem egyéb, mint erkölcsösség. Az erkölcsösségnek azonban nem az Isten parancsa a zsinórmértéke, s nem Isten ítélete lesz a szentesítője, hanem a törvény is, meg a bíró is egyben: az egyed „jóakarata". Azért tenni jót, mert Isten parancsolja, Kant szerint lehet törvényszerűség, de erkölcsösség és vallásosság nem lehet. Ellenkezőleg: egyenesen erkölcstelen dolog másnak a parancsára tenni a jót — még ha a parancsoló maga az Isten is.

Kantnak e gondolatai tág körökben hódítottak tért. Erre következtethetünk *Dorner*, protestáns teológiai tanár, e szavaiból: „Alacsony fokon álló, etikailag még ki nem fejlett vallásoknak tulajdonsága, hogy külön kötelességekről Istennel szemben s külön istentiszteletről beszélnek; mintha bizony másképp is lehetne szolgálni az Istent, mint erkölcsös életmód által".[2]

Fichte is Kant vallásfogalmát fogadta be bölcseletébe. Nem akart istentagadó lenni, azért neki is kellett valami vallás- és Isten-féle. Az ő vallása „a jókedvű jóltevés vallása". Isten nála maga az erkölcsi világrend, melyre a mindenségnek szüksége van s melyet magában is foglal. „Az az eleven, működő erkölcsi rend maga az Isten: más Istenre nincs szükségünk, de nem is vagyunk képesek mást képzelni".[3]

III.

Fichte említésével azonban a modern szellemi élet harmadik főirányára térünk át: a *mindent istenítés* irányára, a pantheizmusra. Ezen irányban pedig igazán

[1] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke (Hartenstein-féle kiadás), VI. 353.

[2] *Das menschliche Handeln*, 332. l.

[3] *Über den Grund unseres Glaubens*, Werke VI. 186. l.

nem csoda, ha a vallásnak kevés a becsülete. Mit is értsen pl. a zsidó *Spinoza* Baruch a vallás alatt, holott szerinte az Isten, világ és ember *ugyanegy* valóság, s az ember az Istent imádva csak önmagát imádja? Nem csoda azért, ha a mindentistenítők közül némelyek egészen önkényes vallásfogalmakat alkotnak (pl. Hartmann, l. alább), mások pedig csak gúnyolódnak az „isteni gépépítő" elavult meséjén. (Haeckel.)[1]

E szájhősök közt legelől természetesen azok a mindentistenítők járnak, akik egyúttal az *anyagelviségnek* is hívei. Hogy mivé aljasul az ő felfogásukban a vallás, eléggé jellemzi az a tény, hogy a vallásra az állatokat is képeseknek tartják. *Vogt* szerint pl. a kutya is fél a természetfölöttitől, a lóban pedig a vallási eszmék csirája igen ki van fejlődve.[2] *Braubach* bizonygatja, hogy a kutya milyen vallásos állat.[3] Darwinnak is volt olyan kutyája, mely szellemekben hitt.[4] Miért is ne? Hiszen az ember is csak olyan anyag, mint az állat, s az Isten és egyéb szellemek fogalma puszta képzelgés. A vallás, csakúgy, mint a gaztett és bűn, a tudatlanság következménye, mondja Büchner.[5]

Hartmann, ki nem éppen materialista, szintén olyasminek tartja a régi és közönséges — vagy mint ő mondja: kezdetleges — értelemben vett vallást, amire az állatok is képesek, s ami eszerint az emberre nézve éppen nem felemelő, hanem inkább lealázó. „Ha a tökéletesebb állatoknál oly kedélytulajdonságokat kell észrevennünk, minők a társasélethez való hajlam, a részvét, szeretet viszonzás és hála érzete, ragaszkodás, hűség, alázatosság, nagylelkűség, bánat, odaadás, áldozatkészség, önmegtagadás, egészen a halálig, sőt a kötelesség érzete is . . ., akkor alig kételkedhetünk azon,

[1] *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft.* 12.

[2] Idézi Bougaud—Arenberg: *Religion und Irreligion*, I. 279.

[3] *Religion, Moral u. Philosophie der darwinischen Artlehre*, 53.

[4] *The descent of man*, I. 67.

[5] *Die Stellung des Menschen in der Natur.* Leipzig, 1870.

hogy az ilyen állatok vallásos viszonyok kifejtésére is képesek volnának, ha a kellő tárgyakat nekik megfelelő, azaz érzékileg felfogható alakban állítanók eléjük."

Hiszen a vallás ebben a kezdetleges alakban nem egyéb, mint valakinek hite oly lényben, mely vele rokon, de nála sokkal fölöttébb álló, s mely nemcsak ellenséges érzülettel üldözni, hanem tevékeny jóakarattal segíteni is tud. „A csodálat és tisztelet, mellyel a kutya az emberre, mint nálánál sokkal magasabban álló jótevőjére tekint, szintén vallás."[1] Aztán ő is hozzáteszi, hogy az ember eleinte csak az őt környező természeti erőket és természeti jelenségeket tisztelte s félte vallásos érzülettel s ama rejtett hatalmakat csak lassankint ruházta fel az istenség nevével.

Feuerbach a vallást szintén hitvány állati vággyá, önzéssé alacsonyítja le. Szerinte a vallás *önzés*, önző törekvés igényeink kielégítésére. „Az istenek, úgymond, az ember beteljesedve képzelt kívánságai."[2] A természet nem hallja meg az ember panaszait s közömbös a mi szenvedéseink iránt; ezért aztán az ember is elvonja tőle s a látható dolgoktól általában a tekintetét, belvilágába zárkózik, hogy itt, az érzéketlen hatalmak szemétől távol, találjon végre valakit, aki őt meghallgatja és megvigasztalja. Itt aztán elmondja nyomasztó titkait s szabad tért nyit szívének. A szív e megkönnyebbülése, a titok megvallása és a lélek fájdalmának megnyilvánítása: ez maga az Isten. Az Isten azon könny, melyet minden szem tekintetétől távol, az emberiség nyomorán sírunk. Az Isten az a kimondhatatlan sóhaj, mely az emberi lélek mélyén rejlik..."[3]

Nem csoda, ha ily felfogás szerint Feuerbach egyenesen *betegséget, kórtünetet lát a vallásban,* melynek kiirtására a tudomány van hivatva. *Hellwald* a vallási képzetek történetét egyszerűen azonosítja az emberi *tévedések* történetével; az Istenben való hit, úgymond, a vallás általában merő csalódás, csakhogy

[1] *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit,* 3., 9.
[2] *Gesammelte Werke,* VIII. 257.
[3] Idézi Bougaud—Arenberg: *Religion und Irreligion.* I. 105.

szükségképpeni csalódás; oly szükségképpeni, mint azon hajlamunk, hogy eszményeket alkossunk s bennük tetszelegjünk.[1] És ezen a náluk szokásos bombasztikus, frivol, magabízott hangon tör pálcát az anyagelviek nagy serege a vallás, mint elmebetegség vagy kedélygyengeség felett. Bízik benne, hogy állításaiért nem vonják kérdőre.

Anyagelvi bölcselőtől nem szokás még bizonyítást is várni; főleg ha pantheista is, kinek e pontban jelszava az, mit Nietzsche így fejez ki: „Mert hogy szívem legtitkosabb rejtekét feltárjam: ha valóban léteznék világonkívüli, emberfölötti, személyes Isten, azt ugyan már nem viselhetném el én, hogy nem *én* vagyok az!?"

IV.

Mindezek ellenére határozottan tévedés volna azt hinnünk, hogy a modern, vallástalan bölcselők általában is csak nyomorúságos koldusszerepet juttatnak a vallásnak. Ellenkezőleg, sokan nem csupán mint afféle többé-kevésbbé megtűrhető gyengeséget, hanem mint *igazán hasznos, üdvös intézményt* fogadják a vallást pártfogásukba.

De milyen „vallást"?

Ha a legújabbkori bölcseletnek egyik jellemvonása, hogy a szavak értelmét önkényesen elcsavarja, úgy kétszeresen áll elő e vád a vallásfogalom meghamisítására nézve. Teljesen ellentétes dolgokat egyaránt neveztek el „vallásnak".

A pantheisták többnyire azt a valláseszmét öltöztetik különféle alakokba, amelynek magva: a vallás az egyednek mint *résznek* viszonya a világhoz (Istenhez) mint *egészhez.*

Az idealistáknál, mint akiknél az egész világ csak *képzelt* dolog, a vallás is csak érzelmünk világának egyik tünete, melynek a valóság világához semmi köze.

[1] „Culturgeschichte." Augsburg, 1875. 30. l. Idézi Gutberlet: *Apologetik,* I. 7. köv.

Azok, akiknek az emberiség vagy annak valamely része — pl. az állam — a legfőbb eszményük és végcéljuk, a vallás fogalmát is e „legfőbb lényekhez" iparkodtak szabni.

Mások mindettől eltérőleg újabbnál-újabb vallásfogalmakkal lepik meg a világot. E vallások némelyikének Istene vagy középpontja egyáltalában nincs; másnak Istene maga az istentelenség vagy a teljes tagadás és megsemmisülés; van olyan is, aki közömbösnek tartja, akár egy, akár több Istent, akár pedig egyet sem vallunk a vallásban.

Lássunk — csak úgy találomra — egy-egy mintát mindegyik főirányból.

Schleyermacher pl. a vallás lényegeként az ember függési érzetét jelöli meg a végtelenséggel szemben. Isten nem egyéb szerinte, mint a létező dolgok összessége. Vallásosak akkor vagyunk, ha magunkat *egybefűzötten érezzük a végtelenséggel,* amennyiben ez a világban és bennünk megnyilatkozik. „A vallás székhelye eszerint az *érzelem.* Csak érzelmek és benyomások lehetnek a vallás tartalma; ami nem érzés és érzelem, nem tartozik hozzá. A vallás nem tudomány; nem alapul tantételeken. Ezekhez semmi köze." Igaz és hamis vallás között eszerint nem lehet különbség. Mert csak vallási tantételek lehetnek hamisak, a vallás maga mindig ugyanaz és mindig helyes. A tekintélyen alapuló hitet ki kell irtani; mert csak egyetlenegy hit igaz: hogy t. i. az istenségnek birtokában tudjuk magunkat, még pedig az érzelem útján.[1]

Strauss így fejti ki Schleyermacher e gondolatait, természetesen a maga szájaíze szerint: „Ami minden, még annyira különböző vallásosságban is ugyanaz s következőleg a vallás lényege, az az, hogy *függőségünk tudatában vagyunk* és ezen függés „honnan"-ját, azaz azt, amitől magát mindenikünk függőnek érzi, Istennek nevezzük". „Ami az ember lenni szeretne, de amivé

[1] *Reden über Religion.* Idézi Cathrein: *Moralphilosophie,* II. 22.

még nem lett, azzá teszi Istenét; amit meg szeretne kapni, de magának meg nem szerezhet, azt ettől az Istentől várja. Eszerint nemcsak a függőség a vallás lényege, hanem azon szükség érzete is, hogy a függés ellen dolgozzék s alóla ismét megszabaduljon..." „Akár Istentől, akár a mindenségtől, mindenesetre függő viszonyban érezzük magunkat valamitől..."[1]

Hartmann vallása, melyet a föntebbiek szerint elítélt „kezdetleges" vallásfelfogás helyébe ajánl, röviden jellemezve maga a legérthetetlenebb zűrzavar. Ezt akár azon frivol hangból is megérezhetjük, mellyel az ő Istenéről, a világgá fejlődött „független"-ről („das Absolute") beszél. A világ nyomoráról szólva pl. így beszél: „A lét nyomorúságait e világon bizonyos tekintetben a független lény (az ő Istene) szaggató sebeinek tekinthetjük, melyek által öntudatlan gyógyerő segélyével valamely belső fájdalomtól megmenekül, vagy akár valami fájdalmas daganattapasznak, melyet az egyetlen lény önmagára tesz, hogy valamely belső fájdalmat kifelé vezessen el és így eltávolítson..."[2].

A vallás szerinte nemcsak nem foglalja magában az Isten iránti hódolatot, de sőt azt ki is zárja. „A heteronóm erkölcs — így nevezi a hódolatot s engedelmességet Istennel szemben — ha még oly becses nevelési eszköz is kiskorú gyermekek számára, az egyedül igaz erkölcsnek erkölcstelen megtámadásává válik, mihelyt nyiltan amannak — az autonóm, öntörvénykező erkölcsnek helyére akar lépni..."[3] Azért erkölcstelen a kereszténység. „A kereszténységnek, mióta Pál megalapította (!), egész napjainkig állandó jellemvonása a hazug, helytelen, jogtalan és ártalmas hit a világ felett álló Istenben s az ezen alapuló heteronizmus és heteroszoterizmus..." Természetesen, mert a „durvább és műveletlenebb néprétegekben a babonaság mindenütt

[1] *Der alte und neue Glaube*, Gutberlet, *l. h.*
[2] *Phaenomenologie des Bewußtseins*, 866.
[3] *Die Selbstzersetzung des Christentums*, 30.

nagyra fejlődik . . . mint ezt jelenleg is mindenfelé bizonyítja a katolikus népek fetisizmusa".[1]

Mi tehát a helyes vallás? Ha Hartmann szavaival akarnók megmondani, rengetegre nyúlna el szemlénk s mégsem igen érnénk célt. Azért inkább röviden így jelezhetjük Hartmann vallását: abban áll, hogy magunkat a világgal azonos egyetlen Istenség sokszoros emberré tételének, megszemélyesedésének, megtestesülésének érezzük. E vallásnak, a „Lélekisten vallásának", a „harmadik és legfőbb lehetséges természetfölötti vallásformának" a „konkrét monizmus" nevét adja.[2]

„A vallás a vallási érzelmekben nyilatkozik meg", mondja tovább. „Minden lényeges vallásbeli mozzanat az érzelem alakját ölti magára." „A misztikus (vallási) érzelem a legkevésbbé határozott és legkevésbbé világos érzelem; s az a kifejezhetetlenség és kimondhatatlanság, mely minden érzelemnek sajátsága, egyiknél sincs meg akkora mértékben, mint a vallásiban. Aki a misztikus érzelemben elmerül, mintha óriási mélységbe nézne le, melyben semmit sem tud felismerni és megkülönböztetni; vagy, ami ugyanannyit jelent, mintegy végtelen fényességnek, mindent betöltő világosságába néz, mely elvakítja szeme világát. A misztikus érzelem tudatában van annak, hogy minden vallási igazságot magában foglal s ebben nem csalódik."[3]

Grün Károly egy gúnyversében[4] Hartmannak szemére veti, hogy a „tudálékos fecsegésben" Schellinget majmolja. S valóban az idézett zavaros, de föllengző fejtegetések bátran a Schelling bölcselkedései mellé állíthatók. Álljon itt erre *Schellingnek* csak egy idevágó mondata, mintegy ízelítőül; bővebben az ilyesmivel foglalkozni úgy sincs kedve senkinek. „Olyan lény — írja Schelling az ő isten-világáról —, mely csak önmaga volna, mint tiszta egység, szükségkép

[1] *Das religiöse Bewußtsein,* 103.
[2] *U. o.* 624. l.
[3] Gutberlet, *i. m.*
[4] *Die Philosophie in der Gegenwart.* Leipzig, 1876.

önmagában való megnyilatkozás nélkül való volna; hogy pedig mint egy *legyen*, önmagában meg kell nyilatkoznia; de nem nyilatkozik meg, ha pusztán önmaga, hanem más is önmagában s ebben a másban nem egy önmagával."[1]

Ugyanez az üres szóbölcselgés az angol bölcseletben is tért hódított. *Carus* „tudományos vallásnak" azt a megismerést nevezi, „hogy az ember a világmindenségnek csak kis részét képezi és csak annyiban cselekszik erkölcsösen, amennyiben magát a mindenség törvényeinek aláveti".[2]

Még különösebb az olasz *Siciliani* beszédmódja: „Mint alkotott dolog, a világ az Istenben van; mint alkotott dolog, mely önmagát ténylegesíti s önmagával felcserélhető, Istenen *kívül* van; végre mint alkotott dolog, mely az igazzal a történet és lélektan terén felcserélendő... Isten van *őbenne;* benne van, amennyiben a világ gondolat, tudás, kifejlett ész..."[3] és hasonló cikornyaságokat végnélkül sorolhatnánk fel a modern nemzetek modern bölcseleti műveiből. Még csak egy mintát akarunk említeni annak szemléltetésére, micsoda vallás- és istenbölcselet divatos mainap.

Pike Albert, szabadkőműves főpáholymester, ki „személyes Istent" véd, kifejti, hogyan teremthette Isten a világot. E célra, úgymond, mindenekelőtt üres tért kellett önmagában létrehoznia (!). Azért az Isten, kinek mivoltát megközelítőleg mint alaktalan, körvonalak nélküli, az egész világtért betöltő világosságot írhatjuk körül, mindenfelől egy pontba húzza össze önmagát s így megalkotja a quasi-üres tért... És ebbe a kerek nagy gömbszerű térbe bocsátja ki kifolyásait (emanációit), melyek az ő világosságának és mivoltának részesei.[4] S nehogy valaki azt higgye, hogy ezek a szavak, mint a tébolyodottak félrebeszélései, hatás nélkül hang-

[1] *Streitschrift gegen Fichte,* 1806. L. Haffner, *Grundlinien der Geschichte der Philosophie,* 985.

[2] *The ethical problem* (1890); The idea of God (1889) 17. s k. l.

[3] *Sul rinovamento della filosofia* (1871).

[4] *Morals and dogma...* 765.

zottak el, megemlítjük, hogy a művet, melyből e részleteket idézzük, a belga főpáholy hivatalos közlönye „egészséges erkölcstani s bölcseleti tanok tárházának" nevezi[1] és Matthew Cook Londonban a világ legelső könyvének nevezi a szentírás és a Common Prayer-Book után.[2]

Ez is bölcselet tehát! Van azonban még szebb is!

A racionalista *Réville* azt mondja, hogy az istenség neve a „végtelen" *természeti törvényeket* illeti meg, lévén azok *egylényegűek* az *Istennel* s „a térben és időben végtelen, mindenható gondolat kisugárzásai".[3]

„A világ létoka egyszerűen ismeretlen" — hirdeti *Wundt*[4] s ebben a tételben a mainap szintén divatos *agnoszticizmus* elvét mondja ki, melynek értelmében a józan vallásbölcselet első tantétele, hogy Istent fel nem ismerhetjük s róla semmit sem tudhatunk. Wundt különben inkább pantheista, mint agnosztikus. Az „Isten" fogalma, mondja, csak úgy érthető meg, „ha Isten annyi, mint a *világ akarata,* a világ fejlődése pedig annyi, mint az isteni akarat és működés kifejtése".[5] A személyi halhatatlanság őszerinte természetesen époly képtelenség, mint a személyes Isten. Csakis annyiban vagyunk halhatatlanok, amennyiben „minthogy a szellem maga is csak folytonos létrejövetel és létrehozás, minden szellemi erőnek is elmúlhatatlan értéke van a szellem létfolyamatában".[6]

Spencer-nek — az agnoszticizmus főapostolának — vallása „azon meggyőződés, hogy a világ létezése *titok,* mely mindenkor megoldásra vár". Ha a vallás nem akar a tudomány ellenségévé válni, nem állhat más

[1] *Bulletin du Suprême Consell de Belgique,* 1888, 228.

[2] *Official bull.,* 1884, 33, id. H. Gruber: *Der Positivismus,* 173. l.

[3] *Revue philos.* 1884. I. 305—318.; Vernes, *Les religions des peuples non civilisés.*

[4] *System der Philosophie* (1889), 439.

[5] *U. o.* 442.

[6] *U. o.* 653.

alapon, mint „ezen a legmélyebb, legáltalánosabb és legbizonyosabb tényen: hogy a világmindenségben megnyilatkozó hatalom lényege *teljesen felismerhetetlen*".[1]

Paulsen is állítgatja, hogy az istenségről közelebbről semmi biztosat nem ismerhetünk meg. Mindegy is, akárcsak egyetlenegy legfőbb lényről beszélünk, akár többről. De ha valaki csak oly felfogást akar teisztikusként elfogadni, mely egy határozott világfeletti lényhez ragaszkodik, „akkor nehéz dolog lesz azoknak ellentmondani, akik azt állítják, hogy a tudomány istentagadásra vezet". E hit különben „kihalófélben van és nem fog újra felelevenedni".[2]

„A vallásos hit a bizonyosság arról, hogy a legfőbb jó lehetséges, vagy, hogy vallásos kifejezéssel éljünk, a gyakorlati hit Istenben és Isten országában. Ily hittel a tudomány is tért oszt. A vallás nem *tudomány*, azért nem is lehet senkit róla bizonyítólag meggyőzni; de ugyanezen okból nem is *tévedés* a vallás; nem lehet senkit annak hamis voltáról meggyőzni . . ."[3]

V.

Így tehát eljutottunk oda, ahol az Istenről és Istenhez való viszonyunkról csak annyit tudhatunk meg, hogy semmit sem tudhatunk róla. *Az a vallásos, aki nem vallásos.* Akadnak tényleg, akik vallásfogalmaik ürességét ily leplezetlenül is be merik vallani.

Hermann V. pl. (a Ritschl-iskolából) így szól: A vallás a tudománytól annyiban különbözik, amennyiben emez a valóság megismerése, amaz pedig a jónak értékét becslő érzék. „A vallási kérdés megoldásának nehezítésére vagy könnyítésére mindegy, akár anyagelvi, akár észelvi irányban magyarázzuk a dogmatikus metafizikát, melyet minden keresztény vall; mint teológusoknak mindegy, akár deisztikus, akár panteisz-

[1] Gutberlet, *l. m.*
[2] *System der Ethik*, I. 387, 396.
[3] *Imm. Kant*, 382, 38.

tikus, akár teisztikus, *akár bármi másirányú a bölcseletünk.*"[1] Eszerint a vallás szempontjából közömbös, akár örök, mindenható, végtelenül tökéletes Istenben hiszünk, aki a világot teremtette s az emberi nemnek legfőbb törvényhozója és bírája; akár valami ősfolyadéknak, vagy öntudatlan természeti erőnek tartjuk az Istent! Hiszen *Laas Ernő* szerint is: „Az Isten szükségeink szerint *szabadon* választott eszmény".[2] És *Spitta H.* szerint: „A vallást, melyhez tartozom, nem azért vallom, mert igaz, mint hihetné valaki; hanem azért igaz, mert *vallom;* s azért vallom, mert és amenynyiben szükségleteimnek megfelel".[3] (Mintha nem az volna az ember főfőszükséglete, hogy esze s józan bölcselet szerint cselekedjék!)

E felfogással *Kant* említett vallásnézete is megegyezik. Az Istenre legföllebb annyiban szorul rá a vallás, amennyiben az Istenség fogalma a gyakorlati vallásos életet megkönnyebbíti. A vallás különben nem más, mint erkölcsösség. „Kanttal azt állítom én is — írja Kaftan —, hogy egyedül az erkölcsös akarat az, melynek működése az Istenhez s Isten megismeréséhez vezető utunk."[4]

Adler és *Salter,* északamerikai pozitivisták, vallásrendszerének alapgondolata szintén ez. „Az erkölcs vallásának" hívják vallásukat. E vallás célja, hogy minden „antropomorfisztikus (emberi fogalmakat nememberi dolgokra is alkalmazó) istenfogalmak, vallási mesék és parancsolatok" kizárásával a tudományos világfelfogás alapján az erkölcsi és társadalmi reformációnak szolgáljon. A vallás az érzelem dolga ugyan, de teljesen a gyakorlati életre kell irányulnia; a vallás „valami határtalan dolognak érzete, melyet végre akarunk hajtani, s ennek végrehajtása".[5]

[1] Gutberlet, *i. m.*

[2] *Idealismus und Positivismus,* III. 143, 248.

[3] *Mein Recht auf Leben,* 1900. 198.

[4] *Zur Dogmatik* (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche), 1903. 479, 484.

[5] *Die Religion der Moral,* 253, 227.

A világ ugyanis elúnta már a folytonos menny ország-ígérést. Itt, ezen a földön kell visszaállítani az igazságot és jogot s boldogítani az emberiséget.

Még gyökeresebben beszél *J. M. Guyau* az új vallásról. Minden vallásrendszert ki kell irtani, mondja, s így megvalósítani a legszebb vallás eszményét: a *„vallási anomiát"*, azaz minden vallási tantétel és törvény megsemmisítését és az egyed teljes vallási felszabadítását. Az egyetlen tiszteletre és életre érdemes vallási elem „a tudás vágya, az ismeretlen és felismerhetetlen érzelme, a szükség, hogy eszményeket alkossunk".[1]

Az a felfogás, mely a vallásban csak annyi jót és hasznosat lát, amennyivel ez az ember földi létét gazdagítja, legjellegzetesebb s leghatározottabb alakban a *pozitivizmus* művelőinél lép fel.

Már a régebbi empiristák, sőt Hegel is, a legfőbb lényt az emberiség közjólétében, nevezetesen az *államban* látták. A vallás tehát már ezeknél is csak mint a haladás előmozdítója, névleg mint az állam egyik segédeszköze bír jelentőséggel.

Az angol *Hobbes* és *Hume* szerint a vallás magában ugyan üres alakiság, de jogosultságot nyer, ha az állam céljait szolgálja.

Hegel honosította meg e felfogást Németországban. „A valódi, köztünk jelenlevő Isten" őszerinte az állam; ez az „erkölcsi eszme megvalósulása", „a független és mozdulatlan öncél"; ezért az állam és a vallás teljesen elválaszthatatlan dolgok; az olyan vallást, mely az állam fennhatóságát nem akarja önmaga felett elismerni, nem szabad megtűrni.[2] A vallásban az állam polgárainak szabadságát s azon öntudatot látja, melyet az emberi szellem annak meggondolására érez, hogy az isteni szellemmel azonos.

[1] *L'irréligion de l'avenir* Paris 1866. 332. lap.
[2] *Rechtsphilosophie*, §§ 258. 270. 552.

VI.

Az újabb pozitivizmus hallatlan dolgokat művelt az „emberiség vallásának" kiképzésében. Különösen tanulságos *Comte Ágost*nak, az új pozitivizmus törzsatyjának vallásrendszere, annál inkább, mert nála mindenekfölött feltűnő az a leküzdhetetlen természeti hajlam, mely az emberi észt és szívet, ha ősei hitével szakított is, ellenállhatatlanul vonzza a földöntúlra.

Comte vallásnak az *emberi létezés teljes összhangzatát* nevezi,[1] összhangzatát az egyes egyedekben s az egyedek között. A vallás hozza létre s erősíti meg ezt az összhangzatot, amennyiben egyrészt valóban eggyé teszi az ember belsejét a „szeretet" által, másrészt a „hit" útján az embert a külvilággal összeköti. Ezen összhangzatban része van a szívnek és érzelemnek (szeretet), de még az észnek is, mely megismeri a külső világrendet s annak alája rendeli az embert (hit). A „vallás" tehát Comte szerint „hit" és „szeretet" eszközölte tökéletes egységet jelent, az egyediségek egyesítését.[2]

A pozivista vallás középpontja nem Isten, hanem az emberiség.[3] „Ezentúl erre az igazi Fölényre (Grand-Être), melynek mindnyájan szükségképpen alkatrészei vagyunk, fog vonatkozni teljes individuális és kollektív létünk minden tekintetben." Az emberiség pedig haladást kívánó emberek összessége, a hasznavehetetlenek kizárásával; másrészt azon állatok is hozzátartoznak az emberiséghez, melyek, mint némelyik ökör, ló és kutya, értékesebb dolgok, mint bizonyos emberek.[4]

A fölény, a lakóhelyéül szolgáló „nagy fétissel": a földdel és a „nagy közzel": a világürrel együtt al-

[1] *Système de politique positive,* II. 8.
[2] *Catéchisme positiviste,* 42. köv.
[3] *Système,* I. 329. — *Catéch. pos.* 56. köv.
[4] *Catéch. pos.* 67.

kotja a „pozitív szentháromságot" s a „vallási triumvirátust";[1] az ő tiszteletükre szent jelszó mondassék keresztvetésféle kézmozdulattal: „Legyen a szeretet az elv, a rend, az alap, és a haladás a cél!"[2]

Comte igen nagyra van az ő új vallásával. „Ebben — mondja káromló szavakkal — nem azért tiszteljük a legfőbb lényt, hogy neki bókokat hányjunk, hanem hogy neki szolgáljunk azáltal, hogy jobbakká válunk. Míg a régi Isten nem is fogadhatta el hódolatunkat anélkül, hogy magát gyerekes hiúsággal le nem alacsonyította volna, addig az új Isten csupa olyan dícséreteket fog hallani, melyek őt is, minket is jobbakká tesznek." Igen, hiszen ez az Isten a saját tisztelőiből áll, mint *Gruber* Hermann, Comte életrajzírója megjegyzi.[3]

És *hogyan kell ezt az Istent tisztelnünk?*

Comte, mint aki magát az „emberiség nagy főpapjának" nevezte, ezt is meghatározta. A magánéletben az Istent minden oly emberben tisztelhetjük, aki képes az emberiség képviseletére; leginkább azonban a *nők* tisztelete a legjobb istentisztelet, mint akikben „túlnyomó a rokonérzés, az egység főforrása". A nők „a legfőbb lény legjobb személyesítései". Az anya, a feleség és a leány az ember „őrzőangyalai", vagy még jobban: az ő „házi istennői". Ha a rokonságban nincsenek meg a három őrangyali szerepre alkalmas egyének, akkor más alkalmas személyekkel helyettesíthetők — mondja Comte[4] — s ő is e recept szerint járt el.[5]

De Vaux Klotild neve Comte vallásgyakorlatának tárgyalásától elválaszthatatlan. Comte babonás, csaknem őrült tisztelettel imádta benne az ő Istenét. Főleg miután Klotild meghalt, Comte hozzá rendszeres áhítatgyakorlatokat intézett. Az ő szent társnőjének,

[1] *Synthèse pos.*, 18, 23. köv., 48, 51, 53.
[2] *Catéch. pos.* 60. *Système*, II. 402.
[3] *August Comte, sein Leben und seine Werke.*
[4] *Système*, IV. 108.
[5] Gruber, *i. m.*

az emberiség papnőjének, a pozitivista szent szűznek, a valódi legfőbb lény és főpapja közötti közvetítőnek stb. nevezte el. A vörössel bevont szék, melyen Klotild ülni szokott, ha Comte-ot meglátogatta, házi oltárrá lett, s ez előtt végezte az emberiség főpapja az ő imáit és elmélkedéseit. A szék rendszerint el volt födve, csak ünnepélyes pillanatokban hullt le róla a lepel. E szék előtt a főpap először is naponkint reggeli ájtatosságot tartott, mely kerek egy óra hosszáig tartott; első volt benne a negyedóráig tartó „különös emlékezés" azon eseményekre, melyek az illető napot emlékezetessé tették; erre húszpercnyi „általános emlékezés" következett Klotildról; azután hármas „szív-ömlengés" került sorra; az első öt percig, azon virágcsokor előtt térdelve, melyet Klotild egykor Comtenak ajándékozott; a második tíz percig állva az elfödött oltár előtt; végre a harmadik, ismét térdenállva, a felfödött oltár előtt. Hasonló volt a déli húszpercnyi és esti félórányi ájtatosság, melyben előkészület is volt a másnapi ájtatosságokra. Minden áhítatgyakorlat végén e röpimával búcsúzott el tisztelete tárgyától: „Vergine Madre... amem te plus quam me, nec me nisi propter te". S e rendet Comte halála napjáig aggodalmas pontossággal tartotta be.

Vallásának s egész rendszerének végcéljául Comte maga „a társadalom újjászervezését Isten és király nélkül" jelöli meg.[1]

Azt hihetnők, Comte csak az elmekórosok történetében érdemel helyet s ez esetben fölösleges vele s az ő eszméivel foglalkoznunk. Tény azonban, hogy Compte és alkotása, a pozitivizmus, némi változtatásokkal ugyan, de tényleg, az egész modern világ tiszteletének tárgyává, a modern bölcseletben pedig ritka tekintélyű vezetővé lett. Ezért jó tudnunk, mit tartsunk felőle s mibe vegyük a határtalan rajongást Comte művéért, mely mindenfelé tért foglal. *Robinet* és

[1] *Système*, I. 127. l.

Laffitte pl. *Comte*-ot „a legtökéletesebb jelenségnek" nevezik, „melyet az emberiség eddig létrehozott". „Az ő műve Arisztotelesznek és Szent Pálnak műveit önmagában egyesíti".[1] *Corra Emil* egy karácsonyi pozitivista-ünnepi beszédben ily módon nyilatkozott: „Eszerint nem vagyok vakmerő, ha remélem, hogy az elavult karácsonyi ünnep, melynek úgysincs már tárgya, az utódok számára mégis meg lesz menthető, s ők azt az ő valódi megváltójuk (Comte) dicsőítésére fogják szentelni".[2]

Comte tanítványai is jórészben mesterük vallási eszméit vallják.

Littré szerint a „vallás" szónak van olyan értelme is, mely a pozitivizmus igényeivel szemben helytállhat. Ezen értelemben a vallás tanai „egyrészt a természeti törvények tana, melyek a világot s a világ gyermekét, az emberiséget kormányozzák, másrészt az ezen törvényeken álló erkölcstan, mely épúgy aláveti magát az igazi kötelességeknek, mint ahogy lerázza a hiú, képzeletszülte kötelességek igáját".[3] „A tudomány nem mondja ki ugyan, hogy Isten nem létezik; de azt igenis kimondja, hogy a világban minden úgy folyik le, mintha Isten nem léteznék. A pozitív bölcselet e kijelentést elfogadja s vonakodik olyasmit kutatni, ami sem megfigyelésnek, sem bizonyításnak tárgya nem lehet."[4] A pozitív bölcselet sem ezeknek, sem azoknak nem áll pártjára (t. i. sem az istentagadóknak, sem az Istenben hivőknek); ezt az egész kérdést egyszerűen mellőzi, mint amely *nyilvánvalóan megfejthetetlen* . . ."[5] A meglepően biztos hang, mellyel olyasmit állít és tagad, ami legalábbis nagyon kétséges, még feltűnőbb Littré ilyenféle mondásain: „A tudomány kijelenti, hogy még soha, amióta

[1] *Test. p.* 10, 11, 36, 12. Idézi Gruber, *i. m.*
[2] *Rev. Occid.* 1888. mai, 396.
[3] *La philosophie positive,* III. 381.
[4] *U. o.* VI. 159.
[5] *U. o.* XX. 6. X. 14.

a világot vizsgálja, egyetlenegy csodaesetre sem bukkant".[1] Ha Jézus tanítványai — teszi hozzá Littré tanítványa, *Wyronboff* — azt hitték, hogy őt halála után újra elevenen látták, ennek oka egyszerűen „kollektív hallucináció" volt.[2]

Littré is az „emberiségben", „amint fokról-fokra halad a századok folyamán", látja az eszményt, melynek bizonyos vallásos rajongással hódol. „Ezt az eszményt meg kell ismernünk a tudományban és nevelésben, szeretnünk a vallásban, szebbé tennünk a szépművészetekben, gazdagítanunk az iparban."[3]

Igazán vigasztaló a tény, hogy Littré, aki ilyeneket írt és hirdetett, s akinek a szabadkőműves páholyba való felvételekor nem ok nélkül adták Voltairet pártfogóul, halálos ágyán visszatért az ősi hitre s Istennel kibékülve mult ki e világból.[4]

Az új pozitivizmus angolországi apostola, *J. Stuart Mill,* így ír: „A vallás lényege a mi legbensőbb indulataink és vágyaink összpontosítása oly eszményi tárgyra, mely kétségkívül legfőbb tökéletességű s mely joggal áll önző vágyódásainak valamennyi tárgya fölött. E feltételeknek pedig az *„emberiség vallása"* époly mértékben s époly értelemben felel meg, mint a természetfölötti vallások legtökéletesebb módozatai és sokkal jobban, mint a többi természetfölötti vallási megnyilatkozás".[5]

Comte vallástana az újvilágban is visszhangra talált. *Bell J. D.,* newyorki tanár, szintén az emberiségben fedezi fel az újkor Istenét s a haladásban az újkori vallásosságot. Az elmúlt idők papjai, úgymond, a felfoghatatlanságra hivatkoznak, a jövő papjai csak a felfogható dolgok magyarázói akarnak lenni. Az

[1] *U. o.* XX. 6.

[2] *U. o.* XXII. 149.

[3] *Conservations...* 2 édit., 395.

[4] H. Gruber: *Der Positivismus seit dem Tode Au. Comte's,* 37. köv.

[5] *Über Religion.* Berlin 1875. 92.

igazi vallás csak abban állhat, hogy minden emberi erő összeműködik arra a célra, hogy ez a föld a régi hitregék festette mennyországgá alakuljon át.[1]

VII.

Míg a pozitivizmus, ha meghamisította is a vallás fogalmát, mégis valami tényleges életcélt ért azon, újabban mind nagyobb mértékben válik divatossá azon különben régi vallásbölcselet, mely egyenesen a *megsemmisülésben* látja az ember végcélját és legfőbb eszményképét, törekvéseinek s vallásának tárgyát. E vallásbölcselet a *buddhizmus* néven ismeretes. A „nirvána", az éj, a teljes pihenés és nyugalom, a semmi, itt a végcél, mely felé „aszkézis" útján kell törekednünk.

A buddhizmus nem újkori vallás, nem is szándékozunk vele ehelyütt bővebben foglalkozni, csak arra a megszívlelendő jelenségre utalunk, hogy újabban több európai nyelven jelentek már meg buddhista katekizmusok, s az egyik német buddhista apostol afölötti örömében ujjong, hogy „Európában a buddhizmusra új világ hajnalodik".

A buddhizmus néhány alapgondolata Schopenhauerben új hirdetőre akadt. Ő is a végső megsemmisülést tartja végcélnak. Életünk közvetlen célja nem az Isten szolgálata, hanem „annak belátása, hogy jobb volna, ha nem is léteznénk". Isten iránt nem a tisztelet és hódolat érzetével, hanem legföljebb gyűlölettel tartozunk, amiért minket ekkora nyomorba helyezett.[2]

De legyen elég ennyi. Szemlénk bármily kevés vigasztaló jelenségre vezetett is, újat és jobbat nem fedezhet fel a modern bölcseletben s így véget ért.

Mint ahogy a tél sem tud ellenni virágok nélkül s ha már viruló, zöldelő, illatos virágokat fakasz-

[1] *Philos. pos.* VIII. 489. köv.

[2] *Aphorismen,* 441. — Lásd alább „A buddhizmus és a katolicizmus" c. fejezetet a 375—390. lapokon.

tani nem bír, legalább jégvirágokat fagyaszt az ablakokra s dérvirágokat a dermedt fűszálakra: úgy iparkodik a mai meghasonlott, csődöt vallott, megfeneklett hitetlen bölcselet is legalább holmi hideg, merev és élettelen vallásesztmékkel feledtetni a kopár pusztaságot, az ínséget, az ürt, melyet minden irányban létrehozott. Arra képtelen volt, hogy kiirtsa a szívből azt a honvágyat, mely egész valónkat a kielégítő végcél, a jutalom, a tökéletes megnyugvás honába vonzza; azért legalább csitítószerekről gondoskodott, hogy elaltassa a végcéljától elfordult egész életirányában megtévedt lélek fölsíró panaszait.

És a szegénynek még ez sem sikerült! Bizonyítja ezt a tény, hogy az eddig felállított s föntebb néhány változatban bemutatott vallásfogalmak egyike sem állta meg a helyet a bölcselőtársak bírálata előtt, s hogy sokkal inkább telve van valamennyiök hézagok-, ellentmondások- és hóbortosságokkal, hogysem az *életbe* átmehettek volna. A modern bölcselet még mindig keres és kutat alkalmas vallásfogalmakat, — jele, hogy az eddig kitaláltak közül még egyben sem bízik meg.

„A modern kultúrvallásban — jegyzi meg találóan *Pesch T.* — csak üggyel-bajjal ismerhetjük fel az igazi vallásfogalom eltépett maradványait. E kultúrvallásban egész modern korunkat a maga teljes szegénységében és ügyefogyottságában láthatjuk, mint a *tékozló* fiú képmását a sertésőrzés első stádiumában, melyben régi gazdagságából már csak egy rongya maradt meg a rábízott állatokból . . ."

A modern művelődés híveinek vallása holmi külsőleg megmentett látszat; álarc, mely mögött igazi farizeusmódra istenkáromló gőg és féktelen erkölcstelenség bujkál; sírfesték, mely el akarja takargatni a vallástalan és fajtalan élet rothadását. Az ítélet kimondását e modern farizeusok felett hagyjuk arra, aki mindenkorra kifejezte útálatát a vallási képmutatással és álarckodással szemben e szavakkal: „kígyó- és viperafajzat"! Nekünk pedig a mai művelt farizeus-

világ gondolatára önkénytelenül a megboldogult *P. Roh* szava jut eszünkbe: „Nem! Már akkor inkább hajtsunk négylovassal a pokolba, minthogy alakoskodjunk!"[1]

*

Mily egészen más képet nyujt mindeme céltalan vergődéssel szemben a *tényleges elvek* alapján álló *keresztény vallásfogalom!* Nem üres tapogatódzás ez, nem önkényesen kovácsolt agyrém, nem hiú önámítás vagy beteges érzelgés. Nem jégvirág ez, mely az igazságnak, a fénylő napnak jöttére elolvad és pocsolyává válik; nem, hanem illattól, kellemtől, élettől duzzadó üde virág, melynek a napfény csak használhat, de nem árthat, s mely egyúttal fel is üdíti mindazokat, kik ékességeiben kedvet találnak. E vallás-eszme *alapja* és középpontja: a biztosan, ha nem is érzéki tapasztalásainknál megszokott nyilvánossággal fölismert végtelen tökéletességű Teremtő; az ezen teremtőt megillető hódolat és szolgálat; e vallás *gyakorlata;* a Teremtőtől szívünkbe oltott boldogságvágynak kielégítése az örök, boldogabb életben; ez a mi vallásunk *reménye* és *jutalma.*

És ha ez a vallás áldozatokkal és önmegalázással jár is, amennyiben a hódolat és szolgálat vallása: ez nem alacsonyítja le annak értékét, ha valóban az igazság s a természet rendje kívánják így. S ez önmegalázás- s áldozatokért ezerszeres egyéb előnnyel kárpótol a mi vallásunk: mindennél biztosabb támaszunk *erkölcsi* életünkben és mindennél hathatósabb vigaszunk *szenvedéseinkben,* főleg halálunk óráján. Egy példa erre a sok közül: Littré. Ami pedig a legfontosabb: az igazságért és örök boldogságért teremtett természetünknek csak ez a személyes Istenhez fűződő, tételes, határozott vallás felel meg teljesen. Ez az egyetlen megoldása a nagy talánynak: miért, hon-

[1] E című értekezése végén: „Religion im modernen Kulturlager", Stimmen aus M.-Laach, X. 394. köv.

nan s miért vagyunk a világon? Azon talánynak, mely ha meg nem oldjuk, kétségbeejt, s melynek megoldásán a modern bölcselet kétségbeesik.

„Óriási erővel vonzza az embert valami, hogy az állatiság s a mulandóság határain túlemelkedjék és ösztönzi annak meggondolására, akarására, végrehajtására, ami az örökkévalóságra irányul; ha nem volna örökkévalóság (a mi vallási fogalmaink értelmében), akkor egész életünk iszonyú bohózat volna. Míg a természet minden másnak a maga kezdetével arányos véget ad, az embert csak azért ruházta volna fel annyi magasztos felfogással és nemes törekvéssel, hogy minden nagyratermettségének por és szenny legyen a vége? Egész ittidőzésünk csak kezdet, kérdőjel, melyre a feleletet csak a túlvilág adhatja meg . . ."[1]

Be fogja-e ezt látni a modern gondolkodás? Nem tudhatjuk. Okulva annyi ballépésen vissza fog-e térni a mai bölcselet az ősi vallásfelfogáshoz, mely az egész világtörténelem tanusága szerint a népek boldogítója volt? Nem tudhatjuk. De azt az egyet bizonyosan tudhatjuk — a modern vallásfogalmak gyártóinak sziszifuszi erőlködése is ezt mutatja —, hogy *még az Istentől elpártolt bölcseletet is kénytelen szolgálni azt a természeti vágyódást, melyet Isten önmaga iránt szívünkbe oltott,* s hirdetni mindennél hangosabban az ősi igazságot, hogy „nyughatatlan a mi szívünk, míg meg nem nyugszik — az Istenben".[2]

Jézus mint — panteista.

Akit érdekel, hogy mi mindent nem vet felszínre a szabad kutatás elve a hittudományra, nevezetesen az evangéliummagyarázatra alkalmazva, amint azt a mult század racionalistái kezelni kezdték: az vegye kezébe Hegel nemrég megjelent „Jézus élete" című művét, mely a protestáns hittudományi irodalomnak

[1] Pesch: *Welträthsel,* II. 452.
[2] Szent Ágoston: *Vallomások,* I. 1, 1.

most egyik legtanulságosabb újdonsága.[1] A racionalizmus és a modern hitetlen bölcselet egyik pátriárkájának befejezetlen s eddig csak kézirati hagyatékában őrzött irata ez, melyet még fiatal korában írt, kevéssel bölcseleti és „hittudományi" tanulmányainak befejezése után, mikor világhírűvé vált panteista bölcseleti rendszere még csak fejlődőben volt.

E rendszer sarkpontja tudvalévőleg a legelemibb gondolkodási szabályok merev tagadása, s már emiatt is alkalmatlan arra, hogy komoly kutatás vagy érdeklődés tárgyává tegyük; de annál inkább érdekesebb és tanulságosabb a kérdés: mikép foghatja fel egy ily tőről metszett racionalista és panteista, mint Hegel, az Udvözítő személyét, tanait és művét: a kereszténységet?

Hogy Hegel racionalista, azt hisszük, említésre is alig szorul. Mégpedig oly racionalista ő, akinek nemcsak Isten, ember és világ mind egyazon dolog, hanem még a lét és gondolat, sőt mi több: a lét és nemlét is egy és ugyanaz. Minden dolog csak éppen azért valami — Hegel szerint —, mert és amennyiben egyúttal nem az, ami; „ami a világot egyáltalán mozgatja, az az ellentmondás, és nevetséges dolog azt mondani, hogy az ellentmondás lehetetlen".

Épígy alig szorul említésre, hogy a Strauss Dávid-féle racionalisták lelkesen vallják magukat Hegel tanítványainak s a nagyhírű bölcselőt örömmel üdvözlik vezérükül és szövetségesükül.

Nem is csoda, Hegel elvei megmutatják nekik, hogyan lehet az evangéliumokat úgy magyarázni, hogy azt süssük ki belőle, amit akarunk.

Hegel nem kutatja az evangéliumoknak, mint történeti forrásoknak, történeti értékét. Nem elemzi fáradságosan a csodák és természetfölötti események elbeszélését, mely a modern racionalizmusnak annyi

[1] G. W. F. Hegel: *Das Leben Jesu.* Harmonie der Evangelien nach eigener Übersetzung. Herausgegeben von Paul Rognes. Jena (Diederichs) 1906.

fejtörést okoz. Ami nem illik bele az ő felfogásába, azt, mint nyilvánvaló hiábavalóságot, egyszerűen figyelmen kívül hagyja. Amit pedig megtart, azt felhasználja a maga céljaira. Az evangélium, az Üdvözítő neki csak eszköz a saját felfogásának kifejtésére. Kizsákmányolja a Szentírást és az Üdvözítő tekintélyét azon célra, hogy saját bölcseleti rendszerének toborozzon híveket és csináljon reklámot.

I.

Hegel szerint Jézus nem más, mint panteista bölcselő, sőt mondhatni: tökéletes hegeliánus. Ezt a fejtetőre állított tételt bizonyítja, fejtegeti 210 oldalas könyvben. Kimutatja az evangéliumokból, hogy voltakép már a názáreti Jézus, az ókor e legnagyobb bölcselője is körülbelül ugyanazon világnézetet vallotta, melyet aztán a XIX. század elején ő, Hegel, fejtett ki teljesen s amely, mellesleg mondva, természetesen a legkerekebb tagadása nemcsak az egész keresztény tanrendszernek, de még azon tisztultabb vallási elveknek is, melyeket a pogány ókor nagyobb gondolkodói — Aristoteles, Socrates és Cicero — vallottak.

Valóban érdekes azt a következetesen és bámulatraméltó ügyességgel alkalmazott virtuozitást figyelemmel kísérni, mellyel bölcselőnk az evangéliumokból mindazt összehordja és összeesztergályozza, amit a maga szájaize szerint értékesíthetni remél.

Valóságos kötéltáncos. Jézus szavait, tanait s egész viselkedésmódját oly világításba igyekszik állítani, mely Jézust mint hegeliánust és panteistát tüntesse fel s hogy e célt elérje, oly vakmerő mesterkedéssel csűri-csavarja az evangéliumok szavait, hogy néha akaratlanul is komikussá válik. Amit bámulnunk kell — s ami Hegelt mint bölcselőt egy ideig oly óriási tekintéllyé tette —, az azon éleseszűség — vagy furfang? —, mellyel még a leghitetlenebb, legképtelenebb s legvalószínűtlenebb tételeket is oly tudományos mázban, oly szédítően elvont bölcseleti

szóáradatban tudja feltálalni, hogy csak fejtöréssel érthetni meg, mit akar voltaképpen mondani. Azok közül a német filozófusok közül való, akik, mint Kant, büszkén vallották, hogy néhány év mulva maguk sem értik meg saját irataikat. De a célt: a tévely és tagadás képtelenségeinek tudományos színezetű elburkolását — elérték s ezért érdemük halhatatlan.

Hadd lássunk csak egy-két példát a mondottak megvilágítására.

Máté 4. fejezete és Lukács 4. fejezete elmondják, hogy Jézus miután megkeresztelkedett, a pusztába ment, ott 40 napig böjtölt s ott az ismeretes háromszoros kísértést legyőzvén, megkezdette nyilvános működését. Hegel ebből az oly egyszerű és világos elbeszélésből azt, és csak azt olvasta ki, hogy Jézus az ő magános óráiban önnön képzeletével tépelődve, úgyszólván hirtelen elhatározással arra szánta el magát, hogy semmi másra nem fog törekedni, mint bölcseleti eszméinek terjesztésére. A pusztából és 40 napi böjtből egyszerű „magánosságot", a kísértőből egyszerűen képzeletet, a kísértésből merő tépelődést csinál. Ez az ő szemében az evangélium „fordítása", „eigene Übersetzung". Halljuk csak őt magát.

„Máté 4. Lukács 4... A magánosságban gondolkodva, egyszerre arra a gondolatra jutott (Jézus): nem érdemelné-e meg a fáradságot, ha esetleg a természet tanulmányozása után oda juthatna, hogy megkísérelhesse a nemtelen anyagokat nemesebb anyagokká, például a köveket kenyerekké változtatni át, melyeknek az emberek jobb hasznát vennék, s egyáltalán, hogy nem tehetné-e magát függetlenebbé a természettől? De aztán elűzte e gondolatot, meggondolva a korlátokat, melyeket a természet hatalma az ember elé vont... Máskor meg elvonult a képzelet előtt mindaz, amit az emberek nagynak s a törekvés méltó tárgyának tartanak: az uralom milliók felett, a hírnév, melyről egy fél világ beszél, a hatalom, melynél fogva ezrek függenek akaratunktól és szeszélyeinktől, vagy a tiszta vágyak teljesítésének zavartalan öröme, mely

mindazt felöleli, ami a hiúságnak s az érzékeknek hizeleg.

„De amint tovább eszmélődött a feltételekről, melyektől mindezek elérése függ, még ha az ember csak az emberiség javára használná is azt; tudniillik, hogy akkor önmagát meg kellene aláznia a saját és mások tulajdonságai előtt, saját fensőbb méltóságáról s önbecsüléséről le kellene mondania; elvetette e gondolatot minden gondolkodás nélkül . . ." (4. és 5. lap.) A Szentírásban pedig a Kísértő mondja ezt, mégpedig kissé másképp („. . . ha leborulva imádasz engem"), amire Jézus is másképp felel. Ezt nevezi Hegel „hű fordításnak — eigene Übersetzung"-nak!

Jézus tehát, mint Hegel bővebben kifejti, csak bölcselő volt; Isten csak annyiban volt, amennyiben — a panteizmus szerint — valamennyien részei, megnyilvánulásai vagyunk az istenségnek; már tudniillik annak az istenségnek, mely Hegel szerint nem egyéb mint az *ész*. Jézus volt az első bölcselő, aki annak öntudatára jutott, hogy ő és minden ember, akiben ész és szellem van, éppen emiatt voltaképpen isten, része és fia az Istennek. S mert ezt belátta, igyekezett másokban is felkelteni a „hitet" ebben az „Istenfiúságban", az „Isten országában", mely nem az embereken kívül, hanem az „emberek szívében és fejében" van. Szent János evangéliuma 3. fejezetét, hol az Úr nagyon is világosan beszél az ő *személyes istenségéről* s a hitről, melyet követel, Hegel így laposítja el:

Nikodémus így szól Jézushoz: „Mindaz, amit rólad hallok, azt bizonyítja, hogy te Isten küldöttje vagy, hogy Isten lakik benned, s hogy a mennyekből jöttél". „Való, akiben nincs isteni erő, az nem polgára az Isten országának". (Azaz mintha azt mondaná: igen, Isten fia vagyok, de ti is mind Isten fiai vagytok, mert „isteni erő", az ész lakik bennetek.) Az ember, mint ember, nemcsak merő érzéki lény; szellem is lakik benne, az isteni lény e szikrája, valamennyi eszes lény osztályrésze . . . Bennem ennek tudata oly élénk, mint akár a biztosság, mellyel látok és hallok. De hogy várjam tőle-

tek, hogy ezt szavamra elhiggyétek, holott a lelketek tanubizonyságára, e mennyei hangra sem hallgattok? Csak ez a hang, melynek gyökere a mennyben van, taníthat meg mindarra, amire az észnek szüksége van s amire csak az e hangban való hit taníthat meg... Mert úgy tüntette ki Isten az embert a többi természet fölött, hogy saját lényének fényét-mását: az észt adta meg neki..." (6—7.) — Vessük hozzá ezt a Jézusi mondást: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adá..." (Ján. 3, 18). Az evangéliumban az egész fejezet teljesen másképp hangzik!

Érdekes, hogy Hegel még az olyan evangéliumi részleteket is igyekszik a saját bölcseletének szolgálatába szegődtetni, melyek valóban mindenhová illenek inkább, mint személyes Istent tagadó panteista rendszerbe. Nem tudjuk, mit csodáljunk inkább: azt a nyaktörő vállalkozó merészségét-e, mellyel még az *utolsó ítéletet* is bele tudja erőltetni panteista rendszerébe, vagy pedig azt az igazi racionalista csalafintaságot-e, mellyel oly hűen közli az evangélium szavait, miután egy ártatlan szócska becsúsztatásával az egész részletnek előre letörte a hegyét. Lássuk csak ezt a kuriózumot is.

Miután az Úr úgyszólva a roskadásig inti s óvja híveit, hogy csak valamikép ne keressék holmi böjtben, szóbeli imában, templomi éneklésben s egyéb „gyerekes", „farizeusi" törvényteljesítésben az erényt, hanem csakis a „szeretetben" és „tisztult elvekben" (?): hozzáteszi, hogy egyébként az *ész* végső bírálata előtt nem fognak megállhatni. (Ezzel kapcsolatban gondoljunk Krisztus ama szavaira, hogy ő „nem jött a törvényt feloldani, hanem beteljesíteni", valamint a számos evangéliumi részletet, hol szóval és példával imára, böjtre stb. tanít. Csakhogy ez persze Hegelt nem zavarja.) Ha másként tennétek — úgymond Hegel —, „képtelenek volnátok a világ szent bírája előtt (vagyis — az összefüggés szerint — az ész előtt) megállani. Ezt az ítéletet *összehasonlíthatni* egy király ítéletével, aki összegyüjti népeit s mint a pásztor a juhokat és

bakokat, szétválasztja a jókat és a rosszakat. Amazokhoz így szól: Jöjjetek hozzám barátaim s élvezzétek a boldogságot, melyre érdemesek vagytok; mert éheztem és ti ennem adtatok, szomjaztam és ti innom adtatok, mezítelen voltam és ti ruháztatok..." stb., stb. Itt most előadja Hegel az Úr egész tanítását az utolsó ítélet lefolyásáról; s itt most hűen, úgyszólván szószerint fordít; még a poklot sem ugorja át; persze mert előre ártatlanná tette az egész részletet azzal az *„összehasonlíthatni"* szóval, amely persze az evangéliumban nincs benne, de mely Hegelre igen kényelmes, hiszen így az Úr tana az utolsó ítéletről csak *hasonlít* s az a bizonyos összegyüjtése a népeknek, a juhok és bakok szétválasztása, a bíró ítélkezése, s ami aztán a jókra, s a rosszakra vár: mindez nem fog tényleg *bekövetkezni,* hanem csak szelíd szónoki kép.

Dehát akkor mivel vonzza magához és tanaihoz Jézus az emberiséget? Mit ígér azoknak, akik „erényt" gyakorolnak s főleg, akik őt követik? Tudvalevőleg alig szól az Üdvözítő az evangéliumban másról annyit, mint az „örök életről", az örök menyegzőről, az örök jutalmakról azon országban, mely a jóknak készíttetett öröktől fogva Istennél. Az ő követőinek, kik érette mindent elhagytak, százszoros jutalmat ígér itt és a jövendő életben. Hegel Jézusa ilyen jutalmakat természetesen nem ígérhet. De sebaj, Hegel megtanít rá, hogy Jézus sem értette oly szó szerinti értelemben azt az „örök jutalmat", mint ahogy mi, szegény közönséges halandók, azt az evangélium alapján tizennyolc évszázadon keresztül értettük. Jézus ugyan örök jutalmat ígér, csakhogy ez az örök jutalom nem egyéb, mint az a megnyugtató *tudat,* hogy jól cselekedtünk és cselekvésünk „örökké gazdag gyümölcsöket fog tovább és tovább eredményezni" azokban, akiket jótetteinkkel boldogítottunk. (44, 47. o.)

Nyilvánvaló, hogy Hegel Jézusa igen rossz emberismerő lehetett! Már hogyan is képzelhette el, hogy ilyen holdsugár-soványsági indítóokok az em-

bereket megacélozzák s képesekké teszik mindazon gyakran hősies áldozatokra s az önuralomra, melybe az erény gyakorlata s a tobzódó szenvedélyek lenyügözése annyiszor kerül!

De talán a rosszakat erősebb indítóokokkal bíztatja a megtérésre Hegelünk Jézusa? Legkevésbbé sem. A dúsgazdagot ugyan halála után „kínok közé" juttatja, de hiszen ez „csak példabeszéd". Eredeti itt is a bölcselkedő tolakodása. Még Ábrahám is kénytelen hegeliánus értelemben filozófálni az elkárhozott dúsgazdaggal szemben, aki arra kérte, hogy küldjön legalább a rokonai megtérítésére egy halottat.

Ábrahám így oktatja ki a valóban „szerencsétlent": „Az emberben magában van benn a törvény: az ész törvénye; sem a mennyből, sem a sírból nem kaphat más oktatást, mert ez teljesen ellenére volna ama törvény szellemének, mely teljesen szabad, nem félelem által kierőszakolt, szolgaias alávetést kíván". (45.)

Mindenesetre elég iszonyú kárhozat volna az is, ha ilyen bölcseleti oktatások megemésztésére ítélnék el az embert örökre.

II.

Abban, hogy Jézus egy új vallás központjává lett, Hegel szerint mindenkinek inkább volt része, mint Jézusnak magának. Az csak a tanulatlan, műveletlen tanítványok „keleti fantáziájának" eredménye lett, akik Jézus egész tanítását alapjában félreértették. Pedig szegények, évekig folyton Jézussal voltak! És Jézus, a bölcselő, sohasem vette észre, hogy *ennyire* félrevezetik?

Keleti fantáziájukban Jézusban nemcsak az isteni gondolatot, a jelképet, az allegóriát látták, hanem személyes Istenként kezdték tisztelni, Jézus eszméi az Úr keresztrefeszítésével sem haltak meg, hanem mintegy új életre támadtak a sírból, s íme, a szerencsétlen apostolok csakhamar ezt is valóságos testi feltámadással tévesztették össze! Midőn Jézus azt mondta, hogy

az emberek, mikénl a vízbe bemerülni szokás, úgy kell egészen elmerülnie a tudatban, hogy ő is része az istenségnek, mely atya is, fiú is, lélek is egyszerre: a szegény tanítványok ismét félreértették s úgy fogták fel, mintha valamilyen háromszemélyű Isten nevében vízzel kellene leönteniök az embereket stb.

Természetes, hogy a *csodákkal* Hegel szóba sem áll. Egyszerűen kihagyja a csodás eseményekről szóló részleteket, melyeket pedig ugyanazon evangéliumok beszélnek el, melyeket ő forrásokul használ. Pedig az ő rendszerében semmi különöset sem jelentene a csoda, hiszen szerinte voltakép az egész világ csupa természetfölötti jelenség, csupa egyenes megnyilatkozása az istenségnek.

Ellenben megkísérli a csoda lehetetlenségét egy-két érvvel kimutatni (118—9. o.), a leggyengébbekkel, melyeket a csodák ellen fel szoktak hozni. Ez különben az egyetlen bizonyítás is az egész könyvben; mert az ő nézete szerint a vallási — tehát alanyi — kérdésekben sem tételekre, sem bizonyításra nem lehet szükség. (IX. o.) Ugyancsak könnyű módszer! Így aztán a racionalista „tudományosság" is megmarad, meg a bizonyítás nehéz munkáját is meg lehet takarítani. A nagyközönséget pedig hamar meg lehet nyerni: nem kell oda más, mint lehető nagyhangú, öblös stílus és lehetőleg érthetetlen absztrakciók halmozása, melyek az olvasót azon választás elé állítják, hogy vagy meg kell vallania, hogy nem érti, amit olvas, vagy pedig el kell fogadnia csendes áhítattal, amit a könyv mond. Ilyféle érthetetlenségben utazó szóbeszédhez Hegel kitűnően ért; azért hadd álljon itt egy-két izelítő.

„Az akarat fogalma az akarat ellentéte, annak célja, nem akarni; de a cselekvés tárgya, a gondolat, a cél, mindig ösztön, cselekvés, igaz, hogy visszapillantó, de nem a passzív emberé, tehát idegen akaraté. Határozott cselekvéshez határozott akarat, ösztön kell. De ez a határozott akarat nem a passzív emberben való, tehát nem az eszmében, a képzeletben. Ez az

idegen akarat tárgyilagos törvény . . ." (Úgy-e, szíves olvasó, érted?)

„Az erkölcsiség az elválasztás megszüntetése az életben. Elméleti egység az ellenvetések egysége. Az erkölcs elve a szeretet. Vonatkozás az elválasztásban, meghatározás és meghatároztatás, amaz erkölcstelen másokkal szemben, emez magával szemben, mert mindkettő csak elméleti egység működése. Akarni annyi, mint ellentéteseket kizárni . . ." (78. o.) Nem mondjuk, hogy nem lehet valami kis okos értelmet belemagyarázni ezekbe a mondatokba; de az az okos értelem oly kevés és oly magától értetődő valami, hogy ekkora fejtörést igénylő kivételekre igazán semmi szükség.

Hasonló — nyilván célzatos — elvontság ködébe burkolja Hegel a csoda lehetősége ellen intézett említett okoskodást.

„A csodában, mint működésben az értelem az ok és okozat összefüggését kapja s ezzel elismertetik az ő fogalmainak tere. Ugyanekkor azonban el is töröltetik a tér azáltal, hogy az ok nem oly határozott, mint az okozat, hanem végtelenként szerepel, minthogy az ok és okozat összefüggése az értelemben a meghatározottság egyenlősége, ellentétük csak az, hogy az egyikben ez a határozottság működés, a másikban szenvedés. Itt tehát a cselekvésben is végtelennek végtelen tevékenységgel igen korlátolt eredményt kell elérnie. Nem az értelem terének elpusztulása, hanem hogy ugyanaz egyszerre adatik és eltöröltetik, ez a természetellenes . . ." (119. o.)

Azaz röviden: a csoda lehetetlen, mert ellentmondás az, hogy a végtelen ok, az Isten korlátolt, véges okozatot hozzon létre. Ez mind szép, csak az kár, hogy nem vette észre Hegel, hogy ez az érvelés nem annyira a csoda ellen szól, mint inkább Istennek minden kifelé való hatása ellen, mely szükségkép mindig véges okozatot eredményez? S épp az ellenkező volna a legnagyobb képtelenség, ha t. i. a kifelé mű-

ködő Isten mindig szükségkép végtelen eredményeket, azaz csupa új isteneket hozna létre.

És aztán mivel bizonyítja Hegel, hogy az okozat sohasem lehet kisebb mint az ok? Ha milliomos vagyok, nem tehetek-e ezerkoronás alapítványt is? A gép másként nem működhetik, csakis teljes gőzerővel? És ha járok-kelek, ha írok-olvasok: úgy-e, nem tehetek egyetlen lépést, egyetlen tollvonást sem, melyben összes fizikai erőmet ki ne merítsem, s mely ne legyen teljesen egyenrangú velem, az okkal?

E nyakatekert okoskodásnál sokkal egyszerűbb s egyben tudományosabb dolog volna, ha az Egyházban történt s a mai napig meg nem szűnő csodákat tanulmány tárgyává tennők. Tényekkel szemben úgyis hiábavaló minden okoskodás. *Itt* legyünk empiristák, ténykutatók, tapasztalatelviek; s *itt* tiltakozzunk a metafizika ködös spekulációi ellen! Hegel azonban német bölcselő és racionalista, s nem volna az, ha a tények és a tárgyi igazság előtt nagy tisztelettel meghajolna. Hiszen ő volt az, aki ama hirhedt szavakkal kezdte meg 1820-ban logikai felolvasásait: „Krisztussal elmondhatnám én is, tanítom az igazságot és az igazság — *én* vagyok!"[1]

A modern vallásbölcselet és újkori szentírásmagyarázat e mintája azonban ránk nézve igen tanulságos. Új példája annak, mire vezethet az a bizonyos modern evangéliumértelmezés s az a racionalista kereszténység, melyért főleg protestáns testvéreink kezdenek nálunk is annyira buzogni. Hiszen ez a modern kereszténység már a személyes Istent sem hiszi!

Egyébként némi vigasszal állapíthatjuk meg, hogy e minden korláton túlcsapongó Hegel-féle racionalizmustól már maga a német tudomány is nagyjában meglehetősen megundorodott. Már *Schopenhauer* is — aki különben maga sem sokkal jobb Hegelnél — kissé drasztikusan „gyógyszertárakba való lélektani hány-

[1] Janssen: *Zeit- und Lebensbilder*, 128.

tatószer"-nek minősítette Hegel bölcseletét. Újabban pedig nagyon sokak meggyőződését tolmácsolta egy neves biológus a „Biologisches Zentralblatt" című tekintélyes szaklapban, midőn Hegelt is érintve elsősorban a darwinizmusról így szólt:[1]

„A darwinizmus már csak a történelembe tartozik, épúgy mint századunk ama másik kuriózuma is: a Hegel-féle bölcselet; mindkettő ugyanannak az egy témának variációja, hogy *hogyan lehet egy egész nemzedéket az orránál fogva vezetni* s éppen nem alkalmas arra, hogy letűnő századunknak a jövendő nemzedékek szemében becsületet szerezzen".

Szabadakarat és a mindentudó Isten.

A szabadakarati tény előrelátása az isteni értelemben.

I.

Ha a természetes istentan általában is léptennyomon úgy mutatja be nekünk Istent, mint „akit a bölcs lángesze fel nem ér", kinek „léte világít, mint az égő Nap, de szemünk belé nem tekinthet", kétszeresen is érezzük értelmünk e korlátolt voltát ott, ahol az öröktől való Lény belső életéről, kiválóképpen szellemi működéséről: megismerő világáról van szó. De még az e térre vonatkozó kérdések közt is a legnehezebbek és legmagasabbak egyike, mely évszázadokon át foglalkoztatja a legélesebb elméket: miként ismeri meg Isten azokat a tényeket — a szabadakarat tényeit —, melyeknek léte vagy nemléte fölött teremtményeire bízta a választást.

Nemcsak magában magas és nehéz kérdés ez, amennyiben szédítő magaslatra emeli fel az elmét s az isteni élet legbensőbb titkainak szentélyébe igyekszik behatolni, hanem megnehezítette tárgyalását az a körülmény is, hogy az egyes megoldási kísérletek mellett

[1] Stimmen aus Maria-Laach, LX. 35

egész pártok és versengések fejlődtek ki, melyek folytán a nyugodt, eszmélődő kutatás és az amúgy is túlságosan elvont észokok tárgyilagos mérlegelése kétszeresen bajossá lett. Meredek úton, már-már a fellegek közt járva, ugyancsak nehéz az előrehaladás, ha az amúgy is óriási természetes akadályokon kívül még ellenséges támadásokkal is meg kell osztani figyelmünket s erőnket.

Nem lehetetlen, hogy éppen e versengés izgalmainak következtében térült el az e kérdéssel foglalkozók figyelme az egyik legfontosabb részletkérdésről. Arról, amellyel pedig a vitás felek közt a győzelem kérdése is meglehetősen közeli összeköttetésben állt; de amelylyel a küzdelem hevében általában feltűnően keveset törődtek: hogy t. i. mi a szabadakarati cselekvés isteni előrelátásában a tárgyilag és okilag előbbre való s így a másikra nézve meghatározó jellegű tényező; vajjon a szabadakarati választásnak mint ilyennek a megismerése-e, vagy pedig az ezen választás létrejöttéhez szükséges határozott isteni együtthatás megismerése? Másképp alakítva: a szabadakarat kilengését, ilyen vagy olyan irányú választását ismeri-e fel Isten tárgyilag előbb, vagy pedig azt az együttműködő isteni segítőerőt-e, mely nélkül ez a szabadakarati választás lehetetlen?

Mint azonnal látni fogjuk, kétségtelenül ez a legfogasabb kérdés, a legélesebb nehézség, melyet a molinizmusnak meg kell oldania, míg a tomista (bannezista) felfogás játszva bánik el vele. Annál csodálatosabb, hogy a tomista felfogás hívei ezt az ellenvetést nem hangsúlyozták nagyobb erővel s egyéb, valóban gyengébb okoskodások helyett ezt nem tolták előtérbe.[1] Nem lévén nagy a támadás ereje erről az oldalról, a molinisták sem igen tértek ki reá s rendszerük előadása mellett beérték az ellenfél okoskodásainak gyengítésével. Csakugyan egész sor molinista írónál nem talál-

[1] Meglehetősen megközelíti, de ki nem aknázza kérdésünket Goudin: *Philosophia*, Paris 1851. IV. 258. köv.

tunk rá e nehézségre, még kevésbbé a megoldási kísérletekre, még azon helyeken sem, ahol a tárgyi rend és teljesség szempontjából elsősorban kellene szólniok róla. Így hiába kerestük e kérdés és nehézség némileg beható tárgyalását *Boedder*-nél,[1] *De-San*-nál, aki pedig negyedfélszáz oldalon fejtegeti az isteni megismerés kérdéseit,[2] *Franzelin*-nél,[3] *Hontheim*-nél,[4] *Hurter*-nél,[5] *Scheeben*-nél,[6] *Schiffini*-nél;[7] *Schwane* sem tesz róla említést, ahol a molinizmus főkérdéseit s nehézségeit felsorolja.[8]

Bizonnyal tanulságos vállalkozás tehát, ha e nehézségbe, a *molinizmus egyik főnehézségébe* kissé mélyebben behatolunk s egyben olyan megoldásra hívjuk fel a figyelmet, melyet már XVII. században megadott egy neves katolikus bölcselő, de amely azóta mintha meglehetősen általában feledésbe ment volna.

II.

Hogy Isten a szabad cselekvést épúgy előre látja, illetve előre tudja, mint a szükségszerűt, a katolikus bölcselők és hittudósok mind egyként elismerik, legalábbis ha a pusztán csak feltételesen megtörténhető szabad tényektől eltekintünk. Annak meghatározása azonban: miben és *mily tárgyi valóságban ismeri meg Isten* e szabad cselekvéseket s erre az isteni megismerésre nézve mi a külső, hogy így mondjuk: mi az a *meghatározó tényező*, mely az isteni értelmet bizo-

[1] *Theologia naturalis*, 312. köv.

[2] *De Deo uno*, I. 437—771.

[3] *De Deo uno*, 490. köv.

[4] *Institutiones theodicaeae*, 628—660. és 771—792. A 647. lapon meglehetős közelről érinti, de részletesen nem tárgyalja kérdésünket.

[5] *Theol. dogm. compendium*, II. 62. köv., ahol idézi ugyan Suarez alább megbeszélendő megoldását, de a kérdésbe be nem hatol.

[6] *Dogmatik* II., 2, n. 61. köv.

[7] *Disputationes metaphysicae specialis*, II. 164—178. és 318—368. *Tract. de gratia divina*, 442. köv.

[8] *Dogmengeschichte*, IV. 49. köv.

nyos értelemben *befolyásolja,* mielőtt — mint külső tényező — maga egyáltalában létet öltene, nem csekély nézeteltéréseket eredményezett.

Könnyebbik végét fogja meg a dolognak az a felfogás, mely szerint Isten a szabad cselekvést saját isteni akaratának abban a határozatában ismeri fel előre, mellyel öröktől fogva eltökélte, hogy ebben, meg abban az időben ezt meg azt az emberi akaratot erre vagy arra a „szabad"-akarati tényre fogja indítani. A molinisták ebben a felfogásban tudvalevőleg a szabadakarat megdöntését látják s helyette az ú. n. középismeret (scientia media) útjain iparkodnak megoldásra jutni. Szerintük Isten már amaz isteni határozat *előtt* tudja, mit fog a teremtményi szabadakarat ezen vagy azon esetben választani; még pedig minden egyéb tárgyi ismeretközvetítő tényező nélkül, egyedül azért, mert e szabad elhatározásoknak, bárha még csak a jövendőbe, sőt részben csak a feltételes jövendőbe tartoznak is, öröktől fogva megvan a maguk igaz, tárgyi valósága éppen úgy, mintha már megtörténtek s elmúltak volna. Az alany és állítmány azonosságának állíthatósága vagy tagadhatósága önmagában s tárgyilag tekintve époly igaz és biztos, akár ezer évvel az azonossági viszony tényleges bekövetkezése előttről tekintem, akár ezer évvel utána veszem szemügyre, s azért — így következtetnek a molinisták — amint senki sem találja különösnek, hogy Isten valamely megtörtént tényt, csak azért, mert *való,* ezer évvel vagy akár végtelen idővel annak megtörténte *után* tudhat, épúgy abban sincs semmi kivetnivaló, ha azt mondjuk, hogy Isten ismerete öröktől fogva kiterjed mindarra a való — bárha feltételes — viszonyra is, mely akkor még nem ölt létet, midőn Isten már megismeri: a jövendő és feltételesen jövendő szabadakarati tényekre is.

Ennek az isteni előrelátó és előre tudó képességnek, mely a tárgy való létezésétől mint feltétel-független, mélyebb okát az isteni örökkévalóság benső természetében, sajátos jellegében keresik, mely szoros értelemben sem jövőt, sem multat, sem időt, sem egy-

másutánt nem ismer s a maga részéről egyként együttlétezik mindennek, akár létezik az illető dolog, akár *még nem* vagy *már nem* létezik. „Istennek semmi sem jövendő — mondja szépen Nagy Szent Gergely —, az ő szemében a mult nem múlik el, a jelen nem folyik le, a jövőre sem kell várakoznia; mert mindaz, ami ránk nézve volt vagy lesz, az őránézve *van*; ami nekünk mult vagy jövő, az neki örök *jelen*, és mert neki minden csupa jelen, — éppen azért nem is annyira *előrelátja*, mint inkább *látja*, tudja valamennyit."[1]

A vita ezeken a pontokon már ezerfelé ágazik szét s minden irányban bőséges újabb anyagot talál. A bevezetésben említett nehézség is azonnal itt kezdődik.

Minthogy ugyanis mindkét fél elismeri, hogy amint általában minden teremtett vagy teremtményi úgy névleg az akaratra és működésére is Isten fenntartó, illetve együttműködő behatása mint elsőrangú létfeltétel metafizikailag szükséges; önként felmerül a kérdés: mi az, ami ezt az isteni együttműködést alakilag meghatározza? Mi a döntő tényező, mely a felett határoz, ilyen vagy amolyan irányban hasson-e együtt az isteni mindenhatóság a teremtményi választással? Vagy ami ezzel össze van kötve: mi az előbbrevaló a valóságok lénytani rendjében s következésképpen az isteni megismerések tárgyi sorozatában: a szabad cselekvés ténye-e, eltekintve az isteni együtthatástól, avagy ez az együtthatás-e?

Mindkét oldalon, úgylátszik, legyőzhetetlen nehézségekre bukkan az elme.

Ha isteni behatás előzi meg a szabad választást, — természetesen csakis tárgy- és fogalomrendi megelőzésről lehet szó —, a szabadság tényét nehéz megvédelmezni. Mihelyt a szabadakarati választást a dolgok tárgyi sorrendjében *megelőzi* a döntés a fölött,

[1] „Deo futurum nihil est, ante cuius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt: quippe quia omne id, quod nobis fuit et erit, in eius conspectu praesto est; et omne quod praesens est, scire potest potius quam praescire." *Moralium* XX. c. 23.

vajjon jobbra vagy balra dőljön-e el a választás, ezt a választást többé nem mondhatjuk igazán szabadnak; mert ami nem mozoghat szabadon s megkötetlenül ellentétes, ellentmondó vagy bármiként különböző célpontok között, az csak úgy lehet szabad, mint az a rab, akit szabadnak jelentenek ki és mégis börtönbe zárnak.

Ha pedig azt mondjuk: a szabadakarati választás áll okilag az isteni együttműködés minősülésére nézve előtérben, ezt a szarvas nehézséget kell megoldanunk. Vagy meg kell engednünk, hogy van teremtményi tény-kedés, mely az isteni együtthatástól legalább első mozzanataiban független. Vagy pedig azt a még veszedelmesebb felfogást kell elfogadnunk, hogy egyrészt az isteni együtthatásnak oki meghatározója a szabad cselekvési tény, másrészt ugyanez a tény az isteni együtthatás nélkül elképzelhetetlen; azaz, hogy egyik a másiknak oka és viszont.

A nehézség súlyát talán még jobban így érzékelhetjük meg:

Minthogy fel nem tehető, hogy az általános okokból általánosan elfogadott isteni együtthatás vakon s határozott cél nélkül működjék, el kell fogadnunk, hogy Isten határozott irányban adja meg a teremtményi akaratnak a szükséges közreműködést. Ehhez pedig, úgylátszik, elengedhetetlenül szükséges, hogy Isten előbb ismerje is a teremtményi akarat választásának irányát és tárgyát — mert hiszen az együttműködés megindítása előtt ennek az együttműködésnek az irányát is meg kell határoznia — és csak ezek után jöhet létre az illető irányú választás, sőt mint valósággal létrejövendő, szintén csak ezek *után* gondolható el az isteni értelemben. Nemcsak a tényleges bekövetkezés folyamatában, hanem magában a tárgyrendnek megfelelő fogalomrendben is az isteni behatásnak kell a szabad választást megelőznie, hogy ez a választás, mint tény, ellentmondás nélkül egyáltalában elgondolható legyen. A szabadakarat részéről semmi sem előzheti meg az isteni együttműködést, mert hiszen akkor

valami létrejöhetne anélkül, hogy létrejöttében isteni együtthatás szerepelne. Az isteni együtthatás általános tételét pedig pusztán e nehézségek könnyebb megoldása végett egyszerűen feladni merész dolog volna. Másrészt azonban éppen az engedhető meg legkevésbbé, hogy az isteni együtthatás az akarat választását tényleg — hacsak a fogalmi tárgyrendben is — bármikép megelőzze s irányítsa. Mert hogyha az akarat szabad önelhatározása előtt bármi néven nevezendő tárgyi valóságban már meg van adva s megmásíthatatlanul meg van határozva annak az „önelhatározásnak" az iránya: ez az önelhatározás azonnal talányszerű szóvá, sőt tartalmatlan és érthetetlen kimérává válik. Hogyan is lehet ott igazi önelhatározásról, szabad választásról szó, ahol már a választás előtt meg van adva az, amivel a választás iránya oly szükségkép össze van kötve, hogy az ellenkező irány tényleges választása még a választási tény bekövetkezte előtt metafizikailag lehetetlenné válik?

Ezek szerint tehát az isteni együtthatás nem előzheti meg az akarat választását, különben megdől a szabadakarat; de az akarat választása sem előzheti meg az isteni együttműködést, különben nem állhat meg az isteni együttműködés szükséges voltának tétele a teremtményi működés minden mozzanatára nézve. A kettő közt pedig kétségtelen okozati viszony van. Már most miként érthető ez a viszony?

III.

Akik e nehézséget észrevették és súlyát érezték, különféle úton-módon iparkodtak vele megküzdeni.

Legegyszerűbben úgy látszik, azzal törjük le a dilemma éleit, hogy a „scientia mediához", a *középismerethez* folyamodunk megoldásért.

Így okoskodhatunk: Istennek csupán csak a „scientia visionis", az előrelátás tudásával nem szabad saját határozott irányú közreműködését a jövendő szabadakarati ténynél előbb látnia. A „scientia media" által azonban, vagyis azzal az ismerettel, mellyel a feltétele-

sen bekövetkezendő dolgokat előre tudja, előre tudhatja minden egyébtől függetlenül azt is, mit tenne a szabadakarat, ha bizonyos körülmények közt az isteni közreműködés mindkét irányban rendelkezésére állna.

Más szóval: Isten mindenekelőtt azt ismeri fel örök-től fogva, mire határozná el magát a szabadakarat ebben vagy abban az adott esetben, ha s *amennyiben* ez az önelhatározás merőben tőle, a teremtményi akarattól függne. Miután ezt az ú. n. középismerettel felismerte, nehézség nélkül meghozhatja azt a már most feltétlen határozatot is, hogy tehát ebben és nem az ellenkező irányban fogja együttható közreműködését meghatározni.

Ilykép e nehézséget látszólag játszva oldottuk meg: hiszen e szerint az isteni közreműködés meghatározása csakis a középismeretet tételezi fel, ez pedig a szabadakarati tény szabadságát nem érinti, hanem egyenesen feltételezi.

Csakhogy e megoldás nem is több a látszólagos megoldásnál. A középismerethez itt fölösleges és céltalan fordulnunk, a kérdést elodázhatjuk, de meg nem oldhatjuk vele. A középismeret ugyanis, mint minden ismeret, fogalmilag és lényegileg *követi* s nem *alkotja* tárgyát; leleplez, felfedez, észrevesz olyasmit, ami tőle *teljesen függetlenül* s már mintegy ő előtte létezik vagy lehetséges. De semmi esetben sem működhetik közre tárgyának kialakulásában, semmikép sem módosíthatja az alany és állítmány felismerendő viszonyát, mert különben megszűnnék benható jellege, az ismeret nem volna többé a dolgok *képe*, a valóság hű és másítatlan tükre, az ismeret nem volna többé — ismeret. Ami tehát a szabadakarati tényben a középismeret közbejötte nélkül nincs meg, az általa sem jöhet benne létre.

Ha a dolgok való folyásában a szabadakarat a választás tényének és irányának nem valóban önálló oka s eldöntője, akkor hiú minden segítségkérés a középismerettől, mely úgysem ismerhet fel az akarati tényben olyat, ami *nélküle* nincs meg benne. Ha akkor, amikor az akarat „dönt", az isteni együtt-

hatás iránya már előzőleg és előre meg van határozva, úgy, hogy az akarat választóképessége tényleg most már csakis egy bizonyos irányban érvényesülhet s a döntés voltakép sehogyan sem függ tőle: mily igaz értelemben mondhatjuk el akkor, hogy Isten a középismeret által előre tudta, mily irányban fog az akarat szabadon dönteni, *„amennyiben* a döntés az akarattól függ"? Hiszen valójában nem függ tőle! És ha csakugyan *sohasem* áll be az az eset, hogy Isten az akarattal mindkét irányban teljes-egyenlően kész közreműködni: mi az értelme akkor annak a mondásnak, hogy Isten előre tudja, mit választana akaratunk, *ha* és *amennyiben* mindkét irányban egyként rendelkezésére állna segítsége? E felfogással legkésőbb a molinisták barátkoznának meg; a tomisták meg úgy sem akarnak a középismeretről csak tudni sem, s így ezt a megoldási kísérletet bátran mellőzhetjük.

Közelebb keresi a megoldást azok tábora, akik az akaratban az ú. n. „aktív önelhatározást" az akarat voltaképpeni választói tényétől megkülönböztetik. Ezek szerint az önelhatározás voltaképpen már a szabad választási tény előtt megesik s dologilag teljesen azonos magával az akarattal mint tettrekész képességgel (az „actus primus proximus"-szal, mint az Iskola mondja). Más szóval: még mielőtt a szabad tény létrejön, az akarat már *előzőleg beáll abba a stádiumba,* abba az állapotba, amelyből ezúttal már csakis egy határozott irányú tény, csakis ez a bizonyos irányú választás következhetik. Igy magyarázzák a kérdést *De Lugo,*[1] *Valenciai Gergely*[2] és *Cominck;*[3] újabban *De San*[4] s mint látszik *Scheeben* is.[5]

E felfogás kényelmesen megoldja a szóban forgó nehézséget. Hiszen ha a voltaképpeni önelhatározás az akarattól egyáltalában nem is különbözik s követ-

[1] *Theologia scholastica* I. 1., d. 32, cc. 4, 5.
[2] *In* 1., 2., d. 8., q. 5., p. 4.
[3] *In* 3., q. 77., a., 1., d. 1.
[4] *De Deo uno,* n. 77. köv.
[5] *Dogmatik* § 288.

kezéskép önmagában nem szorul rá semmiféle külön isteni együtthatásra, nehézség nélkül felfogható az is, hogy a határozott isteni közrehatás előretudása, illetve megállapítása, amennyiben a cselekvésre (az „actus secundus"-ra) szükséges emezt teljes mivoltában *megelőzni*, azt az „aktív önelhatározást" azonban teljes mivoltában *követi*, mert hiszen az az akarattal dologilag összeesik.

Csakhogy ez a megoldás már azért sem elégíthet ki, mert igen ingatag talajra vezet. A megoldás alapfeltevését — a cselekvő önelhatározás dologi azonosítását az emberi akarattal mint képességgel — nehéz, hogy ne mondjuk: lehetetlen az ellentmondás elvével megegyeztetni.

Hogyan is volna lehetséges, hogy az emberi akaratban egyrészt semmiféle *valódi változás* ne álljon be s az akarat mégis változott állapotba, határozatlanságból határozottságba jusson? Hogy dologi hozzáadás vagy elvétel nélkül most elmondhassuk róla azt, amit előbb nem mondhattunk el, hogy t. i. már most csakis egyirányú működésre van eltökélve? Igaz, hogy az isteni akarat is önmaga változása nélkül „akar" és működik; itt azonban a változatlanság az isteni akarás lényegi végtelenségéből s abból következik, hogy Isten minden akarati ténye kiválóan (eminenter) egyenértékű minden lehetséges akarati ténnyel. Ez a sajátság azonban a teremtmény akaratánál szóba sem jöhet.

Legfeljebb azt lehetne erre felelni, hogy az akarat, ha magában nem azonosítható is saját cselekvő önelhatározásával, legalább akkor azonosítható vele, ha a tárgykép felmerülését nyomon követő önkénytelen vágyódásokkal vesszük tekintetbe. Csakhogy ez sem segít sokat: az akarat az önkénytelen vágyódások tényeivel együttvéve sincs még ilyen vagy olyan irányú cselekvésre elhatározva. Miként lehetséges tehát, hogy ez a határozatlanság minden dologi változás nélkül egyszerre csak teljes határozottsággá váljék?

De még ha e ponttól eltekintünk is, új talány elé kerülünk e kérdéssel szemben: ha a voltaképpeni ön-

elhatározást az akarattal azonosítottuk, minek akkor a „cselekvő önelhatározás" után még egy külön, cselekvési, választási, önelhatározási tényt, az „actus secundus"-t megállapítanunk? Mi szerep jut ennek, amit az a „cselekvő önelhatározás", ha már lehetséges, maga el nem végezhetne? Azért van rá szükség, mondják talán e nézet védői, hogy az ellentmondás elve sértetlen maradjon s ne kelljen dologi módosulást dologi szaporodás nélkül állítanunk. De ugyan mennyiben ütne nagyobb csorbát az ellentmondás elvén, ha mindjárt magát a „cselekvő önelhatározást" azonosítanók a tulajdonképpeni akarati ténnyel, az „actus secundus"-szal, mintha e „cselekvő önelhatározást" magával az akarattal vesszük egynek?

Csak mellesleg említjük meg, hogy a kegyelemtan is nehezen boldogulna ezzel a felfogással. Nehéz volna ebben a feltevésben megérteni, miként nevezhető a természetfölötti akarati tények terén a kegyelem az akarati önelhatározás *okának*, holott a kegyelem közelfogadottan elsősorban ugyanazokkal az önkénytelen akarati vágyódásokkal azonos, melyeket a szóbanforgó nézet az önelhatározással azonosít? Miként lehet valamit sajátmaga okának nevezni? Avagy itt is megint csak a második önelhatározásra, az „actus secundus"-ra nézve fejt ki a kegyelem okozati hatást?

Ezzel a megoldással tehát szintén nem érhetjük be. Találunk-e egyáltalában jobbat? Úgy látszik, nem. Legalábbis erre vall az a körülmény, hogy némelyek a nehézség elől meghátrálva, egyáltalán kétségbevonják az isteni együtthatás szükséges voltát, még pedig vagy egyáltalában, vagy legalább a szabadakarati tényekre nézve. Az előbbi, az együtthatás szükséges voltát általában tagadó eljárás mindenesetre következetesebb.

Mások nem kevésbbé gyökeresen bánnak el a nehézséggel, amennyiben sem az akarati tényt, vagyis akarást az akarattól mint képességtől, illetve az ezzel azonosított lélektől, sem egyáltalában a járulékot az alanyától dologilag meg nem különböztetik, akkor

sem, amikor az alany maradandó, míg a járulékok jönnek-múlnak. Ezek természetesen az isteni együttműködést sem különböztetik meg azon hatástól, melylyel Isten a teremtett lényeket létükben egyszerűen fenntartja. Az ilyfajta megoldás, keveset mondva, az Iskola éles megkülönböztetéseinek Descartes-éktől származó lebecsülésből ered, és legalábbis az iskolás bölcselők túlnyomó többségére nézve hasznavehetetlen, amennyiben ugyanezek szemében egyenértékű a nehézség elől való meghátrálással.

IV.

Megfelelőbb s véleményünk szerint valamennyi között még a legkielégítőbb megoldásra vezet a szabadakarat természetének behatóbb vizsgálata s azoknak az elveknek következetes szemügyrevétele, melyeket erre nézve főleg *Suarez* és iskolája állapítottak meg szerencsésen; Suarez maga meglehetős kimerítően tárgyalja kérdésünk elemeit, s annál csodálatosabb, hogy az újabb iskolás írók az ő megoldási kísérletét alig-alig ismerik.

Suarezé az érdem, hogy az akarat okozati hatásának sajátos természetét kellő nyomatékkal hangsúlyozta, s rámutatott a különbségre, mely az akarat oki érvényesülései s minden egyébnemű okozati hatás közt fennforog. A szabadon és a szükségkép működő okok közt lényeges a különbség az okozatiság szempontjából is; de minthogy az érzéki tapasztalás világában csupa szükségkép s azért csakis egy irányban ható okokkal találkozunk, túlságosan hajlunk arra, hogy az önelhatározással nem rendelkező okok sajátságait általában az oki viszonyra is kiterjesszük. Ebben rejlik a hiba — oly hiba ez, mint midőn az anyagelviség kétségbevonja a szellemi lények létezését, mert érzéki tapasztalatai mellett megszokja, hogy az anyagi valóságot a valósággal általában összecseréli — és csak ezt a hibát kell pótolnunk, hogy a felvetett nehézségre helyesen s kielégítően megfelelhessünk.

Az érzéki tapasztalás körében ugyanis rendszerint

nemcsak *elegendő* ok van megadva minden működő erőben, hanem ugyanebben egyúttal a működés iránya s az okozat faji minősége is tökéletesen meg van határozva. Ha pl. természeti erőkről van szó, ezek nemcsak „elegendők": velük és bennük — meg a körülményekben — előre és szükségkép meg van határozva pontosan az is, milyen lesz az okozandó eredmény, és ha pl. mozgás lesz, a közreható fizikai okok összességében meg van adva az is, milyen irányú, mily erősségű, mily sebességű stb. mozgás várható.

Azonban óriási hiba volna, ha azt hinnők, hogy ez a meghatározottság csakis az okság elvének *mint ilyennek* folyománya, s hogy csakis azért határozott az eredmény, mert határozott az ok is. Nem az okság elvének mint ilyennek folyománya az, hanem a *szükségszerű* okságra alkalmazott okság-elvének.

Valójában azonban öntudatlanul is mindannyiszor feledjük e megkülönböztetést, valahányszor azt hangoztatjuk, hogy a szabadakarati tény létrejöttét is meg kell előznie valaminek, amiből az okozatnak (a szabad cselekvési ténynek) mineműsége és minősülése határozott irányban következik.

Pedig hát mikép fér meg e felfogás az akaratszabadság természetével? Nem azt tartjuk-e a szabadság lényegének, hogy miután minden készen áll arra, hogy két dolog közt választhassunk,[1] akaratunk még mindig teljesen függetlenül, minden egyéb tényező befolyásától menten, oda fordulhat s azt az irányt választhatja, amelyet „akar", amely „neki tetszik"; azaz amelynek *előnybeléptetése* a másik lehető iránynyal szemben, *amennyiben választás*, pusztán és egyedül az ő önelhatározó erejére vezetendő vissza? Ez az önelhatározó erő tehát az okozatiságnak egészen új és különálló nemét képviseli; itt az ok nemcsak „elegendő" az okozat létrehozatalára, hanem annyira ele-

[1] Rövidség okáért csak a két tárgy közti választást vesszük szemügyre; amit erről mondunk, könnyen alkalmazható a cselekvés vagy nem-cselekvés közt való szabad választásra is.

gendő, hogy minden egyéb hozzátétel nélkül ugyanakkor az ellenkező irányú okozat létrehozatalára is teljesen elegendő. A szabadakarattal szemben tehát ki kell igazítanunk azon önkéntelenül megszokott felfogásunkat, mintha nála is előbb *befogadó irányban* kellene az okozat alaki okának érvényesülnie, mielőtt *kihatólag* érvényesülhetne; más szóval: mintha az akaratnál is csak akkor lehetne határozott s minősített okozatról szó, ha előbb a hatóok: az akarat maga szintén részesült kívülről jövő meghatározásban. Ez a kívülről ható meghatározás az akaratszabadságnak mint önelhatározó oknak egyenes ellentéte.

Ha már most ezzel a tisztultabb felfogással egybevetjük azt, hogy az isteni együtthatás sem valami dologilag különálló s a teremtményi hatást megelőző vagy meghatározó tényező, hanem emettől csak fogalmilag különböző s nem egyéb, mint ugyanazon teremtményi hatás, amennyiben egyúttal az isteni mindenhatóságnak okozata;[1] könnyen megtaláljuk kérdésünkre azt a feleletet, mely, ha nem zár is ki minden homályt, a nehézség élét letöri, legalább annyira, hogy megoldhatatlan ellenvetést aligha lehet felhozni ellene.

Ha tudniillik a szabadakarati tény az okság külön nemének, az önelhatározói okságnak törvénye alatt áll, s létrejöttéhez más nem szükséges, minthogy megfelelő önelhatározó októl s egyben az isteni mindenhatóságtól függőleg valósuljon meg: nem látni be, miért kelljen létrejövetelét bármi néven nevezendő minősített isteni közrehatásnak *megelőznie*. Nem elég-e, ha az isteni mindenhatóság akkor kezd működni, mikor az akarat? S nem elég-e, ha az isteni együtthatás — mint neve is jelzi — nem *előzőleg*, hanem csak *együtt* hat, még pedig úgy, hogy egyrészt az akarati ténynek egyetlen mozzanata se lépje át a lét küszöbét az isteni min-

[1] Minthogy a tomizmus és molinizmus vitája nem képezi fejtegetésünk tárgyát s egész kérdésünknek csakis a molinizmus alapján van értelme, az isteni együtthatás itt adott meghatározásában is természetesen e második elmélet talaján kellett maradnunk.

denhatóságtól függetlenül, de másrészt az isteni együtthatás se előzze meg az akarati ténykedést? E mellett éppen nem tagadjuk, hogy az isteni közreműködés, amennyiben forrásában (principiative) tekintjük, mint oki hatás megelőzi az akarati tényt, az okozatot; csak azt zárjuk ki, hogy magát az akaratot, amennyiben ténykedésnek indul, az akaratbeli okozás még benső, akaratbeli mozzanatát, azt a pontot, melyen az akarat mint képesség, tétlen állapotából kilépve, képességét kifejteni indul, szintén megelőzze a felsőbb behatás.

A különbség a cselekvő alany és az eredmény közt itt is szemmel tartandó. Azért, mert két mellérendelt ok mindegyike megelőzi a másiknak *okozatát*, még éppen nem szükséges, hogy *egymást* és *egymás működését* is megelőzzék, amennyiben e működést nem mint új eredményt, hanem mint bennmaradó erőkifejtést, vagy ha tetszik: ténylegesen működő erőforrást tekintjük. Az akarat cselekvése: a forrásában tekintett akarás, eszerint szintén ment maradhat az isteni együtthatás megelőző közreműködésétől s emellett létrehozott okozata: az akarati tény teljesen alája lehet rendelve az isteni hatóok befolyásának.

Ezek után a szabadakarati tény létrejöttét elemezve így foghatjuk fel — természetesen nem szükségkép *időbeli*, hanem csak *oki* egymásutánt értve mindig —; amint Isten az akaratnak megadta azt a természeti képességet, hogy minden külső behatástól lényegileg függetlenül is választhasson pl. a jó és rossz között, úgy szükségkép elhatározta öröktől fogva azt is, hogy az akarat választási ténykedésével maga is együtt fog működni, azaz az akarati tények létrehozatalában tevékeny részt vesz. Mindentudó ismeretével azonban már a lehetőségek világrendjében és saját önnönlényegének kimerítő ismeretéből kiindulva teljes határozottságában s részletezett minősítéseivel együtt látja az öszes lehetséges szabadakarati tényeket, saját közreműködő hatásának megfelelő változataival együtt.

Előre tudva pl. hogy X akarat Y esetben *a* és *b* között tud majd választani, előre látja teljes faji s egyedi

meghatározottságában mindkét választási tény lehetőségét s egyúttal az isteni együtthatás azon két lehetséges módját is, mely e két ténynek megfelelne. Hogy aztán a választás annakidején tényleg létrejöhessen, elengedhetetlenül szükséges, hogy Isten mindjárt kezdetben megadja a *megfelelő*, a *határozott* együtthatást s ezzel mintegy mozgósítsa az akaratot, jobban: gondoskodjék róla, hogy az akarat, ha neki tetszik, megmozdulhasson. Lényeges követelmény azonban, hogy az isteni együtthatás mindjárt kezdettől fogva határozott és az akarati ténynek megfelelő legyen, mert Isten vakon, tárgytalanul nem működhetik, sőt a tárgyilag közömbös irányú, meg nem határozott cselekvés vagy közreműködés egyáltalán képtelen fogalom.

V.

Már most ez a legfontosabb kérdés: szükséges-e, hogy ez az együtthatás csak akkor lehessen határozott irányú, ha Isten egyúttal meghatározza azt is: melyik irányban érvényesüljön? Nem volna-e lehetséges, hogy Isten *mindkét irányban egyként elhatározza együttműködését?* Első tekintetre ellentmondásnak látszik; de nézzünk csak bátran a kérdés szemébe!

Mindenesetre lehetetlen, hogy Isten mindkét irányú együttműködését *egyszerűen* és *feltétlenül* elhatározza, de miért ne tehetné *feltételesen?* Mintha így szólna önmagában: Elhatározom, hogy jobbra fogom irányítani közreműködő hatásomat, de elhatározom azt is, hogy balra irányítom, még pedig úgy, hogy e két határozatom közül az érvényesüljön, amelyiket az emberi akarat igénybe fogja venni; az pedig maradjon felfüggesztve, amelyre az akaratnak nem lesz szüksége: minden esetre ténykedését mindkét irányban készen várja elhatározott s meghatározott közreműködésem.

Első tekintetre látni való, hogy ez a felfogás teljesen különbözik az ú. n. „concursus indifferens"-nek nehezen érthető és nehezen menthető elméletétől, mely önmagában és tárgyilag *közömbös*, a teremtményi akarat által meghatározandó isteni együtthatást fogad el.

Ez a feltételes és szétválasztó (disiunctiv) határozat Suarez magyarázatának az a pontja, mely a felvetett kérdés megoldása felé új utat nyit.

A „doctor eximius" maga így magyarázza gondolatát: „Isten a szabad teremtményi akarattal más módon úgy működhetik együtt, hogy nem véglegesen, hanem mintegy azon feltétel alatt akarja a szabadakarati tény létrejöttét, ha a teremtményi akarat erre fordul és csakis ugyanezen feltétel alatt akar ama tényre befolyólag s együttműködőleg hatni; mintegy bevárja a teremtményi akarat választását. Nem mintha ugyanazt az akarati tényt másképpen, egyedül saját tetszése szerint, nem hozhatná létre, hanem mivel úgy kíván alkalmazkodni a mi akaratunkhoz, hogy szabadságunkat sértetlenül hagyja".[1]

Lássuk még csak: elegendő-e az így felfogott feltételes isteni közreműködés a szabadakarati tény létrejövetelére? S nem esünk-e vissza végre is abba a mindenesetre kizárandó nézetbe, mintha Isten valami tárgyilag közömbös és határozatlan hatással is teljessé tehetné a teremtményi akarat működési képességét?

E kétség azonban azonnal eloszlik, ha nem tévesztjük szem elől a különbséget a *határozatlan* vagy közömbös és a *feltételes* közreműködés, illetve közreműködési határozat között. A mi esetünkben szó sincs céltalan, tárgytalan, vak, közömbös hatásról, a hatás itt magában s irányában teljesen határozott; csakhogy nem *egy* és feltétlen, hanem két vagy több feltételes hatásról van szó, melyek mindegyike meg van határozva és el van határozva, de csak azon esetre, ha az akarat a maga részére igénybe veszi. Az isteni mindenhatóság

[1] „Alius ergo modus... hic est: Deum non absolute, sed quasi sub conditione velle, ut hic actus fiat a voluntate creata, si ipsa sese ab illum eliciendum determinaverit, et sub eadem conditione velle influere et concurrere in eundem actum, exspectando tamen (ut sic dicam) influxum creatae voluntatis; non quia non posset ipse aliter illum actum efficere, sed quia vult sese nostrae voluntati ita accomodare, ut eius non laedet libertatem." — *Varia opuscula theologica*, I. 14, 5.

részéről pedig éppen semmi akadály nem áll útjában annak, hogy a kétirányú közreműködésnek e feltételes elhatározása hathatósan és tényleg behathasson a teremtményi okozat megvalósulására s így elegendő legyen arra a tényezőségre, melyet az isteni közrehatásnak tulajdonítanunk kell.

Az isteni *mindenhatóság* ugyanis — ama közrehatás voltaképpeni hatóelve — tulajdonképpen még csak fogalmilag sem különböztető meg az isteni *akarattól*, minthogy Istennél akarni és hatni lényegileg egy dolog: „ő szólt és lettek", mint a zsoltáros mondja. Ha tehát Istennél a közreműködés egy az akarattal, a közreműködés tényleges hatása pedig dologilag úgyis összeesik magával a teremtményi ténnyel, önként következik, hogy miként az akarat általában minden nehézség nélkül *feltételesen* is elhatározhat valamit („megteszem ezt vagy azt, ha lehetséges lesz") és *szétválasztólag* is eltökélheti magát („vagy ezt, vagy azt fogom megtenni"): úgy az isteni akarat is hozhat hasonló feltételes, illetve szétválasztó határozatot s ettől függőleg is létrejöhet mindaz, aminek létrejöttére Isten részéről másra úgy sincs szükség, mint az isteni akarat hathatós hozzájárulására. Teljesen ezt a gondolatot fejezi ki más alakban Suarez is az idézett helyen: „Ennek az isteni akaratnak erejénél fogva — úgymond — az isteni mindenhatóság az ember akaratával való együttműködésre mintegy oda van irányítva, úgyhogy ezen együttműködés folytán *minden újabb isteni határozat vagy akaratnyilvánítás nélkül* Isten bizonyos szükségszerűséggel hat be az emberi akarati tényre; ez a szükségszerűség t. i. saját akaratából ered, mely önmaga változása nélkül hathatósan érvényesülhet abban az irányban s azon a módon, melyen ő akarja".[1]

[1] „Ex vi autem huius voluntatis, ita manet applicata divina omnipotentia ad influendum in actum humanae voluntatis, ut hac influente, absque nova Dei voluntate aut applicatione suae potentiae, Deus etiam influat quasi necessitate quadam orta ex eius voluntate, quae ad id quod vult et quomodo vult, efficax est et immobilis." — *I. h.*

„Minden újabb isteni határozat nélkül" — e szavak Suarez felfogásának egyik sarkpontját jelzik; ezen a ponton tér el Suarez magyarázata legjobban a fentebb közölt első megoldási kísérlettől. Ott ugyanis az a felfogás lépett előtérbe, hogy Istennek a szabadakarati tény *irányát*, amennyiben ez a szabadakarattól függ, a középismeret segítségével előre meg kell tudnia. Ezáltal az előretudás által azután együtthatásának irányát is meg kell határoznia, még pedig egyszerűen és feltétlenül, s e szerint Isten csakis e határozat nyomán és egyetlenegy irányban ajánlja fel közreműködését. Suareznél semmiféle feltétlen határozatról nincs szó s a középismeret egész ténykedése után sem áll be az együtthatási határozatnak bármily irányú újabb meghatározása.

Ezen az egy gondolaton fordul meg a Suarez nyomait követő megoldási mód előnye, bár viszont éppen ez a pont az, melyen — az ily elvont kérdéseknél a dolog természetéből következőleg — legnehezebb a homály teljes eloszlatása is.

VI.

Ugyane főgondolat némi megelevenítése végett legyen szabad az adott megoldást hasonlat által szemlélhetőbbé tennünk; bár előre megjegyezzük, hogy oly hasonlatot, mely a dolog természetének teljesebb mértékben megfelelne, hiába keresnénk a természet egész rendjében; ennek a problémának az anyagi világban sehol nem lévén hasonmása.

Mindenesetre kevéssé illenék felfogásunkhoz a kép, ha a feltételes isteni együtthatást pl. gépésszel hasonlítanók össze, aki a vonatot mindkét irányban: előre vagy hátrafelé indíthatja tetszése szerint, illetőleg aszerint, amint mások neki meghagyják. Ez esetben is elmondhatnók ugyan, hogy a gépész először mindkét irányt feltételesen és szétválasztólag „akarja", még pedig feljebbvalója kívánsága szerint. De ez a feltételes akarat egymagában nem elég arra, hogy pl. ha a feljebbvaló azt kívánja, hogy a gép előre mozogjon,

a gépész *újabb akaratirányítás nélkül is* megindítsa a gépet a kívánt irányban. A gépésznek előbb fel kell fognia s magáévá kell tennie a feljebbvaló akaratát, feltételes és szétválasztó határozatát feltétlen és egyetlen irányú határozattá kell összevonnia; csak akkor indulhat meg kifelé való hatóereje. Már pedig a szóbanforgó megoldás éppen ezt az újabb határozatot akarja kikerülni.

Helyesebb volna a hasonlat, ha az együttműködő mindenhatóság képéül magát a gépet választanók. Akkor éppen fordított lenne a viszony. A gép készenálló gőzereje szintén két irányban kész érvényesülni: épúgy viheti a gépet egyik vagy másik irányban. Az pedig, aminek hozzá kell járulnia, hogy a két irányú készség tényleg csak egy irányban hasson, voltaképpen nem annyira igenleges, mint inkább nemleges tényező: a gőzt visszatartó zsilip eltávolítása. Mihelyt e zsilip megnyílik, a gőz ereje akadálytalanul érvényesül, mégpedig minden újabb benső változás vagy erőszaporulás nélkül, csakis az előbbeni erőfeszültség erejénél fogva és csakis azért, mert szabad tér nyílt meg előtte. Hasonlókép, mihelyt a teremtményi akaratnak erre vagy arra az oldalra való hajlásával a választás másik iránya ki van zárva, azonnal megszűnik a feltételesség és felfüggesztési állapot az isteni határozatban is: az eddig feltételesen közreműködő erő minden újabb hozzátétel nélkül azonnal megindul, jobban mondva tényleg érvényesül, mégpedig azon egy. határozott irányban, mely épp azáltal lett egyedül lehetségessé, hogy az akarat nem az ellenkezőhöz fordult, hanem csakis emezt veszi igénybe.

Hasonlókép érzékíthetné meg gondolatunkat a folyam képe is, melynek vizét két különböző irányú csatorna medrébe lehet levezetni, aszerint, melyik csatorna irányában távolítjuk el folyása előtt a gátat.

De talán az adott magyarázat leghomályosabb pontjára is éppen ezek a hasonlatok figyelmeztetnek. Hiszen — így vethetné ellenünk valaki — éppen az a főkérdés: miként jöhet létre az akarat azon „odafordu-

lása", kilengése, választása, még mielőtt az isteni együttműködés iránya meg volt határozva; holott a határozott irányú együttműködésre már az akarati kilengés, „fordulás" stb. legelső mozzanatában szükség van? S amint a fentebbi hasonlatok semmikép sem magyarázzák meg, miként nyílik meg a gőz vagy folyam erejéből maga a zsilip vagy a gát is, úgy az akarati tényeknél is csak azt magyaráztuk meg a fentebbiekben, miként jöhet létre nem tudni milyen „actus secundus", a rákövetkező ténykedés; de a voltaképpeni önelhatározást s az isteni közrehatásnak ezen teremtményi önelhatározásban való részvételét nem tettük érthetőbbé.

Erre az ellenvetésre ez a válaszunk: először a fenti hasonlatoknál maradva igenis a zsilip vagy gát elmozdulására is találunk némi hasonlatosságot; hiszen ha a külön szabályozó vagy mérsékelő készülékektől eltekintünk, a zsilip megnyitásában maga a zárt helyen összeszorított gőz már az első pillanatban közreműködik, amennyiben, mihelyt a teljes elzáródás megszűnik, a kitóduló gőz ereje maga is törekszik a rést tágítani s a zsilipet teljesen félretolni; ugyanez a gátról és folyamról is áll. Hasonlókép az akarat első kilengésében szintén kezdettől fogva hatásos és tevékeny része van az isteni együtthatásnak. Különben természetesen itt különösen is áll és szívesen megengedjük, hogy „minden hasonlat sántikál".

De másodszor oly képpel is szolgálhatunk, melyen ez az ellenvetés egyáltalán tárgytalan volt. Ha pl. *X* megbízza *Y*-t, hogy nevében akár *A*-val, akár *B*-vel szerződést kössön, a beleegyezés akarati ténye *X* részéről egyelőre merőben szétválasztó és feltételes irányú: ha megbízottam *A*-val köti meg nevemben a szerződést, akkor *A*-val, ellenkező esetben *B*-vel akarok szerződni. Ha már most *Y* tényleg, mondjuk, *B*-vel köti meg a szerződést, *X*, a voltaképpeni szerződő — talán nem is gondolva a dologra — ugyanakkor, mikor *Y* *B*-vel megegyezik, szintén megköti a szerződést; akarata szétválasztó és feltételes jellegéből kilépve,

minden újabb eltökélés vagy beleegyezés nélkül alakilag és jogilag átváltozik egyszerű, feltétlen, teljesen határozott irányú megegyezéssé. Természetesen csak jogilag s erkölcsileg, míg az isteni közreműködésnek a mi esetünkben fizikailag kell átváltoznia (már t. i. amennyiben „terminatíve" — célpontjában, vagy még jobban „effektíve" — eredményében tekintjük); hasonlatunk nem is terjed tovább, mint annak megvilágítására, miként képzelhető el az alaki átalakulás feltételesből feltétlenné, szétválasztóból egyszerűvé, merőben külső tényezők hatása alatt.

De nem is szükséges, hogy fentebbi hasonlatainkat elhagyjuk. Elég, ha az akarat amaz önálló nekiindulását, kilengését stb. nem értjük azon merevségben, amelyben a zsilip és gát megnyílását értenünk kell. Egyet mindenesetre mindenki megenged és kénytelen megengedni, aki az akarat szabadságát komolyan érti s nem engedi örök talánnyá, sőt valóságos fából vaskarikává fajulni; azt t. i., hogy az akaratnak bizonyos értelemben egyesegyedül önmagának kell magát elhatároznia; nem mintha ez az önelhatározás nem volna kész tény, kész működés, melynek isteni közreműködésre van szüksége, hanem amennyiben e működés *mineműsége* végelemzésben közvetlenül csakis az akaratra vezetendő vissza. Már most ezt a függetlenségi szempontot — hogy így fejezzük ki magunkat — magához a működési tényhez, melytől csak fogalmilag és szempontilag különbözik, úgy hasonlíthatjuk, mint valamely vonalhoz azt a „legelső részt", azt a kezdőpontot, mely ama vonaltól csak szempontilag különbözik s amely a vonalhoz képest, a vonal lényrendjében merőben semmi, kiterjedésnélküli.

E „ponton" *innen* tekintve az akaratot, még semmiféle tényről szó sem lehet; az akarat tétlen; de ha csak végtelenül kis mértékkel e ponton *túl* tekintjük: az akarat máris teljes működésben van, megfelelő isteni közremunkálkodással. Mármost, amint a vonalat megfutó mozgásra kell ugyan erő, de a *pont* megfutására — ha szabad így szólnunk — nem kell, mert a

pont nem út; bár másrészt bizonyos értelemben a kiindulási ponton is keresztülfut a mozgás: úgy az akarati ténykedésre is, amennyiben működés és fizikai valóság, kell isteni közreműködés; de arra, hogy ezen vagy azon kiindulópontból mozdul-e ki, inkább ezen vagy azon irányban ejti-e meg választását, *erre* külön isteni közreműködés azért nem szükséges, mert ez a kiindulópont nem *külön* tény, csak szempont. Így legalább némileg elképzelhető az, miként szükséges egyrészt a választás egész tényére isteni közreműködés, holott másrészt az akaratnak azon a bizonyos önelhatározó szemponton, a választás azon első, kiinduló, elágazási pontján átmennie külön, egy irányra összevont segítség nélkül is lehetséges. Ez az „átmenet" nem mint teljes választás, nem mint teljes értelmi akarati tény, hanem mintegy azon egyszerű szempont fogható fel, hogy az akarat felhasználhatatlanul hagyja az egyik irányú isteni közreműködést és a másikhoz fordul. De hogyan *forduljon,* ha még nincs erre külön isteni segélye? Felelet: amennyiben ezt a fordulatot mint kész működést tekintjük, *ugyanazon* isteni közreműködés erejénél fogva, *amelyhez* hozzáfordul.

Elképzelni természetesen nehéz, mikép léphet ki tétlenségéből az akarat az isteni hatástól csak egy szempontból is függetlenül, holott más értelemben annak is igaznak kell lennie, hogy a teremtményi ténykedés teljesen és egész mivoltában alá van vetve az isteni közrehatásnak. Mindazonáltal helyes értelemben ennek a függetlenségnek is meg kell maradnia: tapasztalati tényeket nem lehet metafizikai levezetések kedvéért egyszerűen letagadni. Talán a fentebb érintett hasonlat: a kiterjedésnélküli pont képe nyujt némi felvilágosítást.

A pontnál is kérdezhetjük: mikép lehet térbeli valóság — bárha csak fogalmilag különböző magától a kiterjedett valóságtól — az, aminek térbeli kiterjedése nincsen? Mikép lehet a pont a vonalnak, a kiterjedt résznek mintegy első, osztatlan része, „eleje", holott maga nem vehet részt a vonal megalkotásában?

De amint helyes értelemmel elmondhatjuk, hogy minden vonal elején „pont" van, e ponttól kiindulva pedig nincs pont, melyet nem kiterjedt valósággal, vonallal kellene elérni: úgy az akarati tényben is bátran beszélhetünk bizonyos önálló szempontról, kiindulási pontról, az egyik irányú isteni közreműködő erő megragadásáról, hozzá való tapadásról, melyet a voltaképpeni cselekvéshez hasonlítva magában és elkülönítetten nem tekinthetünk erőkifejtésnek, mozgásnak, cselekvésnek; anélkül, hogy tagadásba vennők, hogy az akarati választás egész ténye, s ha így szólhatunk, minden részecskéje és alkotója határozott és egyirányú isteni együtthatás eredménye.

Hasonló megkülönböztetéssel különben másutt is találkozunk az Iskola bölcseletében. Vegyük pl. szemügyre az Iskolában otthonos „habitus", a gyakorlottság, kifejlett készség, megszokás fogalmát. Az Iskola felfogása szerint ez a készség nem azonos magával a képességgel, melyet tökéletesít, hanem attól elválasztható, belőle elpusztítható járulék s mindannyiszor külön megindításra, felkeltésre van szüksége a képesség részéről, valahányszor közreműködését a képesség igénybe veszi. A készség azonban — annak ellenére, hogy a képesség részéről felkeltésre szorul, ami épp azáltal történik meg, hogy a képesség működni kezd, — maga is behat a működés egész folyamatára. Együttműködik a képesség azon működésével, melytől pedig ugyanazon együttműködésre az indító lökést nyerte. Ez első tekintetre ellentmondásnak látszik, de tényleg nem az. Élesen meg kell különböztetnünk a működés szó alaki és eredményi, bennmaradó és kiható értelmét. A képességi működés alaki értelemben, amint a működő képességgel, amennyiben működő, azonos, megelőzi ugyan oksági értelemben a készség megmozdulását, de a működési tény maga, mint okozat, ezért még nem szükségkép előzi meg a készség működési tényét, mellyel a jelen esetben az első pillanattól kezdve valósággal összeesik. Ilyképpen a tény egész mivoltában a képes-

ség műve és függvénye, úgy azonban, hogy egy bizonyos szempontból mégis csakis a készségtől függ.

A természetfölötti készségtől függ pl. a természetfölötti jócselekedet, mégpedig amennyiben természetfölötti, kizárólag a készségtől függ; másrészt pedig egész fizikai mivoltában a természetes képesség eredménye. Hasonlóképpen „fordulhat oda" az akarat is az isteni együtthatás egyik vagy másik irányához függetlenül s önmagától, azon értelemben, hogy ugyanezen együtthatás segítségével a választást megejti, anélkül, hogy az ezen „odafordulást" létrehozó vagy vele egyazon akarati ténynek csak legkisebb részecskéje is független volna az isteni együtthatástól. Arra pedig, hogy aztán inkább jobbra forduljon-e oda vagy balra, külön meghatározó okot keresni a fentebbiek szerint fölösleges: elegendő meghatározó ok a szabadakarat természete, melyet az isteni segítség istápol; hogy pedig erre megfelelő hasonlatot a természet egyéb rendjében nem találunk, szintén magától értetődő, s azon különleges helyzetből következik, melyet a szabadakarat mint „cselekvő közömbösség" a lények sorában elfoglal.

VII.

E fejtegetések gondolatmenetével lényegileg Suarez is megegyezik. Így szól ugyanis: „Isten éppen azért, mert mindenható, együttható segítségét érvényesítheti ama tökéletlenségek nélkül is" (melyeket a teremtményeknek egymásközt való közreműködő tényked ésein tapasztalunk, s melyekről Suarez a fentebbiekben szólt); „mert, minthogy akarata végtelen és mindenfölött hatásos, nem szorul újabb tényked ésre, hanem *azáltal, hogy mindenhatóságát egyszer valamire odairányozta, ez örökké odairányozva is marad* közvetlenül munkálkodásra készen; oly teljesen készen s megfelelően, hogy a *teremtményi működésnek magára a legelejére is behat,* s úgy, hogy e működésben *oly részt, jegyet* vagy *mozzanatot, melyben az csakis a szabadakarattól s nem egyúttal az isteni minden-*

hatóságtól eredne, még csak elvonással, fogalmi megkülönböztetéssel sem lehet elgondolni. Istennél az együtthatás e módjának lehetőségét egyáltalában nem lehet kétségbevonnunk".[1]

Hogy Suarez a megjelölt helyeken sem vonja kétségbe az akarati választásnak, *amennyiben minősítő választás,* még Istentől is független voltát, Suarez egész rendszeréből ismeretes. Mi is csak *amennyiben minősítő* (inkább pl. jobbra vagy balra hajló) *választás* vonjuk ki az akarati tényt külön, erre irányító isteni hatás alól s merőben ezen egy szempontból hasonlítottuk össze a kiterjedésnélküli ponttal, mint amelynek körülbelül ugyanolyan a viszonya a vonalhoz, mint ama választásnak, amennyiben minősítő választás, önmagához mint teljesértékű akarati működéshez, azaz mint olyanhoz, ami nemcsak a működési irányhoz hozzáforduló előkészületet, hanem kész fizikai valóságot jelent.

E megkülönböztetés azon ellenvetés előtt is elzárja az utat, hogy hiszen mindegy az: választani, vagy a választást mint működést végrehajtani; ha tehát teljesen Istentől indul ki a választási tény, Isten szükségkép résztvesz magában a választásban is. Ismételjük: dologilag természetesen egy és ugyanaz a kettő, de fogalmilag és a viszonyossági szempont tekintetében nem ugyanazok: az egyiknél a fizikai valóság, a másiknál bizonyos minőségmeghatározó oki viszony, bizonyos erkölcsi érvényesülés lép előtérbe. Amint Isten a teremtmények bentható cselekvéseire általában, amennyiben ezek fizikai valóságok, behat; amint a táplálkozás, növés és egyéb önmagunkra való működ-

[1] „Deus ... potest ... concursum suum seu auxilium offerre seclusis illis imperfectionibus. Nam quia ejus voluntas est infinita et efficacissima, nullo novo actu indiget, sed hoc ipso, quod potentiam suam applicuit, perpetuo manet ad influendum proxime applicata, atque ita intime et convenienter, ut in ipsum operis initium influat ita, ut nec mente concipi aut praescindi possit aliquod momentum aut signum, in quo actio procedat a voluntate creata et non a divina potentia. Est ... absque ulla dubitatione possibilis Deo hic concurrendi modus." — *l. m.* 6.

déseink szintúgy erednek Istentől, mint mimagunktól, s mégsem mondjuk, hogy Isten táplálkozik, növekszik stb., mert e ténykedéseknél a merő létesítőoki hatáson kívül egyéb szempontokat is tekintetbe veszünk, úgy a választás tényében is Istennek tulajdoníthatjuk a teljes eredményt s azért mégsem nevezzük Istent voltaképpeni választó tényezőnek, épazért, mert hisz ő, *amit akart,* nem választólag s határozottan, hanem az ellenkezővel egyként akarta, feltételesen és szétválasztón, mint fentebb láttuk; az pedig, hogy a két felajánlott segítség közül melyik hozza létre a neki megfelelő eredményt, egyesegyedül az akaratnak tulajdonítható.

Az e nemű ellenvetések egyre visszavezetnek a főpontra: az akarat választása teljesen Istentől és teljesen az embertől függ; hogy inkább ezt az irányt válasszuk, mint amazt, választóilag és minősítőileg egyedül tőlünk függ, de cselekvőileg az Istentől is, amennyiben Isten — mint az ellenkezőre, úgy erre is — előre elhatározta együtthatását s e határozat hatásossága mellett újabb határozatra ez irányban szükség nem lehet. Hogy e felfogás Isten mindenhatóságát nemcsak nem rövidíti meg, de sőt magasztosabb fényben tünteti fel, a mondottak után könnyen érthető.

Azt is felhozhatná valaki e fejtegetések ellen, hogy ezek szerint tehát az isteni közreműködés mégis csak határozatlan, vakon működő valami, melyet végtére is az akarat határoz meg.

Erre ez a válaszunk: bizonyos értelemben teljesen igaz — és pedig minden megoldási módban —, hogy az isteni közreműködés irányát végelemzésben az akarat határozza meg; hiszen azért „közreműködés", hogy azt nézze s azt segítse elő, amin már a másik működni akar; hamis vád volna azonban, ha fejtegetésünket valaki vakon működő, határozatlan isteni közrehatás védelmével vádolná. Szerintünk az isteni közreműködés csak annyiban mondható határozatlannak, amennyiben a tényleges hatást megelőzőleg nem feltétlen, nem egyetlen-irányú; azonban oly értelemben nem határo-

zatlan, amelyben a „concursus realiter indifferens", az önmagában s valósággal közömbös, tárgyilag teljesen határozatlan együtthatás volna határozatlannak mondható. Miszerintünk Isten nem így határoz: „Nem tudom mire, egyszerűen mindarra, amit az akarat tenni fog, adom meg segítségemet", hanem előre tudva mindkét lehetséges irányt, két határozott, tárgyilag és célpontilag teljesen minősített, fajilag és egyedileg összevont segítséget bocsát az akaratnak mintegy rendelkezésére, úgyhogy e kettő közül az érvényesüljön, amelyre az akaratnak szüksége lesz, a másik pedig maradjon felfüggesztve.

De nincs-e ez a felfogás Isten bölcsesége ellen — kérdezhetnők. Isten előre tudja, melyik irányban lesz közreműködésére szükség: nem vétene-e tehát saját bölcsesége ellen, ha az egyedül szükséges segítségen kívül azt is „elhatározná", azt is felajánlaná, amelyről előre tudja, hogy felesleges, hasznavehetetlen lesz s úgyis fel kell függesztenie?

Ez az ellenvetés azonban ismét nem veszi figyelembe, hogy — miként az első megoldási kísérlet visszavetésénél hangsúlyoztuk — az isteni előretudásnak a közreműködő segítség meghatározásában olyan szerepet juttatnunk nem szabad, melyre éppen e meghatározás létrejöttének szempontjából szükség van; máskülönben az előre tudás ismerete nem feltételezné, hanem részben megváltoztatná, módosítaná a saját tárgyát s résztvenne annak megalkotásában; amiről fentebb kimutattuk, hogy képtelenség.

De e felfogás az akaratszabadságnak is sírásója lenne; mihelyt ugyanis Isten akkor, amikor választok, *akármely okból tényleg csakis egy irányban* bocsátja rendelkezésemre közreműködő segítségét, amely nélkül pedig egyetlen tapodtat sem léphetek sem jobbra, sem balra: többé el nem mondhatom, hogy igazán szabad vagyok, szabadon választottam két egyként lehetséges irány között, s épúgy választhattam volna az ellenkező irányt is, mint emezt.

Egyébként megengedjük, hogy a nehézség ezzel

még nincs egészen megoldva. Az akaratszabadság megmentésére szükséges lehet az a kétféle közreható segítség, s azért mégis csak különös marad, hogy Isten olyasmit is elhatározzon, ami úgysem ér célt, sőt amiről tudja, hogy nem ér célt. Azonban ez a nehézség eloszlik, ha nem feledjük, hogy itt nem feltétlen, hanem feltételes és szétválasztó határozatokról van szó. Ha tehát Isten egyik határozata nem ér is tényleges célt: azt a benső célt, mely végett Isten meghozta, mégis eléri. Eléri azt, hogy tényleges céltérése azon feltételhez legyen kötve, hogy a választó teremtményi akarat ehhez az irányhoz fordul-e.

Ez a belső cél a külső tényleges céltól — az eredménytől — már azért is megkülönböztetendő, mert egyébként Isten összes feltételes határozatai tárgytalanok volnának, minthogy tényleges eredményt nem hoznak létre. Más az Isten bennmaradó akarati határozata tárgyilag tekintve és más ezen határozatnak tényleges eredménye; amaz meglehet emez nélkül is.

Ezzel elejét vesszük annak az ellenvetésnek is, hogy az isteni közreműködés dologilag tekintve úgyis összeesik magával az eredménnyel, a mi esetünkben a tényleg bekövetkező akarati ténnyel; hogy tehát amint ez az akarati tény csak egyfajta és határozott irányú lehet, úgy az isteni közreműködés maga is szükségképpen egy és határozott irányú. Igen, ha az isteni közreműködést *külső eredményében,* nem pedig az isteni akarat *határozatában* s mindenhatóságában, mintegy alkalmazkodásában tekintjük. Már pedig közreműködés alatt elsősorban mindenki magának a közreműködőnek benső erőkifejtő módosulását, nem pedig ezen erőkifejtés eredményét érti; legkevésbbé Istennél, akinél a közreműködés, amennyiben a mindenható erő érvényesülése, még fogalmilag is azonos az isteni akarattal, illetve annak határozatával. Közreműködni Istennél annyi, mint a közreműködést *elhatározni.* Az elhatározásnak pedig, mint minden akarati ténynek, van belső, bennmaradó tárgya, mint az Iskola mondja: terminusa

is, és ez való maradhat akkor is, ha ama határozatnak mint nem feltétlenül hathatósnak, a külső eredmény tényleg nem felel meg.

Az érintett ellenvetéseket természetesen még jókora számmal szaporíthatnók, azonban újat aligha mondanánk velük; amennyiben pedig nem magát a fentiekben tárgyalt főkérdést, hanem annak alapfeltevéseit illetik, nem tartozhatnak fejtegetéseink körébe.

A homály, amely — nem ismételhetjük eléggé — a dolog természetével szükségszerűen együttjár, az egyébként megokolt s meg nem támadható, sőt talán egyetlen megfelelő magyarázatnak tárgyi jogosultsága ellen semmiféleképpen sem szolgálhat érvül.

*

Abból a körülményből pedig, hogy e mélyreható kérdésben annyi szenvedélyes vitatkozás és irodalmi harc után is még mindig az a magyarázat bizonyul legmegbízhatóbbnak s legkielégítőbbnek, melyet az Iskola egyik XVII. századbeli bölcselője és hittudósa felállított — bárha azóta mintha sokaknál feledésbe ment volna —; ebből a körülményből részünkről még csak azt a tanulságot kívánjuk levonni, hogy nagyjaink örökbecsű alkotásainak tanulmányozása mainap is időszerű és gyümölcsöző lehet, s e tekintetben nincs rá semmi okunk, hogy felületes korunk leszóló, lekicsinylő ítélkezései által megfélemlítve rösteljük, hogy a keresztény bölcselet útjain az ő nyomaikon haladunk.

Hittudomány és hitvédelem.

A hittudományi kutatómunka középterébe immár több évtizedek óta kétségtelenül a hitvédelemtan van állítva. Amióta a kereszténység a forradalmi korszak lezajlásával a modern államokban lassankint elvesztette azelőtt elfoglalt uralkodó helyzetét, amióta tehát működése nem békés birtoklás, hanem a visszaszorítatás elleni küzdelem jegyében áll, a hit alapjainak

megvédelmezését tanrendszerének teljessége sürgetően követeli.

Viszont azok, akik a kereszténységet s annak intézményes végvárát, az Egyházat a modern élet empóriumáról leszorítani igyekeztek, mintegy erőszakos egyházpolitikájuk némi utólagos igazolásaként egész erejükkel pártolni kezdték azokat a törekvéseket, melyek a hagyományos kereszténység mint intéző társadalmi tényező létjogosultságát a szellem fegyvereivel igyekeztek megsemmisíteni. Ez az utóbbi törekvés jellemzi az újkori egyházellenes igyekezeteket már Bajor Lajos és Szép Fülöp korától kezdve — újabb egyháztörténészek éppen ebből a szempontból teszik az egyháztörténeti „újkor" kezdetét II. Frigyes és Suessai Tádé szereplésének idejére —, ez magyarázza meg a febronián és gallikán „hittudósok" erős pártfogoltatását az államhatalom részéről s ugyanez érteti meg azt a hathatós támogatást, melyben a modern racionalista protestantizmus, napjainkban a kereszténységnek mint társadalmi intézménynek legfőbb támadója és veszedelme, azon modernista „katolikus" hittudományi írókat részesítette, akik vele egy értelemben a keresztény Egyház krisztusi eredetét s ezzel az államhatalomtól is független szuverénségének alapjait támadták meg. A modern-protestáns és a modernista teológia úgyszólva teljes egészében szembehelyezkedik a kereszténység jogait igazoló hagyományokkal s óriási őstörténeti, régészeti, nyelvészeti és kritikai készültségét körülbelül kizárólag destruktív és negatív munkában értékesíti.

Az egész újabbkori szentíráskritika, ősegyháztörténet és dogmatörténet megannyi hatalmas kihívása a katolikus hittudománynak, hogy a részükről állandóan támadott katolikus felfogás győzhetetlenségét maguknak a támadóknak fegyvereivel verje vissza.

Hogy a támadás időbelileg megelőzi a védelmet s így a harc szemlélői szemében bizonyos előnyöket szerez a támadó tábornak, természetszerű jelenség. A modern racionalizmus hittudományi irodalma is

meglepte és messze megelőzte a katolicizmust, mely veleszületett konzervatívizmusánál fogva csak lassan és fokonkint bocsátkozott az újszerű szellemi torna vívóporondjára. A katolikus szentírás- és történetkutatás azonban az új módszer kereteiben is csakhamar erős harcosokat tudott síkra állítani s a maga területén már nem egy helyen annyira megvetette lábát, hogy az ellenfél maga kénytelen a folytonos támadásból kilépve, a védekezés eszközeihez nyúlni. Ma azonban mindent összevéve, mégis csak ott tart, hogy az ellenfélnek a pozitív teológia módszereivel űzött hadiforduláatait legalább *önállóan ellenőrizni tudja,* mégpedig két irányban: maguknak a pozitív-kritikai előmunkálatoknak felülvizsgálásában s azután a következtetések értékének a helyes mértékre való visszavezetésében a logika szabályai szerint.

Ezidőszerint ebben a kettős ellenőrző munkában érvényesül az a számos hitvédői és hittudományi eleven erő, mely ma katolikus részről főleg a nagyszámú és nagyértékű külföldi hitvédelmi és hittudományi folyóiratokban (Zeitschrift für kath. Theologie, Theologische Revue, Stimmen der Zeit, Der Katholik, Civiltà Cattolica, Razón y Fe, Études stb.) és szakmunkák és gyüjteményes vállalatokban végzi a részletkérdések feldolgozását. Az összefoglaló művek ideje azonban csak éppen napjainkban látszik megérkezni s ez az újabban megjelenő hitvédelmi összefoglalások megítélésénél és értékelésénél elsőrangú szempont. Aki pl. a latin hitvédelmi kompendiumok haladását, mondjuk Franzelintől vagy Hurtertől Pesch Keresztélyig, a németekét Hettingertől Schanzig, vagy hogy még jellegzetesebb példát említsünk, a Schuster—Holzammer-féle *Handbuch der biblischen Geschichte* óriási haladását az első kiadástól a Schäfer—Selbst-féle átdolgozásig figyelembe veszi, tisztán láthatja, hogy évről-évre mennyit halad úgyszólva minden ponton a részletkutatás, a támadások tüzében megizmosodó pozitív módszerű katolikus hitvédelemtan.

Ebből a szempontból értékelendő Ottiger klasszikus (sajnos posthumus) hatalmas háromkötetes műve (Theologia fundamentalis, Freiburg 1907—1911), mely, ha spekulatív mélység tekintetében *Palmieri* és talán *Straub* művei mögött marad is, *a pozitív módszer eredményeinek felhasználásában, összegezésében s a skolasztikai módszerrel való egyesítésében ma a legjobb és legtökéletesebb összefoglaló hitvédelmi munka, amellyel bírunk.* Hitvédelmi tudományunk mai állásának, talán szabad e merész szót is alkalmaznom, kitevője, fokmérője, összefoglalója: a részletkutatás rengeteg kiterjedésű szakirodalmának, mondhatni, teljes és kimerítő egységesítője.

Keretei a szokásosak. Első kötete a természetfölötti kinyilatkoztatásról *(De revelatione supernaturali)*, a második kötet az Egyházról *(De ecclesia Christi ut infallibili revelationis divinae magistra)* szól, a harmadiknak tárgya az Egyház csalhatatlanságának gyakorlatáról *(De exercitatione infallibilitatis Ecclesiae.* De infallibilitatis subjecto, objecto, de fontibus revelationis divinae, de regula fidei catholicae, de externa fidem catholicam inter et rationem humanam mutua relatione) fog tárgyalni. Meglepő legföllebb a mózesi és prófétai kinyilatkoztatásnak rendkívül beható és terjedelmes tárgyalása (I. 379—604), aminek időszerű voltát első pillantásra láthatjuk. Spekulatív tekintetben nagyon sok újat nem nyujt, bár a logikai levezetés szintén nem gyenge oldala. Ami azonban legfőbb értéke s ami ily terjedelmű szakkörben egy szerzőnél még valóban bámulatbaejtő, az az idevágó modern szakkérdések és az óriási szakirodalom teljes ismerete és biztos felhasználása, mondhatni: összegezése.

Ottiger nem kompendiumot nyujt, hanem úgyszólva kimerítő szakértekezések egész hosszú s mégis lexikonszerűleg konciz, tömör nyelvű sorozatát, melyekben mindazt felhasználja, amit a kutatás, főleg az újabb és legújabb korban, katolikus vagy nemkatolikus részen felszínre hozott.

Példákat halmozni igazán kár volna; némi ízelítőül arra utalunk, hogy pl. a római katolikus Egyház apostoli voltának igazolását 344 oldalon keresztül tárgyalja s ennek csaknem felerészét a nehézségek megoldására szenteli. Így a Galilei esetet 12 sűrűn nyomtatott oldalon ismerteti s egyedül erre a részletkérdésre vonatkozólag csaknem félszáz szerzőt idéz. A nem éppen elsőrangú kérdésben, hogy vajjon Péter apostol első levelében (5, 13) Babylonon Rómát kell-e érteni, csak az újkori teológiai irodalomból nyolc sűrűn nyomtatott oldalon nem kevesebb mint harminc írót idéz és használ fel. Ingerlő volna az olyan minuciózus pontossággal folytatott vitákat bemutatni, aminő pl. éppen a jelzett 1 Pt 5, 13-mal szemben *Lipsius* egyik ellenvetésének elintézése, aki arra hivatkozott, hogy az 1 Pt 5, 13 Babylonját a szír egyház állandóan az Eufrát melletti Babylonra vonatkoztatta, mint azt szerinte a nagy szirológus, *Assemani* is elismerte. Ottiger ezzel szemben először is bő argumentálással bizonyítja, hogy a különben oly gazdag és szír hagyomány fel egészen a XIII. századig sehol sem szól arról, hogy Péter valaha Mezopotámiában vagy Partusországban járt volna; sőt *Szír Efrém* egyenesen így sorolja fel az apostolok tevékenységét: „Tamás a partusoknak prédikált... Péter a pontusiaknak és rómaiaknak, galatáknak, cimbyrusoknak, Bithyniában, Ázsiában és Merdsinben (Mysiában)" — pontosan az 1 Pt 1, 1. szerint.

Egy ősrégi apokrif *Addai tanítása,* szintén mint a távol Rómából Edessába csak levelei által eljutottat említi Pétert; hasonlókép szól a szír *Apostolok tanítása,* mely Lipsius szerint is 350—400 közt eredt stb. A XIII. században magában sem volt általános a szíreknél az említett Lipsius-féle felfogás. Az egyik legavatottabb szír szentírásmagyarázó a XIII. századból, *Barsalibi Dénes* (1207), már egészen terjengős részletességgel fejti ki műveiben, hogy 1 Pt 5, 13 másképp mint képletesen nem értelmezhető; hasonlókép érvel a jakobita Barhebraeus (1286). Az a két nesztorián

szír, akit Assemani csakugyan felemlít, egészen egyedül áll s így vakmerőség azt állítani Assemaniról, hogy elismerte volna az említett hagyományt. Egyébként érdekes, hogy ugyanez a két szír nesztoriánus, *Amrus* és *Jesujabus* maga is vallotta Péter apostolnak Rómában való tartózkodását és itt bekövetkezett halálát. (Ottiger, II. 538—540.)

Szándékosan részleteztünk itt egy kevéssé, hogy a szíves olvasó konkrét példán is lássa, mily irányban tűnik ki Ottiger fundamentálisa. Valóban nem a retorika, nem is a megszokott merőben spekulatív vagy apológiai tankönyvek iránya uralkodik itt, hanem amit a mi hitvédelemtanaink eddig leginkább elhanyagoltak s aminek elhanyagolása szerzett legtöbb kárt a modern kritikai támadások közt: a pozitív történeti módszer alkalmazása, az ellenfélnek a saját fegyvereivel való visszaverése.

Nem következik ebből, hogy Ottiger a spekulatív elemet háttérbe szorítja. Nyujt ő ebből is annyit, mint bármelyik elődje; csakhogy Franzelin, Mazzella és Palmieri után sok mondanivalója e téren nincsen. Ami sok tekintetben érthető is, hiszen a spekulatív apologetika terén távolról sem maradtunk annyira hátra, mint a pozitív kritikai hitvédelemtan terén. Ottiger műve inkább ott törekszik pótolni a hiányt, ahol az a legérezhetőbb. Ezért amelyik pap e két köteten keresztüldolgozta magát, oly kész apologétává lesz, aki a legmodernebb ellenvetésekkel szemben is azonnal a legalaposabb felelettel áll készen.

Mi a skolasztikai módszer?

Csak néhány éve még, hogy az első nagyszabású magyar dogmatika *Schütz* Antal egyetemi tanár tollából megjelent, olyan dogmatika, aminőt a nagy nyugati nemzetek irodalma is csak ritkán s nehezen termel ki az illető nemzeteknek saját anyanyelvén s amely végre megbízható, alapos és kimerítő kézikönyvül szolgálhat művelt katolikusaink számára

a katolikus dogmatikába való mélyebb behatolás céljából. Már Schütz műve is szinte meglepő és csodálatbaejtő vállalkozás volt, nemcsak benső értékeinél s a feldolgozás kiváló érdeménél fogva, hanem azért is, mert ilyen mű Magyarországon egyáltalán megszülethetett s nyilvánosságra kerülhetett, ami kétségtelenül katolikus értelmiségünk jelentékeny részének magasabb irányozódására, a magasabb, hittudományos gondolkozás megkívánására vall. Hogy most rövid időközben újabb, igaz hogy latinnyelvű magyar dogmatika hagyhatta el a sajtót,[1] amely esetleg külföldi tanintézetekben is kézikönyvül szolgálhat, újból megerősíti hitünket, hogy a magyar ugar mégis csak felszántódik lassan-lassan s a legmagasabb s hozzáfűzhetjük: legnehezebb tudásszaknak is juttat virágzásra helyet és alkalmat.

Szakbírálatot Döry László munkájáról, ismételjük, itt nem írhatunk. Egy kiválóságát könyvének ki kell azonban emelnünk s ez: hogy szigorúan *skolasztikai módszerrel* íródott. Annak idején Schütz könyvének ismertetésében az az egy bírálói megjegyzésünk volt a teljes elismerés mellett, hogy szerettük volna, ha a magyar dogmatikában a skolasztikus módszer erőteljesebben érvényesül. Sajnálkozva értesültünk utóbb, hogy ezt a megjegyzésünket sokan mint a mű leszólását, kedvezőtlen bírálatát értelmezték. Holott nem ez volt a szándékunk. Inkább csak alkalmul használtuk fel az ismertetést, hogy a skolasztikai módszer háttérbeszorulásán teológiai oktatásunkban általában is keseregjünk. Schütz magyar dogmatikája elvégre lényegében maga is a skolasztika *elvei* szerint épült fel, mindössze a skolasztikai *módszer* alkalmazásának mértékére nézve lehetett kívánalmakat emlegetni. Döry könyve e tekintetben annál könnyebben felel meg a skolasztikai módszer követelményeinek, mert hiszen nem a nagyközönségnek, hanem az

[1] Compendium theologiae dogmaticae specialis. Pécs, Taizs, 1926, X és 528 oldal.

iskolának ír, még hozzá latinul, és skolasztikus szerzőket követ, amint maga is skolasztikus képzésű és gondolkozású. Módszer tekintetében tehát tökéletesen követi az egyházi törvénykönyv utasítását, amely elrendeli, hogy a teológiai tanulmányokban Szent Tamás elveit és *módszerét* kövessük (1366. kánon), amely módszer kétségtelenül a skolasztika módszere.

Tagadhatatlan, hogy a skolasztikai módszernek ellenségei vannak, mégpedig nemcsak a protestánsok és racionalisták között, hanem még katolikus hittudósok körében is. Az ateista német, angol és francia bölcseletnek legfélelmesebb ellenfele a kristálylogikájú skolasztika lévén, nem csoda, ha mindent elkövetett, hogy a skolasztikát félretolja az útból, s mint nevetséges gondolattornát, mint szillogizmus-létrákat és formalisztikus eszmeskatulyázást nevetségessé tegye. Sajnos, a racionalizmus diadalkorában a skolasztikának ez a félremagyarázása s lenézése katolikus körökbe is beszüremkedett s a jozefinizmus egyenesen hatalmi erőszakkal száműzte a skolasztikai rendszert az egyetemi hittudományi oktatásból. A teológia tételes ágainak s mellékszakainak egyoldalú művelése — ami különben szintén protestáns, pozitivista és racionalista dugáru — a maga részéről is hozzájárult a teológia gerincének, a dogmatikának, a pozitív teológia módszereihez való elhajlítására, a skolasztika lekicsinylésére. Igy történt, hogy még egyes katolikus hittani fakultásokon is szinte feledésbe ment nemcsak a skolasztikai módszer alkalmazása, de még a helyes fogalma is. Pap is akad akárhány, aki skolasztikán egészen mást ért, mint ami valóban. A skolasztikai módszer lényege: a kristálytiszta fogalmi meghatározások és felosztások, a kérdések legszabatosabb körülírása, az érvek kivédhetetlenül biztos felépítése, minden nehézség és félreérthetőség éles megoldása és kiküszöbölése, általában a logika kérlelhetetlen uralma az egész kifejtésen és bizonyítási eljáráson. Ha ezt értették volna skolasztikai

módszeren, akik gúnyolódtak rajta vagy dühösen nekitámadtak az utolsó két vagy három évszázad folyamán, bizonnyal jobb célra tartogatták volna inkább szellemességüket. Hogy aztán ennek a módszernek külön segédeszközei is vannak (pl. a skolasztikus vita-módszer, mint az egyes érvelések legbiztosabb ellenpróbája), a dolog természetében rejlik. Merő gondolattornának ezeket a segédeszközöket senki sem tarthatja, aki gyakorlatból megismerkedett velük.

A teológia virágzása mindig egybeesett a skolasztikus módszer virágzásával s a hittudomány népszerűsítése is akkor halad legbiztosabb irányban, ha legelső helyen a szabatosságra, világosságra, a logika teljességére törekszik. Mert a vallásnak nincs félelmetesebb szövetségestársa, mint a logika, a világosság, a bizonyításnak és megkülönböztetéseknek kivédhetetlen, belső ereje. Amint fordítva a vallási zavarodottságnak és konfúziónak is az a „szabad logika" lett a fő segítőtársa, amelyet a skolasztika ellenségei a XVII-ik századtól kezdve elterjesztettek.

Zsidó könyv a kereszténységről.

Valóban csodálatos, hogy a zsidóságnak nincs, vagy jóformán nincs magyar teológiai irodalma. Ez a mozgékony, fürge, Isten-verte faj, amely oly mohó nyughatatlansággal lepi el nemcsak kereskedelmünket, hanem sajtónkat, színházainkat, irodalmunkat is, amely a keresztény népekkel évezredes véres tusában áll, csodálatoskép nem érzi szükségét annak, hogy a kereszténységgel való szembehelyezkedését, amely végeredményben mégis csak vallási probléma, apologetikai irodalommal megokolja. Ő zsidó és azért nem kell néki a kereszténység; a kereszténység évezredes erkölcsi felsőbbsége. Krisztus istenségének hatalmas, verhetetlen bizonyítékai előtt egyszerűen lecsukja a szemét.

Hogyan lehetséges — gondolja az ember —, hogy a faji különállás és gyűlölködés ösztöne ennyire pó-

tolja ezer és ezer zsidó ember lelkében a tudományos megbizonyosodás kívánságát? Millió cikket és könyvet ír a zsidó, amelyben önmagát védi s a kereszténységet — annak tanait és erkölcseit — támadja: *miért nem ír soha arról, hogy miért zsidó ő* és miért, mily alapon, mily okadatolással marad meg a 2000 éves tagadás, szellemi s erkölcsi inferioritás alapján?

Valóságos élmény tehát, hogy egyszer egy zsidó könyvet ír a kereszténységről és zsidóságról[1] s legalább látszólag megkísérli okát adni, miért tartja a zsidó vallást jobbnak a kereszténynél. Bennünket pedig szörnyen érdekel hitvédelmi szempontból: mit hozhat fel egy úgynevezett kultúrzsidó védelmül a zsidóság mint vallás mellett s a kereszténységgel, annak hitvédelemtanával szemben?

Meg kell állapítanunk: édeskeveset. És amit felhoz és ahogy felhozza, maga a legcsattanósabb érv a — kereszténység *mellett*. Mert ha a kereszténységet *csak így* lehet cáfolni s csak így lehet *letenni*, ennyi durva, gyermekes, talmudi szofizmával, ilyen alacsony, igazán gettóízű, gyűlölködő kiszólással s hosszú íveken át a kereszténység leszólásának buzgó igyekezetén kívül nincs semmi, abszolúte semmi fogható, egyetlen még csak látszólag is bizonyító érv, egyetlen, mástól mint elfogult farizeus-növendékektől mégcsak komolyan sem vehető okoskodás —, akkor most már értjük, miért nincs zsidó apológia, miért nincs teológiai irodalma a zsidóságnak a kereszténységgel szemben s miért alapozza a zsidóság inkább napilapra, nyúlbőrre és banküzletekre az ő világuralmi álmait, mint teológiai vagy világnézeti érvekre.

A szóbanforgó szomorú kísérlet, mely alcímben hangzatos-jogtalanul „egyetemes vallásbölcseletnek" nevezi magát (holott sem nem egyetemes, sem nem

[1] Fellegi János: *Zsidóság és kereszténység*. Egyetemes vallásbölcselet. 1922.

bölcselet; de hát ez is a zsidó psziché ismertetőjele: mindig fényesebb cimkét ragaszt a portékájára, mint amilyen megilleti s már a könyv címében inkább leplezi a valót, mint igazat mondani), — ez a kísérlet is maga cáfolja meg önmagát. Merész, sőt vakmerő nagymondások, amelyeket érezhetően a túlfűtött gyűlölet mondott tollba, logikai szaltómortálék, fiskálisfogások — ez az egész, amit a kereszténység ellen felhozni tud. Nem is csoda: aki arra a szörnyfeladatra vállalkozik, hogy a zsidóságot, mint tökéletest akarja a kereszténység, mint tökéletlen fölé emelni, annak egyesítenie kell magában a szellemi akrobata és az ezermester minden cselfogását.

Elég, ha minden hosszas magyarázat, cáfolat és megjegyzés nélkül leközöljük ennek a „vallásbölcseletnek" néhány sziporkáját.

Jézus egész életének eredménye, írja szerzőnk, nem lehetett más, mint az elbukás, a céltnemérés. Hiába élt. „Jézus kétszer halt meg, egyszer testileg, *egyszer pedig szellemileg.*" „Legközvetlenebb tanítványai, mint Péter vagy Lukács sem értették meg" (csak Fellegi János az Úrnak 1922-ik esztendejében). „Paulusnak minden szava mintha csak a jézusi tanokból akarna gúnyt űzni. A pocsolyába vetett legszebb drágakő is csak bűzt és piszkos iszapot kavar fel." (Szent Pál lelke tehát: pocsolya; Szent Pál kereszténysége: bűz és piszkos iszap, Jézus itt még „drágakő", de lesz még más is!) Pökhendi nagyzolással mondja: „Mi, kiket Jézushoz egyéb nem fűz, mint a körünkből kikerült (!) nagy embert megillető tisztelet, meg akarjuk adni Jézusnak azt az *elégtételt,* hogy tanait, melyek személyére is fényt vetnek, a valósághoz híven *rekonstruáljuk*". (144. o.) Végre tehát, a XX. században jön egy ember, egy zsidó, aki megkönyörül Jézuson s rekonstruálja azt a tant, amelyet a Péterek és Pálok, Ágostonok és Tamások, Suarezek és a többi tudatlan keresztény koponyák félreértettek.

Jézusnak két főgondolata volt: a bűntudat (?) és a bűnbocsánat. A zsidók tudták, hogy a bűnöket csak

Isten bocsáthatja meg. „Joggal" szemére vethették tehát Jézusnak, hogy bűnbocsánatot hirdet. „Jézus azonban már nem tudta a zsidókat a bűntudat ezen szédítő magaslatára követni." (Ez nem vicc, a szerző ezt komolyan mondja!) „A felelet, melyet a zsidók kritikájára ad, nemcsak *szofisztikus gondolkodásról,* hanem mondjuk ki őszintén, teljes megnemértésről tanuskodik." (146. o.) Jézust „filozófiai tájékozatlansága" akadályozza a zsidó problémák megértésében, viszont „kedélyének szertelensége sokszor mély megismerésekre vezeti." Hogy Jézus a jótékonykodótól a titokban való cselekvést kívánja, „barokk gondolat".

Ezzel szemben a zsidó a nyilvánosság előtt jótékonykodik, mert a jótékonyságon — nem talál szégyelnivalót. (!) (157. o.) De ezek a romantikus gondolatok adják meg Jézusnak azt a bájt, „melynek ellenállni az emberiség mindezideig (!) nem tudott". Jézus vonzóereje azonban „elsősorban szenvedélyességében rejlik". „A gondolkodás technikáját igen kevéssé ismerte", ellenben gyűlölni „kérlelhetetlenül" tudott. „Nem egyszer folyamodott, a zsidó bölcselők (értsd: farizeusok) mélységes észrevételeire (!) válaszolva, egy-egy jól hangzó, szenvedéllyel előadott *szofizmához* vagy egy szép és *fogalomkódosításre* alkalmas költői hasonlathoz". (147, 148. o.)

Ennyi is unalomig elég volna annak a „tudományos" módszernek bemutatására, amellyel a farizeusok mély bölcseségét csodálva követő zsidó-apologéta dolgozik, természetesen egyetlen sor komoly bizonyítási kísérlet nélkül, de tanulságosnak tartjuk ezt a tehetetlen Krisztus-becsmérlést tovább is figyelni, hiszen minden sora csak az író logikai kétségbeesésének tanujele.

Jézus, úgymond, „türelmetlen természetével nem érezte jól magát a gondolkodás szélcsendes berkeiben járatos zsidó bölcsek (!) között és szívesebben prédikált a tudatlanoknak, kik lelkesedéssel hódoltak meg vonzó külseje (?), szenvedélyes beszédmodora és szer-

telen érzelmei előtt." Bizonyíték: Jézus pásztorhoz hasonlítja magát, aki utánamegy az elveszett báránynak s jobban örül, ha megtalálja, mint a 99 el nem veszettnek, lásd Máté itt és itt! Hát nem hihetetlenül csattanós bizonyíték ez?

Sőt, ebből a sziklaszilárd tételből egészen hihetetlen következések is folynak. Először is az, hogy Jézus azért prédikált csak (?) a tudatlanoknak, mert a műveltek közt az ő tudatlan tanaival nem boldogulhatott volna. „Jézus antiintellektualitása kétségtelen." Továbbá: hogy azért tartott a csőcselékkel (?), mert ennek alacsony ösztöneire spekulált a felsőbb osztályokkal szemben, akiket gyűlölt s akiket hatalmuktól máskép, mint a csőcselék segítségével megfosztani nem tudott. Végül: hogy azért dicsőítette a szegénységet s állította a szegények elé a mennyország „álmát", mert itt a földön nem tudott segíteni senkin, a gazdagok és műveltek megnyerésére meg nem számíthatott. Mint látjuk: gyönyörű bokrétája a hátborzongatóan új és új tudományos konklúzióknak s szerzőnk oly bombaszttal adja elő, mintha Háry Jánosként maga is elhinné, hogy be is bizonyította görcsösen kacagtató s farizeusian vakmerő állításait.

De van tovább is. Jézus annyira nem tudta, mit akar, hogy „sokszor szinte kómikus jelenetek játszódtak le Jézus és legszemélyesebb hívei között. *Tamás* (?!) a tenger hullámaitól megrémülve, elfeledkezik a hit minden vigasztalásáról. Ki felejtheti el Jézus megbocsátó, de a kiábrándulás mosolyát sejtető szavait, melyekből... kiérzik... a *Tamás* (!) kislelkűsége felett érzett szomorúság. Mit érezhet vajjon manapság Jézus ott fenn, Isten jobbján, midőn a korlátolt *tamás*kodásnál (!) csak a kispolgári kegyetlenség nagyobb? Most, midőn mindenki az *ajtónálló* Péter (?) szerepére vágyik? Midőn mindenki érdemesnek ítéli magát arra, hogy felebarátai felett harsogó ítéletet mondjon s midőn mindenki annak a mennyországnak kulcsára vágyik, mely soha, de sohase létezhetett!" (150.) — Ez különösen remek részlet, már

azért is, mert legkedélyesebb felcsereberélgetése három bibliai személynek: Tamásnak, Péternek s az ajtónálló cselédleánynak; amellett lángoló tanuságtétel amellett, hogy mennyország nincs (αὐτος ἔφα! ő mondotta, Fellegi János!) s hogy a „mennynek országa" kifejezést, amely a kérdéses helyen *nem* mennyországot, hanem egyházat jelent, egy XX. századbeli zsidó teológusnak nem okvetlenül kell értenie.

Most jön a csattanó. „Jézus egy szóval se mondotta, hogy ő a Messiás." Bizonyíték: egy sor se. Hanem újabb állítás: „Jézus semmikép sem tartotta magát Messiásnak". Ez sem elég? Elmondja Fellegi uram harmadszor is: „Jézus gondolkodásából teljesen hiányzott a Messiás-hit". Mégse hiszi mindenki? Imhol, egyetlen oldalterjedelmen negyedszer is: „ő sohasem nevezte magát Messiásnak". No, most már csak elhiszik! (150—151. o.)

Csak a „csőcselék" nevezte ki Messiásnak — közben nagyobb erudíció okából megtudjuk, hogy Jézus Paulushoz intézté a damaszkuszi úton e kérdést: Quo vadis? (151. o.) — a „nyomorultak tisztelete azonban lealacsonyítja a kiválót is. Volt-e tudomásod, Jézus, erről az igazságról?"

De mi indíthatta Jézust arra, hogy tanait a „romlott (?) és tudatlan" tömegre pazarolta? „Az osztálygyűlölet nem vakíthatta el annyira, hogy a *farizeusok liberális törekvéseit* el nem ismerte volna." (152. o.) (Be jól hangzik ez az egyenlet: farizeus = liberális, mellyel vallásbölcseleti vezércikkírónk oly szívesen azonosítja magát!) „Dacosan (?) a nyomorultak pártjára állott, ... kényszerű alázatosságra kész volt heroizmust belemagyarázni, ... mindenkor kész volt dícsérni őket az uralkodó osztályok rovására." Szóval szociálforradalmár volt Jézus, mint ezt már a Vörös Ujság is számtalanszor megírta. „Kivánatos szellemi arisztokrácia helyén ... csak szellemi proletariátus alakulhatott ki. Jézus Krisztus örök mintaképe a szellemi proletárnak." (153. o.)

Ezek a káromkodásnak is beillő értékítéletek így

váltakoznak szomorú egyhangúságban vagy két íven át. „A nyomor felkarolásának vágya és az uralkodó osztályok iránt érzett gyűlölete (!), úgylátszik, elhomályosították (Jézus) éleslátását." „A szánalmat hirdette és át meg át volt hatva a szegények és nyomorultak iránt való szertettel, ahelyett, hogy az *emberi méltóság nagy ügye lebegett volna szeme előtt.*" (154. o.) No végre hallunk pozitivumot is, most már tudjuk, miben tévedett Jézus. „Miért nem szerette a hatalmast, a kegyetlent, a gazdagot, aki gyöngédségre, szánalomra nem szorul?" Miért tévesztette szem elől, hogy „az emberi méltóság" a gazdagságnál, kegyetlenségnél és hatalomnál kezdődik! Igazi síber etika! S most már igazán bocsánatot kell kérnünk az olvasótól, hogy folytatjuk az idézést: „Nem nehéz bizonyos *lelki perverzitást fellelni abban a krisztusi szeretetben,* mely csupán (?) Lázárokkal, gyerekekkel, tehetetlen ügyefogyottakkal (pl. Nikodémus?) és ördöngősökkel tud együttérezni, míg az erős, életrevaló ember mellett többnyire a gyűlölet (!!) érzésével, de legjobb esetben is csak közömbösséggel halad el". (Az apostolok maguk is csupa ördöngősök és gyerekek voltak?) *„Mit nevezzünk lelki dekadenciának, ha a krisztusi szeretetet nem?"* (155. o.)

De ezzel aztán igazán eléggé bemutattuk a szerző féktelen s tehetetlen Krisztus-gyűlöletét, a koldus hencegését a legfölségesebbel s legnagyobbal szemben, amit az emberiség története ismer, s amit ő csak azzal tud elintézni, hogy gettói gyűlöletének szennyvizét, ostoba szuperlatívuszainak kétségbeesett halmozását csapkodta feléje. Ez már patológiai, épúgy, mint az, mikor „sokszor aljas gyűlölet"-ről beszél, amely szerinte „az evangéliumokból kiérzik" s aminek bizonyítéka számára a — dúsgazdagról s Lázárról szóló példabeszéd! Patológia, amikor Krisztus gyönyörű szavát a mezők liliomairól azzal iparkodik lefokozni, hogy „olyan emberek szájából hangzik el, akik egész nap dologtalanul ődöngnek az utcákon, kegyelemkenyéren élnek és soha tisztességes mun-

kát nem végeztek". (Ez Krisztusra vonatkozik!) Patológia, amikor Szent Pálról azt találja, hogy Krisztust „otrombán" félreértette (166. o.) s patológia, vagy a zsidó szemérmetlenség exhibíciós őrjöngése, amikor ezt a minősíthetetlen mondatot írja le: *„A morál a kereszténység életfelfogásában mélypontját érte el, melyen túl hanyatlás már lehetetlen"*. (167. o.) „A kereszténység, Jézus tanítását is beleértve, a zsidó vallás fokozatos bomlásának... következménye volt." (222. o.)

Komikussága miatt hadd álljon itt még ez az ügynöki dallamosságú mondat: „A kereszténység világtagadása (?) és földi javak iránt érzett megvetése valami furcsa szegényszagot áraszt, mi a *jobbhoz szokott embert* igen kellemetlenül érinti". (161. o.)

Igen, akiknek ez a bárdolatlan hangú s hihetetlenül üres írásmű szánva van, azoknak csak ez a végső érvük marad. Jézus Krisztus nekik „szegényszagot áraszt". Nem elég előkelő. Nem hízeleg eléggé annak az „emberi méltóságnak", amely a könyörtelen vagyonszerzés, minden idealizmus örök megtagadása és farizeusi képmutatás taktikáiban csúcsosodik ki. Nem az igazság, nem a Krisztus istensége mellett szóló érvek páncélerdeje, nem a keresztény idealizmus 2000 éves története a fő, hanem a pénz, a hatalom, az erő. Ez az ő apológiájuk, ez az ő igazságuk.

Igy fest a zsidó apológia fölénye a kereszténység fölött!

A zsidók telejajgatják a világot azzal, hogy a keresztény Magyarország „üldözi" őket. S a „keresztény kurzus" negyedik esztendejében egy megbicsaklott elméjű bóchergyerek ilyen *vérforralóan szemtelen hangon* írhat Magyarországon a keresztény vallásról s annak isteni Alapítójáról. Az apologéta maszkjában az istenkáromlás és Krisztus-gyalázás bombáit szórja maga köré. Krisztus neki „antiintellektuális", „rossz-szagú", „gyűlölködő", „szofiszta", evangéliuma „aljas gyűlölettel" van tele, a keresztény szeretet tana „barokk" és „lelki perverzitást" tartal-

maz, Szent Pál „otrombán" félreértette Krisztust s a kereszténység „az emberi etizmus fejlődésének mélypontját jelenti". (161. o.)

Itt már valóban nem az ész beszél, hanem *a legrosszabb indulatú kihívás* és nincs joga a zsidóságnak azon jajveszékelni, ha az ilyen hallatlanul vakmerő Krisztus-gyalázásért az előbb jólétéből kiforgatott, majd most hitében is meggyalázott keresztény magyarságtól azt kap, amit érdemel. A tudománynak ehhez a Teleki-téri „vallásbölcselethez" semmi köze.

Cionista önkritika.

A bécsi Reichspost jelentése szerint egy osztrák cionista vezér, Stricker főmérnök a cionista irányú „zsidó néppárt" egyik gyűlésén az antiszemitizmus forrásairól beszélt s beszédjében olyan igazságokat hangoztatott, amelyekre az értelmes és gondolkozó zsidóság részéről már régen vártunk.

Stricker először megállapította, hogy az antiszemitizmus ma még olyan országokban is növekedőben van, amelyek eddig nem ismerték azt, mint Svájcban, Irországban és Dél-Afrikában. Az *antiszemitizmus okait* kutatva aztán a következő, megszívlelésre érdemes figyelmeztetésekkel szolgált hit- és fajsorsosainak:

„Meg kell keresnünk a helyes viselkedés módját a kívülállókkal szemben és ezeket épúgy kell becsülnünk, mint önmagunkat. Nem szükséges, hogy csúszómászók legyünk, de nem kell szemteleneknek sem lennünk. Nem igaz, hogy mi bármiféle tudományt magunknak béreltünk ki, hogy mi pl. az orvosi hivatásban többet érünk, mint mások. Mi teljesen ugyanolyanok vagyunk, mint mások s azért nem szabad mások elé tólnunk magunkat, mintha mi lennénk a jeles diákok. Meg kell mondanunk, hogy azonos feltételek mellett nekünk is jogunk van az élethez, mint az állam többi polgárainak, de meg kell szüntetnünk

azt a törekvésünket, hogy mindig másokat akarunk boldoggá tenni.

Nekünk, zsidóknak semmi illetékességünk nincs arra, hogy mások ügyeibe beleavatkozzunk. Minden zsidó felhorkant, merthogy ezentúl az elvált katolikusok nem házasodhatnak újra. *Mi közünk nekünk zsidóknak a katolikusok házassági jogához?* És mégis mindenütt mi zsidók buzgólkodtunk a házassági reformok mellett. Képzeljük csak bele magunkat egyszer egy hivő katolikus helyzetébe, aki egy zsidó lapban olyan cikket olvas, ahol az áll, hogy milyen kárhozatos a katolikus házassági jog. Száz zsidó csaló nem ártott a zsidó ügynek annyit, mint egyetlenegy ilyen zsidó házassági reformer. Az is helytelen volt, hogy a zsidók vitték a főszerepet a vallástalan iskola mozgalmában. Hogy a katolikusok hogyan neveljék a gyermekeiket, ahhoz nekünk, zsidóknak semmi közünk."

Végre egyszer okos és bölcs szavak! Végre egyszer egy értelmes zsidó, aki felfedezte, hogy az antiszemitizmusnak újabb és újabb kirohanásában elsősorban maguk a zsidók a tevékeny részesek. Azok a zsidók, akik nem nyugodtan élni, legfeljebb még gazdagodni akarnak, hanem mindjárt az egész világ uraivá és irányítóivá akarnak feltolakodni. Akik azzal vélik a saját helyzetüket megerősíthetni, hogy tapintatlanul, bántóan, felháborító módon avatkoznak bele keresztény ügyekbe, lekicsinyelik, gúny tárgyává teszik a katolikus mozgalmakat, egyházi törvényeket, személyeket s eseményeket.

Mennyi ilyen eset történt még a közelmultban is és történik a zsidó sajtó bizonyos részében még mindig! És főleg: mennyi ilyen eset történt úgy 15—20 évvel ezelőtt nap-nap mellett, amikor a zsidóság nálunk is és világszerte még iszonyú nagy úr volt a sajtóban s ezt az uralmát bizony gyakran igen kevéssé tapintatosan s okosan használta ki, ahogy ő vélte: a maga megszilárdítására; ahogy az események megmutatták: a maga meggyűlöltetésére.

A zsidóságnak nálunk valóságos szerencséje, hogy a forradalmak és a bolsevizmus idején kirobbant hatalmi téboly átmenetileg heves antiszemitizmust eredményezett. A „fehér terror" kínos és fájdalmas élménye volt ugyan a zsidóságnak, de végeredményben hasznára vált, amennyiben szerénységre s megfontoltságra tanította őket s ezzel lelohasztotta azt a parázslást, amely a hamu alatt ott égett a zsidó imperializmus legféktelenebb tobzódása idején is a keresztény lelkekben. A zsidó sajtó, a zsidó eszmei vezetés alatt álló szabadkőművesség és szocializmus ugyan széles keresztény rétegeket vont a befolyása alá s még ma, az úgynevezett antiszemitizmus korában is, nagyon sok liberális keresztény van, aki tipikusan zsidó közéleti elveket követ. De a keresztény néplélek mégis csak titkos, szinte öntudatlan háborgással vette tudomásul a zsidó uralomvágy újabb és újabb kitöréseit, kíméletlen és kegyetlen próbálkozásait.

Az a hang, ahogyan a magyarországi zsidó sajtó még 15—20 évvel ezelőtt a kereszténységről, istenhitről, Egyházról, keresztény erkölcsről, keresztény házasságról írt, ahogyan kéjelgett abban, hogy minden komolyan keresztény közéleti embert, minden jelentékenyebb papot, minden magát katolikusnak vallani merő társadalmi előkelőséget azonnal kivégezzen, ártalmatlanná és nevetségessé tegyen, minden katolikus mozgalmat meggyanúsítson, megbélyegezzen (egy elmaradt szegedi zsidó lap, a *„Dél-Magyarország"* még ma is szereti megütni ezt a hangot), nem kelthetett más visszhangot, mint a végső elkeseredést azokban a keresztény körökben, amelyek pillanatilag talán nem tudtak a támadásokra felelni, már megfelelő sajtóorgánumuk hiányában sem, de amelyek a sértést, rosszindulatot és idegenszerű pökhendiséget szívük minden idegével égő bántalomként érezték.

Csoda, hogy a zsidó, aki pedig számolni tud, számítani mégis ennyire nem tudott. Hogy nem vette észre, mennyire árt önmagának azzal a taktikával,

amelyet most oly okosan rótt meg rajta egyik tulajdon vezére, a bécsi Stricker. Hogy neki semmi köze a keresztény házasságjoghoz, iskolához, a keresztény sajtó- és irodalmi mozgalmakhoz, semmi köze az Egyház törvényeihez, a keresztény vallás tanításaihoz. Hogy a maga szempontjából csak darázsfészekbe nyúlhat, amikor azonnal és tüntetőleg odaáll minden vallásellenes és katolikusellenes mozgalom mellé, pl. a halotthamvasztás mellé, amikor a papi nőtlenség ellen hadakozik (mi köze hozzá?), amikor az erkölcsi megkötetlenség és szabadosság minden rezdülését melegen üdvözli s támogatja. S teszi ezt azzal a különleges, sajátszerű logikával, amelyen messziről megérzik a mindenrekaphatóság penetráns lehellete. Meg kell állapítani, hogy e tekintetben a zsidó sajtó és közfelfogás az utóbbi másfél évtized óta feltűnően javult, bár elírások ma sem ritkák.

A zsidókérdés megoldásának minden érdeke kapcsolódik ahhoz a felhíváshoz, amelyet a bécsi cionista vezér a hit- és fajsorsosaihoz intéz.

Isten, vallás, katolicizmus.

Isten léte és a világ.

Amióta ember jár a földön s el-elgondolkozik a világmindenség végelátatlan csodáin, csillagok világán, élőlények titokzatos sejtépítésén, az emberi lélek bámulatos vágyódásain és törvényein: ez a gondolkodás mindig és mindenütt odavezette az embereket, hogy lelkük mélyén megrendülve pillantsanak fel az égre s meghajtsák térdüket a végtelen alkotó, a világ Teremtője előtt. Mélyen átérezték a gondolkodó emberek mindig, hogy az életnek, a világnak, a mindenségnek nem volna értelme többé, ha nem volna Isten. Az embernek magának, a földi létnek, küzdésnek s aggódásnak, szenvedésnek s reménységnek, születésnek s halálnak se értelme, se célja, se magyarázata nincs Isten nélkül.

Az emberek sokszor tévedtek abban, hogy az Istenséget helytelenül fogták fel, hogy a nappal, csillagokkal, tűzzel, állatokkal azonosították őt, az egy Isten helyett sok istent imádtak, de magának az Istenségnek gondolatát nem tudták elfojtani magukban, mert megszűnik minden emberi gondolkodás, mihelyt ezt a hihetetlenül nagy világcsodát alkotó, elrendező, törvényhozó Végek és Végcél nélkül akarjuk elképzelni.

Egyetlen asztal nem állhatna a helyén, ha nem volna asztalos, aki összeállította; egyetlen óra nem járhat s nem mutathatja az időt, ha nem volt órás, aki megszerkesztette; egyetlen ház nem állhatna, ha nem volt, aki kitervezte, tégláit összehordta, meszet és homokot kevert s a falakat felhúzta. Még kevésbbé lehet ez a ret-

tenetes nagy és fölséges óraműszerkezet, ez a borzalmasan sokrétű palota, amelyet világmindenségnek nevezünk, kitervező, elrendező, felépítő s megtartó értelmiség nélkül, vagyis: Isten nélkül.

Innen az összes népek szilárd istenhite: a világ minden táján, minden földrészen, minden országban, minden műveltségi fokon s minden nemzedékben.

Honnan az istentagadás?

Azonban nincs olyan igazság, amelynek ellenzéke ne támadna. Ahogy a német filozófusok közt akadt, aki még az egyszeregyet is kétségbevonta, sőt még a saját létezésünket is csak álomnak akarta kijelenteni: épúgy akadtak, akik az Isten létét is kétségbevonták. *Vajjon miért?* Talán a higgadt s tárgyilagos gondolkodásuk kényszerítette őket erre? Vajjon ellenokokat és ellenbizonyítékokat találtak? Meggyőződést szereztek arról, hogy nincs Isten s a világmindenség csodás tündérkertje terv és irányító nélkül, ész és erő nélkül, magától s a semmiből jött létre?

Dehogy, *ilyet ember józanul nem gondolhat.* Hát akkor miért?

Nagyon egyszerű: Mert az Isten hite az embert nemcsak értelménél fogja meg, hanem a *lelkiismerete elé is kemény következtetéseket* állít. Azt mondja neki: Ember, neked az Istent imádnod, tisztelned, szeretned kell s az ő akarata szerint kell élned, meg kell tartanod a kemény erkölcsi parancsokat, a törvényt, amely minden emberrel veleszületik. Nem szabad tenned, amit csak akarsz; nem élhetsz, ahogy jól esik, mint az oktalan állat; nem veheted el a másét, nem nyúlhatsz a más feleségéhez vagy vagyonához, nem lophatod a napot, nem károsíthatod meg a közt, becsületes, erkölcsös, tiszta és munkás életet kell élned mindvégig.

Hát ez a hang sokaknak *nem tetszik.* Nem volna semmi kifogásuk az Úristen ellen, csak az Úristen *hagyná őket békén* és ne kívánna tőlük semmit paran-

csolatok és törvények formájában! Mert abban a pillanatban ők elkezdik tagadni magának az Istennek a létét is.

Így történt ez az egyesek részén s így történt sokszor vezetőhelyeken is. Akadt nagyon sok király és fejedelem (akad néha amolyan falusi kiskirály is!), aki egyenesen üldözte a vallást s az Egyházat, csak azért, mert féltékeny volt az Istenre, s nem akarta, hogy az emberek más törvényt ismerjenek el, mint az ő kedvét és önkényuralmát.

De akadnak egész mozgalmak és szellemi irányok is, amelyeknek kényelmetlen az Isten uralma a lelkeken. Ezek is mindent elkövetnek, hogy az emberek szívéből az istenhitet kiirtsák. Úgy beszélnek s írnak a vallásról s az istenhitről, mintha az csak valami sötét babona volna, valami kezdetleges megtévelyedése az emberi szellemnek, vagy éppen tudatos papi félrevezetés találmánya. Tudjuk, hogy Oroszországban azzal bolondítják a szegény falusi népet, hogy a papok eddig csodával akarták megmagyarázni az égiháború, a villámlás és mennydörgés jelenségeit, de amióta ismerjük a fizika és a villamosság törvényeit, csak nevetni lehet az istenhiten.

Mivel ez az irány ma már nemcsak Oroszországban s nem is csak a kommunizmusban divatos, hanem széltében az egész világon szedi áldozatait, szükséges, hogy keresztény embereink necsak annál szilárdabban higgyenek az Istenben, hanem *számot is tudjanak adni arról, miért hisznek benne* s miért tartják az istentagadást az emberi elme egyik legszörnyűbb megtévelyedésének.

Milyen alapon is hisszük mi az Istent?

1. Mindenekelőtt azon az egyszerű alapon, hogy *minden okozat okot követel* s minél bonyolultabb, nagyobb, szebb és elrendezettebb egy teljesítmény, annál okosabbnak, nagyobbnak, hatalmasabbnak kell lenni az oknak is, amely azt létesítette.

Márpedig ez az egész világ *nyilvánvalóan csak okozat,* amely nem a maga erejéből létesült, hanem

csak teremtés műve lehet. Bizonyítja ezt magának a világnak a *sokféleségе, összetétele.* Nem *egy* dolog a világ, nem egy „természet", hanem kimondhatatlanul sok égitestből álló mindenség, amelynek minden egyes porszeme megint kimondhatatlanul sok apró, legkisebb parányból és atómból áll. De még az atóm belsejében is a legújabb tudományos kutatások szerint kimondhatatlanul sokszerű és változatos erők működnek. Mi tette, hogy ez a töméntelen sok aprócska test, mindvalamennyi, *parancsszóra engedelmeskedik ugyanannak az egy törvénynek?* Hogy akár a földön, akár a napban vagy a holdban, akár a tőlünk 800.000 fényévnyire lévő Andromeda-csillagködben, azok a láthatatlanul kicsiny hidrogén-parányok hajszálnyi pontossággal követik ugyanazokat a fizikai és vegytani szabályokat, legkisebb elhajlás nélkül?

Az istentagadók erre azt mondják: mindezt a „természet" teszi. De szigorúan véve „természet" nincsen, csak termész*etek* vannak: az egész világmindenség mérhetetlenül nagyszámú apró összetevőinek sok trilliárdnyi természete. Mi teszi azt, hogy ezek a természetek mind *egyeznek?* Mind ugyanazon, rajtuk kívülálló akaratnak engedelmeskednek? Ezen az alapon dől meg a hitetlenség egész kártyavára! A „természet" csak szó, fogalmi elvonás, amely maga nem magyaráz meg semmit; éppen az a kérdés: ki *alkotta így* a természetet? Ki vitt bele ilyen bámulatos rendet és egyöntetűséget? Vagyis: Ki a természetnek ura és törvény alá kényszerítője?

Tudjátok, mennyi égitest van a világegyetemben? Csak a mi tejútunkban kb. 400 milliárdra teszik a csillagászok a napok és naprendszerek számát. Mekkora egy nap? A mi Napunk 1,400.000-szer nagyobb, mint a földgömb. Vagyis: egy olyan kocka, amelynek minden oldala éppen egy mérföld (7.5 km), több mint 3300 billiószor férne el a mi Napunkban. Mit jelent ez a szám? Ha olvasni kezdünk s másodpercenkint egyet számolunk, éjjel s nappal szakadatlanul számolva, csak 32 év mulva jutnánk el az első milliárdhoz. Egy billió-

nak a kiolvasására 32.000 esztendő kellene. 3300 billió kiolvasására pedig *több mint 100 millió évre volna szükségünk. Ennyiszer* férne el az említett mérföldkocka a mi Napunkban. S ilyen Nap van, a bolygókat s holdakat nem számítva, kb. 400 milliárd, *csak a mi tejútunkban.* De a tudósok szerint nem egy, hanem talán 30.000 tejút van a világürben! Mindegyikben megint jó pár milliárd naprendszer! Van, amelyikből millió évekig rohan a fénysugár, míg a földre ér; pedig a fény egy másodperc alatt 300.000 kilométert fut be.

Micsoda irtózatos nagy ez a világ! Nem kész őrült-e, aki azt hiszi, hogy ez a rettenetes csoda, ez a számokkal s méretekkel ki sem fejezhető mindenség csak úgy „magától", semmiből, véletlenül jött létre? S ami ennél is furcsább lenne: ebben az egész irtózatos világegyetemben mindenütt rend van, egyöntetűség, azonos fizikai, kémiai, villamossági és mágnességi törvények. S mindez rendező, eligazító, alkotó nélkül jött volna létre?

2. De nemcsak rend van a világban, hanem csodálatos *tervszerűség* és *célszerűség* is. Ha azt még valahogy el tudnám is képzelni, hogy egy tízemeletes palota csak úgy jött létre, hogy valami forgószél összevissza hányta a sarat, meg a téglát, meg a meszet, meg a vasat, meg a fát s a végén csak úgy magától létrejött egy páratlanul szép, szabályos, nagyszerű palota: de azt már a Lipótmezőre való szállíttatás veszedelme nélkül egy percig sem hihetem el, hogy ugyanakkor ezt a palotát *be is rendezték, villanyvilágítással, gázforralókkal, liftekkel, könyvtárszobákkal, süppedő szőnyegekkel, legmodernebb bútorokkal ellátták,* sőt segédszemélyzet is került bele: s mindezt *senki se csinálta,* hanem csak úgy véletlenül, a forgószél hozta ide valamennyit!

Már pedig ugyanilyen, vagy helyesebben: még ezermilliószor bonyolultabb és bámulatosabb a világ csodás tervszerűsége.

Milyen csodálatos pl. a rovarok s a növények egymásrautaltsága! A méh a növények virágjaiból él

s ugyanakkor szállongásával széthordja a hímport s megtermékenyíti a növény bibéjét. A szél látszólag véletlenül járja a növényeket, valóságban pedig szintén hatalmas megtermékenyítője a növények életének. Ha a víz nem párologna el s nem tudna gőzállapotban úszni a légben, akkor nem lenne éjjelenkint harmat a földeken; ha nem sűrűsödnék a pára ismét vízzé a levegőben, akkor nem hullana a felhőkből termékenyítő eső, nem fakadna növényzet a földön, nem volna üdítő forrás, kihalna a sivataggá vált világon az élet. A nap másodpercenkint 3800 milliárd lóerő értékű hőt lövel a földre s ez a meleg a fénnyel együtt nélkülözhetetlen terméke az élő szervezeteknek. A baktériumok a magasabbrendű élőlények táplálkozásában játszanak lényeges szerepet, nélkülük nem volna anyagcsere. A halnak farkával való evezése tökéletesebb, mint bármely vízigépezet mozgása. A madár nem tudna repülni, ha teste nem volna tele levegőzsákokkal, a bőr alatt, az izmok között, sőt a csontok belsejében is. E légzsákok nemcsak könnyűvé teszik a madarat, hanem repülés közben hűtik is a testét, hideg rétegekben pedig melegítik. A rovarok oly helyre rakják peteiket, ahol azok védve vannak s azonnal élelmet is találnak, mihelyt kikelnek az álcák. A szúnyog és a szitakötő maga fél ugyan a víztől, de a petéit vízbe hullatja, mert azok csak vízben fejlődnek. Bámulatos a pók, a méh, a hód építőösztöne, valamint idegen behatás ellen való védekezése.

A célszerűségnek valóságos remeke az *emberi test:* a teherhordozó csontváz és izomrendszer a hőt előállító gyomorrendszer, a véredényrendszer s a szívnek szívónyomó gépezete, tüdő szellőztető rendszere, a mozgató idegek és izmok egész csodálatos hálózata. Az ember lábikraizma pl. 5600 kg-ot emelhetne fel azzal az erővel, amellyel összehúzódni képes. Az emberi szem, fül, agy, kéz, idegek káprázatosan finom és célszerű szerkezetűek, így a látóideg, amelynek átmérője mindössze öt milliméter s mégis félmillió finom tengelyfonálból áll. S a legcsodálatosabb, hogy ezek a

szervek megbetegedés esetén nagymértékben önmagukat gyógyítják és egészítik ki. Mennyi tervszerűség és célszerűség rejlik mindenütt a természetben![1]

3. Végül az Isten létét bizonyítja az ember *erkölcsi öntudata és lelkiismerete is.* Minden ember s minden nép érzi, tudja, hogy vannak cselekedetek, amelyeket „nem szabad" elkövetni, különben vétkezünk a világ Ura ellen, s vannak kötelességek, amelyeket teljesíteni kell, mégpedig függetlenül minden emberi törvénytől s minden emberi jutalomtól vagy büntetéstől. Ezt a természetes erkölcstörvényt a vad népek is ismerik, ha sokban eltorzítják is. Nem egymástól vették át a lelkiismeretet mint valami emberi találmányt, mert az mindenütt, az egymástól legelszigeltebben élő népeknél is egyformán megvan, hanem mindenki úgy érzi, hogy ez a természetével együtt van adva, hogy nem lehetne ember e nélkül.

Ezért is érti meg már a gyermek a lelkiismereti törvényt minden hosszabb magyarázat nélkül. Megerősíthetjük, kifejleszthetjük benne az erkölcsi öntudatot, de puszta neveléssel nem tudnók beleoltani, ha eredetileg is nem szunnyadna benne, már a természeténél és gondolkodásánál fogva. Ezt az erkölcsi öntudatot el lehet tompítani az emberekben, de kiölni belőlük nem lehet, semmi eszközzel sem!

Ez a természetes lelkiismereti törvény is azt kiáltja: kell Istennek lenni. Mert csak az olthatta bele az emberi természetbe az ő örök parancsait: hogy ne ölj, ne lopj, szüleidet tiszteld, ne paráználkodjál s hasonlókat. Értsük meg jól: nemcsak hogy ezek a cselekedetek szépek vagy csúnyák, a közjóra hasznosak vagy ártalmasak, hanem hogy nekem azokat meg kell tartanom, különben vétkezem egy Legfőbb Törvényhozó, egy lelkemet is látó, láthatatlan Hatalom ellen.

Kell Istennek lenni, mert csak az magyarázza meg

[1] Érdekes és találó példákat találunk a természetből Hajós József művében: *A természetben Isten nyomain,* vagy Bangha Béla: *Istenhit és istentagadás* (Összegyűjtött munkái I. kt.).

az egyik legmélyebb lelki élményt: a *lelkiismeret furdalását* a rossz tett után s *megnyugvását* a jó tett után. Vannak emberek, akik valami nagy gonoszat cselekedtek, pl. gyilkoltak s valamikép kikerülték a földi igazságszolgáltatás eszközét. Nemrég is olvastunk ilyen esetet. Az illető Amerikába szökött s ott látszólag nyugodtan és jólétben élt. De *nem bírta lelkiismerete háborgását* s végül is hazajött s önként odaállt a bíróság elé. Mily félelmetes erő ez a lelkiismeret! De époly hangos biztosítéka is annak, hogy a lélek kioltatlanul magában hordja Alkotójának s legfőbb törvényhozójának képét!

*

Már e vázlatos összefoglalás alapján is azt kell mondanunk, *nincs az egész emberi gondolkodás területén még egy tétel, amelyet oly biztos és megdönthetetlen érvek támogatnának, mint az Isten létét.* Szinte érthetetlen, hogy e legnagyobbszerű gondolattal szemben sokan oly csökönyös ellenállást tanusítanak. *Bebizonyította-e valaki az Isten nemlétét?* Vagy csak valószínűvé is tette-e? Nem ejt-e gondolkodóba az ezerszeres tapasztalás, hogy az istenhit *csupa áldást hoz magával,* míg az istentagadás meglazít minden erkölcsi köteléket? Hogy a becsületes, tisztalelkű és tisztakezű emberek úgyszólva kivétel nélkül *az istenhit oldalán vannak,* míg a lumpok és gyilkosok, az önzők és materialisták, a más vérét és boldogságát könnyelműen feláldozók, paráznák és jellemtelenek csaknem mind *elméleti vagy gyakorlati istentagadók?*

Nem ellensége-e az erkölcsnek, a társadalomnak s magának a hazának, aki az istenhit gyengítőit támogatja s nem siet legszentebb értékeinek, fenyegetett kincseink védelmére?

Az Isten birodalma áll rendületlenül és szilárdan, mint az örökkévalóság sziklája a csapkodó hullámok múló játéka fölött. Az Isten nem halt meg és nem hal meg soha, csak azok halnak meg és pusztulnak el, akik vele szembefordulnak. Ezért első kötelessége ma

minden jóakaró embernek, őszinte kereszténynek, hogy maga is *szilárdan álljon a hitben s másokat is megerősítsen benne.*

Népünk és az Isten.

Azt mondják, csillagnéző nép a magyar. Van is abban valami, hogy az a nép nézzen többször az ég felé, amelyik legtöbbet küzd a földdel. Mintha erre még az ég is biztatna bennünket, mert a magyar égen látszik aránylag a legtöbb csillag.

Nemcsak a ráérő pásztorféle, de a gazdaember is kiáll este megnézni az égboltot, hogy ahhoz igazítsa a másnapi munkáját. Sűrű csillagos az ég. Annyi csillag van néha rajta, hogy maga is elcsodálkozik, honnan tünögetnek elő. Teremtő Isten! — sóhajt fel — mennyi minden csodálatos dolgot teremtettél.

Gondolkozik és mindenféle kérdés jut eszébe. Hány csillag is lehet a nagy mindenségben, ha az ő vidéke felett ennyi látszik. A tudósok óriási távcsöveken nézik és sok millió csillagról beszélnek. Még nevet is adnak pár száznak belőlük. De mert olyan rengeteg csillagnak külön-külön név nem is jutna, azért egész csillagnyájakat egy néven neveznek.

A tudósok azt is kiszámították műszereiken, hogy az apró bakacsinszögnek látszó csillagok közt nem egy, nem is kettő, ezerszer, sőt százezerszer nagyobb a földnél. Magában a mi napunkban is, pedig ez még csak kisöccse lehetne más messze napoknak, egymillió-háromszázezer olyan földgolyóbis elférne, mint a földünk.

És milyen messze is lehetnek a csillagok? Ezt is kutatják a tudósok. Maga a nap, amelyik legközelebb esik hozzánk, olyan messze van, hogy ha egy gyorsvonat óránkénti százkilométeres sebességgel rohanna a földtől a nap felé, 170 évig tartana a rohanása, amíg a naphoz érne.

És ezek a napok, bolygók, csillagok elképzelhetet-

len sebességgel rohannak a világürben egymás körül. A föld is rohan a nap körül, ezt is kiszámították a tudósok, mert hiszen ezt könnyű kiszámítaniok a nap állása miatt. Tény az, hogy a föld a leglassúbb mozgású égitestek egyike és mégis percenkint 1800 kilométeres sebességgel száguld. Micsoda észvesztő rohanás ez, amikor a leggyorsabb repülőgépek óránkint kb. 500 km-es utat tudnak megtenni, tehát percenkint 8 km sebességgel repülnek.

Nem csoda tehát, ha az ember a csillagos ég alatt felsóhajt: Istenem, milyen csodálatos dolgokat teremtettél! A józan tiszta ész máskép nem is gondolkozhatik. Hiszen jól tudja, hogy mindennek oka van. Semmi önmagától nem jöhet létre, vagyis a semmi valamit nem teremthet. Kell lenni egy végtelen hatalmas Lénynek, aki mindezt megteremtette. És az a végtelen hatalmú Teremtő semmiből nem jöhetett létre, mert a semmi valamit nem teremthet. Tehát a Teremtőnek örök életűnek kell lenni, Akinek kezdete nincsen.

Nemcsak mi gondolkozunk így. Ha visszanézünk az emberiség multjába, ha olvassuk a világtörténetet, végigvesszük a népek rengetegeinek sorsát, mindenütt minden népnél megtaláljuk emlékeit annak, hogy Istenben hittek. Pedig beh sok nép nyüzsgött már a földünkön! Laktak barlangokban és cölöpházakban, írni-olvasni nem is tudtak némelyek. Olyan kis műveltségük volt, hogy csak a kőbaltát ismerték. És még ezek is belekarcolták jelképekben a sziklákba valami kezdetleges módon Istenben való hitüket, ahogy a kis elemista gyerek a fába karcol a bicskájával.

Az igaz ugyan, hogy sok népben elferdült lassankint ez az Istenhit, mint a felzavart víz tükrén a belenéző arc eltorzul. Volt nép, amelyik a tüzet, vizet, vagy a napot, vagy más egyebet gondolt Istennek. De végeredményben ők is elismertek egy fensőbb Hatalmat, ami előtt imádva leborultak. Egyszer a tudósok azt a hírt hallották messze Afrikából, hogy van ott az őserdők mélyén egy néger törzs, amelyiknek tagjai Istent nem imádnak és úgy látszik, mintha Istenről nem is

volna tudomásuk. Nosza, lett erre nagy érdeklődés. Voltak hitetlen irkáló emberek, akik kaptak a koncon és nagy örömmel hirdették: lám, mégis van egy nép, ha néger is, ha kevés is, ha az őserdők rejtekén is élnek, amelyik nem tud Istenről semmit. El is küldtek tudósokat, figyeljék meg ezt a népet. És íme, ezek a tudósok egyszer csak észreveszik, hogy holdtöltekor az egész nép eltűnik az őserdőnek még sűrűbb rengetegében. Utánuk lopóztak és akkor látják, hogy ezek áldozatot mutatnak be egy barlang előtt. Ez az áldozat volt az ő imádásuk és meghódolásuk a végtelen Istenség előtt, amiről nagyon is tudtak.

Nagy emberek, tudósok közös véleménye, hogy amíg ember él a világon, addig az Istenben való hit is fog élni. És ezt az Istenben való hitet el lehet nyomni, meg lehet zavarni, de végérvényesen kiirtani az emberek lelkéből nem lehet soha.

Honnan van mégis, hogy vannak emberek, akik tagadják az Istent? Sőt ha egy faluban csak egyetlenegy akad ebből a szomorú felekezetből, olyan zajt csap, mint száz más ember együttvéve. Milyen mérgesek ezek, milyen türelmetlenek, hogy lenézik az istenhivőket, mintha tudatlanok volnának. Pedig talán tíz könyvet sem olvastak el életükben, azt is értelmetlenül.

Sőt Oroszországban már több mint húsz éve működik az úgynevezett istentelenek szövetsége, amelyik az állami hatalom segítségével hirdeti, hogy nincs Isten.

Mi tehát az oka egyes emberek hitetlenségének? Az oka egyszerű. Nem akarnak Istent, Aki nekik parancsoljon. Mert Isten nem elégszik meg azzal, hogy a világmindenségben létezését megmutatja, de Isten uralkodni akar az Ő teremtményei fölött. És ebből Isten sohasem engedett és nem fog engedni. Jól tudja az a hitetlen, hogy ha elismeri Isten létét, akkor neki Isten parancsolatai szerint kell élnie, amely törvényeket Isten nemcsak kihirdette, de minden ember lelkébe bevéste. Nem veheti el a másét, nem nyúlhat más feleségéhez, nem lophatja a napot, családját tartozik

eltartani, felebarátjának tartozik megbocsátani. Sőt, ha valami csapás éri, tartozik azt alázattal eltűrni.

Bezzeg ez már nem tetszik sok embernek. Irígyli, hogy másnak több van, amit az szorgalmával összegyüjtött. El akarja venni, de előbb le kell dönteni az akadályt, Isten tilalmát, hogy mondhassa: jogosan veszem el a másét, mert nincs, aki nekem parancsoljon. Igy ment ez Oroszországban is. Kik lettek ott vörös istentelenek és mit csináltak azok? A lelkiismeretlenek lettek és első dolguk volt elvenni a másét. A rablásról törvényt is hoztak. Hogy pedig a törvényüknek ellenőrzője ne legyen, kijelentették: nincs Isten!

Ugyanígy beszélnek a falvakban azok a léhűtők, a dologtalanok, akik messziről szeretik nézni, hogyan verejtékeznek mások a munkában. Mikor aztán felkopik az álla az éhségtől, hirdeti, hogy nincs igazság, aztán hogy nincs Isten. Nem volna ezeknek semmi kifogásuk Isten ellen, ha Isten hagyná őket csinálni, amit akarnak.

Nemcsak ez a pár falusi léhűtő beszél így, de vannak kint a világban, akik könyvekben, ujságokban hirdetik, hogy az Istenhit, a vallás sötét babona, a papok találmánya. Igy pl. Oroszországban, hogy a népet eltérítsék a vallástól, azt kezdték hirdetni, hogy a papok az égiháborút, villámlást, mennydörgést csodának mondták, de lám a tudomány beigazolta, hogy ez egy egyszerű természeti jelenség. Nohát, nem messze kell menni, hogy az istentelenek ilyen hazugságát megcáfoljuk. Hallott-e valaki olyan papot, aki az égiháborút csodának mondta volna? Már kétezer éve él a kereszténység és ezer és százezer könyve van, de ilyen soha elő nem fordult benne.

Van egy másik veszedelme az istenhitnek az emberek közt. És pedig az, hogy akik Istenben hisznek, nem tudnak eléggé számot adni maguknak arról, miért is hisznek Istenben. Ezért van az, hogy az istenhivők tömege nem mer szembeszállni az istentagadókkal, mert nem tudja helyesen, jól megmagyarázni az Isten létezése mellett szóló okokat.

Az olyan emberben, aki gondolkozni nem tud, sok kárt tehet az istentelenek tagadása és támadása. De aki tud is, szokott is gondolkozni, hamar feléri ésszel, hol sántikál az istentagadóknak tudománya. Éppen azért meg kell tanulnunk gondolkozni és nem szabad sajnálnunk a fáradságot szent hitünk tanulmányozására. Mert aki magának sem tud számot adni arról, miért hisz Istenben, nem tud szembeszállni az istentagadókkal, mert nem tudja helyesen és biztosan megmagyarázni, miért kell az eszes embernek feltétlenül meghódolni a Teremtő előtt.

De meg nagy hiba volna Istennel szemben, ha elmondom: Hiszek Benned! — és tovább nem jutok. Az ember szeret a földi dolgokban minden oknak a mélyére nézni, keres, kutat, kérdez. Még a gondolkodásban is van fejlődés; hányszor kérdezzük pl., miért volt rovarkór, rozsdakór a vetésben és hogy lehetne ennek a nyomára jutni és megorvosolni. Mikor a gyermek az iskolában számtant, földrajzot tanul, hogy örül a szülő és biztatja, hogy még többet tanuljon. Csak a hit dolgában maradjunk tudatlanok? Vajjon becsülésre méltó-e Isten előtt az az ember, aki minden iránt érdeklődik, csak a legfontosabb: a saját hitére alig gondol?! Ha megkaptuk a hit kegyelmét, minél mélyebben el kell abban merülnünk.

Nézzünk tehát a sok közül egypár nagyon is szembeötlő okot, amik megcáfolhatatlanul bizonyítják Isten létezését.

Kell Istennek lenni, mert *ok nélkül nincs semmi.* Még ha a seprőben megbotlunk a tornácon, mindjárt kérdezzük: ki tette ezt ide? Jól tudjuk, hogy nem magától került oda. Jól tudod, hogy a házadhoz nem a szél fújta össze a vályogot, téglát, tetőt, tetőgerendát és cserepet. Nézd csak a dolgos háziasszony kezében azt az apró varrótűt csillogni. Mennyi ember dolgozott ezen az apró jószágon, amíg a háziasszony kezébe került.

Ez az apró kis tű fémből készül. Ehhez a bányában ki kellett bányászni az ércet, aztán fel kellett azt onnan hozni apró kis vaskocsikban, amikor fent volt, ki kel-

lett olvasztani és a salaktól megtisztítani. Aztán átvitték a gyárba. Ott újra megolvasztották. Aztán a sistergő, forró anyagot présformába tették. Igy lett végre készen a varrótű. 20—30 ember kezén is keresztülment, amíg a boltba került és onnan pedig az asszony kezébe.

Úgy-e, bolond ember volna, aki azt mondaná, hogy a tű, ez az apró kis szerszám magától lett, nem csinálta senki, holott látjuk, hogy 30 ember is kellett hozzá, amíg a vak, buta anyagból használható eszköz lett. De még bolondabb volna az az ember, aki erre a gyönyörű világra azt mondaná, hogy csak úgy magától lett. Nem is hinné az ember, hogy vannak ilyen tökéletlenek.

Jól megokosított Szent Ferenc is annakidején egy ilyen szegény bolondot. Hajós volt az istenadta, de nagyon istentelen. Olyan éktelen istenkáromlásokat tett akkor is, amikor Szent Ferenc hét másik társával ennek az embernek a hajóján utazott, hogy égnek meredt tőle minden hajuk szála. Dehát nem tehettek ellene, mert a hajó a vizen volt és nem is látták a partot. Összebújtak hát a hajó egyik sarkában és csöndes imádsággal dícsérték az Istent, amíg a hajós káromolta. Aztán pedig, ahogy ez a nagymérgű kapitány elcsöndesedett, beszélgetni kezdtek. Szent Ferenc magyarázgatott nekik, de úgy, hogy a kapitány is hallja. Azt kérdezte a társaitól, hogy ha valaki a hajó utasai közül fölnéz a csillagos égre és látja azt a sokmillió gyönyörű csillagot és dícsérni kezdi a csillagok alkotóját, úgy-e nagy annak a hite? Rábólintottak a társak, hogy bizony az nagy hit. Ferenc tovább kérdezte, hogy ha valaki lenéz a mély vízbe, ameddig csak belát és észreveszi a vízben nyüzsgő-mozgó tömérdek állatot, az apró kis bogárkától kezdve egészen a mázsás nagy halakig és aztán megint csak dícséri az Istent, mert hiszen ez a sok millió élet is az Isten alkotása, úgy-e, hogy annak még nagyobb a hite? A társai úgy találták, hogy bizony még nagyobb.

De a Szent csak tovább kérdezte, hogy még meny-

nyivel nagyobb lehet annak a hite, aki az eget is nézi, a vizet is nézi, aztán meg kezébe veszi a Szentírást, hogy megismerje, mit mondott magáról az égnek, a földnek, meg a víznek hatalmas Alkotója. A társak lelkesen fölkiáltottak, hogy ennek az embernek van a legnagyobb hite. — Dehogy a legnagyobb — felelte mosolyogva a Szent. — Nézzetek csak oda, ott áll a hajó elején ez a kapitány. Ez is látja mindennap a csillagos eget, úgy mint a többi. Ez is nézi mindennap a vizet, úgy, mint akár mi is. De azt hiszi, szegény, hogy az ég csillagai mind maguktól lettek. nem alkotta azokat senki. A sok millió élet a vízben mind csak úgy véletlenül lett, annak sincs alkotója. Lássátok, ennek az embernek olyan bolond nagy hite van, ha még azt is el tudja hinni, hogy az ég és föld csodálatos alkotásai, úgy lettek, hogy az alkotó Isten nem kellett hozzá, hogy ennek a hitnek a fele is elég volna, hogy bejusson szegény a mennyországba. Mindig nagyobb megrőkönyödéssel hallgatta a kapitány e jámbor beszédet s az éjszaka sötétjében, amikor senki sem látta, odalépett Szent Ferenchez és a fülébe súgta: igazad van ember, nem magától lett a világ, én is leborulok az Alkotója előtt.

Istennél kettőt csodálunk és soha nem szűnünk meg csodálni: *Egyik,* hogy mindent a *semmiből* teremtett. Tehát nem úgy, mint mi, emberek, akik valami meglévő anyagból készítünk valamit. Igaz lehet-e ez? Vagy csak kényelemből mondják rá, hogy ne kelljen sokáig gondolkozni rajta? Ó, sokat gondolkoztak ezen az emberek és legtöbbet gondolkoztak az igazi tudósok. Éppen azok, akik valami nagy dolgot feltaláltak a természet meglevő titkos erői közül. Az emberi ész nem elégszik meg azzal a kijelentéssel, hogy Isten teremtett mindent a semmiből. Az emberi ész erre a végső következtetésre jut: a világ önmagát megteremteni nem tudta. A semmi nem mondhatta magának: legyek föld vagy nap! Tehát Istennek kellett teremteni ezt a világot. Már pedig vagy egy más világ anyagából teremtette, vagy a semmiből. Ha egy más világ anya-

gából alkotta, akkor azt a más világot kellett előbb a semmiből megteremtenie. Aki azt hinné, hogy a világ magától lett, az higgye el azt is, hogy a tégla, malter önmagát alkotta hozzá.

Egy hitetlen ember kinevette a hivő embert, hogy még mindig hisz teremtő Istenben. A hivő ember akkor azt kérdezte tőle: ha csak annyit meg tudna nekem magyarázni, hogy az első tyúk miből lett, akkor hinni fogok magának. A hitetlen gyorsan rávágta: hát az első tojásból! — No és az első tojás? — kérdezte mosolyogva a hivő ember. Erre már a hitetlen nem tudott felelni. Nem is fogja ezt az egyetlen kérdést sem megmagyarázni az egész világ tudománya Isten létezése nélkül.

A *másik,* amit Isten teremtésében csodálunk, hogy *annyi mindent* teremtett naptól és csillagoktól kezdve állatokig és apró füvekig és mindenekfölött *bámulatos rendet* tudott létrehozni. Nem is tudják az igazi tudósok, mit csodáljanak inkább, a csillagok roppant rendjét a mérhetetlen világürben, vagy a kis fűszálak bámulatos életét. Vannak nagyítóüvegek, amik már ezerszer megnagyobbítják a legkisebb dolgot. Ezekkel a nagyítókkal behatolnak, benéznek a fűszálak belső szerkezetébe, ahol az aprócska, szemmel nem látható kis részecskék szorgalmasan dolgoznak, lüktetnek, húzzák a földből az ennivaló anyagot és szállítják egymásnak. Nem csodálatos az, hogy az apró napraforgómag a földből annyi táplálékot tud kihozni négy hónap alatt, hogy lesz belőle egy 2—3 méteres szár és azon egy tányér és a tányéron ezer új magocska? Nem csodálatos-e az, hogy ugyanabban a földben csak egy arasznyira van egymástól a napraforgómag s a kukoricaszem mégis más anyagot választ ki a földből és más növény lesz belőle? Ki adta nekik ezt az erőt?

És micsoda rend fönt, a csillagok világában! Hogy egy kis ország vonatai össze ne ütközzenek, sok okos vezető ember ül össze kitervelni, melyik vonat mikor induljon és mikor érkezzék a többi állomásra. Még

mozdonyvezető is vigyáz az útra. Mégis történnek összeütközések. A sokszáz millió csillagon nem ül vezető, mert Isten beléjük oltotta a törvényt: neked ilyen gyorsan és ilyen irányban kell keringened.

De elég volna csak az emberi test részeit megfigyelni, mi minden csodálatos erőt és tervet helyezett el azokban Isten. *Ott van pl. a szívünk,* olyan az, mint egy csodálatos szívó-nyomó pumpa, ami állandóan, éjjel-nappal évtizedeken keresztül dobja szét és szívja vissza a hét liter vért testünkben, hogy élni tudjunk. Vagy a tüdő, ami állandóan veszi a levegőt, szétküldi testben, aztán a felhasznált levegőt kibocsátja. Tudósok nagyítóüvegekkel megvizsgálták a szemet és látták, hogy az ezer és tízezer apró tengelyfonalakból van összetéve. Csak egyetlen kezünkben 27-féle csont és 30 különböző izom van, amiknek működése adja a kéz ezerféle munkáját.

Érdekli a gazdaembert, honnan van az eső. Onnan, hogy a tenger és tó párolog. De ez még nem volna elég, hiszen a tengerbe hullana vissza, ha nem volna szél, ami elviszi a messze tájakra, hogy áldásos eső legyen belőle. És a szél miből keletkezik? Az apró napsugarak okozzák a szelet, amint a levegőrétegeket különbözőképpen fölmelegítik.

Ime a milliónyi csodálatos dologból párat soroltunk fel. Most kérdem mégegyszer: maguktól lettek ezek? A szív, a szem, a tüdő, a csillag és minden — minden, amit körülöttünk látunk? A józan ész kénytelen rámondani: nem, mindent meg kellett valakinek teremteni, és a megteremtőjüket Istennek hívjuk.

Isten létezése mellett sok-sok más érv is van. Most még csak egyet választok ki belőlük.

Isten nemcsak a külső világ jelenségei által mutatta ki létezését, hanem beleírta, belevéste az ember lelkébe is. Ezt másképp lelkiismeretnek is mondjuk. Minden nép története tanuskodik erről, amikor természetes erkölcstörvényeik szerint éltek. Még a vad népek is, ha ugyan ebben-abban el is torzították. Miképpen lehetne másképp megmagyarázni ezt a minden

népben meglevő erkölcstörvényt, ha nem egy közös Teremtő oltotta azt lelkünkbe. Hány nép élt elszigeteltten egymástól és mégis ugyanolyan erkölcsi törvényeket követtek.

Megvan ez az egyes ember lelkében is, hogy vétkezünk, ha ezt vagy amazt nem tesszük. Jól is érzi az ember, hogy ezt nem emberi törvény, emberi jutalom vagy büntetés miatt teszi. Ezt el lehet tompítani, eltorzítani az emberben, de kiölni belőlük soha nem lehet.

Egy angol orvos elvesztette fiatal feleségét. Keserűségében elhatározta, hogy a kisfiacskáját úgy neveli föl, hogy soha ne tudjon arról, hogy Isten létezik. Ő nevelte, tanította, nem engedett hozzá senkit. Az évek múltak és egyszer, amint az orvos a kertbe ment, ott találta kisfiát, amint térdelve a nap felé nézett kitárt karokkal és valamit suttogott. Az apa megrettenve kiáltott gyermekére: mit csinálsz? — Megköszönöm a napnak, mert az meleget hoz nekünk — felelte a fiúcska. A szerencsétlen apa kénytelen volt tapasztalni, hogy fiacskája minden rávezetés, tanítás nélkül, magától rájött, hogy valakinek a jót meg kell köszönni. Imádni kezdte az Istent, Akinek még nevét is rejtette előtte az apja.

Igen, így van! Nemcsak künn kiáltja minden, hanem bent a lélekben is, hogy van Isten. Isten az ő végtelen jóságából oltotta be ezt a lelkiismereti törvényt, hogy minél több úton találjunk a Teremtőre.

Hogy kell Istennek lenni, mutatja a lelkiismeretfurdalás a gonosztett után és a megnyugvás a jó tett után. Hogy gyilkos van, aki megmenekül a földi igazságszolgáltatás kezei közül, eltűnik és jómódban él. De íme marja valami, nem tud aludni, rémképekkel küzd. Nem használ a pénz, az élvezet. Végül is eljön és följelenti magát. Félelmes erő ez, nagyobb minden más emberi törvénynél és erőnél. Hangosan kiáltja, hogy van Isten.

Már e vázlatos összefoglalás alapján is azt kell mondanunk, *nincs az egész emberi gondolkodás terü-*

letén még egy tétel, amelyet oly biztos és megdönthetetlen érvek támogatnának, mint Isten létét. Szinte érthetetlen, hogy e legnagyobbszerű gondolattal szemben sokan oly csökönyös ellenállást tanusítanak. *Bebizonyította-e valaki az Isten nemlétét?* Vagy csak valószínűvé is tette-e? Nem ejt-e gondolkodóba az ezerszeres tapasztalás, hogy az Istenhit *csupa áldást hoz magával,* míg az istentagadás meglazít minden erkölcsi köteléket? Hogy a becsületes, tisztalelkű és tisztakezű emberek úgyszólva kivétel nélkül *az Istenhit oldalán vannak,* míg a hitványak és gyilkosok, az önzők és materialisták, a más vérét és boldogságát könnyelműen feláldozók, paráznák és jellemtelenek csaknem mind *elméleti vagy gyakorlati istentagadók?*

Nem ellensége-e az erkölcsnek, a társadalomnak s magának a hazának, aki az istenhit gyengítőit támogatja s nem siet legszentebb értékeink, fenyegetett kincseink védelmére?

Az Isten birodalma áll rendületlenül és szilárdan, mint az örökkévalóság sziklája a csapkodó hullámok múló játéka fölött. Az Isten nem halt meg és nem hal meg soha, csak azok halnak meg és pusztulnak el, akik vele szembefordulnak. Ezért első kötelessége ma minden jóakaró embernek, őszinte kereszténynek, hogy *maga is szilárdan álljon a hitben s másokat is megerősítsen benne.*

Azt mondtam az előadásom kezdetén, hogy csillagnéző nép a magyar. Bár mindig az égre nézne tisztult szemmel, élő hittel Teremtője felé, aki áldását ontja reája állandóan.

Az esztétikai istenérv.

Sokszor hallani, hogy az Istenben *hinni* lehet, de Isten létéről meggyőződni, Isten létét *tudni* nem lehet.

Márpedig Isten létét előbb *tudni* kell, csak úgy lehet az Istenben aztán észszerűen hinni is. Az Isten létének szigorú, logikai érvei vannak, amelyeket az ember többnyire öntudatlanul gondol végig s így jut el Isten ismeretére. A keresztény bölcselet pedig ki-

fejti, sorrendbe szedi, részletezi és elemzi ezeket az érveket.

Főleg három csoportba szokás osztani az Isten létének bölcseleti érveit. A metafizikai érvek legáltalánosabb elvekből indulnak ki, a fizikaiak az anyagi lét tulajdonságaiból, az erkölcsiek az ember szellemi életének bizonyos premisszáiból, előzeteiből. A legszembeszökőbb s legáltalánosabban ismert istenérv az okság elvéből s a világ bámulatos rendezettségéből és célszerűségeiből indul ki. Hogy azonban olvasóink lássák, hogy a közismerteken kívül is mennyi finom és mégis erős istenérv van, ezúttal be szeretnénk mutatni — részben Gutberlet nyomán haladva — egy kevéssé ismert istenérvet: az ú. n. ideologikus istenérvnek egyik részét, azt, amely a szépség fogalmának s hatóerejének elemzéséből hámozódik ki.

Az ideologikus (eszmetani) istenérv az „igaz", a „jó" és a „szép" fogalmait elemzi s abból, hogy ezek a fogalmak az emberi megismeréstől teljesen független valóságokra utalnak, legfőbb fokon pedig egy végtelen Igaz, Jó és Szép fennállására vezetnek, mutatja ki az Isten létét. A 2 × 2 igaz akkor is, ha sohasem gondolok rá, akkor is, ha soha senki sem gondol rá, akkor is igaz volna, ha világ sem volna. Miért? Miben gyökerezik az igazság realitása függetlenül minden evilági valóságtól? Ez az ideologikus istenérv egyik ágának kiindulópontja.

Hasonlókép indul ki a szépészeti, esztétikai istenérv a szépnek fogalmából. De lássuk az érvet, a levezetést magát. Hogyan vezet a *szépség* Istenhez, mint a szépség ősforrásához.

*

A szép a tökéletességnek bizonyos teljességével, fényével tündöklő jó.[1] Szép az, ami megközelíti az

[1] A Kant-féle meghatározás: „szép az, ami érdek nélkül tetszik", nem tökéletes, nem filozófiai meghatározás, mert nem a szépség *lényegét* magyarázza, hanem csak *hatását* írja le.

ideált: a sajátmaga tökéletességét. A legszebb minden nemben és fajban a megtestesült ideál. Már ebből is következik, hogy abszolút szépség a világon nincs, mert semmi sem tökéletes, az ideál soha teljesen el nem érhető, meg nem testesíthető.

A szépségnek is vannak törvényei. Ez a szobor, ez a festmény, ez a zenei mű, ez a költemény, ez a táj, ez az ember „szép", mert megfelel bizonyos követelményeknek. Mert megközelíti az ideált, a tökéletességet. De ezek a törvények és meghatározások semmiesetre sem magyarázzák meg azt a hatalmas, magávalragadó s minden érzékin túlemelkedő gyönyörűséget, amelyet a tiszta szépség látása kelt bennünk. Miért kelt a szépség látása oly roppant erős visszhangot a lelkünkben? Miért érezzük azt a szinte varázslatos gyönyörűséget, valahányszor valami igazán szépet látunk vagy hallunk? S miért sokkal nagyobb ez a gyönyörűség, mint az a valóságos haszon, amelyet a szép dolognak puszta fizikai bírása nyujt? Ez a virágszál értéknek nem érték, szedhetek belőle a mezőn ingyen, amennyi tetszik: miért érzem mégis oly nagy kincsnek? Miért ragad lázba egy gyönyörű szimfónia? Mi hasznom van belőle? Miért olvadozom egy megragadó szép költemény hallatára? Mi a hasznom belőle, miért örülök annyira neki? Mi a károm belőle, hogy a meghatottság könnyűit hullatom hallatára? Miért lelkesedem egy nagyon szép, nemes tett hallatára, amihez egyébként egyénileg semmi közöm, amiből nekem semmi hasznom? Miért szeretem meg a bájos gyermeket, ha nem is az enyém s ha soha semmi jót nem fogok is kapni tőle vagy általa? Miért sajnálom, ha egy szép virág elfonnyad, még ha nem is nekem virágzott? Miért tölt el szomorúsággal annak csak a gondolata is, hogy ez a szép arc, ez a szép gyermek esetleg hamarosan elhervad, a halálé lesz? Mi magyarázza meg az esztétikai gyönyör éteri tisztaságát, érdeknélküliségét, szívet-lelket elragadó varázsát?

A szép dolgok, események, látványok anyagi ér-

téke, esetleg szellemi (tudományos) értéke talán egészen csekély vagy semmi is ránk nézve. Ez tehát nem magyarázhatja meg ezt a néha szinte elbűvölő gyönyörérzetet. Az a fizikai jóérzés, amelyet a szép dolgok látása, hallása, simogatása stb. érzékeinkben okoz, a puszta mechanikus vagy biologikus ráhatás kellemessége itt szintén alig jöhet számba. Mert igaz ugyan, hogy normális körülmények közt minden érzékszervünk normális foglalkoztatása „kellemes" (amint kellemes a mozgás is: idegeink s izmaink foglalkoztatása), de ez nem a speciális szépérzetnek mint ilyennek hatása. Hiszen az érzékszerveket épúgy foglalkoztatja s biológiailag épúgy kielégíti az esztétikailag közömbös, sőt rút dolgok értékelése is.

A szem mint érzékszerv épúgy megkapja a magáét, ha egy szemétdombot lát, mintha egy raffaeli Madonnát szemlél. Az arányok, színek, vonalak, hangok stb. ritmikája mechanikailag alig kelt észrevehetően kellemes hatást, amint nem kelt szükségképpen szépérzetet és szépészeti gyönyört sem. (Épp azért az állat nem is élvezi a szépet, a zenét stb.; egy tehén sohasem mereng el a szép természet, alkonyat stb. szemléletében; a kutya vonítva fut el a legszebb muzsikától.) Még kevésbbé lehet a szépérzetet és a szépség élvezetét (mint egyesek tették) egyszerűen az alsóbb, tenyészeti ösztönök kielégüléséből, nevezetesen a nemi ösztönből magyarázni; hiszen éppen ellenkezőleg: az esztétikai és nemi gyönyört ösztönszerűleg a legélesebben elhatároljuk és még azoknál a dolgoknál is, amelyekben a szépészeti és nemi gyönyörködés egyszerre találhat kielégülést, egészen más megítélés alá vesszük ezt a kettőt. Pl. egészen másként élvezi a milói Venust, aki annak tiszta szépségét csodálja s egészen másként, aki pusztán a meztelen női testet figyeli benne. És egészen más az a gyönyör, amelyet valakinek vagy valaminek tiszta szépségén érzünk és az, amelyet nemi vonatkozások keltenek az alsóbb ösztönökben.

Akadtak, akik a szép gyönyörét merőben szexuális

vonatkozásokra akarták visszavezetni. Bármennyire igaztalan s dekadens volt ez a felfogás, bizonyos fokig ez is csak megerősíti tételünket. A szépérzetből fakadó gyönyör csakugyan oly nagy, oly erős és titokzatos, hogy nem csoda, ha egyesek ennek a gyönyörnek megmagyarázására a legerősebb s legtitokzatosabb érzéki gyönyör analógiájához nyúltak.

Azt a csodálatos hatást, amelyet a szépség látása az emberre tesz, helyesen csak onnan magyarázhatjuk, amiben a szépség lényege rejlik: *az ideálnak, a tökéletességnek reális hatóerejéből.* Ha egy nagyon szép embert látunk, örülünk, mert hatalmasan megragad bennünket az a vágy, az a szomj és az a szeretet, amelyet *a tökéletesség, az ideál iránt érzünk.* És ez a vágy, ez a szomj, ez a szeretet *korlát nélkül való.* Bármily szép legyen egy ember, nem a szépségnek épp ezt a mértékét szeretjük benne, hanem a szépséget *mint ilyent,* a szépséget vég és korlát nélkül: ha még szebb lenne, még jobban szeretnők. Tehát voltakép öntudatlanul is az ideált, a tökéletességet szeretjük benne. Az ideált, amely azonban a valóságban *sehol sem létezik!* Azaz helyesebben: amely *itt,* ezen a világon sehol sem létezik, de amelynek *valahol mégis léteznie kell,* mert különben nem szerethetnők; mert különben nem volna reális hatalom, amely tőlünk függetlenül van és hat reánk; nem örvendhetnénk annyira, ha csak a közelébe is jutunk s mert különben ennek a szomjunknak, ennek a szeretetünknek a szépség iránt nem volna meg a kellő elégséges alapja. *Az ideálban a végtelen szépséget szeretjük.*

A *végtelen szépség* teszi ránk azt a megbűvölő, titokzatos hatást, amely oly gyakran párosul fájdalmas melankóliával, éppen azért, mert azt, amit a szépben szeretünk, voltakép még mindig végtelenül távolnak érezzük magunktól! De éppen azért ujjongunk is fel oly nagyon, épp azért érezzük azt a kifejezhetetlen örömet és gyönyörűségérzetet a szép dolgok láttán, nem mintha az, amit látunk, *végtelenül* szép volna, „ideál" volna — hiszen nem az —, hanem: mert vala-

melyest mégis közelebb hoz az ideálhoz, ahhoz a végtelen szépséghez, amelyet önkénytelenül is végtelenül szeretünk és szomjazunk.

Igy vezet a szépség ereje, hatalma, titokzatos varázsa a szépség örök, reális és végtelen ősforrásához, a végtelenül tökéletes lényhez, a világfeletti Istenhez.

S talán ez magyarázza meg azt is, hogy a legtöbb s legmagasztosabb szépség a *vallási* szépségben található. Egy kis szerelmi vers is nagyon szép lehet, de semmi úgy meg nem ragadja a lelket, mint a tárgyához igazán méltó vallásos költemény, pl. a Divina Commedia vagy a Stabat Mater. A tánczene is szép, de semmi sem kelt bennünk oly mélységes és egész lelkünket betöltő szépészeti érzetet, mint az igazán szép és lélekbe markoló egyházi zene, pl. egy lamentáció. Semmi szép cselekedet nem hat meg úgy, mint amelyben az örök erkölcsi gondolatok, az isteni gondviselés, a büntető és jutalmazó Isten igazságossága, irgalmazó szeretete stb. jut kifejezésre. Semmiféle festészeti vagy építészeti remekmű nem ér fel egy Raffael-i Madonna, egy Michelangeló-i Mózes-szobor, egy Leonardo da Vinci-i Utolsó vacsora vagy egy kölni dóm, egy milanói székesegyház vagy a Szent Péter-templom esztétikai hatásával. Természetes: a szépség ősforrása a vallási remekművekben egészen a közelünkben csobog! A görög drámák „katharzisa", a lélektisztító hatás is legfelsőbb fokon a vallásos szép szemléletén magasztosul fel.

Miért valljuk különösen „szépnek" a „végtelen" gondolatát? A tengerét, a hegyóriásokét, az idők „óceánját", szóval mindent, ami a végtelennek jelképe? Mindent, ami nagy, ami felettünk álló, ami a végtelenre emlékeztet? A „felséges" érzete miért hat ránk oly elemi erővel? Ha a materialisták szerint a „végtelen" csak egy kegyetlen ős-abszolutum volna, egy rettenetes gépezet, amely dübörgő személyében talpra szólított ugyan, de époly vakon s könyörtelenül össze is fog zúzni, mintahogy megalkotott: mi volna

akkor ezen szeretnivaló? Hogyan lehetne ezért a „végtelenért" lelkesedni?

S mi mégis *lelkesedünk a végtelenért* s minden megragad, ami a végtelen nagyságra, erőre emlékeztet. Még ha félelmetesként ragad is meg, akkor is egyúttal „szépnek" érezzük és szeretjük. Honnan van ez? A szépnek ez az egyedülálló hatása és hatalma tehát egy ideál felé mutat, amely minden tekintetben végtelenül szép. Ez az ideál nem lehet valamely személytelen, vak abszolutum, mert abban a szépségnek minden eleme hiányzik. Semmi sem adhat olyant, amije nincs; semmi sem lehet a szépségnek legfőbb ideálja, ami nem maga is szép. Ha szépség van a világon, kell lennie egy végtelenül szép világfeletti lénynek is, amelynek végtelen szépsége mint apró tükördarabokon ragyog vissza a teremtett szépségeken.

S hogy ez a végtelen szépségű, világfeletti lény személyes, értelmes lény, következik két megfontolásból. Az egyik az, hogy hiszen van értelmi s erkölcsi szép is a világon (pl. egy szép tett, egy nemes elhatározás, egy nagyszerű gondolat), tehát a szépség ősforrásából sem hiányozhatik a személyesség és értelmesség szépsége. A másik: hogy az a végtelen szépségű lény szükségkép teremtő is, még pedig szabadon választó teremtő; mert hiszen nemcsak a művészetben van szépség, hanem a természetben is, sőt a természet maga a szépségek legpazarabb és leghatalmasabb tárháza és ezek a természeti szépségek egyenként mind esetlegesek: másfélék is lehetnének. A szépség ősforrása tehát maga határozta meg, milyen szépségeket fektet bele a természetbe; ezt pedig csak értelmes és szabadon alkotó, választó teremtő teheti.

Tehát van világfeletti, személyes teremtőerejű végtelen szépség; azaz: van Isten.

Érdekes, hogy a Szentírás is (Bölcs. 15, 3) a világ szépségéből származtatja a legmagátólértődőbb istenérvet! „S ha szépségükben (a teremtmények szépségében) gyönyörködvén isteneknek tartották ezeket: tudhatták volna, mennyivel szebb azok Ura; mert a szép-

ség teremtője alkotta mindezeket." Idevág a bölcselő Boethius szava is:

„... Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo pulchrum pulcherrimus Ipse
Mundum mente gerens similique ab imagine formans".

(De consol. philos. 3, 9.)

*

Ime, egy a sok közül. Elmélyedő elmék nem tagadhatják e levezetés bizonyító erejét. Viszont megengedjük, hogy az elvont gondolkodást nem szeretőket sokkal erősebben megragadják pl. a fizikai istenérvek.

A célszerűségi istenbizonyítás.

Aquinói Szent Tamás, minden idők legnagyobb gondolkodója, a célszerűségi istenérvet klasszikus rövidséggel így foglalja össze:

„Lehetetlen, hogy egymástól különböző s egymással ellenkező dolgok egységes rendben egyesüljenek, mégpedig mindig vagy legtöbbször, ha csak nem valami irányítás (gubernatio) folytán, amely valamennyit s minden egyest bizonyos cél felé törekedni indít. Már pedig a világban a legkülönbözőbb dolgokat látjuk egységes rendbe tömörülni s nemcsak ritkán s véletlenül, hanem minden vagy a legtöbb esetben. Kell tehát valakinek lenni, akinek gondviselése által a világ vezettetik s ezt a valakit Istennek nevezzük." (Summa contra Gent. I. 13.)

„Látjuk, hogy oly dolgok, amelyek nem bírnak megismerő képességgel, azaz a természeti dolgok, valamely célok érdekében működnek. Ez abban mutatkozik, hogy mindig vagy legtöbbször ugyanazon módon cselekszenek, hogy a számukra legjobbat elérjék. Ebből következik, hogy nem véletlenségből, hanem valamely terv szerint törekesznek céljuk felé. Megismeréssel nem bíró dolgok azonban csak úgy

törekedhetnek valamely cél felé, ha egy megismerő s gondolkodó lény irányítja őket; ahogy a nyilas teszi a nyíllal. Tehát van gondolkodó lény, aki által a természeti dolgok a céljuk felé irányíttatnak s ezt nevezzük Istennek." (Summa theol. I. q. 2 a. 3.)

Amióta Szent Tamás ezeket a lapidáris mondatokat leírta, a célszerűségi istenérvet ezerszer kifejtették már, de lényegében újat nem tettek hozzá ahhoz, amit Tamás megírt, sőt aminőt már a pogány gondolkodók, Anaxagorastól Arisztoteleszen, Plátón s Plutarchuson át Ciceróig megírtak. A célszerűségi istenérv, helyesebben: a világ rendjéből s a dolgok céliránysságából folyó istenérv minden idők bevallása szerint a legvilágosabb, legkényszerűbb bizonyítéka a természetben s a természet felett uralkodó „Noosznak", a Gondolatnak, mely Gondolkozót, tervezőt, alkotót tételez fel. Azonban, ha az érv maga nem új is, alkalmazása a természetkutatás vívmányaira s megvédelmezése a mindig újból előtörő tagadás és kételkedés ellen állandó tudományos feladat s ennek a munkának egyik értékes megnyilatkozása Mausbach prelátusnak, a német katolikus tudományosság egyik kiváló képviselőjének új könyve.[1]

A célszerűség istenérve ellen egyetlen hatalmas támadást indított a mult század ateizmusa: a darwinista materializmus támadását. Darwin maga nem volt materialista, de tanát az ateizmus sietett a maga szekerébe fogni. A világ fejlődik, mondta *Darwin;* a fejlődés feleslegessé teszi az Istent, tette hozzá az ateizmus. A fejlődést a természetes kiválasztódás irányítja, mondta Darwin; a természetes kiválasztódás annyi, mint a véletlen, kapta fel a szót az ateizmus és ha véletlen a világ kialakítója, legalább ezen az egy ponton nincs szükség Istenre.

Ha a véletlent nem ismerjük el a természeti történések okának, nem bújhatunk ki az Isten fogalma

[1] Dasein und Wesen Gottes, II. Bd: Der teleologische Gottesbeweis, Münster i/W. 1929.

alól, hangoztatta *Dubois-Reymond* híres 1876-i beszédében, mely ma is aktuális, mert soha sem előtte, sem azóta ily őszintén s világosan meg nem fogalmazták az ateizmus módszereit. „Ha csak a kisujjunkat odanyujtjuk a célszerűségi elvnek, menthetetlenül elsüllyedünk", mondta Dubois-Reymond, azaz elsüllyed az ateizmusunk; a teleológia okvetlenül a teológiára vezet, „még pedig annál elkerülhetetlenebbül, minél élesebben s világosabban gondolkozik s minél függetlenebbül ítél valaki". Darwin örök érdeme, ugyanazon természettudós szerint, hogy valami picikével enyhítette azt a „gyötrelmet", amely a természet célszerűségéből következik, tudniillik megint: az ateizmus számára. Pedig amit Darwin tett, csak némi „távoli lehetősége annak, hogy a természetből a látszólagos (!) célszerűségeket kiküszöböljük s a célokok helyébe mindenütt a vak szükségességet állítsuk".

Ime, ez az ateizmus pszichológiája: a gondolkodást is a fejetetejére állítja, távoli „lehetőségekbe" mint bebizonyított igazságokba kapaszkodik, a véletlent teszi meg minden természeti törvény s fejlődés alapjául (ami egyértelmű a tudomány halálával), csakhogy a legvilágosabb s legtermészetesebb konkluziót, az Isten létét ne kelljen elismernie. Az emberiség valóban szomorúan vizsgázott le az elfogulatlanságból akkor, amikor ezeket a sarlatánokat félszázadon át vakul követte s szinte csak ezeket engedte a tudományos életben szóhoz.

Mausbach meggyőzően kimutatja, mennyire idejét multa a darwinizmusnak ez a materialista eltorzítása s mennyire tudománytalan és logikátlan dolog, ha valaki a természettudományokban az istentagadás iskoláját keresi. A régebbi kutatók közül A. Wigand, von Baer, R. Virchov mutatták ki a darwinista materializmus tarthatatlanságát; *Hartmann* Ede szerint „a leszármazástan bebizonyult, de a darwinizmus megbukott"; a (szélső) darwinizmus Haacke szerint évek óta „nemcsak terméketlen, hanem káros is"; védel-

mezése nem sokban különbözik a gyászbeszédek azon alapelvétől, hogy „de mortuis nil nisi bene" (Driesch); Reinke szerint „Darwin kísérlete, hogy a célokat tagadja, nem sikerült", von *Uexhüll* pedig így foglalja össze a mai tudomány álláspontját: „Ha a materializmus jege egyszer áttört..., az emberek be fogják vallani, hogy a darwinizmus a biológia haladását fél évszázaddal visszavetette... Nem a darwinizmus a jelszó, hanem a mendelizmus!" (Bausteine z. e. biolog. Weltanschauung, 1913. 283.)

Mendelizmus! De hát ez az! A tudomány berkeiben is olyan az irányzat, mint a politikában vagy a vásárokon: nem az igazságnak s érdemnek van legerősebb visszhangja, hanem az érdeknek s a reklámnak. Mennyivel többet jelent az élők világának kutatásában *Mendel* neve, az átöröklődés törvényeinek első felfedezőjéé s megállapítójáé, mint Darwiné, s mégis: ki beszél a szakkörökön kívül Mendelről? A nagyközönség a nevét sem ismeri.

Darwin nevét öt világrész harsogja; eszméit minden masamódlánynak „illik" ismernie, rá hivatkozik minden néhány elemit végzett szakszervezeti titkár, regények, vezércikkek népszerűsítik a nevét; egy Haeckel felületes, szenvedélyes írásait nemcsak minden szocialista könyvtárban megtaláljuk, hanem minden közkönyvtárban is; ellenben Mendelről mélyen hallgat a reklám, tudomást sem szerez a nagyvilág. Nos igen, mert Mendel véletlenül épített s nem rombolt, a Teremtőt rehabilitálta és katolikus pap volt s mert elmélete nem az istentagadásnak kedvez, hanem ellenkezőleg az istentagadás egyik legkedvesebb védvárát robbantotta a levegőbe! Hány ilyen esetet ismer a történelem!

Az „ősnemződéssel" telelármázták a világot; hogy az ősnemződés kísérletileg is megbukott (bölcseletileg sohasem élt), hogy Pasteur, Schwann és R. Koch ezzel az ateista képzelgéssel is örökre végeztek: ezt a nagyközönségnek nem szabad megtudni; a gyakorlati istentagadás lábai alól nem szabad a gyékényt

kihúzni. Mennyi ámítás, mennyi tömegfélrevezetés a tudomány nevében! A hitújítás fellépése óta az emberiség hisztériás; elszokott a logikus gondolkozástól; nem az igazságot keresi, hanem a tetszetőst, nem a megrázkódás szent komolyságával áll a legnagyobb problémák előtt, hanem a cinikus dac, a „csak azért is" pártszellemével. Kant, „a protestantizmus bölcselője" (Paulsen szerint), bár egyik pillanatban nagy csodálkozással s elismeréssel szól a célszerűségi istenérvről, a másik percben a saját önkényes ismeretelmélete érdekében pálcát tör az istenbizonyításnak minden lehetősége felett s a modern protestánsok tapsolnak hozzá, hogy félrelökvén az Isten természetes felismerhetőségének tanát, amelyről a Bölcseség könyve (13) és Szent Pál Római levele (1) oly világosan szól, „helyet teremtett a hitnek". A tudományos ateizmus mint „hit", mint „kereszténység"! Luther és Kálvin, akik minden szofisztikájuk és erkölcsi kisebbrendűségük mellett mégis csak istenfélő emberek voltak, bizonnyal nem sejtették, hogy az ő „evangéliumtisztító" munkájuk az istentagadás és a materializmus szállascsinálója lesz. Pedig mennyire az lett!

Mausbach prelátus könyve jó munkát végez, amikor a célszerűségi istenérv ellen jelentkező újabbkori próbálkozásokat egyenként taglalja s darabokra szedi. Ereje a világosság, a logika, a verhetetlen értelmi biztosság. Szinte nem is azzal tesz legtöbb jót, amit mond, mint azzal, ahogy mondja. „A skolasztikusok megkülönböztetései sértően világosak", mondta egy modern ateista filozófus; akit azonban a világosság nem „sért", annak Mausbach professzor könyve már azért is gazdag élmény, mert a végnélküli modern fecsegés és paralogisztikus gondolatsikkasztás helyett nála végre megint az abszolút logika talaján érezzük magunkat.

A katolicizmusnak ez a privilégiuma: ez a verhetetlenül biztos logika, ez a kertelést útáló tárgyilagosság. Éppen ez fáj a tévedésnek s azért indítottak a modern kor hajnalán, a „felvilágosodottság" korá-

ban, de már Luther óta is oly elkeseredett harcot a szillogizmus, a skolasztika ellen. Skolasztika annyi, mint szigorúan logikus, önfegyelmezett, tárgyias gondolkodás; az igazságnak minden fölé helyezése. Ezzel Luther nem tudott mit kezdeni, a modern filozófia még kevesebbet. A skolasztika kiüldözésével a közoktatásból is elérték a gondolkodásnak azt a hihetetlen kuszáltságát s anarchiáját, amely korunkat oly szomorúan jellemzi. Ez a gondolkodási anarchia erősíti a protestantizmust, amint viszont őt meg a protestantizmus hozta létre.

A középkorban az emberek meg tudták győzni egymást, mert ha technikai vívmányaik természetesen kevesebbek voltak is, mint nekünk, de a gondolkozásuk fegyelmezettebb volt, az igazságba vetett hit meg nem ingott bennük. Ma nem tudjuk meggyőzni egymást, az emberek egy része más logikával gondolkozik; érvek, bizonyságok, igazságok nem tesznek hatást rájuk; téveszmékhez ragaszkodnak akkor is, mikor azokat százszor megcáfolták, amint a történelmi szemléletben egyenesen divat a megszokott ferdítéseket, rágalmakat, jelszavakat dogmaként tisztelni s „kegyelettel őrizni" bizonyos oldalakon.

A katolicizmusnak fel kell készülnie rá, hogy maholnap nemcsak a Jézus Egyházát, hanem a kinyilatkoztatást s a Szentírást is, de sőt magát az Isten létét is egyedül kell védelmeznie; nemcsak pogányok, hanem névleges keresztények ellen is. Épp azért fontos, hogy az ilyen Mausbach-féle könyvek a művelt katolikusok széles köreibe eljussanak s tudományos fegyvereket szolgáltassanak a méltatlanul s tudománytalanul megtámadott istenhitnek.

Kant és az istenérvek.

Trócsányi Dezső, protestáns teológiai tanár, a „Protestáns Szemlé"-ben válaszol azokra a megjegyzésekre, amelyekkel Erdey Ferencnek Kantról írt könyvével kapcsolatban néhány súlyos tévedésére s el-

fogultságára rámutattam. Sajnos, érveimet semmiben sem gyöngítette.

1. Azt a hallatlanul merész kijelentést teszi, hogy én Kanttal szemben az ontológiai istenbizonyítékot védelmezem. Fel kell tennem, hogy a teológiai tanár úr tudja, mi az az ontológiai istenbizonyíték, akkor azonban ilyen vaskos elírást nem szabad lett volna megengednie magának. Kant ugyan azt állítja, hogy a keresztény istenbizonyságok mind az ontológiai istenérvre vezethetők vissza, ebben azonban Kantnak abszolúte nincs igaza; az ellen a hagyományos istenérvek védelmezői ezerszer tiltakoztak. Az ontológiai istenérvet hirdette ugyan a nagy Canterburyi Anzelm, de a skolasztika sohasem tette magáévá s minden katolikus teodicea a leghatározottabban szembehelyezkedik vele. Mások a természetes istenbizonyságok s más az elhibázott ontológiai „érv". Nekem sincs eszem ágában sem az ontológiai érvet védelmezni, mikor azt mondom, hogy Isten létét igenis az észből s a természetből bizonyítani lehet. A keresztény bölcselet istenérvei s az ontológiai „érv" közt lényeges különbség van; ez oly elemi dolog, amelyet illenék tudni annak, aki ily kérdésekhez hozzá akar szólni s nincs joga senkinek arra, hogy az istenérvek védelmezőit egyszerűen azonosítsa az ontológiai érv védőivel.

2. Trócsányi védelmébe vette Kantot azért, hogy lerombolta a természetes intenbizonyítékokat, merthogy az Isten létének egyedül biztos alapja a kijelentés vagy kinyilatkoztatás. Erre megjegyeztem, hogy ez abszurdum, mert mielőtt a kijelentő Istennek hihetnék, tudnom kell, hogy van és hogy feltétlenül igazmondó. Akiről nem tudom, hogy van-e, annak nem hihetek. A természetes istenbizonyságok nélkül tehát az egész Szentírás és kijelentéstan a levegőben lóg.

Erre Trócsányi most is csak ezt feleli: „A kijelentés éppen Isten fenségénél, mindenhatóságánál fogva (?) elegendő ahhoz, hogy benne önmagát Istenként nyilatkoztatta ki az embernek, azaz a kijelentés éppen azért kijelentés, mert ezzel közli először az egyetlen Isten

önmagát az emberrel, aki addig csak isteneket ismert". Amennyiben ennek a nyelvtanilag is zavaros mondatnak egyáltalán értelme van, mindenekelőtt történelmileg hamis, mert nem áll, hogy az ember a kinyilatkoztatás előtt csak isteneket ismert; hiszen az első kinyilatkoztatás már a paradicsomban megtörtént, azelőtt pedig nem volt ember, aki „isteneket" imádott volna.

Különben is etnológiailag bizonyos, hogy a monoteizmus mindenütt megelőzte a polyteizmust. De anélkül is: megmarad a nehézség, hogy az első kinyilatkoztatás alkalmával vagy tudta már az ember, hogy a kijelentő Isten csakugyan Isten, vagy nem tudta; ha tudta, Trócsányi tétele megdől; ha nem tudta, logikailag s lélektanilag lehetetlen, hogy az ember hitt volna az önmagát kijelentő Istennek, akiről nem tudta előzőleg, hogy van és csakugyan Isten és csakugyan igazmondó.

Végül: ha már Trócsányi szerint csakugyan egyedül a kinyilatkoztatás és pedig egyedül a Szentírás kijelentése irányadó e kérdésben, vajjon nem tudja a teológiai tanár úr, hogy éppen a Szentírás két helyen is bőven kifejti, hogy az ember az Istent a kijelentéstől függetlenül is, merőben a természetből s a józan észből biztosan megismerheti? Ez a két közismert helye a Szentírásnak: a Bölcseség könyve (13. fejezet) és Szent Pál római levele (1. fejezet). Ezeken a helyeken maga a Szentírás hangsúlyozza, hogy menthetetlen az az ember, aki az Isten alkotásaiból nem ismeri fel az Isten létét s szépségét, örök mindenhatóságát. A kijelentés szerint tehát nem a kijelentés az Isten biztos felismerésének első forrása. Itt hát Trócsányi a saját tételében talál önmaga ellen cáfolatot.

A protestáns polémia Kanttal bizony zavarba jut: a modern kételkedés atyamesterét nehéz a keresztény istenhit védelmezőinek mentegetni. Ha Paulsen szerint Kant a protestantizmus filozófusa s Kant a természetes istenbizonyosságot tagadja: ez bizony sem a Szentirással meg nem egyeztethető, sem nem válik a protestantizmus dicsőségére s ezért kár volt Trócsányinak oly

nagyon felforrnia, amikor egy katolikus teológus és bölcselő Kantról e tekintetben elítélőleg írt. Vagy Kant, vagy a természetes istenbizonyosság; tertium non datur.

3. Trócsányi visszavonja azt a multkori állítását, hogy a katolikusok és protestánsok közt „kárhozatos szakadék" van. Szerinte ez nem áll. Akkor hát miért állította mult cikkében? Azonban alig vonta vissza a „kárhozatos szakadékot", pár sorral alább megint azt állítja, hogy igenis „válaszfalat" emel a katolikus és protestáns közé a katolicizmusnak az a tétele, mely a protestantizmust tévelygésnek s eretnekségnek mondja. Szóval: szakadék volt, de már nincs, ellenben válaszfal volt is, van is. Mi azt mondjuk: szakadék vagy válaszfal, itt egyre megy, játék a szavakkal.

Szerinte persze a válaszfalért kizárólag a katolicizmus felelős. Azért, mert nem áll be szektának a szekták közé, hanem fenntartja azt az alapvető krisztusi tételt, hogy Krisztus csak egy Egyházat alapított s minden emberi elfelekezés, amely az emberiség tanítására rendelt Egyházzal szembehelyezkedik, tévedés és eretnekség. Nem tehetünk róla, de a Szentírás maga állandóan így nyilatkozik s az apostolok maguk állandóan így írnak leveleikben: ne legyenek köztetek felekezetek. A válaszfalat azok emelték, akik a krisztusi egy-Egyház ellen megoszlásokat támasztottak. Ez lehet erény, lehet bűn, de semmiesetre sem vonható érte felelősségre az, aki a megoszlást sem el nem követte, sem azt utólag helyeselni nem hajlandó.

Az anyagelvűség legyőzése.

„Az anyagelvűség legyőzése" volt a címe a nagy német biológus és bölcselő H. Driesch előadásának, melyet a Tudományos Akadémia üléstermében e hó 11-én tartott. Driesch neve a legjobb hangzású nevek közé tartozik a német tudományos világban. Biológusnak indult, majd a filozófia szélesebb mezejére

csapott át s minden megnyilatkozását józan alaposság jellemzi. Előadása, amelyet nálunk tartott, a materializmus csődjéről szólt, ami annál tanulságosabb, mert *Driesch nem sorolható a keresztény bölcselet hirdetői közé.* Meglepőnek ugyan még ezt sem mondhatjuk; a szellemi élet megfigyelői előtt régóta nem titok, hogy a materializmusnak nem igen akad már védelmezője a modern filozófia művelői között. Ez a fél évszázad előtt még annyira divatos elmélet ma már legyőzöttnek, túlhaladottnak s elavultnak számít ott is, ahol a kereszténység nem oly szilárd a lelkekben, hogy egymaga elegendő irányjelző erőül szolgálhatna.

Die Überwindung des Materialismus — ó, a tudomány, hiába hirdeti ezt! Mikor a materializmus annyival könnyebb és kényelmesebb! Mikor annyival kevesebb fejtörést és még kevesebb lelkiismereti bonyodalmat okoz. A talaját vesztett hitetlenkedés tehát egyszerűen megmarad materialistának, ha a tudomány, melyre eddig hivatkozni szeretett, mégoly egyértelműleg hátat fordított is Feuerbach és Holbach, Büchner és Haeckel véleményeinek! És Lunacsárszkíj meg Jaroszlávszkíj s a többi vörös kultúrterrorista épúgy, mint a mi Conti-utcai háromelemis munkásvezéreink ma is tele torokkal üvöltik, hogy be kell csukni minden templomot s agyon kell verni minden istenhitet, mert a tudomány így kívánja! A tudomány! Amelyet éppen a gondolkodás legalsó fokán álló demagógok ismernek legjobban.

Driesch professzor tartalmas és leleplező előadása elhangzott. Az egyébként minden „nyugati" kultúrmegnyilatkozást oly mohón ünneplő lapok és irányok elhallgatták az anyagelvűség legyőzéséről szóló előadást, a biológiából vett érveket, melyek minden mechanisztikus életmagyarázatot halomra döntenek.

Ez az elhallgatás a legegyszerűbb és legolcsóbb cáfolat.

„Én szabadgondolkodó vagyok."

— Nem a, barátom; te csak... tudatlan vagy.

— Tudatlan? Kikérem magamnak!...

— Igen, igen. Szabadgondolkodók csak az őrültek házában lehetnek s mivel, barátom, te nem vagy őrült, azért nem is lehetsz szabadgondolkodó.

— Mennykőbe is! Már én csak jobban tudom, hogy mi vagyok!

— Megengedj, éppen ebben tévedsz. Te nem vagy s nem is lehetsz szabadgondolkodó; bebizonyítsam?

— No, erre magam is kíváncsi vagyok. Hadd lássuk, hogyan bizonyítod csak!

— Nincs ennél egyszerűbb bizonyítás.

Miben volnál szabadgondolkodó? A *mennyiségtanban?* Gondolhatod-e pl., hogy 2-szer 2 az öt, hogy 6 meg 6 az 136 stb.? Végy a zsidónál egy 100 forintos bútort s aztán megint egy 200 forintosat s mikor fizetésre kerül a sor, jelentsd ki neki, hogy kérem, tetszik tudni, én szabadgondolkodó vagyok s mint ilyennek szabadságomban áll azt is gondolni, hogy 100 meg 200 az annyi, mint 15 s azért csak 15 forintot fogok fizetni. Nem fog-e a kereskedő bepörölni? S nem fogja-e a bíróság kimondani, hogy igenis, nincs jogod e dologban „szabadon" gondolkodni? — Hasonlókép a *történelemben,* a *földrajzban* stb. Nem szabad azt gondolnod, hogy New-York és Szentpétervár kínai hegységek; vagy hogy Caesar és Napoleon sohasem léteztek. A *vegytanban* szintén nincs jogod „szabadon" gondolni, hogy a vitriol azonos a tokaji borral s hogy az arzénikumnak ugyanazok a tulajdonságai, mint a porcukornak.

S ugyanígy a többi tudományokban: a *fizika,* a *csillagászat,* a *zeneelmélet,* a *filozófia* terén. Nem lehet szabadon gondolkodni, mert mindenütt vannak szilárd igazságok, melyeket nem áll jogunkban tetszésünk szerint elfogadni vagy elvetni; legfeljebb ha — a Lipótmezőre kívánkozunk.

— Ohó, a természettudományokban megengedem, hogy nem lehet az ember szabadgondolkodó; de a vallási kérdésekben?...

— Ott még kevésbbé. Mert ott is vannak igazságok, melyeket el *kell* fogadni s vannak hamisságok, melyeket el *kell* vetni: aszerint, amint tárgyilag igazak vagy hamisak; nem pedig aszerint, ahogy nekem tetszik. Az értelem olyan, mint a tükör. Ha tükörbe nézel, kit látsz a tükörben? A perzsa sah vagy a sejkül-izlám fejét? Vagy pedig a tulajdon édes ábrázatodat?

— Már bizony csak az enyémet.

— Furcsa is volna, úgyebár, ha a tükör nem tükrözné vissza, ami előtte van, hanem „szabadon": majd a dalajlámát, majd Csokonai Vitéz Mihály ábrázatját, majd pl. egy őszi tájképet mutatna a te becses képed helyett, amikor pl. borotválkozni készülsz! Nem igaz?

— Hát az bizony különös is volna.

— No, lásd. Az igazsággal szemben, kedves barátom, az emberi értelemnek csak egy feladata lehet: az, hogy mint a síma tükör, egyszerűen és változatlanul mutassa be nekünk az *igazságot.* Tükrözze vissza nem azt, amit akar, hanem azt, ami *van.* Ez az egyetlen értelme a *megismerés* egész rendszerének.

Mert hát filozofáljunk csak egy kissé. Én azt hiszem, az egész úgynevezett „szabadgondolkodás" egy óriási *bölcseleti tévedésen* alapszik. Azon a tévedésen, hogy *felcseréljük az értelem és az akarat,* a *gondolkodás és a cselekvés* fogalmait.

A szabadság, akárhogy vesszük, nem a *megismerés,* nem a gondolkodás terére való: nem az értelemre, hanem az *akaratra* és a *cselekvésre* vonatkozik. Az ember abban szabad, hogy mit választ, mire szánja el magát, mit cselekszik, mihez ragaszkodik; de abban nem, amit megismer, amit elfogad. Szabad az akaratom, szabadok a cselekedeteim: de nem szabad a gondolatom. Szabadon akarhatok, szabadon mozoghatok,

szabadon élhetek: de szabadon nem gondolkozhatom, mert ez lehetetlenség, fából vaskarika, abszurdum.

Például: nem helyezkedhetem szembe a fénylő nappal azzal a kijelentéssel, hogy nem akarom, hogy a nap süssön, tehát a nap nem süt, a nap nincs. Legfeljebb annyi jogom van, hogy bezárkózhatom — „szabadon" — a pincémbe s konstatálhatom, hogy nem látom a napot. Nem *gondolhatom* szabadon, hogy a nap nem fényes, de *lemondhatok* a nap élvezetéről.

A gyermek nem gondolhatja „szabadon", hogy nincs apja s neki nincsenek kötelességei az atyjával szemben. Szabadsága legfeljebb arra van, hogy megtagadja atyját, vagy elhanyagolja vele szemben a kötelességeit.

Hasonlólag a vallási téren: nem lehet „szabadon" azt gondolni, hogy nincs Isten az égben: de meg lehet őt „szabadon" tagadni, el lehet hanyagolni a kötelességeinket vele szemben s el lehet bújni, el lehet zárkózni az ő világossága, az ő igazsága elől.

S ha már ehhez a példához jutottunk, nézzük csak ezt a főkérdést, a modern szellemi csatáknak ezt a csataldzsáját: az Isten létét. Ebben a kérdésben látszik meg legjobban, mennyire abszurd, képtelen és félreértéses dolog az ú. n. szabadgondolkodás.

— Nono! Abszurd, képtelen dolog? Be hamar készen vagy ezzel az állítással! De a bizonyítással adós maradsz.

— Hamar le fogom róni ezt a tartozásomat. Figyelj csak. Ebben a kérdésben: hogy van-e Isten?, az emberi ész csak a következő háromféle álláspontot foglalhatja el. *Vagy: van Isten, vagy: nincs Isten, vagy: nem tudjuk, van-e?* Igaz? Vagy van negyedik eset is? Tudsz kibúvót?

— Idáig rendben van. Csak majd *te* hogyan mászol ki ebből!

— Mindjárt meglátod. Vegyük hát az első esetet: azt t. i., hogy az eszed úgy találja, hogy

1. eset: van Isten.

Ebben az esetben — nagyon egyszerű — semmiképp sem „szabad" azt gondolni: hogy „nincs Isten". Hanem hinned kell, hogy van s engedelmeskedned kell neki. Azaz: komoly katolikus életet kell élned, mert hiszen ha *van* Isten, akkor a kinyilatkoztatásait és parancsait is komolyan kell venned egészen az utolsó jottáig. Ha van Isten, akkor ez világos, mi?

— Na ja, természetesen. Biztosítlak is, hogy ha nekem hitem lenne...

— Akkor becsületes keresztény lennél, úgy-e?

— Mindenesetre. A félszegségeket nem szeretem. Vagy, vagy. Helyes. Igy beszél a logika. Most már jó úton vagyunk. Menjünk tehát tovább.

A második eset, úgyebár, hogy az eszem felismeri, hogy:

2. eset: nincs Isten.

Ez az eset is nagyon egyszerű. Ha nincs Isten, akkor megint nem „szabad" szabadon gondolkodni s azt mondani, hogy van Isten; hanem akkor azt *kell* hinni s ahhoz *kell* ragaszkodni, hogy nincs. És akkor éljen a zene és éljen a mulatság. Akkor félre minden morállal s minden erkölcsösséggel! Mert akkor ez a logikus eljárás. Nincs törvény, nincs tilalom, nincs lelkiismeret. Bolond, aki mással törődik, mint azzal, hogy minden órának leszakassza virágát. Csak vigyázz, hogy a zsandár utól ne érjen és minthogy te elég ügyes is vagy ahhoz, hogy elkerüld a szemét, hát élj úgy, ahogy csak ösztöneid kívánják. Igyál, lumpolj, sikkassz!

— Ejnye, de belejöttél!

— Nincs igazam? Nem logikus dolog-e levonni valamiből a következtetést? Igaz, hogy akkor nagyon sok mást is meg kellene változtatni a társadalomban s az ügyes gazembereket kellene mint hősöket s bölcseket szobrokkal stb. kitüntetni. De látod, úgy-e, hogy ebben az esetben sem lehetne szó „szabad" gon-

dolkodásról: mert akkor mindennek így *kellene* lenni és senkinek sem volna joga ez ellen felszólalni.

— No, de ez lehetetlen!

— Hogyne! Én is azt mondom, hogy lehetetlen. De a feltevésben, hogy nincs Isten, így kellene lenni. A hajónak, melynek nincs se iránytűje, se kormányrúdja, szintén tönkre kell mennie. Persze, más kérdés, lehet-e valaki egyáltalában őszintén ateus. Voltaire maga, aki pedig nagyon erősen akart az lenni, 50 évi fáradozás után is bevallotta, hogy nem tudott meggyőződéses istentagadóvá lenni. S te tán az volnál, aki még 30 éves se vagy?

No, de vegyük hát a harmadik esetet, hogy t. i. egyáltalán nem tudunk semmit:

3. eset: nem tudjuk, van-e Isten.

— No, végre! Most majd én ülök nyeregbe. Eddig csak hagytalak beszélni: most majd énrám kerül a sor! Mert hiszen, ha nem tudjuk, van-e Isten, akkor már mégis csak szabadok vagyunk s úgy gondolkozhatunk a kérdés fölött, ahogy akarunk. S éppen ez a szabadgondolkodás. Éljen! Most már értheted, hogy mit akarok.

— Bizony, nem értem, barátocskám. Sőt most, ebben az esetben éppen nem értlek. Az utolsó erőd, amelyben oly nagyon bizakodol, homokvárként omlik össze. Nézd: gondolj csak ismét a *tükör* példájára. Ha a tükör elé semmit sem teszünk — mit mutat akkor a tükör? Azt-e, amit *akar?* Úgy-e, nem! Hanem *semmit.* Semmit sem mutat, semmit sem tükröz vissza, azon egyszerű oknál fogva, mert nem *áll előtte* semmi, mert nem fog fel semmit. Szép is volna, ha a tükör azon a címen, hogy nem *áll* előtte semmi, a kedve szerint majd egy államminisztert, majd egy szamárfejet, majd a japán császár feleségének a komornáját mutatná. Ez volna aztán az igazi „hű" tükör! Hasonlókép az ész, a gondolkodás is. Ahol nem tud semmit, *ott hallgatnia kell,* mint a csukának, de semmiesetre sem szabad neki ott szabadon azt gondolni, amit akar.

Vegyünk más példát. Ha azt kérdem tőled, milyen messze van a Földtől a Hold, s mondjuk, te nem tudod megmondani: már most szabadságodban áll-e azon a jogon, hogy „nem tudod", rámondani, hogy 150 mérföldnyire vagy pl. 200.000,000.000 mérföldnyire van? Szó sincs róla! Csakis egy dolog szabad akkor: az, hogy megvalld a tudatlanságodat ebben a pontban. Semmivel sem több.

S ha már most az Isten létét veszed: nem tudod, hogy van-e Isten? Jól van, akkor jogod és szabadságod van annak megvallására, hogy „nem tudom", hogy „ebben a kérdésben abszolút tudatlanságban botorkálok". De hogy már most szabadon gondolhatsz az Isten léte vagy nemlétéről, amit akarsz: nem, arról szó sem lehet, hacsak megint a Lipótmezőre nem kívánkozol. Mert amit nem tudsz, arról nem is gondolhatsz semmit, se szabadon, se kötötten; arról csak annyit mondhatsz, hogy „nyeznám", nem értek hozzá. Igaz?

— Hát hiszen voltaképpen igazad van. Ez a következetes. De hát legyen. Jó; nem vagyok „szabadgondolkodó". De akkor is elég nekem, hogy nem tudom, van-e Isten. Ha nem tudom, nem törődöm vele.

— Ohó! De itt meg én lépek át offenzívába. Amint nem lehet okos ember szabadgondolkodó, úgy nem maradhat meg okos ember abban a tudatlanságban sem, melyre te, mint látszik, oly nagyon büszke vagy.

— Már megint gorombáskodol.

— Szó sincs róla. De hisz az imént magad is megengedted, hogy a tudatlanságodra építed hitetlenségedet. Ez pedig szégyenletes dolog. Szégyenletes és bűnös dolog nem annyira az, hogy állítólag nem tudod, van-e Isten, mint inkább, hogy ebben a tudatlanságban meg is akarsz maradni.

Mit mondanál arról, aki vonatra ülne s kényelmesen helyet foglalna, anélkül, hogy tudná, hová viszi a vonat. „Hová utazik, uram?" kérdenéd s ő így felelne: „Hja, édes barátom, azt én igazán nem tudom önnek megmondani. De hisz az mellékes is ne-

kem; elég az, hogy ez a kocsi nagyon kényelmes, az ülések puhák, nincs léghuzam s még ujság is van itt. Gyerünk, induljunk." „De hát az úticél?" kérdeznéd. „Ó, az nekem egészen mindegy. Ha csak útközben jól vagyok." „S ha a pálya nem szabad? Ha esetleg szerencsétlenségbe rohan?" „Törődöm én vele. *Most* jól vagyok s ez elég. Csak rajta, induljunk, teljes sebességgel!"

Hát nem bolond volna, aki így beszélne?

És te nem teszel-e egészen így? Rajta ülsz az élet nagy gyorsvonatján s nem tudod, hová fogsz jutni. Istenhez vagy a semmiségbe? Boldogságodba-e, vagy a pokolba? Az örökkévalóságba? Vagy a nirvánába? Te „nem tudod". S ami még érthetetlenebb, te nem is törődöl vele! Megvagy boldogan ebben a szörnyű bizonytalanságban. Hát nem esztelenség ez? Nem volt-e igazam ebből a szempontból is, mikor a szabadgondolatoddal kapcsolatban a Lipótmező lakóira célozgattam? Nono, ne szakíts félbe. Nem is csak én beszélek így. Hallottál már *Pascalról,* az újkor egyik legnagyobb gondolkodójáról? Aki 12 éves korában felfedezte a modern geometriát? Ő írja a következőket: „A mi első kötelességünk, legfőbb érdekünk: felvilágosítást szerezni e tárgyról. Azokra nézve, akik eltöltik életüket anélkül, hogy az életnek utolsó pillanatára gondolnának, akik elhanyagolják a világosság keresését, azokra nézve nem tudok vigasztalást. Ez a hanyagság egy oly kérdésben, ahol önmagukról, az ő örökkévalóságukról, mindenükről van szó, bámulatba ejt és megdöbbent engem; ez szörnyűség reám nézve. A tudatlanságban való e megnyugvás szörnyűséges dolog és meg kell értetni ennek az extravaganciáját és ostobaságát azokkal, akik így élik le életüket, megmutatva nekik tudatlanságukat, hogy ostobaságuk láttára zavarba jöjjenek. Mert íme, hogyan gondolkodnak ezek az emberek: egész okoskodásuk a nemtudáson alapul.

„Pedig hát köztünk és az örök boldogság vagy kárhozat között nincs más közbeeső dolog, mint az

élet; ami pedig a legmulandóbb és legtörékenyebb dolog a világon."

— Borzalmas dolog, amit ez a Pascal mond, annyi szent igaz: de hát mit tegyek én, ha egyszer nem tudok mást, mint amiben nevelkedtem?

— Hogy mit tégy? Nézd, ezt a kérdést már szeretem; ez már a jóakarat szava. S a jóakarat a legfőbb ezen a téren. Csak *kettőt tégy:* járj utána e dolgoknak: tanulmányozd a vallás igazságait. Ez az első. A második pedig, ami tán még fontosabb: ne légy kevély, hanem imádkozzál az Istenhez, hogy megvilágosítson. Az Isten a kevélyeknek *ellenáll,* az alázatosaknak pedig megadja kegyelmét. „Kérjetek és megadatik nektek."

Hindu mese — budapesti valóság.

— Barátom, nem tarthatok veletek. Elismerem: a jellemtisztaság, az erkölcsi fölény a ti részeteken van; de az értelmi felsőbbség — napról-napra jobban meggyőződöm róla — az ellenpárté.

— Meggyőződöl róla? Tehát vallási tanulmányokkal foglalkozol?

— Ó, éppen nem! Elég, ha fontolóra veszem a tényt, hogy éppen itt a középpontban, a tudomány legelőkelőbb hazai székhelyén, az ész és a tudományos kutatás *legelső képviselői* úgyszólva kivétel nélkül szakítottak az ósdi vallásos hagyományokkal. Ez az egy tény elegendő arra, hogy alapjában megingassa minden vallási meggyőződésemet.

— Úgy-úgy? Amit ennyien mondanak, nem lehet hamis, gondolod?

— Amit ennyien és *ilyen tekintélyek* mondanak! Tegnap is szemembe vágta egy zsidó kolléga, hogy a vallásosság főképviselői örökre együgyűek maradnak, a hitetlenség pedig maholnap egyet fog jelenteni a műveltséggel.

— Nos, erre igen sokat lehetne felelni. Én azon-

ban beérem egy... hindu mesével, ha megengeded. Az legyen a felelet a te nehézségedre.

— Kíváncsivá teszesz.

— Egy öreg brahmán kecskét vitt eladni a vásárra. Meglátja messziről három suhanc és hogy olcsón jusson a kecskéhez, összebeszélés szerint így cselekesznek. Kettő elbújik, a harmadik odalép az öreghez. „Mit akarsz, öreg, ezzel a koszos kutyával?", kérdi.

„Kutyával?" riad rá az öreg. „Hát nem látod, hogy kecske? Gyönyörű fehér kecske, egész vagyont megér. Nem is adom ennyin meg ennyin alul."

„Szegény öreg, elment az eszed?" felel a suhanc. „Már a szemed is káprázik. Ilyen csatakos, undok fekete ebet fehér kecskének nézesz. Szegény ember! Nem akarod, hogy orvost hívjak?"

„Nem, nem! Gazember! Hazudsz! Nem vagyok én sem vak, sem bolond. Ha nem veszed meg a kecskémet, akkor takarodjál."

„No, no, bátya; kérdezz csak meg akárkit, aki erre jár, nem vén fekete eb-e az melletted? A bőréért adnék érte ennyit meg ennyit — a kecske árának tizedrészét —, de amennyit te kívánsz érte..."

E percben előlép a második suhanc és közönyös arccal megy el az öreg mellett. Az odainti.

„Mondd meg te, fiatalember, micsoda állat ez itt mellettem?", kérdi.

Az nagy szemet mereszt rá és méltatlankodva felelé:

„Már hogy kérdezhetsz ilyesmit világos nappal? Vagy talán megvakultál? Mi volna más, mint kutya? Fekete kutya, mégpedig jó vén és szőrevesztett."

Az öregnek meginog a térde és reszket minden tagja.

„Esküszöm a nirvána minden üdvözültjére, hogy kecske ez; én neveltem, én tápláltam; nézzétek, milyen fehér szőre van. Ni, most mekeg is."

„Mekeg?" felel rá kacagva a két suhanc. „Dehogy mekeg! Ugat! No, nem hallod? Vau, vau."

Forog már a világ a szegény öreg körül, midőn a harmadik suhanc is előlép egy kapu alól s már messziről kiált:

„Ohó, itt kutyaugatást hallok! Öreg, add el nekem az a vén fekete ebet..."

Az öreg brahmán félájultan rogy le a földre, szakállát tépi és siralmas hangon jajveszékel:

„Boruljon rám az ég, és nyeljen el a föld! Elvesztettem eszemet és érzékemet! Vigyétek hát a — kutyát!"... És eladta a kecskéjét potomáron.

— Igazi keleti mese.

— De valóság itt Budapesten.

— Már mennyiben?

— Amennyiben itt is annyian és annyiszor mondják el a hazugságot, annyiszor feketítik be a vallást és hitet, hogy a legszilárdabb elme is könnyen beletántorodik. Látod-e már most, mi az értéke annak, hogy annyian ellenségei a hitbeli meggyőződésnek?

— A hasonlat sántít.

— Gondolod? Mennyiben?

— A hindu suhancokat az érdek vezette. De itt, a tudományos felvilágosodás csarnokán...

— Ohohó, itt nem az érdek a kulisszamozgató? Ezt akartad mondani? És el is hiszed ezt, barátom?

— Csak nem vonod kétségbe tanáraink szándékait?

— Távol legyen tőlem. Nem is éppen tanáraink-ról van szó. Ezek tudtommal nagyrészt vagy nem is foglalkoznak hitbeli dolgokkal, vagy ha foglalkoznak is, többnyire nem tekintélyek ilyesmiben. Végre is a filológia, vagy a régiségbúvárkodás, vagy a testi folyamatokra szorítkozó orvos- vagy élettan nem képesít senkit vallásbölcseleti oldalszárnyalásokra; és lehet valaki hetedhét országra szóló asztrofizikus vagy fiziológus, azért az istenbölcselethez talán nem ért többet, mint a hajdú a harangöntéshez.

— De mit akartál az *érdekkel* mondani?

— Csak azt, hogy, míg valamely országban a liberalizmus ül a hatalmi polcon, addig nyilván az

a „tudomány" és azok a „tudósok" számíthatnak a hatalmi tényezők kegyeire, akik a liberalizmus alapvető tanaihoz szítanak; akik az állam előtt meg nem hajló isteni igazságok létjogát látszólag tudományos alapon aláássák. Aki nem ebben az irányban tudóskodik, az nem jut sokra, és aki ezen irány ellenére is merészel „kutatni", azt lelapítják és az ajtó mögé szorítják.

— Mintha mondanál valamit...

— Ugyan kérlek, mi más a végcélja az iskolák államosításának? Miért teszi a liberalizmus, ahol csak uralomra jut, *(erkölcsileg)* lehetetlenné a *szabad* főfőiskolák állítását? Ahol — az államiakkal egyenrangú — *szabad*-főiskolák vannak, ott a tudomány is hatalmasan konvergál a hittel. Éppen azért a katolikus Egyház sem küzd éppen *katolikus* főiskolákért, mint inkább *szabadokért;* tudja ő, hogy ha a tudomány *szabad,* ha nem állami *bérenc,* nem kell tőle félnie.

— Te tehát köztudományosságunk oszlopait bérenceknek tartod.

— Ismétlem, nem. Ők — talán jórészt — tiszta meggyőződésben élnek. Más a vétkes: az a láthatatlan érdektényező, mely *egyedül* őket engedi érvényesülni és elnyom, elsöpör mindent, ami neki nincs ínyére. Így esik aztán, hogy „köztudományosságunk oszlopai" közt oly magas a százalékszáma azoknak, kik a hitben meghaladott álláspontot látnak.

— Gondolkozni fogok a dologról.

— Hála Istennek, ha ennyit is elértem. Ez az igazi. Gondolkozni kell. Én azt hiszem, ha közöttünk, egyetemi ifjak közt többen használnák fel az eszüket, többek közt *gondolkodásra* is, nem volna köztünk annyi, aki a legelső „köztudományossági oszloptól" az — orránál engedné magát vezettetni. És nagyon hiszem, hogy igen rövid reflexió meg fog győzni róla téged is, hogy *nem azért hitetlenek azok a bizonyos urak, mert tekintélyes tudósok, hanem azért tekintélyes tudósok, mert hitetlenek!*

Magánügy-e a vallás?

Bizonyos irányok, mint a szociáldemokrácia, még mindig azt szeretik hangoztatni, hogy ők a vallást nem bántják, de azt csupán *magánügynek tekintik*. Mit kell erről a ravasz mondásról tartani?

Mindenekelőtt azt, hogy ez a jelszó nem őszinte. Akik hangoztatják, a magaviseletükkel százszor megmutatták, hogy nekik a vallás bizony nem magánügy, hanem engesztelhetetlen gyűlölet és üldözés tárgya. Tudniillik úgy értelmezik a „magánügyet", hogy ám legyen, aki akar, magában és befelé akármilyen vallásos, de *kifelé* ne merje mutatni, ne merjen a vallása érdekében működni, ne kelljen annak védelmére, még kevésbbé követelje a vallás nyilvános szereplését a családi életben, iskolában, a társadalomban és az államban.

Mi ez? Semmi egyéb, mint nyilt vallásüldözés. Mert a vallás semmiesetre sem szorítkozhatik pusztán az egyén befelé való életére. Legalább a keresztény vallás nem. Lehet, hogy a zsidó vagy a szabadkőműves vallás igen, de a keresztény vallás semmiesetre sem. Mert hiszen a keresztény vallás az evangélium szerint és Jézus Krisztus parancsai szerint bizony az egész emberi életet kell, hogy szabályozza és befolyásolja. A külsőt és a belsőt.

A vallást Jézus szava szerint hirdetni, tanítani kell „minden nemzeteknek", és „minden teremtménynek". Ez máris *kifelé* való érvényesülés. Akik pedig a vallás hirdetésére, az evangélium tanítására Jézus rendelése szerint hivatva vannak — a papok —, azoknak nyilvánosan kell szerepelniök, azoknak ehhez való jogát az iskolában s ezenkívül mindenkinek el kell ismernie, aki a kereszténységet nem akarja a világból kiüldözni. Az a mondás tehát, hogy a vallás magánügy, nem egyéb, mint burkolt vagy nyilt hadüzenet a kereszténységgel szemben.

Továbbá: a katolikus vallásnak lényeges alkat-

része az *Egyházról szóló tan.* Az Egyházat tette meg Jézus a lelki és erkölcsi ügyek főintézőjévé, törvényhozóvá és bírává a hívek lelki életében. Az Egyháznak tehát jogai és kötelességei vannak, melyeket csak úgy teljesíthet, ha nyilvánosan működik. Az Egyház hívei is kötelesek a nyilvános istentiszteletekre, a szentségek vételére, a házasságnak az Egyház előtt való megkötésére, gyermekeik vallásos nevelésére stb. Mindez okvetlenül külső ténykedések és intézmények egész sorával jár. Aki tehát csak befelé és magángyakorlatban hajlandó megtűrni a vallást, az egyenesen a keresztény vallás lényege ellen tör. A Nérók és Diokleciánok vagy középkori egyházüldözők sem bánták volna, ha az első keresztények csak magukban, észrevétlenül s titokban vallják hitüket. De, hiába, ez a katolikus vallás lényegével nem fér össze.

Végül az Egyház gyermekeinek a vallásuk ügyét védelmezniök is kell, főleg amikor az heves támadásoknak van kitéve. Erre való a katolikus egyesületi élet, a sajtó, a keresztény politika. Hiszen az Egyház ellenségei is szervezkednek, hogyne kellene az Egyház híveinek is szervezetten vennie fel a védelmet. Ez a szervezkedés természet szerint megint külső dolog. Aki tehát azt mondja: a vallás legyen magánügy, de védelmére nem szabad külsőleg szervezkedni, nem szabad a vallásnak sajtóban, politikai pártokban, egyesületekben, keresztényszocialista szervezetekben védelmére kelni, — az voltakép azt akarja, hogy a vallást védtelenül lehessen irtani, s a keresztény hivőknek arra se legyen joguk, hogy megtámadott igazaik s Egyházuk mellett síkraszálljanak.

A „vallás magánügy"-féle jelszó tehát nem őszinte beszéd. Leplezetten ugyan, de annyit mond, hogy a vallást csirájában el kell fojtani, meg kell ölni, egyetlen természetes, szabad mozdulatot sem szabad neki engedni.

II.

Másodszor azt kell megjegyezni a „vallás magánügy"-féle elvre, hogy ez magábanvéve is súlyos valótlanság. Csak akik az emberek vallási tudatlanságára számítanak, hozhattak ily hamis és ostoba elvet forgalomba.

Sokan ugyanis azt hiszik, hogy a nyilvános életnek egyesegyedül az a célja és feladata, hogy az emberek anyagi jólétéről gondoskodjék. A közjó szerintük: az anyagi jólét. Felejtik, hogy a közjóhoz egyéb dolgok is kellenek, mint az elegendő ennivaló, a rendőr, a vagyoni és személyi biztonság. Óriási tévedés! Az emberi társadalom jóléte ezeken a dolgokon kívül még más nagyon fontos feltételekhez van kötve. *Szellemi javakhoz,* aminő pl. a műveltség és tudás, és *erkölcsi* javakhoz, aminők: a kötelességtudás és békeszeretet, a családiasság, a lelkiismeretesség, a hitvesi hűség, a gyermeki szeretet, a hazafiúi áldozatkészség, a jellemesség, a mértékletesség és sok más hasonló.

Ha egy országban mégoly sok is a pénz s az anyagi jólét, ha nagyszerűen van is benne berendezve a közbiztonság és közegészségügy, a közoktatás és hasonló dolgok: ha az emberek erkölcsileg alacsonyrendűek, mindez nem fogja megakadályozni, hogy az ország belső élete tönkre ne menjen. Vad sivatag, farkasok tanyája, folytonos marakodás, tülekedés, egymás csalása és kizsákmányolása az élet ott, ahol gazemberek laknak; ahol nincs tiszteletben a becsületesség, ott még a tudás is csak rombol és árt, mintahogy a technika és természettudomány is csak árt ott, ahol az embergyilkolás szolgálatába állítják.

Mármost az emberek erkölcsi életét bezzeg semmi sem teszi oly emelkedetté s nemessé, mint a *vallás.* Nem kell ehhez hosszas bizonyítgatás. Nézzétek meg az igazán vallásos embereket: azok mind békeszeretők, dolgosok, lelkiismeretesek, tisztaéletűek, rendesek. S nézzétek azokat, akiknek nincs se Istenük, se vallásuk: mutatóba is alig akad köztük

tisztességes ember. A legtöbb emberen egyenesen is megfigyelhetjük: amíg vallási kötelességeit teljesíti, addig az élete is rendes; mihelyt a vallásával nem törődik, kezdődik nála is a könnyelmű élet, az önzés, a kicsapongás, az embertárs kizsákmányolása.

Aki pl. rendesen gyónik, áldozik, templomba jár, Istent fél, az bezzeg nem egykönnyen lép rá az erkölcsi lejtő útjára; vagy ha rálép, nyugtalan és vagy abbahagyja vallási gyakorlatait, vagy visszatér a lejtőről. Még ha megengedjük is, hogy vannak kivételek, hogy akad egy-két ember, akit az ú. n. „polgári erkölcs" is visszatart egyes bűnöktől, ez a visszatartás rendesen nagyon hiányos, s ez az egy-két ember is merő kivétel; míg viszont az igazán vallásos embereknél épp az a kivétel, ha valaki erkölcstelen, s a nép nagy tömegeinél a vallás és az erkölcs fokmérője — a statisztika szerint is — egy és ugyanaz.

A több erkölcsre soha népnek oly nagy szüksége nem volt, mint a háború és főleg a forradalmak ezer fúriájától megkorbácsolt, annyi bűnhöz és ocsmánysághoz szokott embereknek ma. *Ezért nem magánügy, hanem a legnagyobb mértékben közügy* a közerkölcsiség emelése és fokozása s miután ennek a vallásos élet a legfőbb és egyedül kiegészítő eszköze, azért a vallás sem puszta magánügy, hanem igenis a legnagyobb mértékben közügy; valósággal a legfontosabb közügyek egyike. S azért az államnak és a társadalomnak legszentebb kötelessége, hogy a vallást — nem mondjuk: megtűrje, a nyilvános életében is, hanem — minden tőle telhető erővel segítse és támogassa.

Ez az egyedül helyes álláspont.

Persze ezt nem értik meg azok, akiknek az emberi élet finomabb és nemesebb mozzanatai iránt nincs érzékük; akiknek a tele erszény és tele gyomor az egyetlen életszükségletük. Akinek azonban nincs érzéke az erkölcsi gondolatok iránt, az ne beszéljen közügyekről, az ne akarja irányítani a társadalmat.

Több vallásosság annyi, mint több erkölcs; több

erkölcs pedig annyi, mint: becsületesebb polgárok, önzetlenebb hazafiak, tisztességesebb közélet, tiszta családi élet, hívebb férjek és anyák, jobb és nemesebb fiatalság és gyermekek. Aki tehát ezt akarja, annak támogatnia kell a vallást s ennek minden intézményét: a keresztény sajtót, a keresztény politikát, a hitvallásos iskolát, a gyermekek vallásos nevelését, s ami mindennek természetes anyagi előfeltétele: a helyesen felhasznált egyházi vagyont is.

A vallást „magánüggyé" fokozni le — ez pedig annyi, mint megfosztani az emberi életet legszebb díszétől, erkölcsiségének legjobb támaszától, a barbárságba és erkölcsi vadságba taszítani vissza az emberiséget.

A „vallás magánügy" tehát hamis elv és haladásellenes elv. Nem is vallja más, mint aki betanult jelszavakat szajkózik s ezek kedvéért elhallgattatja a saját józan eszét.

„A vallás magánügy!"

Tudvalevőleg az orosz bolsevisták, épúgy mint nálunk a szociáldemokraták, azt hangoztatják, hogy szerintük a vallás magánügy, melybe ők nem avatkoznak bele. Őszinteségükre nézve jellemzők a következő adatok:

1. Midőn Tychon görögkeleti pátriárkát elfogták s ő azt hangoztatta, hogy sorsát Isten kezébe teszi le, azt felelték neki: „Isten a szovjet területén ismeretlen".

2. Az új büntetőtörvénykönyvükben a következő cikkelyek foglaltatnak: 121. §. „Kiskorúak s általában nem felnőttek hittanoktatása akár állami, akár magánintézetekben egy évig terjedő súlyos börtönnel büntetendő." 124. §. „Vallási funkciók végzése s vallásos képek vagy feliratok felfüggesztése 3 hónapig terjedő súlyos börtönnel vagy 300 aranyrubelnyi bírsággal büntetendő." A munkásügyi népbiztosság kiadott egy rendeletet, mely szerint szigorúan tilos önkéntes vagy fizetett személyeket, akik a 18-ik életévet még el nem

érték, zárdákban, templomokban, stb. bármely szolgálattételre alkalmazni.

3. Az állami iskolákban nyiltan hirdetik az istentagadást. Szentpétervárott pl. a kommunista tanítók felszólítják a gyermekeket, hogy imádkozzanak Istenhez cukorért. Arra aztán a tanító kérdezi: „Nos, hol van a cukor?" Zavarodott hallgatás a gyermekeknél. „Ebből láthatjátok, folytatja a tanító, hogy nincs Isten, mert nem hallgatja meg az imát s nem küld nektek cukrot. Most próbáljátok meg ugyanazt másképp. Kérjetek cukrot a szovjetkormánytól!" A gyermekek parancsszóra kórusban kiáltják: „Kérjük a szovjetkormányt, adjon cukrot!" Erre a tanító a zsebébe nyúl s cukrot szór szét a gyermekek között. A gyermekek szétkapkodják a cukrot s aztán összegezik az eredményt: „Isten nincs és hasztalan dolog hozzá imádkozni. Ellenben itt van a szovjetkormány, mely minden kérelmet teljesít".

4. „A vallás magánügy" őszinteségét mindenfelett bizonyítja a következő összeállítás:

A szovjetnépbiztosok száma 22, ebből zsidó 17, azaz 77%; a hadügyi népbiztosság tagjainak száma 43, ebből zsidó 33, azaz 77%; a külügyi népbiztosság tagjainak száma 16, ebből zsidó 11, azaz 81%; a pénzügyi népbiztosság tagjainak száma 30, ebből zsidó 24, azaz 80%; az igazságügyi népbiztosság tagjainak száma 21, ebből zsidó 20, azaz 95%; a közoktatásügyi népbiztosság tagjainak száma 73, ebből zsidó 42, azaz 79%; a népjóléti népbiztosság tagjainak száma 6, ebből zsidó 6, azaz 100%; a munkaügyi népbiztosság tagjainak száma 8, ebből zsidó 7, azaz 88%; a vöröskereszt népbiztosság tagjainak száma 8, ebből zsidó 8, azaz 100%; a tanügyi népbiztosság tagjainak száma 23, ebből zsidó 21, azaz 91%; a sajtóügyi népbiztosság tagjainak száma 41, ebből zsidó 41, azaz 100%.

5. A szovjetkormány támogatásával Moszkvában nagyban terjesztik a „Bezbozsnik" („Az istentagadó") című kommunista lapot, melynek a zsidó Spitzberg a szerkesztője. Külön szemináriumot is létesítettek

Moszkvában „kiváló atheista néptanítók kiképzésére" s egyesületet alapítottak „az istentagadás terjesztésére".

De azért ezek az urak épúgy harsogják, mint akár a mi ördögszállottjaink, hogy ők a vallással nem törődnek, nekik a vallás „magánügy".

Vallás és életösztön.

Igaz-e, hogy a vallásos élet terhesebb, mint a vallástalan? Ez a felfogás, mintha a vallásos ember szükségkép bizonyos kínos kényszerzubbonyt venne magára s kénytelen folytonosan lemondani az élet legszebb örömeiről, arról a megkötetlen szabadságról és természetes életörömről, mely leráz magáról minden feszességet és önfegyelmezést. Ez a felfogás a legelterjedtebbek egyike s száz fiatalember közül, aki elveti magától a vallás tiszteletét s korlátait, kilencvenkilenc bizonyosan azért teszi ezt, mert a vallásban kényelmetlen feszélyezőt lát.

A vallás ellenségei csakugyan el is követnek mindent, hogy ezt a felfogást terjesszék, a vallástalanságot mint felszabadulást és természetességet ünneplik. Egész irodalmi alkotások születtek meg, melyeknek egyetlen céljuk, hogy ezt a tételt támogassák s a közönség gondolkozásába minél mélyebben bevigyék. El lehet mondani, hogy Anatole France minden regénye ezt a célt szolgálja. Ev. Knoblauchnak nálunk is annyi tetszést aratott színdarabja, „A faun" egész fantasztikus meséjén ez a gondolat vonul végig s a szerző azt a darab végén axiomaként ki is fejezi. Emberek, legyetek vidámak s gondtalanok s vessetek el magatoktól minden feszélyező illem- és erkölcsszabályt, mert a természetes életkedv és életöröm az egyetlen, amely boldogít.

A vallás ellenségeinek szempontjából kétségtelenül rendkívül ügyes taktika ez. Az öröm minden nagy és kitartó cselekvésmódnak állandó tápláló patakja; amelyben az ember örömet nem talál — testi vagy lelki örömöt —, azt nem fogja sokáig tenni. Még a vértanu

lelkét is öröm kell, hogy eltöltse szenvedése közben, különben nem tartja ki. Ha már most a mi élni és örülni vágyó fiatalságunkkal el tudja hitetni az ellenfél, hogy az élet örömforrásai nála és egyedül nála fakadnak és ha ezzel szemben a hit hirdetője csakugyan csak kötelességeket és szigorú tilalmakat tud hangoztatni, akkor a csatát valóban elvesztettük.

Igaz-e azonban, hogy az öröm forrásai csakugyan odatúl buzognak? Ott, ahol a megkötetlen szabadság szellője lengedez, ahol nincs lelkiismereti törvény, sem erkölcsi korlát és önfékezési parancs?

Nem igaz! Egyszerűen nem igaz. Minden értelmes pedagógia régóta tisztában van azzal, hogy az embernek, ha bármely téren meg akar felelni, önmagát nevelni, idomítani, tehát igenis korlátban kell tartani. Munka és törekvés, szabály és fegyelem nélkül semmit, főleg semmi jót, nemest, okosat elérni nem tudunk.

Így van ez minden téren, a tudomány, a művészetek, a kulturális törekvések terén; így van ez az emberek társasviszonyai s érintkezései terén. Ahol a csiszolatlan, vad ösztönösség az egyetlen parancsadó, ott rom és keveredés az elengedhetetlen következménye. Semmit, semmit sem ad a természet egészen készen; *mindenütt* a magunk komoly önfegyelmező és szabályt követelő munkája teremt csak erényeket és sikert és a siker nyomában boldogulást.

A legnagyobb földi jólét, vidám emberek társasága, szeretett, bájos lények hízelgő, mulató és mulattató, pillanatokig talán meg is szédítő gondtalan nevetése: mindez pillanatokig adhat epikuri alapon is örömöt és amolyan boldogságféle érzetet és adhat főleg a lelkiismeretlennek sok testi élvezetet, de nem kell oda aszkétának vagy kiábrándult pesszimistának lenni, hogy valaki belássa, hogy maradandó és mélyebb életgyönyörűséget ezen az alapon csak értelmiségünk fokával fordított arányban találunk. A mezőn kérődző baromhoz hasonló kedély kell ahhoz, hogy valaki jól érezze magát abban a boldogságban, amelyben a holnapot sem ígérheti magának s aminek alapfeltétele

az élet és az ember-probléma nagyszerűségének holtanapjáig való hűséges és bamba ignorálása.

Az evangéliumnak egyik legtermészetesebb és legpszichologikusabb szava az, amikor azt mondja, hogy a kereszthordozásban is van boldogság. Láthatólag paradox-állítás és mégis elemi és tapasztalati igazság. A boldogság útja: a megbarátkozás az élet igazságaival s ezek közt első helyen a kötelességteljesítés nehéz, pillanatokig sokszor kellemetlen, de magában véve elengedhetetlen s erényeiben édes szükségességével.

Ott van például, hogy éppen a legszembeötlőbbek egyikét idézzük, a nemi élet s mindaz, ami azzal összefügg. A korlátlan életöröm hirdetőinek evangéliuma: a testi vágyaknak s a velük összefüggő érzelmeknek és szórakozásoknak teljes, minden komolykodó szabálytól függetlenített kiélvezése. Mindenki tudja, micsoda óceánja a csalódásnak, kiábrándulásnak, a moslék között is éhesen maradt elégületlenségnek és mennyi szenvedés, intrika, bűn, elkeseredés és kétségbeesés, mennyi szerencsétlen szerelmikötés, mennyi tragédia és katasztrófa a vége ennek a keresztény jogszabályokkal s erkölcsi „akadékoskodásokkal" nem törődő „életörömnek". Viszont, ha van paradicsom a földön, úgyebár ott van meg, ahol még a nemi életet is a legszigorúbb s a legerkölcsösebb keresztény családi törvénykódex szabályozza, melynek határozott maximái és kérlelhetetlenül szigorú tilalmi paragrafusai vannak. Vagy — igenis, ezt is a tapasztalat mutatja — ott van igazi paradicsom, ahol ezt a legőrjöngőbb emberi szenvedélyt, ezt a legkövetelőzőbb s legnyugtalanabb ösztönt — csirájában megfékezik s Isten szeretetéért s eszmei célok érdekében egy egész életen át nem nyitják meg neki a zsilipet. Paradoxon-dolog s a keresztény erkölcsiség demagóg-ellenségei, mint lehetetlenséget és biológiai abszurdumot szeretnék világgá kürtölni és mégis így van; így volt és így lesz valószínűleg, amíg a világ fennáll.

Az a názáreti Jézus abban a pontban: az életöröm

forrásának kérdésében is nagyon eltalálta azt, mi való az embernek.

Ott van az ő „nyolc boldogsága" a hegyi beszédben: mind csupa hasonlóan paradoxnak látszó, hasonlóan merész és hasonlóan — igaz tétel. És aztán az a nagy összefoglaló mondás megint, hogy aki *élni akar, tagadja meg magát* s ha kell: *haljon* meg... Ő, Krisztus, micsoda mélysége vagy te az emberismeretnek és az életbölcseségnek!

Igen, ha az emberé az az élet volna, amelynek az epikureizmus feltételezi; igen, ha az embernek soha magasabb vágyai, szükségletei, gondolatai nem volnának; igen, ha az embert nem izgathatnák nagy kérdések, aminő az Isten, a lélek, a halhatatlanság, az örök-élet kérdése, ó akkor könnyebb volna a probléma megoldása az epikureizmus értelmében; legalább valamivel. De így? Így nem! Így csak egy megoldás van: a pillanatokig tartó mámoros, lázas örömök karjaiba dobod magad és ifjúi véred párolgó vágyainak tüzében olvadsz el és aztán kiégett, nyugtalan, elégedetlen lélekkel maradsz a borzalmasan bizonytalan és még borzalmasabban biztos jövőben vagy — megadod magad a kötelességnek, amely azt mondja, hogy ezt meg ezt *nem szabad*... és akkor tiszta örömeid lesznek; örömöd és békéd, aminőt a „világ" nem adhat, hanem csak Ő, a szívek királya és a boldogság teremtője.

És főleg a szenvedés órájában. A szenvedésében, amelynek a létét talán csak még sem meritek tagadásba venni, ti, akik ma még csak örülni és élvezni tudtok. A világ eltakarja arcát a szenvedés előtt s eltakarja az emberek tekintete elől, kórházakban és apró pincelakásokba rejti azokat, akiknek ajka habzik és a szeme szikrázik és a szíve háborog a dühtől, a fájdalomtól vagy a kétségbeeséstől. A temetőket messze kiépítik a városokon kívül s dehogy szeret az a korzózó és lidózó és rivierázó közönség arra a végre gondolni, amelyet — ó, igen! — „csak azt tudná feledni!" És a vég, a kiábrándulás, a megkomolyodás órája mégis elközelg. Nem akarod látni az ellenséget, a csontkarú-

kaszájával suhintó Halált... És mégis meg kell látnod előbb vagy utóbb; nézd, meglátta ezt eddig mindenki, a régi Hellas kéjnőitől és Róma jólélőitől kezdve a tegnap eltemetett milliárdosig, te sem leszel kivétel...

Egy van, aki mosolyogva vár szenvedést és halált, aki az élet örömét nem veszti el akkor sem, ha beborul körülötte az ég s közeledik a vég; aki minden sebre talál írt és minden bajra vigaszt és aki mosolyog a ravatalon is: ez a názáreti Jézusban hívő és az ő kemény, önfegyelmező parancsait az utolsó konzekvenciáig híven betartó *keresztény*.

Hazugság, hogy a vallásosság elveszi a nyilt, tiszta, természetes élet örömeit: nem veszi el, csak megnemesíti, új sínekre vezeti s örökké, elmúlhatatlanná teszi...

A mi világnézetünk, a mi vallásunk igenis: a kiapadhatatlan életöröm hitvallása.

Vallás vagy — Isten?

Tisztelt barátom, tegnap, hogy a vallási élet újjászületéséről beszélgettünk, ön egy kijelentést tett, amelyre nem tudtam azonnal felelni, annyira meglepett, szinte megzavart.

Ön azt mondta, s tudom, hogy tisztelettel és mély meggyőződéssel mondta, hogy a vallásosság igazi előhaladását leginkább a — vallás késlelteti s hátráltatja; a vallás mint forma és rendszer és merevség, s a vallások különböző formái. Amit a lélek keres, az nem a *vallás*, hanem az *Isten;* Isten kell a lelkünk forró vágyának, a vallás eltaszít. Istent egy vallási forma sem közvetíti tökéletesen, a vallás nem is fontos; fő az Isten, s hogy a lélek hogyan merül el az ő Istenében, azt semmiféle vallásnak vagy egyháznak nincs joga előírni.

Eddig ön, s én, nem lévén már időnk, nem mélyedtem el azonnal e szavak értelmébe. De tudom, hogy önt véleményeim érdekelni szokták s azért ez úton felelek.

Az ön elmélete, drága és tisztelt barátom, hogy nagyon nyersen fejezzem ki, nem egyéb, mint annak az alanyiségi elvnek egyik megnyilatkozása, amely ma a vallásosság terén annyira el van terjedve. Van, aki még tovább megy, mint ön, s azt mondja: a vallásosságban nem is az Isten a fő — sőt, nem is fontos, hogy *van-e* —, hanem az ember. A vallás értéke alanyi: az az igaz benne, ami az egyén belső, lelki életét jótékonyan növeli.

Engedje meg, barátom, hogy kissé vitába szálljak önnel. Tudja, mihez hasonlít ez a mondat, hogy „nem a vallás a fő, hanem az Isten?" Ehhez a másik mondathoz: „nem az evés a fő, hanem az étel, a kenyér", vagy: „nem a jólét maga a fontos, hanem a vagyon". Mert itt is, ott is: az egyik a tárgy, a másik a tárgyhoz való viszonyunk érvényesítése. Mi a vallás? Istenhez való közeledésünk. Tárgyilag kétségtelenül Isten a fő, de alanyilag meg a vallás, azaz: az, amikor s amivel Istent elérjük. Tárgyilag természetesen Isten a fő, a voltaképpeni érték és cél; de mihelyt Istennel valami vonatkozásba akarok lépni, mihelyt őt keresem, felismerem, elismerem, szeretem vagy szolgálom: ez már vallás, mert ezt nevezzük vallásnak.

Ez a szó tehát: nem szükséges a vallás, csak Isten szükséges, voltakép ellentmondás. Mihelyt Isten *neked* szükséges, a vallás szükséges. Isten vallás nélkül számunkra annyi, mint egy elzárt, elérhetetlen kincs, egy absztrakt valóság, amelyhez nekünk semmi közünk. Mert mihelyt *közünk* van hozzá, ez a „köz" már a vallás.

Azonban ön kétségtelenül nem is így, magában, találja a vallást feleslegesnek. Az ön szeme előtt a vallás mint határozott rendszer, mint tanok, dogmák, parancsok és szertartások jól elrendezett szerkezete lebeg, amely gátolja vagy legalább körülhatárolja az egyéni istenélményt, amely egyházzá és felekezetekké sűrűsödik, hierarchiával, fegyelmi szabályokkal, tradíciókkal, papokkal, templomokkal s vagyonjogi követelésekkel. Ez nyűg sokak szemében, talán az önében is,

mindenesetre mindazokéban, akik akadálynak érzik. Egy finomlelkű konvertita panaszkodott nekem egyszer, hogy bármennyire csodálja és szereti az Egyházat, mégis néha fájdalmasan érzi, hogy mikor ő a maga lelke szerint szeretne elmerülni Istenben, amikor Jézust és csak Jézust keresi, minduntalan beleütközik az — Egyházba: formákba, dogmákba, szentszéki rendeletekbe, szertartásokba.

Engedjen erre kettővel felelnem.

Egyik az, hogy *ha* a Jézusba-merülésnek akadálya az Egyház — természetesen csak az egy, Krisztus-rendelte Egyházat értem —, akkor ebben a hibát Jézus maga követte el. Mert nem lehet eléggé hangsúlyozni a modern egyházmentes kereszténység hirdetőivel szemben: az Egyház Jézus gondolata és műve. Ő „építette", s maga az Egyház szó is Jézus találmánya (Mt. 16 és Mt. 18). Ha tehát az Egyház baj, akkor ezért Jézus felelős. Jézus vallása „papi vallás", mondta ön nekem egyszer, pedig Jézus a papok ellen kelt ki.

Hogyne: az ő messiási küldetését csökönyösen tagadó zsidó főpapok ellen. De a zsidó papság helyébe ő maga is papságot alapított. Az apostolokat s ezek utódait „a világ végezetéig". Ezeket küldte tanítani, keresztelni, bűnöket bocsátani, Oltáriszentséget nyujtani, oldozni és kötni, „legeltetni", azaz a lelkeket kormányozni. Az apostolok csakugyan prédikáltak, szentségeket osztottak, parancsoltak, rendelkeztek: az első keresztények is, valahányszor Jézusba akartak merülni, a preszbiterekbe és episzkopuszokba, azaz a papi Egyházba „ütköztek". Jézus akarta ezt így, ezzel tele van az evangélium, az Apostolok Cselekedetei s az apostol-levelek.

Jézus maga pap volt, mert áldozott, s papi Egyházat akart; tanításokat (dogmákat), parancsokat, szertartásokat (pl. a keresztséget) és szentségeket rendelt s papjaira bízta, hogy sürgessék is ezek betartását: „tanítván őket megtartani mindazt, amit meghagytam nektek" (Mt. 28, 19). Ezen nem segít semmiféle modern szubjektivizmus, semmiféle buddhista vagy pietista-

protestáns divat. Ismétlem: ha ez hiba volt, Jézus a felelős érte.

De — és ez a másik megjegyzésem — Jézusnak ez a rendelkezése nem volt hiba. Mert elsőben is: az objektív, egyházi normák nem zárják ki, sőt inkább élesztik és gyakorítják a szubjektív Jézushoz-közeledést. Tisztelt barátom, ne áltassuk magunkat: hol volna ma a keresztény vallásosság Egyház nélkül? A modern pogányok is, a művelt buddhisták és mohamedánok is ismerik Jézust s az evangéliumokat, de nem élnek bennük, mert nem élnek az Egyházban.

Mégiscsak az Egyház az, ami közelhozza az emberekhez Jézust! Az Egyház az ő szakadatlan igehirdetésével és hitoktatásával, dómjaival és kicsiny, falusi templomaival, szertartásaival és ünnepeivel, szentségeivel és ájtatosságaival táplálja voltaképpen s tartja életben milliók lelkében a Jézus iránti érdeklődést, a hitet és imaéletet. Gondolja ön, hogy az emberek nagyon Istenbemerült, Jézustkereső életet folytatnának, ha nem volna vasárnap és ünnep, karácsony és húsvét, templomi harangszó, mise és hasonló dolgok? Ha nem volna papság: gondolja, hogy sokan törnék magukat az evangélium után? Nézze: a reformátorok eltörölték a papságot, a szertartásokat, az egyházszervezetet — és aztán megint visszalopták mindezt, nálunk már Debrecenben körmenetet is tartottak a kálvinisták, szertartásosan vitték körül a felcicomázott bibliát... Mi más ez, minthogy észrevették, hogy a vallás, ha belső élmény is, külső formákra szorul, különben elfelejtődik, elcsenevészedik, elhal a lelkekben.

Én megengedem önnek, mi több: magam is tapasztaltam, hogy az Egyháznak és formáknak ez a rendszeressége néha modorossághoz, merevséghez, sőt visszaélésekhez vezethet, hogy egyeseknél a forma fontosabbá válik a tartalomnál, az eszköz a célnál. De mi következik ebből? Azért az Egyház, a Krisztus-akarta s Krisztus-rendelte Egyház mégis a legfőbb tényezője a lelkek Krisztushoz vezetésének. A mise egyszer-egyszer zavarhat egyéni áhítatomban „per accidens", de azért a

mise mégis legközelebb hozza hozzám Jézust és milyen szegényes az a kultusz, ahol csak szavak vannak, olvasás és ének, vagy egyéni, otthoni elmélyedés, de nincs mise, nincs áldozat, nincs Oltáriszentség, nincs valóságos jelenlét!

Az Egyház „közbetolja magát" Jézus és a lélek közé: igen, mintahogy az út „közbetolja magát" a vándor és kitűzött célja közé, vagy az iskola a gyermekek és a tudomány közé. Olyan közbetolás ez, amely közelebb hoz s amely nélkül a legtöbb esetben sohasem érnők el a célt!

A vallás „formái" ellen csak egy esetben lehet kifogás: ha törvénytelenek, ha nem vezetnek vissza szerves utódlásban a keresztény vallás isteni alapítójához. Az ön ellenvetésének, tisztelt barátom, ebben a vonatkozásban teljesen igaz értelme is van. A felekezetek formái csakugyan nem tarthatnak számot arra, hogy *„a"* vallás szabályozói legyenek. Részben nyilván innen ered a modern lelkek idegenkedése a vallási formáktól. Érzik, hogy a felekezeti zűrzavar és összevisszaság nem lehet krisztusi gondolat; tudják, hogy itt merőben emberi rendelkezések, célszerűségi megfontolások voltak irányadók. Az „alanyi vallásosság" hangoztatói csakugyan főleg protestáns országok irodalmában jelentkeztek s onnan is származott ez a divat hozzánk.

Azonban nincs semmi okunk, hogy a katolikus Egyház apostoli tradícióit egy kalap alá fogjuk a 16-ik században, vagy azóta keletkezett felekezetekkel. *Nálunk semmi sincs, amit ne vezethetnénk vissza részben az ősegyház és Krisztus rendelkezéseire,* részben ezeknek szerves és törvényes tovafejlesztésére. A távolálló a pápai udvar hagyományos, fényes szertartásait szemfényvesztő külsőségeknek nézi, a beavatott ellenben felismeri bennük az evangéliumi kereszténység tanának, a „Tu es Petrus"-nak mélytartalmú, örvendező, Krisztustisztelő visszhangját. A szentségi körmenetben a hozzá nem értő csak csilingelést, tömjénfüstöt, harangszót és csillogó ruhákat lát; az evangé-

lium és az ősegyház ismerője a gyenge halandó örvendező ujjongását látja benne a jelenlevő Krisztuson. A katolikus házasságjogban a modern vivőr csak nyűgöt érez, papi bakafántoskodást, a szerelem életébe belekotnyeleskedő hierarchikus hatalomvágyat; a hívő viszont az evangéliumi erkölcsiség csodálatos őrzőjét ismeri fel benne, a házaséletet az Efezus-levél szellemében szent dolognak tartó Krisztushűség szelíd, áldó, de egyben erős és ingathatatlan képviselését. És így tovább, végig mindenen.

Örülnék, tisztelt barátom, ha ezek a fejtegetések meggyőznék önt. Még pedig nemcsak a felvetett kérdésben magában, hanem abban is, hogy nekünk katolikusoknak nagyon sok okunk van óvatosnak lennünk azokkal a divatos vallásfilozófiai felfogásokkal szemben, amelyekkel úton-útfélen találkozunk s amelyek tetszetős formájukkal s a bennük rejlő féligazságokkal minket magunkat is könnyen megtévesztenek.

Ne felejtsük el, kérem, hogy *erősen keresztényellenes és katolikusellenes kultúrvilágban élünk,* amelynek főleg irodalmi megnyilatkozásai jórészt arra a vallási fejetlenségre vezethetők vissza, amelyeket a hitújítás negyedik évszázadának eszmenyúlványai honosítottak meg széles körökben. A mai protestantizmus, főleg a nyugati országokban, természetszerűleg nem tudja többé azonosítani magát a 16-ik századbeli hitújítóknak bizonyos fokig mégis konzervatív, de önkényes állásfoglalásaival. Ezek helyébe az egyéni „szabad kutatás" elve alapján a teljes alanyiságot lépteti. Nem az Egyház a fő neki, hanem a vallás; és nem is a vallás, hanem az Isten; és nem is az Isten, hanem az élmény.

Nekünk semmi okunk szolgai módon követnünk ezt a divatot, a szegénysége és megszorultság ez önleplező szólamait. Nálunk szilárd Egyház van s azért van szilárd, határozott, dogmákban s erkölcsi törvényekben ingatatlan, kultuszilag pedig meleg és eleven vallás is és mert ilyen vallásunk van, azért szilárd és eleven valóság nálunk az Isten. A Lisieux-i Terézek

korában, a mexikói vértanúk korában valóban nincs okunk félni, hogy nálunk a vallás és az Egyház „Isten és a lélek közé tolja magát".

Dogmamentes kereszténység.

Aki a magyar, vagy akár a külföldi protestantizmus teológiai irodalmát ismeri, cseppet sem lepődhetett meg azon a vitán, mely a lapok jelentései szerint a minap a reformátusok konventülésén lezajlott s melynek lényege a kérdés volt: meg szabad-e tartani az agendás könyvnek az Úrvacsorára s még néhány hittani tételre vonatkozó *dogmatikus* kitételeit.

Nem lepődhettünk meg rajta, mert hiszen ez a vita sem nem új, sem nem szórványos; különleges érdekességet e percben is legfelebb a miniszterelnökfőgondnok felszólalása kölcsönzött neki. A dogmatikai kérdés állandó dilemmája a modern protestantizmusnak; dilemmája, mert a *következetes* állásfoglalás egyik oldalon a katolicizmus, másik oldalon a teljes hitnélküliség felé sodorná a protestánsságot s míg emez ellen a jobbérzelmű, hivő protestánsok keresztény érzése fellázad, amarról meg a kiforrott felekezeti önérzet nem akar hallani.

Az ú. n. *konzervatív* (hivő) protestánsok t. i. azt vallják, hogy a protestantizmus dogmatikája különbözik ugyan a katolikusokétól, s az alap is más, amelyen ők a protestáns hittételekhez ragaszkodnak, de ez a dogmatika, bármennyire redukáltan is, mégis csak dogmatika; tantételei és határozott hittételei vannak, melyeket fel nem adhat, melyeket meg nem tagadhat. A racionalista vagy liberális protestantizmus viszont azt vallja, hogy a protestantizmusnak szilárd, ingathatatlan, kötelező tanai egyáltalán nincsenek s hogy senki sem köteles bármit is dogmaként, biztos hittételként elfogadni.

Ez a kétféle protestáns irány állandóan a legélesebb ellentétben van s elég éles harcot vív egymással: a konzervatívek a liberálisokat hitetleneknek, felfor-

gatóknak, radikálisoknak nevezik, viszont a liberálisok ugyanazon vádakat emelik a konzervatív protestánsok ellen, mint amelyeket a katolikusokkal szemben szoktak hangoztatni, hogy t. i. erkölcsi és lelkiismereti kényszert akarnak alkalmazni, hogy sötét reakcionáriusok, ultramontánok, jezsuiták, klerikálisok stb.[1] S ez az ellentét nyert újabb megnyilatkozási alkalmat a legutóbbi református konventgyűlésen, amelyen gróf Tisza István Balthazár, Tüdős és Kenessey szuperintendensekkel szemben az ágendás könyv dogmatikai vonatkozású kitételeinek eltörlését sürgette. A felszólaló Tisza István a lapok közlése szerint így beszélt:

„A világ legmélyebb és legszebb szertartása az Úrvacsora, mert nemcsak a lelkész tesz hitvallást a maga hitéről, hanem egyúttal a hivő is. Ez a hitvallás ne bírjon olyasmivel, ami zavarná a szertartás magasztosságát. Az a nézete, hogy nem szabad a dogma terén odáig menni, hogy lelki konfliktust idézzünk elő akár a lelkésznél, akár a hivőnél. *Jó lelkész lehet az, aki nem hiszi a testben való feltámadást.* Az Úrvacsorát meg kell fosztani dogmatikus részétől és tért engedni az egyéni meggyőződésnek, mert hisz éppen ez a református vallás nagy erkölcsi tőkéje." S midőn Balthazár ezzel szemben azt hangoztatta, hogy aki nem hisz az Úrvacsora megtartásában lefektetett három kérdésben, mondjon le az abban való részvételről, Tisza úgy érvelt tovább, hogy hiszen „az egyház kimondhatná elvégre azt is, hogy kizárják mindazokat az egyházból, akik nem hisznek az egyház hivatalos dogmáiban, de természetesen erre nem gondol senki. Még részletkérdésben sem szabad se a lelkészt, se

[1] Hogy ez a vita időnkint mennyire elfajul, volt alkalmunk nemrég tapasztalni, amidőn a ref. lelkészegyesület lapja a konzervatív ref. lap szerkesztőit „komitácsiknak", „salaknak", „szemétnek" címezgette, „hiénáknak", „nőbecstelenítők, aggastyángyilkosok, gyermekhóhéroknak" nevezte, kik „az erkölcstelenség fegyvertárából" veszik az erőt „aljas" hadviselésükhöz stb. (L. Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok 1915. évf. 42. sz.)

a hivőt erkölcsi kényszer elé állítani, vagy pedig a lelkészt abba a kényszer-helyzetbe hozni, hogy hazudjék az Úr színe előtt."

Ime a tanácstalan vergődés: térjünk-e vissza legalább részben, legalább a fontosabb hitkérdésekben a katolicizmus dogmatikus módszeréhez, avagy veszítsük-e el végleg mindazt, ami a mai protestantizmust a teljes vallási közönytől, a dogmatikai nihilizmustól még elválasztja?

A két egymással küzdő irány közül vajjon melyik fog a közel jövőben túlsúlyra jutni? Mihez fog a protestantizmus egyre jobban közeledni: vissza az ősi hithez, vagy még jobban el, a modern hitetlenséghez? Érdekes, sokat jelentő probléma. És természetes, hogy ez a kérdés nem csupán a protestánsok belső felekezeti ügye, mert hisz kihatásaiban föltétlenül érinti a többi hitvalláson vagy felekezeteken levő magyarság szellemi fejlődését. A katolikus magyarságra nézve pl. éppen nem lehet közömbös, hogy vajjon a magyar protestánsság a radikalizmus, avagy a pozitív kereszténység felé fejlődik-e, más szóval, hogy a radikalizmus mellé, avagy a radikalizmus ellen, a katolicizmus mellé fog-e szegődni.

Meg kell állapítanunk, hogy a liberális irány, midőn a protestantizmust utolsó megőrzött dogmatikai tartalmától megfosztani akarja, voltaképp csak a végső konklúziókat vonja le a reformátorok alapelveiből, de ugyanekkor szomorú cáfolata is ezeknek. Ha a protestantizmus lényegéből a hit tárgyi tartalmának teljes feladása következik, akkor ez az egy tény a legvilágosabb *deductio ad absurdum,* mellyel a hitújítás a mainapiglan megcáfolta önmagát.

Hiába hangoztatják akkor hivő teológusaik, pl. egyik leghíresebbjük: *Martensen* is, vagy nálunk *Szőts Farkas,* hogy az evangélikusok elfogadják az apostoli hitvallást (a Hiszekegyet), sőt a niceai és ú. n. Athanáz-féle hitvallást is (a IV. és V. századból); hiába fogadják el tekintélynek akár a Luther „Kis Kátéját", akár a „Heidelbergi Kátét", akár a Bullinger

Henrik-féle, 1564-ben készült „Helvét hitvallást": ha a szabad egyéni felfogás elve diadalmaskodik, ha *Harnack* szavai szerint „a kereszténység régi, dogmatikus felfogásával végeztünk",[1] akkor már hit dolgában nem igen különbözünk a teljesen szkeptikus álláspontról. Dogmatika, legalább valami nagyon szerény értelemben vett dogmatika nélkül hitről épúgy nem lehet szó, mint ahogy matematikáról nem lehet szó szilárd axiómák, alapigazságok nélkül. Nem lehet hinni, ha nincs mit hinni, s nem lehet „hitvallást tenni" valamiről, ha nincs semmi, amit szilárd igazságnak tartunk.

Sokszor hallunk ilyenféle kijelentéseket protestáns ajakról: mi nem hiszünk dogmákban, de hiszünk az Istenben, hiszünk Jézus Krisztus világüdvözítő szeretetében, hiszünk a megigazulás édes biztosságában stb. Nem veszik-e észre az így beszélők az ellenmondást? Vagy igaznak tudom a kinyilatkoztatás alapján azt, amit „hiszek" s akkor dogmaként, elismert, szilárd, kinyilatkoztatott igazságként fogadom el azt, vagy egyáltalán nem hiszek, nem tartok biztos igaznak valamit. Tertium non datur. Sőt szigorúan véve még azt sem állíthatom hittani alapelvül, hogy nem hiszek a dogmákban, vagy, hogy a hit nem igaznak-tartás, hanem csak bizakodás; mert mihelyt ezt szilárd hittani alapelvül veszem, máris dogmát állítottam fel.

Ami pedig a Luther-féle bizakodás-hitet (fides = fiducia) illeti, ez megint nem lehet szilárd, észt és kedélyt valóban megnyugtató bizalom; mert ahol nem *tudom* és hiszem, hogy van okom bízni, hogy bizalmam tárgya és alapja reális, ahol nem ismertem meg s nem vallom szilárd dogmaként, hogy Isten *megígérte* pl. a bűnbocsánatot vagy üdvösséget, ott eszes fővel nem bizakodhatom a bűnbocsánatban vagy üdvösségben, csak azért, mert ez a bizalom nekem jól esik. Maga a bizalom s a megnyugvás sem lehet mara-

[1] Dogmengeschichte, 3[4], 861.

dandó, ha eszem és meggyőződésem azt mondja nekem, hogy bizalmam alapja bizonytalan.

De az sem áll meg, hogy a dogmamentesség akármilyen vallásnak „erkölcsi tőkéje" lehessen. Erkölcsiség szilárd alap nélkül elképzelhetetlen. Az Isten parancsainak, pl. a szeretetnek megtartásához épúgy szükséges a dogma, a szilárd és objektív igazságok alapulvétele, mint ahogy az állam törvényeit addig nem tarthatom kötelezőknek, amíg nem ismerem az állam törvényhozó hatalmát. Hogy pl. a szeretet parancsát Krisztus parancsa értelmében betartsam, logikusan tudnom vagy hinnem kell, 1. hogy Krisztus a szeretetet csakugyan parancsolta, 2. hogy Krisztusnak joga volt és joga van parancsokat adni, mert ő 3. Isten Fia stb. Amíg ezt szilárdan nem hiszem, addig tiszteletben tarthatom ugyan a szeretet elvét, de csak mint magam-választotta életszabályt, nem pedig mint Krisztus és az Isten parancsát, vagyis nem mint vallásom előírását. Ime a dogmanélküliség lehetetlensége vallás-*erkölcsi* téren is.

Pedig ez a felfogás — a dogmamentes kereszténység — csakugyan nem egyéb, mint következetes alkalmazása ama protestáns alapelvnek, mely szerint a hit nem észtény, hanem érzelem dolga s a hitet illető kérdésekben mindenki szabadon követheti egyéni nézeteit. Luther és Kálvin dogmatikájának egyik sarkalatos pontja éppen ez: a hit kivonása az észtények közül s a voltaképpeni *bizalommal* való egybeöntése. Az újkori német protestáns hittudomány pedig, főleg Ritschl érzelmi iskolája óta, túlnyomó részében ugyanezt a hitvallást hangsúlyozza, amely szerint, ahogy a filozófus *Jacobi* megfogalmazta, lehet az ember „mit dem ganzen *Verstand* ein Heide, mit dem ganzen *Gemüt* ein Christ".

S azért a nekünk rokonszenvesebb, hozzánk közelebb álló ú. n. ortodox vagy konzervatív protestánsok, sajnos, voltaképpen nem járnak következetes úton, sőt öntudatlanul is lényegileg protestáns-ellenes irányt követnek, amidőn katolikus mintára egyes,

bárha megtizedelt, dogmatikai tételekhez ragaszkodnak. A protestánsnak, ha a szabadkutatás protestáns elvéhez következetesen ragaszkodik, hit alatt egyáltalán nem volna szabad igaznak-tartást értenie, hanem csak bizakodást s nem volna szabad egyáltalán semmit sem hittételnek tekintenie. Sem az Isten létét, sem Jézus istenségét, sem a test feltámadását.

Eszerint az elv szerint a vallás terén semmiről sem tudjuk, hogy biztosan igaz, sőt nem is igen kutatjuk azt, mi igaz, mi nem; mert a hit értéke nem annyi, amennyi igazságot tartalmaz, hanem amennyi bizalomra s megnyugvó, ájtatos érzésekre gerjeszt. Ezért mindegy az is a protestantizmus szerint, hogy ki mit olvas ki a Szentírásból; ezért nem baj, ha a szabad kutatás és egyéni felfogás következményekép a hit terén akár minden egyes „hivő" is más nézetet vall. A hit *tárgya* mellékes, csak *hatása* a fő: a lélek megnyugvása a bizalomban. Ha már most a történeti kiindulópontra visszatérő konzervativek hangoztatják, hogy a helvetica confessio vagy az ágostai hitvallás ágazatait sarkalatos hittételek gyanánt fenn kell tartani, ezzel ugyan valóban visszatérnek a történeti hitújítás első időszakának gyakorlatához, mely még csak részben és óvatosan merte a katolikus tradíciókat megtagadni s nem vonta le a saját elveiből a végső logikus következtetéseket; de ugyanennyire el is térnek magától a protestáns elvtől s legalább részben visszakerülnek a katolikus alapgondolathoz, mely szerint a hit voltaképpen mégis szilárd hittételek elfogadásában áll s a bizalom, az áhítat, a megnyugvás, a vallásos érzelmek s az erkölcsös élet a hitnek csak folyományai, függvényei.

Jól tudják mindezt a radikalizmus zászlóvivői s azért mindent elkövetnek, hogy a protestánsokat éppen saját elveik következetes folyományaképpen a maguk táborába csalogassák. Részben igen nagy sikerrel; számos vezető protestáns ember, még lelkészek is, tagjai az ateizmust terjesztő titkos társulatoknak. Amin, hangsúlyozzuk, csodálkozni nem lehet.

A protestantizmust csak szerencsés inkonzekvenciája őrzi meg a szabadkőművességtől; az elv voltakép itt is, ott is ugyanaz: „minél többet protestálni és minél kevesebbet hinni" (de Maistre). A szabadkőművesség elvei és jelszavai legfeljebb újabb formulázásai ugyanazon gondolatoknak, melyeket a hitújítás írt a zászlajára. A korlátlan individualizmus, az egyházi gondolat elleni küzdelem: mind közös tulajdonai a radikalizmusnak és a protestantizmusnak; s hozzá lehet tenni: a szavak értelmével való kétértelmű játék, a nagyhangú, de minél kevesebb pozitív tartalmat nyujtó szólamok, a dagályos kenetteljesség szintén.

Ezt a benső, okozati kapcsolatot protestantizmus és radikalizmus között sokan észrevették már.[1] A „Historisch-politische Blätter" már 1841-ben megírta, hogy „a szabadkőművesség tulajdonképpen nem egyéb, mint a bomlás és közöny állapotába eljutott protestantizmus".[2] „Habár a szabadkőművesség a legmélyebb erkölcsi süllyedés elvein alapul, a protestáns egyház fejei mégis ebben ismerték fel Krisztus tanainak s törvényeinek megtestesülését. Emberek, emberek! Mi mindenre vagytok ti kaphatók!" — kiált fel *Weisshaupt*.[3] „A protestantizmus — írja *Findel*[4] — vallási tekintetben csak félig az, ami a szabadkőművesség egészen. Az a vallás tartalmát úgy tekinti mint Istentől adottat. És az észnek csupán azon egy alaki használatát engedi meg, hogy az esztelen anyagot idomítsa. Ellenben a szabadkőművességnél az ész hivatása: a vallásnak nemcsak alakot adni, hanem tartalmát is megalkotni. A protestantizmusnak tehát vagy vissza kell térni a katolicizmushoz, vagy

[1] Bőven ismerteti ezt az összefüggést *Pachtler*, Der stille Krieg der Freimaurerei és Der Götze der Humanität c. műveiben, pl. ez utóbbiban a 77—105. lapon.

[2] VIII. 66.

[3] *Eckert*, Magazin der Beweisführung zur Verurteilung des Freimaurerordens, XIV.

[4] V. ö. Pachtler, i. m. 217.

önkényesen fele útján kell megállani, vagy előre haladva a szabadkőművesség terére lépni."

Az ismert ateista teológus, *Strauss* Dávid pedig „Jézus életében" (Előszó) így szól: „Én a német népet úgy tekintem, mint a reformáció népét, de a reformációt még nem látom bevégzettnek, hanem olyannak, mely még tovább akar fejlődni. Mi krízisben élünk, mely nehéz azért, mivel a (protestáns) keresztény tan egy része époly elviselhetetlen lett nekünk, mint az akkor (a reformáció idejében) élőknek", mert „ha abszurd volt az ó hit — így folytatja —, úgy a modern kétszeresen, háromszorosan az. Az ó hit ellentmondott az észnek (?), de *nem mondott ellent önmagának;* az új ellentmond önmagának minden részében, hogyan lehetne tehát az ésszel összegyeztetni?"[1]

Ennek megfelelően beszélnek a szabadkőműves hivatalos iratok is. Egy olasz szabadkőműves szabályzat pl. így szól: „A politikában az a feladatunk, hogy . . .; a vallási téren pedig: hogy a katolicizmust minden módon üldözve *a protestantizmust támogassuk*".[2] „A szabadkőművesek — írja adatait összefoglalva *Deschamps*[3] — átmeneti vallásnak használják fel a protestantizmust, melyben nem hisznek s melyet mint tévedést szívből kárhoztatnak, hogy így eleget tegyenek azoknak is, akikben még némi vallási szükségérzetek vannak."

*

Vessük fel még a kérdést, vajjon ez a következményeiben oly végzetes protestáns dogmaiszony valóban indokolt-e? A rendes indokolás, mellyel a dogmamentességet védelmezői igazolni szeretik, az a felfogás, hogy a dogmák hite lelkiismereti vagy erkölcsi kényszerhelyzetet teremt, hogy a dogmák mint merev bilincsek szorítják össze a szabadon szárnyaló lelket.

[1] Pachtler, Götze, 209. l.
[2] „Società Alfieri"-páholy szabályai, 4. szakasz.
[3] La Franc-maçonnerie, németül Verrisch-től, II. 29

Ez a már külső megjelenésében s szokásos megfogalmazásaiban a demagóg okoskodásokra emlékeztető felfogás csakugyan nem állhat meg. A matematikai alapigazságok sem kötik béklyóba az értelmet, s más téreken is vannak axiómák, melyeket igazaknak ismer el minden gondolkodó ember, hacsak az általános szkepszis álláspontjára nem helyezkedik. Nem lehet tehát a határozott, szilárd igazságokra mint ilyenekre akár vallási terén sem rámondani, hogy bilincsekként nehezednek a szabadon szárnyalni kívánó értelemre. Az értelemnek ugyanis nem a „szabadon szárnyalás", hanem az *igazság* megismerése a célja. S ha egyszer az igazság beigazolódást nyert, akár tapasztalatból (tudomás), akár belső érvekből (tudomány), akár pedig csalhatatlanul szavahihető tanuságtételből (hit), a szabadonszárnyalás már csak megtévedés és esztelenség lehet: akkor az értelemnek egyetlen értékes szabadsága a meghódolás a beigazolt igazság előtt s annak elfogadása.

Ha a kétszerkettő elfogadása nem jelent erkölcsi kényszert, akkor az Isten létének, Jézus istenségének, a Szentháromság tanának, az örök életnek stb. elfogadása szintén nem jelenti azt. Végtére miért ne legyenek éppen csak a vallási téren szilárd, ingathatlanul elfogadott axiómáink, ha minden egyéb megismerési téren axiómákból ered minden tudásunk? S igaz, hogy a hitszerű tudás alapja más mint akár a közvetlen tapasztalaté, akár a tudományos levezetésé; de viszont a hit tételeit is csak teljesen megbízható, minden józan kételyt eloszlató, tudományosan is igazolható alapon fogadjuk el: az önmagát *igazolni tudó* tekintély alapján. Csak ha *tudom,* hogy ez vagy az a dogma valóban isteni kinyilatkoztatáson alapul, fogadhatom el dogma gyanánt — az ilyen eljárás észszerűségéhez pedig csakugyan nem férhet kétség.

A „kényszerről" és „bilincsről" való szavalás tehát üres demagóg trükk azok megtévesztésére, akik a dolgok velejéig nem szoktak előhatolni. Legfel-

tűnőbben pedig ott esztelen a dogmaiszony, ahol dogmákban csakugyan hisznek — mint a hivő-protestáns táborban. S ki ne tudná, hogy a derék protestáns nép (amely hiszen csaknem mindenütt akarata ellenére szakíttatott el az ősegyháztól), de az intelligens protestánsok, sőt protestáns lelkészek nagy része is csakugyan hiszi, komolyan és szentül vallja az Isten létét, a halhatatlanságot, Jézus feltámadását, a bűnbocsánatot, a keresztség szükségességét, az üdvösséget és kárhozatot, a 10-parancsolatot stb., s mindezt mint isteni kinyilatkoztatáson alapuló, biztos igazságot, azaz: dogmát. A névtől irtózik, de a dolgot magát szentül elfogadja, vallja és gyakorolja. S mi katolikusok meg hogyne örülnénk neki, hogy protestáns testvéreink nagy tömegei, bárha következetlenül, mégis sokat megőriztek a tőlük látszólag annyira perhorreszkált katolikus dogmatikából!

*

Ami pedig a radikális-protestantizmus amaz alapelvét illeti, hogy a hit egyáltalán nem észtény, nem ismereti funkció, nem igaznak-fogadás, hanem csak érzelem, bizalom és kedélyi működés, erre nézve meg kell jegyeznünk, hogy ez a felfogás sem a köznyelvhasználatból, sem a katolikusoknál és protestánsoknál közös Szentírásból, sem maguknak a reformátoroknak felfogásából nem igazolható.

„Hinni" nem annyi, mint bízni, hanem mint igaznak tartani. Hiszek valakinek, hiszek valamit, elhiszem, amit mondasz — minden nyelvben „igaznaktartást" jelent. A „fides" főnévnek jelentés szerint nem a „fidere" ige, hanem a „credere" felel meg; a „fidere" a „fiducia" igéje.

Így használja e fogalmakat és szavakat a kereszténység is kezdettől fogva. „Hiszek egy Istenben, ... hiszem a bűnök bocsánatát, a testnek feltámadását, az örök életet" stb. A hit tehát csupa hittételek elfogadásából áll, nem pedig „az Isten fiainak szabadságából, kik nem állnak a hitbeli kényszer terhe alatt,

hanem csak a bűnbocsánat adományának örömében élnek." (Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[4]. 463.) A hit ugyan bizalomra is gerjeszt s a hittételek egyúttal a keresztény reménység alaposzlopai is; de a formális hit, a keresztény terminológia szerint is, nem bizalom, hanem igaznak-tartás.

Hasonló a Szentírás terminológiája. Krisztus maga is ily értelemben használja a „hit" szót. „A szavakat, melyeket te (Atyám) közöltél velem, közöltem én övelük (tanítványaimmal) s ők elfogadták és valóban megismerték, hogy tőled jöttem és *hitték,* hogy te küldöttél engem." (Ján. 17, 8.) Szent Pál szerint is más a hit és más a remény (1. Kor. 13, 13.); a hit nem maga a bizalom, hanem annak alapja: „A hit a remélt javak alapja, a láthatatlanok foglalatja", mert „ebben (a hitben) nyertek tanuságot az ősök". (Zsid. 11, 1—2.) „*A hit* által Isten igéje alkotá a századokat" (u. o. 3); a hit erejében vitték végbe nagy tetteiket a pátriárkák (u. o. 4—40). „Hit nélkül lehetetlen Isten előtt kedvesnek lenni" (u. o. 6). De milyen hit nélkül? Azonnal hozzá teszi: „Ugyanis aki Istenhez akar jönni, annak hinnie kell, hogy Isten van s hogy azoknak jutalmazója, akik őt keresik" (u. o.). „Ha ajkaddal megvallod az Úr Jézust és szívedben hiszed, *hogy Isten őt feltámasztotta a halálból,* üdvözülsz." (Róm. 10, 9.) — Hogyan lehet ezek után a hitet, mint észtényt, mint elismerést, mint szilárd igazságok igaznak-tartását keresztény alapon mellékesnek tekinteni? Hogyan lehet névleg a miniszter-teológussal s a racionalista-protestánsokkal azt állítani, hogy „lehet az ember jó lelkész, ha nem is hisz a feltámadásban?"

A „fides = fiducia" egyenletnek sehol, sem a profán, sem az őskeresztény nyelvhasználatban nincs semmiféle alapja.

*

Egyébként — s ez elég érdekes és fontos szempont — a hitújítók maguk sem vették nagyon komolyan a dogmahit feladását.

A dogmáktól való szertelen és következetlen ir-

tózás elég véletlenül került bele a protestáns hittanba, holott eredetileg senki oly erős dogmatista nem volt, mint maguk a reformátorok. Luthert s követőit csak lassan sodorta bele a kényszerűség, hogy úgyszólva lépésről-lépésre hátrálva a katolikus hitvédők sakkhúzásai elől, végre az egész dogmahitet veszni hagyták.

Luther vallási elfejlődésének kezdőpontján ugyanis, — nem úgy, mint sokáig hittük, a Tetzel-vita s a Szent-Péteri búcsú kérdése, hanem — a megigazulás kérdése állt. Mint ágostonrendi szerzetes tudvalévőleg a szigorú obszervánsok és a szabadabb életmódot követő szerzetesek vitájának ütközőpontjába került. Kezdetben maga is a szigorúbb irányt védelmezte, lassan azonban átpártolt a szabadosabbakhoz s előadásaiban és irataiban azt kezdte hangoztatni, hogy nem a cselekedetek (Werkheiligkeit), hanem a malaszt, Krisztus kegyelme a fő; ez teszi megigazulttá az embert. Erre azt kérdezték tőle a katolikusok: hát a malasztot nem azáltal nyerjük-e meg, Krisztus kegyelme nincs-e ahhoz a feltételhez kötve, hogy jól és parancsai szerint éljünk? Mire Luther egy lépéssel tovább menve így felelt: nem, oda elég a Krisztus kegyelmébe vetett hit is. S idézte a Szentírást, főleg a Galata-levelet, s azt azon értelemben magyarázta, amelyben utóbb a Római-levélből a *„sola"* szócska becsúsztatásával ezt olvasta ki: *„egyedül* a hit üdvözít".

Midőn pedig erre a katolikusok azt felelték, hogy éppen a hit, amint az a Szentírásból s az Egyház tekintélyéből folyik, követeli a jó cselekedeteket is, Luther így okoskodott: a Szentírásból ő nem ezt olvassa ki, az Egyház tekintélye pedig semmis, mert a Szentírás elég világos, hogy abból mindenki azt olvassa ki, amit jónak lát. De hiszen akkor megdől a hit egysége s a legalapvetőbb hittételekben sem fogunk megegyezni — vetették ellene. Nem nagy baj, felelte Luther; mert hiszen a hitnek tárgya mellékes, a fő az, hogy higgyünk, azaz bízzunk Isten jóságában bűneink

bocsánatában, Krisztus kegyelmében. Így került ki a dogmamentesség elve a megigazulás tanából. S hogy Luther mintegy csak kényszerűségből adta fel az általános hitigazságok objektív kötelező erejét és szilárdságát, legjobban abból a következetlenségből világlik ki, mellyel Luther ettől az elvtől maga is unosuntalan eltért. Hiszen minden irata csupa dogmatika s nem győzi érveit halmozni annak igazolására, hogy amit ő tanít az a Szentírás és az ősegyház szilárd tanítása: tehát ő is dogmákat véd, még ott is, ahol a dogmamentesség dogmáját állítja fel. Innen az ellentmondások Luther tanai- és irataiban, melyek a protestáns teológusoknak annyi fejtörést okoznak,[1] úgyhogy egyikük, *Kattenbusch,* a fejetlenség meggátolása céljából azt indítványozza, hogy a protestáns teológia Luther későbbi műveit egyáltalán mellőzve csakis a „régebbi Luther" iratai szerint igazodjék.[2]

„Az ellentéteket, melyeket Luther életművében felmutathatunk, őmaga is állandóan magában hordta... Ennek eredménye az, hogy Luther egész életének munkáját kénytelenk vagyunk megoldatlan ellentétekkel telített munkának tekinteni még ott is, sőt éppen ott, ahol a legközéppontibb kérdésekről van szó" — írja a protestáns hittudós *Scheel.*[3] Így az evangélikus és katolikus tant maga is gyakran „egyszerre hirdette vagy váltogatta".[4] Természetes, hogy a legkönnyebb

[1] Albert *Ritschel* szerint: „Luther életfelfogása nem folyt világos mederben, hanem az objektív dogmatikus szempontok túlsúlya által korlátozott és zavaros lett". Gesch. des Pietismus 2, 88. „Luther — írja egyik biografusa, Adolf *Hausrath* — a XVI. század legnagyobb forradalmárja s mégis konzervatív theologus volt, konzervatív a csökönyösségig... Néha egy betűhöz annyira ragaszkodott, mintha az Egyház egész üdve azon múlnék; máskor meg a Szentírás egész könyveit elvetette s letagadta apostoli szellemüket." (Luthers Leben 1, VIII.) Luther kételyeiről saját tanítására vonatkozólag lásd Grisar: Luther, III. 301 s köv.

[2] L. A. Galley, Die Bußlehre Luthers etc. 1 s köv.

[3] Luthers Werke (Buchwald), Ergänzungsband 2, 44.

[4] Gottschick J., Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie, 36. Számos hasonló, protestáns teológusoktól eredő idézetet illetőleg l. Grisar, i. m. III, 374 s köv.

felelet és kibúvó a katolikusok dogmatikai ellenvetéseire Luther részén ez volt: én nem így olvasom ki a Szentirásból; a hit pedig nem azt kívánja, hogy szilárd, általánosan elismert hittételeket *higgyünk*, hanem, hogy bízzunk.

Ime, a dogmamentes protestantizmus történeti forrása: egy szükségrendszabály, egy hátsóajtó, melyhez maga az erősen dogmatizáló, ellenfeleit „eretnekeknek" nevező[1] s az „eretnekekkel" szemben halálbüntetést sürgető[2] Luther is csak kényszerűségből s taktikából vette menedékét.

Kálvin János pedig tudvalévőleg a máglyabüntetést sem tartotta túlszigorúnak ott, ahol valaki az ő dogmatikájával szembehelyezkedett.

Kár tehát oly fennen hangoztatni s a „reformáció nagy erkölcsi tőkéjeként" emlegetni azt az elvet, amelyet maguk a reformátorok sem vettek soha komolyan s amely ha következetesen alkalmazzuk, a teljes ateizmusig vezethet. Hiszen a Balthazár-irány lapja, a „Lelkészegyesület" máris a legmelegebben ajánlgatja lelkész-olvasóinak a „Világ" című napilap járatását[3] s hangoztatja, hogy „a materialista monizmuson kívül minden más gondolkodás megfér a keresztyén világnézettel"[4] — tehát pl. a Hegel-féle szubjektív-panteizmus is, amelyet az ateizmustól legfeljebb üres szavak különböztetnek meg.

*

Alig kell külön hangsúlyoznunk, hogy részünkről csak aggódva láthatjuk az ú. n. liberális irány elharapódzását a protestáns táborban. Igaz, hogy ez az elharapódzás mint deductio ad absurdum indirekte voltakép csak a katolikus elvnek diadala és máris számos jóérzelmű protestánst győzött meg éppen egyházának e menthetetlenül közelgő bomlása az elv

[1] V. ö. Grisar, i. m. III, 378.
[2] U. o. III, 729 s köv.
[3] V. ö. Prot. Egyh. és Isk. Lap, 1915. 496.
[4] U. o.

helytelenségéről, mely ily szomorú gyümölcsöket termett. Viszont azonban azt is tudjuk, hogy a hivő protestantizmus voltaképpen lappangó katolicizmus s így természetszerűleg közelebb áll hozzánk és nincs kizárva, hogy idők folyamán, ha vezető egyéniségei le tudják küzdeni a felekezeti önelszigetelés és haragszomrád-játék széthúzó hajlandóságait s kutatva-tanulva visszatérnek a keresztény hit- és vallásélet ősforrásaihoz, talán még megtalálják az utat az elhagyott egy-Egyház, a „radix et mater omnium ecclesiarum" anyakebelére is, mint azt az ősegyház atyái nevezik s ahogy azt pl. Angliának annyi nagyműveltségű, tömegesen konvertáló protestáns vezetőemberénél látjuk.

Az „én vallásom".

Vallásosan neveltek s ifjúkoromban buzgón gyakoroltam a hitéletet. Később jöttek a serdülés évei, jöttek az olvasmányok, jött a miliőváltozás és én tele tüdővel ittam-szíttam a hitetlenség szabadságának levegőjét. Azután jöttek az élet nagy csalódásai és jött a megkomolyodás. Mosolyogni kezdtem ifjúi önteltségemen, mellyel a vallás kötelékeiből kioldottam magam s kezdtem érett fővel visszatérni az elhagyott oltárokhoz. Azt hiszem, ez velem együtt számos férfiember lelki fejlődésének, elfejlődésének és visszatérésének története.

De arra csakugyan nem vagyok kapható, hogy egyszerűen szóról-szóra jámbor hivő legyek, aki bűnnek tartja a vasárnapi mise elmulasztását, húsvétkor a gyónást és egyéb formaságokat, vagy aki egyszerűen mindabban hisz, amit a dogmák tartalmaznak. Azt hiszem, *a kereszténységben nem ezek a külsőségek a fők, hanem a morál,* s az én vallásom van olyan keresztény, mint azoké, akik képletekben és formákban találják üdvüket. Nincs-e igazam? — kérdezik tőlünk.

A kérdésben vázolt álláspont csakugyan nagyon sok modern embernek vallási fejlődését mutatja be.

Nagyon sokan vannak, akiket kellő mélységű hitoktatás híján hamar levesz a lábukról a vallástalan környezet és olvasmány, melyhez hozzájárul mint legtöbb esetben döntő tényező, az ifjúi könnyelműség és a kísértések. Nagyon sokan később, mikor érettebb fővel gondolkoznak az élet legnagyobb kérdésén, a valláson, visszatérnek a vallásosság becsülésére és gyakorlására, de nagyon sokan mégis megrekednek félúton ott, ahol a tisztelt kérdező is: nem a teljes értékű kereszténységhez térnek vissza, hanem maguk alkotnak maguknak félig keresztény, félig maguk-csinálta vallást és úgy hiszik, akkor találják meg az igazit, amikor az egyéni vélekedés lélekvesztő csónakjára bízzák jómagukat.

Eszünkben sincs a jóhiszeműségüket vitatni el ezektől a derék emberektől, ez itt most nem is érdekel minket; de ebben a félvisszatérésben, a megállapodásban ennél a hibrid, maguk-alkotta vallásnál mégis csak sajnálatos tünetét látjuk a vallási kérdések alapvető elemei körül való általános tájékozatlanságnak. Kár értük.

Mert ugyan mi is a vallás? Olyan díszlete-e az életnek, melyre ifjú- és aggkorunkban szükségünk van, de amelynek objektív, maradandó s mindenkori biztos értéke nincsen? Nem az embernek Teremtőjéhez s végcéljához való viszonya-e s ennek a viszonynak kellő elismerése és kifejezésrejuttatása-e a vallásosság? Nem olyan-e, mint egy kétoldalú jogviszony, valami olyan, aminő a hazaszeretet vagy a gyermek viszonya atyjához? Valami, ami *kettőn* múlik és *kettőt* érdekel?

A vallásban a lényeg nem az egyéni érzelem, nem az, hogy mi nyugtat meg ideig-óráig, vagy hogy mit találunk szépnek és vonzónak benne, főleg mikor közelről s mélyről nem is ismerjük.

A vallásban a lényeg az, hogy elismerjük Istentől való függési viszonyunkat s egyúttal azt a kötelességünket is, hogy Isten akarata, kinyilatkoztatásai és parancsai szerint rendezzük be életünket, kezdve a

hiten, tehát az ész istentiszteletén, le egészen a mindennapi cselekvések rendezettségéig, az ösztönösség leküzdéséig s a külső vallási gyakorlatok teljesítéséig. Nem lehet azt mondani, hogy nekem ez vagy az tetszik jobban a vallásban, tehát azt teszem; ez vagy az pedig nem tetszik, tehát nem teszem; ezt hiszem, azt meg nem hiszem; ezt elfogadom, azt meg nem. Hanem bizony mindazt kell hinnem, vallanom, gyakorolnom, betartanom, amit az Isten, mint világos parancsot elém tár, akár közvetlenül a kinyilatkoztatás (pl. az evangélium) által, akár közvetve azok által, akiket a lelkek gondozásával s vezetésével megbízott: Egyháza által. Ha van vallás, *csak ez* lehet komoly és teljes mértékben az; ha van evangéliumi kereszténység, csak ez lehet az s téved, aki azt hiszi, hogy az ő kedvéért az Isten kivételt tesz s tőle nem azt kívánja, amit általános, mindenkit kötelező törvényként szabott elénk, hanem majd az ő egyéni vélekedésére, esetleg szeszélyére, nagyon sok esetben egyszerűen vallási tájékozatlanságból eredő előítéleteire bízza a vallás tartalmának és gyakorlatának megválasztását és meghatározását.

Az olyan embereknél tehát, aminő a t. kérdező, kívánatos volna, hogy a nagyon örvendetes visszatérés a valláshoz ne álljon meg félúton, ne legyen tökéletlen, hanem legyen teljes és terjedjen ki a kereszténység egész tartalmára és értelmére. Tanuljunk, de ne csak saját gondolataink tovafűzésével, hanem vegyük figyelembe a kereszténység írott és élő dokumentumait, és csakhamar meg fogunk győződni arról, hogy a krisztusi kereszténység valami nagyon határozott és pozitív valami, nem külsőségek és formaságok halmaza, bár azok is hozzátartoznak s részben a lényegéhez tartoznak hozzá, de igenis határozott tanok és elvek, hittételek és törvények foglalata. S ha valaki nem ezeket tartja be, hanem magának csinál vallást, éppen úgy jár, mint aki maga csinál magának pénzt vagy törvényt: senkisem ismeri el és meggyűlik

a baja, ha ahhoz a gyakorlati életben ragaszkodik vagy azzal beérni akarja.

Mit csinálna az állam azzal a honpolgárral, aki a hazaszeretetet és a haza iránti kötelességeket a maga egyéni vélekedése szerint kívánná interpretálni, aki azt mondaná, hogy ő akkor fizet adót és akkor megy csatába, amikor neki jól esik? Mit csinálnának katonáék az olyan közvitézzel, aki a saját egyéni harcászatát akarná érvényesíteni a gyakorlótéren vagy a fronton s nem azt tenné, amit a konkrét kötelesség eléje szab? Ugyanígy nincs semmi értéke annak a vallásosságnak, amit magunk szabunk össze magunknak, de amely nem fedi az Isten által kívánt s kinyilatkoztatott vallási kötelességeket.

„Aki szeret engem — mondja Jézus az utolsó vacsorán —, megtartja az én parancsolataimat." Tehát a parancsok, a törvények megtartása, köztük a hit parancsának és az Egyház iránti engedelmesség parancsának megtartása: ebben áll Krisztus szeretete, követése, a keresztény vallás gyakorlása.

Hogy aztán az evangéliumi kereszténységben mi helye van a külsőségeknek, a formáknak, a dogmáknak: azt itt most kár volna ismételten tárgyalni. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy nem minden külsőség merő külsőség, sőt: amikor a keresztény vallás valami külsőséget sürget, azt mindig a bensőért teszi, ami azzal nagyon is összefügg. Így a vasárnapi misemeghallgatás, a húsvéti gyónás-áldozás elvégzése kétségtelenül mélységes lelki hatással való, igazán középponti jelentőségű gyakorlatai a vallásnak, s aki nem úgy beszél róluk, mint vak a színekről, pillanatig sem tagadhatja, hogy a hitéletnek éppen ezek a gyakorlatai vezetik el a lelket a legmagasabb és legigazibb vallásosságra, a legbensőbb Krisztus-szeretetre és Krisztus-követésre.

A tisztelt kérdező „vallása" tehát még nagyon sok tekintetben kiegészítésre és fejlesztésre szorul. Még nem „keresztény" vallás az, csak amolyan „magam-vallása". Olyan mint a magam-verte pénz. Ideig-

óráig gyönyörűségem telhet benne, de értéke nincsen semmi. S azért azt kívánjuk neki és sok más hasonló sorsban leledző embertársunknak is, hogy a félmegismerésről az egészig is találják meg és tegyék meg az utat. Nagy és igazi keresztény csak az lehet, aki az egy, adott, krisztusi és egyházi kereszténységet gyakorolja; „aki nincs velem, mondhatja az egyházias kereszténység Krisztussal együtt e tekintetben is, aki nincs velem, az ellenem van s aki nem gyüjt velem, az szétszór".

Az Isten-tudat keletkezése és a „velünk született eszmék".

Az Isten-tudatra, azaz az Isten eszméjének felfogására s az Isten létéről való megbizonyosodásra a tapasztalás és a Vatikáni Zsinat szerint mindenekelőtt a természetes ész által jutunk el, amidőn a véges, változó, esetleges dolgokból mint okozatokból a végtelen alkotóokra következtetünk. Idea innatákra, velünk született Isten-eszmékre tehát szükségünk nincs. Az ellenvetés, hogy a *végtelen* Isten eszméjét *véges* értelem fel sem foghatja, ha ebben maga az Isten nem támogatja az emberi észt valami rendkívüli módon, megdől azon, hogy nem is intuitív Isten-eszméről van szó, hanem a teremtett dolgokról alkotott fogalmak segélyével absztrakció és dedukció útján szerzett Isten-fogalomról.

A véges elme igenis felfoghatja a végtelent is és *ebben* az értelemben maga is végtelen: véges lényegű, de végtelen kapacitású. Sőt ha véges elmének lehetetlen volna a végtelen bármilyen elgondolása, lehetetlen volna az idea innaták által is, mert abszurdumot, lehetetlenséget az Isten mindenhatósága sem tehet.

A Vatikáni Zsinat szerint az ember „naturali rationis lumine": az ész *természetes* világánál is *biztossággal* felismerheti Istent. Ez is azt mondja, hogy — legalább a katolikus hitrendszer szerint — nem kelle-

nek oda különös és rendkívüli isteni beavatkozások, nem kellenek velünk született eszmecsirák sem ahhoz, hogy az Isten-eszmét megalkothassuk s az Isten létéről meggyőződést szerezhessünk. Ehhez a Vatikánum szerint csak kettő kell: a megismerő alany részéről a normális, természetes értelem, a megismerendő objektív világ részéről: az Isten alkotásai, azaz a látható világ, melyből mint okozatból az Istenre következtethetek. A természet nyujtotta tények képezik a premisszákat, melyeknek ismeretéből az Isten léte a logika szabályai szerint levezethető.

Voltak ugyan Cartesius óta mások is, akik az idea innatákat védték s akik szerint az ember nemcsak az Isten megismerésére való képességet, hanem a kész megismerés csiráját is magával hozza a világra; úgyhogy ez a csira az ember fejlődésével és a külvilágról szerzett ismeretekkel arányosan, de nem ezeknek puszta logikai folyományaként fokozatosan kifejlődik. Erre a mesterkélt feltevésre azonban semmi szükség nincs s azt semmiféle érv nem támogatja. Legkevésbbé az, hogy az Isten-fogalom érzékfeletti eszme s a mi fogalmaink mind érzékleteken alapulók. Mert hisz összes elvont fogalmaink érzékleteken alapuló fogalmak s mégsem szorítkoznak érzéki kvalitások kifejezésére; s éppen az az értelem lényege, hogy érzékileg észlelt benyomásokat értelmileg, azaz érzékfelettileg is fel tud dolgozni: negáció, absztrakció és következtetés útján.

Az egyházi tanítóhivatal egyébként nemcsak a Vatikáni Zsinaton nyilatkozott e kérdésről, hanem egyébkor is s több nevezetes vitát döntött el e téren. Így *Bautain* strassburgi tanárt a következő tétel elfogadására kötelezte: „Ratiocinatio potest cum certitudine probare exsistentiam Dei". (Az Isten létét *következtető okoskodással* biztossággal be lehet bizonyítani.)

Hasonlókép *Bonnetty*-vel szemben így döntött IX. Pius jóváhagyásával az Index-kongregáció: „A következtető okoskodás biztossággal be tudja igazolni

az Isten létét, a lélek szellemi voltát s az akaratszabadságot". Sőt, miután Bonnetty ebben racionalizmust látott, ugyanakkor ezt is el kellett fogadnia: „Az a módszer, melyet Szent Tamás, Bonaventura s az őket követő skolasztika alkalmazott, nem vezet racionalizmusra s nem ez volt az oka annak, hogy a mai iskolákban a bölcselet naturalizmussá és panteizmussá fajult". Az 1910 szeptember 1-i esküminta az Isten természetes felismerhetősége és bebizonyíthatósága is külön ki van emelve. (L. Denzinger, Enchiridion definitionum etc.[10], 1622, 1650, 1652, 2145.)

Szabad-e ezek után és tisztán tudományos szempontból idea innatákról, belénk oltott s velünk született Isten-eszmékről beszélni? *Igenis szabad.* Sőt, utalunk arra, hogy a nagy ősi egyházatyák is elég gyakran beszélnek a „belénk oltott", „nem belénk nevelt, de természetes" Isten-tudatról. Természetesen nem a Cartesius vagy Bautain értelmében, hanem mint ők maguk kifejtik, a skolasztika által is hangoztatott készség, könnyenfelismerő s meggyőződő képesség értelmében (Christ. *Pesch,* Praelectiones dogmaticae, II. 13 s köv.). Igy értelmezi azonban a velünk született Isten-eszmét Platz Bonifác is, aki éppen az Isten-megismerés könnyűségéből s általános voltából érvel a csirájában belénk oltott Isten-eszme, azaz az Isten természetes megismerésére irányuló képesség és készség mellett.

Vallás és tudomány.

Az a körkérdés, melyet Robert de Flers intézett 1926-ban a Francia Tudományos Akadémia tagjaihoz s melynek eredménye előttünk fekszik, valóságos eseménye a tudományos és egyben a vallásos életnek. Oly esemény, amelyet jelentőség szempontjából habozás nélkül állíthatunk akár a csikágói eucharisztikus kongresszus mellé. Csikágóban a tömegek tettek hitet a katolicizmus mellett, Párisban azonban az értelmiség legmagasabb vezérkara, a természettudományok ma

élő legelőkelőbb képviselői szavaztak le a tudomány nevében — a vallás mellett. Nem emlékszünk hamarosan még egy esetre az újkorban, amikor ilyen impozáns tudományos együttes hajtotta volna meg zászlóját a hit előtt. Ezért nem lehet emellett az esemény mellett csak úgy közömbösen elmenni.

Az esemény jelentőségét fokozza, hogy a vallás mellett való tanúságtétel éppen természettudományos oldalról jön és éppen Franciaországból. Semmiféle tudomány nevében nem támadták a vallást az utóbbi félévszázad folyamán akkora hevességgel, mint a természettudomány nevében. Szinte egyértelművé lett a vallást támadni s a „természettudományos alapra" hivatkozni. Hozzá nem értő, tudatlan agitátorok, szociálista izgatók, radikális politikusok, liberális írók a nép széles rétegeibe bevitték a hiedelmet, hogy a vallás ellentétben áll a természettudományos gondolkozással, hogy naivitás, melynek a tudomány ellentmond. Ezen az alapon követelték s számos országban keresztül is vitték az iskolák „laicizálását", azaz a vallásoktatás eltörlését s ahol a destrukció hatalomra jutott, mint éppen Franciaországban vagy Oroszországban s újabban Mexikóban, első dolga volt a hitetlenséget a közoktatás kötelező alapjává tenni.

A Francia Tudományos Akadémia megnyilatkozása ebben a kérdésben több szempontból is különösen is értékes. Először is tudnunk kell, hogy a latin nyelvekben s az angolban is „science" nem tudományt jelent általánosságban, hanem kifejezetten természettudományt. A Francia Tudományos Akadémia különbözik az „Academie de France"-tól, amely az irodalom jeleseit foglalja magában s különbözik a többi szakakadémiáktól is, melyek együttesen alkotják az „Institut de France"-t. A Francia Tudományos Akadémia továbbá kétségtelenül az egyik legkiválóbb, ha nem is a legkiválóbb természettudományi tudományos testülete a világnak. Minden egyes tagja egy-egy világszerte elismert, abszolút kitűnőség. Ha tehát ez a testület megszólal, ennek a megszólalásnak olyan súlya van,

mint nagyon kevés egyéb testületnek a világon. S ha valakinek joga van a természettudomány nevében nyilatkozatot tenni, kétségkívül első helyen ennek a testületnek van.

A kérdés, melyet az ismert nevű író s szerkesztő, de Flers ennek a testületnek minden egyes tagjához intézett, ez volt: „Van-e ellentét a természettudomány s vallásos érzület között?"

Mit gondol a tisztelt olvasó, a hatvannyolc akadémikus közül hányan feleltek erre a kérdésre igennel s hányan nemmel? Hány ismételte a szabadgondolkodó dogmát, amely szerint a vallás és természettudomány ellentétben állanak? Hány beszélt a vallás ellen?

Egyetlen egy sem. A beérkezett válaszok kivétel nélkül a vallás javára szólnak. A Francia Tudományos Akadémia egyhangúlag visszautasította azt a felfogást, amelyet két nemzedéken át ordított, harsogott, propagált a szabadgondolatnak nevezett vallásgyűlölet s egyhangúlag tanúságot tett amellett, hogy a vallás és természettudomány közt ellentét nincs.

A válaszok hangja természetesen különböző. A megkérdezett akadémikusok egy része valószínűleg nem is pozitív istenhívő. De az ellen valamennyien állást foglalnak, mintha a természettudományosság szükségkép szembenállana a hittel. Egyik meg is jegyzi, hogy a természettudományhoz szokott exakt elme természetesen könnyebben hajlik a vallási kérdésekben is a bizonyítékok szkeptikus átvizsgálására s esetleg nehezebben jut el a hithez, legalább a kinyilatkoztatott tanok hitéhez; de Isten létét ő is elismeri. A legtöbben azonban egyenesen a hit előiskoláját látják a természettudományban. S valamennyien bizonyos kiábrándulással beszélnek az elmúlt félszázad ama naiv hitéről, hogy a természet ismerete pótolhatja a vallást s választ adhat az élet legvégső kérdéseire. Néhány különösen jellemző nyilatkozatot érdemes ide iktatni.

Le Chatelier, a kémia s ásványkémia tanára a Sorbonne-on, így ír: „Természettudomány és vallás közt

ellentét nincsen, mint ezt a tapasztalás maga mutatja, hiszen Pascal, Ampére és Cauchy mélyen vallásos emberek voltak s ugyanakkor kimagasló tudományos tekintélyek... A modern irodalomban persze állandóan az ellenkezőt állítják; de ezek az állítások nem származnak igazi tudósoktól, legföllebb féltudósoktól s a leggyakrabban olyan íróktól, akik minden természettudományos képzettség híjával vannak." A botanikus Lecomte szerint „vallás és tudomány közt ellentét nincsen, legföllebb egyesek fejében, akik ezt az ellentétet mindenképpen akarják". D'Arsonval, a Collége de France orvosprofesszora, így felel a felvetett kérdésre: „Voltak-e s vannak-e nagy tudósok, akik egyúttal hivők? Igen. Ez oly ténymegállapítás, amelynek nem lehet ellentmondani. Ezzel tehát az ön kérdése is el van döntve." Andoyer, a csillagász és matematikus, a Sorbonne tanára, így szól: „Ellentétet a vallás és a tudomány között egyáltalán nem tudok felfogni. Ellenkezőleg, vallom, hogy a tudományosság szelleme egyenesen rávezet a vallásosságra".

Sokan kiemelik, hogy a vallás és a tudomány közt már azért sem lehet ellentét, mert mindkettő különböző tereken mozog. A természettudománynak határai vannak, mondják s a vallásbölcselet éppen ott kezdi meg munkáját, ahol a természetbúvár munkája véget ér. Georges Claude, a világhírű fizikus, akinek a feloldott acetilént, a levegő cseppfolyóssá tételét s az ammóniák szintézisét köszönjük, kijelenti, hogy a tudomány mindenfelé titokba ütközik, úgy hogy „inkább alázatosságra, mint kevélységre tanít", s így semmi joga nincs akár a hitre, akár a hitetlenségre kényszeríteni az embert. Az erkölcs, folytatja, semmiesetre sem állhat meg puszta természettudományos alapon, vallás nélkül. A tudós pedig annál kevésbbé találhat akadályt a hit titkaiban, mert a saját területén, a természetkutatás mezején is állandóan hozzászokott, hogy titokkal találkozzék, amelyeket az emberi elme megoldani nem tud.

Nagyon érdekes a fizikus és elektrofizikus André Blondel nyilatkozata. „Mint a legtöbb balvélemény,

úgy a hit s tudás közti állítólagos ellentét hiedelme is csak akkor érte el a nagy tömegeket, amikor azok már rég visszavonták, akik ezt az ellentétet először felállították. Ki hisz ma már a tudomány mindenhatóságában? A tudósok közül bizony nagyon kevesen őrizték meg azt a csalódást, amelybe a mult nemzedék tudósait a természettudományok gyors és csodálatos vívmányai ringatták. A mai természettudósok nagyon kicsinyeknek érzik magukat a természet egyre megújuló nagy titkaival szemben, amely annál inkább bonyolódik, mennél tágabbak az ismereteink. A mai természettudós az én nézetem szerint, csak két dolog közt választhat: a boldog hit között, amelyet annyi nagy természettudós vallott; Newton, Descartes, Leibniz, Pascal stb-től kezdve Ampère-ig, Biot-ig, Faraday-ig, Cauchy-ig, lord Kelvin-ig, Hermite-ig, Pasteur-ig (ezek a nevek maguk is megadják már a választ a feltett kérdésre) és oly agnoszticizmus között, amely barátságos a vallási eszmékkel szemben."

Rendkívül tanulságos a kémikus Moureu válasza, aki a saját belsejébe tekint, hogy beszámolhasson a kérdésről. „Hogy a vallás és a tudomány ellenkeznek, ezt hittem talán én is — fiatalkoromban. Tele tudományszomjjal, tele elragadtatással vetettem magam a természettudomány karjaiba s néhány év alatt elég széleskörű ismereteket szereztem. Elkapatva eredményeimtől, azt hittem, hogy a tudomány csakugyan egymaga megold minden problémát, hogy semmi, sem az élet mivolta, sem a dolgok lényege s rendeltetése nem vonhatja ki magát a természettudomány hatalma alól. Materialista voltam s azt hittem, az Isten, a lélek halhatatlansága stb. csak a gyengeelméjűeknek való s a valóban „szabad" szellemeknek fel kell szabadítaniok magukat e fogalmak alól. Később azonban lassankint rájöttem, hogy bár sokat tudok, de eddig rosszul tudtam, meg nem emésztettem, fel nem dolgoztam. Mennél mélyebben hatoltam a dolgok lényegébe, annal inkább észrevettem, hogy a dolgok bizony nem állnak

oly egyszerűen, mintahogy én huszonöt éves eszemmel elgondoltam. Elhagyva a kísérletek szűk kereteit, elkezdtem a világegyetemről gondolkozni s láttam, hogy mennél több részletet tudunk, annál messzebb tárul fel előttünk az ismeretlen világhatár s annál kisebbnek tűnik fel ismereteink mennyisége. Minden oldalról elém meredt a Végtelen Lény fogalma. A világegyetem mögött, ahol minden összefügg s együvétartozik, rá kellett találnom a Végtelenre. Lehetetlen fel nem ismerni az ellenállhatatlan szükségességet, hogy elismerjük azt a felsőbb Lényt, a Mindenhatót, aki épúgy törvényhozója az anyagi világnak, mind szerzője s törvényhozója az erkölcsi rendnek. Ez volt az én fejlődésem. A tudomány s a hit ellentéte régóta már csak mint ifjúkori emlék él lelkemben."

De legyen e szemelvényekből elég.

Az ember ámulva kérdi a fényes hitvallások láttán: honnan veszik a bátorságot ezek után a vallás ellenségei, hogy még mindig a vallásosság s a természettudomány ellentétéről beszéljenek? Az illetékesek, a csakugyan hozzáértők magukbaszállva, alázatosan vallják be, hogy erről az ellentétről beszélni tévedés volt; sokan egyenesen hangoztatják is, hogy a tudomány s a hit ellentétéről ma már csak a tudatlanok beszélnek. Mi címen hirdetik mégis féltudósok és egésztudatlanok, hogy a vallás csak a naivaké, a hiszékenyeké és gyermekeké?

Vajjon legaláb okulni fognak-e a francia akadémikusok impozáns, egyhangú nyilatkozatain? Hírt fognak-e adni róluk legalább? Bajosan hisszük. De legalább, akik ezt az újabb tanuságtételt ismerjük, újból meggyőződhetünk róla, hogy a vallás elleni mozgalmak, a hitnek a felvilágosodás és természettudományos gondolkodás nevében való támadása egyszerű tájékozatlanság, vagy rosszindulatú félrevezetés. A szellemóriások a hit mellett foglalnak állást, a törpék és tudatlanok persze tovább szavalnak ellene.

A „viszonylagos" Isten.

A rádióbeszédeknek különös sorsuk van: mindegyik után elég sok levelet kapok, elismerőt, hálálkodót, de néha zsörtölődőt is. Ennek az utóbbi műfajnak egyik példáját hozta a posta karácsonyi rádió-szentbeszédem után. A levelet teljes nevével aláírta küldője. Szövege a következő:

„Guyau vallásszociológiájában olvastam egy jezsuita misszionárius szájába adott következő nyilatkozatot: Nem is hiszitek, hogy minő élvezetet nyujt az embernek az, meggyőzni az embereket arról, amit az ember maga nem hisz. A rádióban hallott, nagy tudással felépített karácsonyi beszéde idézte fel bennem ezt a gondolatot, amikor is nagy vervvel előadott beszédében az abszolút istenségről tesz említést. Miután pedig a tudományos világ megállapította, hogy minden tudás és értékelés csak egy viszonynak a kifejezése, ugyanazért semmi sem lehet feltétlen, azaz abszolút. Mivel pedig „mundus vult decipi, decipiatur ergo", ebből azután nem következik az, hogy magyar ember ne szeresse egymást, habár más kalappal is tiszteli azt az ismeretlent."

Ebből a rövidke levélből megállapítottam magamban azt a már nem is újdonságszerű tételt, hogy igenis vannak a rádiós szentbeszédek hallgatói között, akik azzal az eleve megalkotott nézettel hallgatják az egyházi szónokot, hogy az maga sem hisz abban, amit hirdet. Még az Isten létezésében sem.

Mire építik ezt a nézetüket? Nehéz volna megmagyarázni. Azaz a jelen levél az okok egyikét mégis elárulja: ő úgy olvasta valahol, hogy állítólag valaha egy katolikus pap, éppen jezsuita misszionárius, maga nyilatkozott volna így. A levélíró valószínűleg maga sem veszi észre, hogy ezzel a katolikus papi rendet mélyen megsérti, mert hiszen képmutatónak, álszentnek teszi meg; sőt hazugnak, mert hiszen aki mást érez, mint amit hirdet, az hazudik. Még kevésbbé veszi észre, hogy nyilván valami fanatikus katolikusellenes

agitátornak ment rá a lépvesszejére, mert hogy jezsuita misszionárius valaha így nyilatkozott volna, több mint kétséges és nyilván a felekezeti rágalomhintők leltárából való csodabogár.

A levélíró elismeri a karácsonyi rádiós-szentbeszédben megnyilatkozó „nagy tudást" és a „nagy vervet", amellyel a beszéd előadatott; de nem tud szabadulni a pap- és jezsuitaellenes rágalomnak egyszer bevett mérgétől. A hitszónok nem mondhat igazat, nem beszélhet őszintén, miért? Mert hiszen az „istenségről" mint abszolút valóról beszélt. Ahol pedig „nagy tudás" van, ott nyilván nem hihetnek az Istenben mint abszolút valóban.

Itt már megdöbbent a magyar közönség egy részének (ezúttal elég magas állású, nyugalmazott közhivatalnokról van szó) a vallási téren felmutatott szellemi színvonala. Tehát az Úristent „abszolút Istenségnek" vallani, nem pedig pusztán „egy viszony kifejezésének" tartani, annyi, mint a világot ámítani? S ki ebben az esetben az ámító? Természetesen a katolikus pap. És érdekes: csak a katolikus pap. Ha protestáns lelkész beszél a náluk megszokott kenetes álpáthosz remegő orrhangján az örökkévaló Istenről, a mennyei Atyáról, nem hiszem, hogy kioktató leveleket kapna a közönségtől, hogy hiszen, aki az Istent mint valóságot emlegeti, az szükségképpen ámító, mert abszolút Isten nemcsak nincs, hanem nem is lehet: sőt annyira nem lehet, hogy aki „nagy vervvel" emlegeti, az nem is hihet benne, az a tudatos csalás módszereit követi. Amit azonban senki másról fel nem tételeznek, minden ok nélkül feltételezik a katolikus papról: még az Istent sem emlegetheti másként, mint csalárd szándékkal!

Hogy különben milyen berekben íródott a levél, sejteti a legvége, ahol arról van szó, hogy azért a magyar ember szeretheti azt is, aki „más kalappal tiszteli azt az ismeretlent". Ez a tipikusan felekezeti mellékízű szólam először is azt a logikátlanságot árulja el, hogy azért az „ismeretlent" tisztelni kell, bár nem tudjuk, van-e, abszolút valóság-e, vagy csak „viszo-

nyok kifejezése", tehát elképzelés és fikció. Aztán meg abba a másik, szintén jellegzetesen antikatolikus logikátlanságba esik, hogy nem fontos, van-e Isten, nincs-e, hiszünk-e benne, nem-e, azért magyar emberek vagyunk s az egész különbség hit és hitetlenség között mindössze az, hogy egyikünk ilyen kalapot lenget a maga bálványa előtt, a másik amolyant.

Az egyetlen érvszerű, bizonyítékszerű valami az egész levélben, amin az egész hitetlenkedés épül, a következő mondat: „Miután pedig a tudományos világ megállapította, hogy minden tudás és értékelés csak egy viszonynak a kifejezése, ugyanazért semmisem lehet feltétlen, azaz abszolút". Hát itt aztán érdemes megállani. Ez az egész kérdés veleje s a támadás alapja. A levélíró ezzel a rövidke mondattal intézi el az Úristent, végez keresztény bölcselettel és hittudománnyal egyaránt.

Röviden mi meg azzal intézhetnők el, hogy viszont megkérdezzük a levélírót: nem volna-e szíves bennünket, szegény tudatlanokat, felvilágosítani, hogy hol, mikor, melyik tudományszakban, milyen bizonyítékokkal és észműveletekkel „állapította meg a tudományos világ" azt az enyhén szólva, tartalmatlan és tudománytalan beszédet, hogy minden tudás és értékelés csak egy viszonynak kifejezése? És hogy a világon semmi sem lehet feltétlen, azaz abszolút? Ismétlem: hol, mikor, miféle tudomány állapította ezt meg? Honnan szedte ezt a megföllebbezhetetlen bölcseséget? Ujságírói fecsegés az egész, szóhabarék, hozzá nem értő szólam, higgye el Uram, semmi más az ég-világon. A kávéházi hitetlenség szeret a tudomány nevében beszélni de nagy bajba jutna, ha egyszer közelebbről is számot kellene adnia, miféle tudomány nevében beszél? Vegye tudomásul az igen tisztelt levélíró úr, hogy az ilyen gyatra, tízkrajcáros szabadgondolkodó füzetekből el lesett szólamokkal el lehet talán bódítani az önállótlan gyerekembereket, de komoly elmének velük imponálni nem lehet.

Nem tudjuk, csak sejtjük, hogy derék levélírónk-

nak talán a baloldali ujságoktól annyira agyon s agyon reklámozott zsidó fizikusnak, *Einstein*-nak relativitási elmélete motoszkálhatott fejében a fenti bölcs mondás leírása közben. Hallhatott valamit relativitásról, viszonylagosságról s most el akarta sütni vele a nagyágyút. Csakhogy szolgáljon tudomásul annak, aki nem tudta, hogy Einstein jó fizikus lehet vagy talán nem is annyira fizikus, mint jó matematikus, azonban semmiesetre sem filozófus, ez pedig filozófiai kérdés.

Azonkívül Einstein elmélete sokak szerint sem nem új, sem nem igaz, valami perdöntő érvnek tehát felhozni nem lehet. Ami azonban itt ennél is fontosabb és mindenképpen irányadó, az, hogy Einstein maga is kijelentette, hogy az ő relativitás-elmélete tisztán fizikai és matematikai téren mozog, nem filozófiain s így a bölcseleti térre át nem vihető. Neki magának eszeágában sem volt logikai alaptörvényt faragni az ő relativitás-elméletéből és tiltakozott az illetéktelenek ellen, akik a bölcseleti viszonylagosság vizenyős elméletét az ő matematikai feltevéseivel akarnák azonosítani vagy alátámasztani. Más szóval: a tételt, hogy a világon minden tudás és értékelés csak „viszonylagos" valami, még maga Einstein sem ismerte el a magáénak soha.

Akadtak ugyan német tucatfilozófusok is, akik ezt az elvet vallották, sőt bizonyos fokig Kant egész ismeretelmélete is a viszonylagosság elvével rokon; de attól még nagyon távol vagyunk, éppen a legújabb ismeretelméleti elméletek alapján is, hogy a merő viszonylagossági elméletet „a tudományos világ megállapításának" tekintsük. Nem, ez legfeljebb egy meglehetősen régi és cserbenhagyott iskolának a magánvéleménye, amellyel szemben a józan realizmus és a logika valamennyi híve azt vallja, hogy ahol „viszony" van, ott kell lenni „abszolútnak" is, amin a viszony érvényesül s megfigyelhető.

A matematikában is, mihelyt viszonyról beszélek, máris feltételezek valamit, ami viszonyban van, sőt kétféle valamit, amely egymással viszonyban áll. Az

ismeret-elméletben is, mihelyt a megismerés folyamatáról mint viszonyok megállapításáról beszélünk, fel kell tételeznünk, hogy van valaki, aki megismer és van valami, amit megismerünk. A merőben viszonylagos lét: semmi-lét, és minden reális viszony abszolút lényekre támaszkodik.

Az Isten létének kérdésében pedig nem is szükséges ilyen messze mennünk. Arról van szó, hogy elismerjük-e az okság elvét és a világ valóságát? Ha nem, akkor hagyjunk abba minden gondolkozást, minden tudományt, de minden életet és minden mozgást is: hiszen akkor semmi sincs, abszolúte semmi, se viszony, se valóság; minden csak dőre képzelődés.

Ha pedig van valami és van világ és vannak gondolkodási törvények és főleg van oksági elv, akkor, Uram, az Istennek mint abszolút valóságnak, sőt mint a legigazibb, legvalóbb, legabszolútabb valóságnak a bizonyossága felől logikusan nem kételkedhetünk. Talán kételkedhetünk azon, mint a monisták, hogy nem maga ez az anyagi világ-e az istenség, az abszolút való, de nem kételkedhetünk abban józanul, hogy Istenség, abszolút magánvaló van. Mert ha az nincs, semmi sincs. Még kételkedés sem és kételkedő sem. Rádiószónok sem, levélíró sem.

Hagyjuk tehát a liberális mesemondóknak a „viszonylagossági" elvet és hagyjuk a hivatásos felekezeti békebontóknak a „kalap"-elméletet! Amíg valaki a „tudományos világ" nevében az Isten léte ellen biztosabb és tudományosabb érvet felhozni nem tud, mint ezeket a szegényes haeckeli frázisokat, addig maradjunk csak meg amellett, hogy nem az istenhivők beszélnek a meggyőződésük ellen, amikor Istent emlegetik, hanem az istentagadók beszélnek a józanabb keszük ellen, amikor azt mondják a szentírási „esztelennel" a szívükben: „nincs Isten".

*

Amikor a fenti cikket megírtam, egyidőben írtam a levélírónak is és egyenesen is megkérdeztem, nem

volna-e szíves közölni velem, vajjon hol és milyen „tudomány" állapította meg, hogy Istenről, mint abszolút lényről nem beszélhetünk, sőt egyáltalán nem lehetnek abszolút dolgok a világon, hanem csak viszonylagos ismeretek. Erre aztán az alábbi válasz érkezett, amelyet közokulás céljából, a név mellőzésével, szinten közreadok:

„Kérdése frappánsul meglepett, mert a magaménál sokkal többre értékeltem filozófiai ismeretét, azért írtam magas ívelésű (nem mindenki számára való) levelemet is. Felfogásom az Istenkérdésben legközelebb áll Szent Ágostonéhoz, aki a világnak egyik legnagyobb tehetsége volt s korát évezredekkel megelőzte. Ennek volt nagy tanítványa Prohászka Ottokár, az Önök által meg nem értett, üldözött, indexre tett apostol s most már megértem az okát is, hogy ez miért történt. Érdekesnek tartom a többek között Pályi Edének istenkeresését és megtalálását. Érdeklődéssel várom a Magyar Kultúrában megjelenő nyilatkozatát stb."

Ez a levél majdnem még jellemzőbb, mint az első. Mindenekelőtt azt állapítottam meg belőle, hogy derék levelezőnk nem értette meg a szatírát, amely kérdésem felvetésében rejlett (nem is nagyon rejlett). „Frappánsul meglepi", hogy a mi magasra értékelt filozófiai ismereteink nem terjednek ki odáig, hogy amit a tudományos világ rég megállapított, végre mi is tudomásul vegyük.

Azonban, sajnos, ezúttal sem siet helyes utakra igazítani a mi filozófiai járatlanságunkat; ezúttal sem árulja el, micsoda „tudomány" állapította meg, hogy nincsenek abszolút valóságok s nincs valóságos, abszolút értelemben vett Isten. Helyette levélírónk merész ugrással Szent Ágoston szárnyai alá szökik s őt teszi meg korontanujának, mint akinek Istenfelfogásához az övé „legközelebb áll"; majd Prohászka Ottokárt hívja tanunak, Szent Ágoston „nagy tanítványát", akit „Önök" (nem tudom, ez mit jelent: a katolikus Egyházat általában, vagy a katolikus papságot, vagy a

magyar jezsuitákat, vagy engem személyesen) „meg nem értettek, üldöztek s indexre tettek".

Ezekkel a részben enyelgő, részben kifakadó szavakkal szemben mindenekelőtt meg kell állapítanom, hogy levélírónk nem arról beszél, amiről kérdezték. Nem arról volt szó, Uram, hogy kinek a felfogásához áll az Ön felfogása „legközelebb" az Istenkérdésben, hanem arról, amit Ön *állított és be nem bizonyított:* hogy a „tudományos világ megállapítása szerint" abszolút istenségről nem beszélhetünk. Mi ennek a „tudományos" megállapításnak a koronatanuira voltunk és volnánk most is kíváncsiak; erre vonatkozott a kérdésünk és naiv tudakozódásunk is. És erre a kérdésre mi bizony ezúttal sem kaptunk választ. Ha valaki pl. a bíróság előtt állít valamit, azt bizonyítania is kell, nem pedig arra hivatkoznia, hogy az ő nézete szerint kik állanak az ő felfogásához legközelebb; mert a kettő között különbség mégis csak van.

De hát fogadjuk el elegendő bizonyítási alapnak a „felfogásához közelállók" állásfoglalását. Sajnos, itt meg abban a kényszerhelyzetben vagyunk, hogy tisztelt levélírónknak egészen egyenesen, hogy úgy mondjam: pezenhofferi nyiltsággal a szemébe kell mondanunk, hogy olyanról beszél, amihez nem ért. Mert Szent Ágostont vagy akár Prohászka Ottokárt az Isten abszolút valóságának tagadóiként felsorakoztatni, ha nem rosszhiszemű vakmerőség, hát akkor legjobb esetben olyan vaskos tudatlanság, amelynek megbélyegzésére nem találunk elég éles szót.

Nohát ez kellett még: hogy Szent Ágostont és Prohászka Ottokárt valaki a modern agnoszticizmus, a gyakorlati istentagadás és a relativisztikus ujságírói frázisok képviselőjeként emlegesse! Szent Ágoston mint istentagadó! Prohászka mint az Isten abszolút valóságának kétségbevonója! Itt igazán megszűnik minden vitatkozásnak, minden eszmecserének a lehetősége; ez már csak rossz farsangi tréfának számíthat. Éppen olyan ez, mintha valaki Széchenyi Istvánról nagy-komolyan azt állítaná, hogy drótostót volt, vagy

Deák Ferencről, hogy mint a svédek szabadságköltője szerzett érdemeket. Itt már csak szomorú szemmel nézhetünk magunk elé s búsulva ámulhatunk azon a kulturális romboláson, amelyet jobbsorsra érdemes világi értelmiségünk egy részében a sallangos, felületes, liberális ujságirodalom évtizedes agymételyező munkája végbevitt!

Mert, hogy a levélíró valahonnan az Est-lapok vagy a Pesti Hirlapok emlőin szivogatta filozófiai bölcseségeit s Prohászkára vonatkozó történelmi megállapításait, éppen azokból az epés szavakból sejthető, amelyeket Prohászkával kapcsolatban ír: „Az önök által meg nem értett, üldözött, indexre tett apostol". Igy írtak tudniillik Prohászka néhány írásának indexretétele alkalmával a zsidó-liberális és felekezeti lapok: egyszerre Prohászka-pártiak lettek s kígyótbékát kiabáltak a római kúriára és ennek besúgóira, akikül persze a jezsuitákat sejtették, — hogy mi alapon, maguk sem tudták. Ezek a nem-katolikus egyházszakértők t. i. addig a magasságig sohasem jutottak el, hogy megértsék, milyen nagyszerű és imponáló dolog a katolikus Egyházban az a hitegység, amely évezredeken át féltékenyen s változatlanul őrzi a krisztusi „depositum fidei"-t, a hitletétet s amelynek nem imponál még egy Origenes tudása sem, egy Fénelon ékesszólása és egy Prohászka buzgósága sem, ha arról van szó, hogy a híveket óvja a legnagyobbaknál is előfordulható kisebb-nagyobb megtévedésektől.

Prohászkát nem kell velük szemben senkinek védelmébe venni, az ő nagyságát mi hangoztattuk leglelkesebben, azonban Prohászka sem volt mindentudó, őt is elragadhatta szónoki s költői lendülete, őt is túlságosan befolyásolhatta egyszer egy-egy gondolatmenet, pl. Bergson-é; és ezt a gondolatmenetet utóbb nemcsak a „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus" elve, az apostoli tanfolytonosság elve, hanem a puszta világi tudományosság szempontjából is bizony korrigálni kellett. Ez nem von le Prohászka nagyságából s érdemeiből s az indexretételt sem lehet

bűnül felróni senkinek. „Barátunk Plató, barátunk Cicero is, de még inkább barátunk az igazság." Ez már nálunk katolikusoknál így van s ez a katolicizmus ingathatatlan, örökéletű virágzásának egyik titka; ezt Prohászka is szerette, becsülte, magasztalta rajta.

Hogy „mi" voltunk volna, akik meg nem értettük s üldöztük Prohászkát, hogy „mi" tettük volna indexre: ez megint csak a levélírónak arról a jólértesültségéről tesz tanuságot, amelyet már a fentebbiekben megismerhettünk s amelyet megint hajlandók vagyunk a mákonyhintő, felületes és sokszor lelkiismeretlen zsurnalizmus számlájára írni.

Levelezőnk írása végén aztán még egy csillag merül fel a homályból Szent Ágoston és Prohászka mellett, — Pályi Ede. Ha jól emlékszünk, a Pesti Hírlapnak volt ujságírója, valami kissé különc-észjárású, nem nagy jelentőségű, kávéházi magánfilozófus. Egyáltalán nem tartjuk szégyelni valónak s azért szívesen be is valljuk, hogy mi bizony az ő „istenkeresését és megtalálását" nem ismerjük. Mi komolyabb szerzőket szoktunk forgatni, nem a körúti bölcsek és liberális ujságírók álmodozásait. Annyi értéktelent és tartalmatlant firkálnak össze Pesten az emberek, hogy bizony mi azt mind el nem olvashatjuk, de nem is akarjuk elolvasni, mert nem akarjuk elolvasni, mert nem akarunk zöldség-specialisták lenni.

Azonban eleve *tiltakozunk az ellen, hogy valaki Szent Ágostonnal és Prohászka Ottokárral liberális pesti ujságíró filozófusokat állítgasson egy sorba,* hacsak az „érdekesség" címén is. Nekünk, megvalljuk, nem érdekes, hogy mi hasonlóság van Pályi Ede és Szent Ágoston között; mint ahogy az a probléma sem érdekelne soha, hogy mi a hasonlóság a Színházi Élet göndörfürtű szerkesztői és teszem azt Dante vagy Vörösmarty között. Érdekes csak az volna, ha Szent Ágostonnál vagy Prohászkánál valaki csakugvan megtalálná a „viszonylagos" Isten fogalmát. Csakhogy az az ezermester még nem született meg, aki ezt a csodabogarat ezeknél a nagy szellemeknél megtalálta volna.

Feltesszük, hogy levélírónk (akit egyébként nem ismerünk) derék jóniszemű magyar úr, aki jóindulatúlag kereste az igaz utat. Azonban nagy szerencsétlenségére, mint annyian mások, a liberális ujságirodalom tudákos fecsegéseinek az útvesztőibe tévedt. Ezek aztán magukkal rántották a megemészthetetlen szólamok, a filozófiai kroki nagymondások, elnagyolt ítéletek és világnézeti apróhirdetések meredélyére. Ezért aztán szegény jó ember egészen komolyan azt hiszi, hogy az ő teljesen tudománytalan hitetlenkedése valami ki tudja milyen magasröptű filozófia, ki tudja milyen ágostoni vagy prohászkai „magas ívelés". S észre sem veszi, hogy amit aranynak néz: szalma, amit tudománynak gondol: üresség, amit felvilágosodásnak képzel: szomorú elborulás.

Borzasztó az a pusztulás, amelyet a katolikusellenes sajtó a jobb sorsra érdemes emberek elméjében végbevisz, hogy ezek szegények végül már a fehéret a feketétől, Szent Ágostont s Prohászkát az abszolút istenség tagadóitól, a tudományt a liberális fecsegésektől megkülönböztetni nem tudták!

A mózesi teremtéstörténet „hat napja".

Minap egy széltében reklámozott könyv az „ősemberről" megint felújította azt az ellenvetést, hogy a természettudomány végzett a szentírási teremtéstörténettel s ezt az ellenvetést lépten-nyomon halljuk ismételni. Az ellenvetésre azután akárhányan csupa jóakaratból olyan feleleteket adnak, amelyeknek részben természettudományi, részben hittudományi fogyatékosságai szembeötlők. Talán nem árt tehát, ha a mózesi teremtéstörténetet a természettudomány s a hittudomány szempontjából megvilágítjuk s a látszólagos nehézségeket a mindkét irányú kutatás mai eredményeinek bemutatásával megvilágítjuk.

Mindenekelőtt nincs igazuk azoknak a modern akadékoskodóknak, akik úgy beszélnek, mintha a mózesi teremtéstörténet nem-szószerinti értelmezésére

csak a természettudományok mai állása kényszerítette volna a hit védelmezőit. Mert hiszen a nehézségek, amelyeket a mózesi teremtéstörténettel szemben támasztani lehet, jókora részben benső nehézségek, amelyeket már az ősegyház atyái (pl. Szent Ágoston) szintén észrevettek, sőt észrevehetett s minden valószínűség szerint észre is vett maga Mózes is.

Mózes kétségtelenül nagy szellem, hatalmas gondolkozó volt s lehetetlen, hogy akár ő, akár évezredes követői ne akadtak volna fenn olyan dolgokon, hogy például már a mózesi teremtéstörténet első napján szerepel a „világosság", de csak a negyedik napon teremti meg Isten a „napot, holdat és a csillagokat"; vagy hogy a növények már a harmadik napon létrejöttek, mikor még állatok nem voltak, holott bizonnyal jól tudták már a primitív emberek is, hogy a növényvilág fennmaradásához az állatok is szükségesek és főleg szükséges a nap fénye; vagy hogy Mózes szerint Isten csak a 4-ik napon teremti a „nappalt és éjszakát" s mégis már az első három nap mindegyikénél azzal fejezi be a teremtés előadását, hogy „lőn este és reggel; első (második, harmadik) nap".

Épp ezért már az egyházatyák elég sűrűn foglalloznak a „hat nap" magyarázatával saját szempontjaik szerint. Újabban természetesen a modern világfejlődéstani és geológiai elméletek kétszeresen sürgőssé tették, hogy a hittudósok a szentírási teremtéstörténetet megfelelőleg értelmezzék.

*

Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy az újkori természettudomány és a világfejlődéstani felderítések sok tekintetben meglepően megerősítik a mózesi teremtéstörténetet. Mert a világ fejlődése s az élőlények fellépte a földön a természettudomány szerint is nagyjából mindenesetre abban a sorrendben folyhatott le, amelyben azokat Mózes hat napja felsorolja.

Ez az egyezés sok tekintetben egyszerűen meg-

lepő. Sokan gúnyolódtak pl. a már fentebb említett látszólagos ellentmondáson, hogy a földön előbb lett volna világosság és csak jóval később nap, hold és csillagok. Pedig éppen a modern, Kant—Laplace-féle világfejlődési elmélet alapján ezt bajos is másképp elképzelni. A lassan összesűrűsödő föld szempontjából tekintve csakugyan előbb volt világosság a földön, még mielőtt a nap, hold és a csillagok láthatóvá lettek. Mert hiszen eszerint az elmélet szerint a földet sokáig többé-kevésbbé sűrű köd fedte, amelyen a nap ragyogása áttetszhetett és átvilágíthatott anélkül, hogy a napot, mint külön égitestet, meg lehetett volna különböztetni.

A földről tekintve tehát csakugyan még „nem volt" nap, hold és csillag s világosság mégis volt a földön. Bármily szembeszökő azonban ez az egyezés a természettudományos elméletek és bizonyságok s a szentírási teremtéstörténet főbb irányvonalai között, viszont mégsem lehet mondani, hogy ez az egyezés tökéletes volna s a konkordizmus (egyezési elmélet) teljes volna. A növények nagy része pl. a földtani kutatások bizonysága szerint az állatvilággal meglehetősen egyidejűleg alakult ki.

Itt jutunk el tehát a sarkalatos kérdésig, amely természetesen sok fejtörést okozott a szentírásmagyarázó tudománynak: mily értelemben kell a szentírási teremtéstörténetet egyáltalán felfognunk. Természettudományi értekezést és útbaigazítást kell-e benne látnunk, hogy a világfejlődés mikéntjére és részleteire nézve akar-e a Szentírás felvilágositást nyujtani, avagy elsősorban vallási és erkölcsi igazságokat akar-e kidomborítani úgy, hogy a természet fejlődésének történetét csak alárendelt eszközül és keretül használja? Más szóval: lényegesnek és szószerint valónak kell-e tekinteni a Szentírás teremtéstörténetének a világfejlődés részleteire vonatkozó kijelentéseit, avagy elég-e ezeket csak mint nagyjából megrajzolt hátteret tekinteni, amelyben a kinyilatkoztatás szerzője voltaképp csak arra helyez súlyt, ami

benne vallási jelentőségű? Tehát pl. csak arra irányul-e a mózesi leírás, hogy az egész teremtést és annak minden részletét Isten művének s Isten gondolatának fogjuk fel, hogy tehát az egész természet s annak minden része Isten uralma alatt áll s az ember végső célját van hivatva szolgálni?

A megállapodott teológiai felfogás e tekintetben ma középúton halad, azaz a mózesi teremtéstörténetben nem keres ugyan pontos természettudományi adatokat és sorrendeket, de viszont azt sem fogadhatja el, hogy benne hibák vagy valótlanságok lennének s csak a vallási vagy erkölcsi célzat volna benne fontos. Mert Isten, ha kinyilatkoztatást tesz, semmiben sem mondhat valótlant, még természetleírási vagy történeti vonatkozásban sem, bárha kijelentéseinek célzata elsősorban mindig vallási és erkölcsi vonatkozású.

Ha azonban ez így van: mi van akkor a mózesi sorrenddel s nevezetesen a „hat nappal", amelyen belül Mózes leírása, tehát az isteni kinyilatkoztatás szerint a teremtés történt.

Ennek a kérdésnek megoldására egyesek azt a feltevést kockáztatták meg, hogy Isten valóban hat *szószerinti* (24 órás) napon teremtette a világot, azonban oly állapotban hozta létre benne a műveit, mintha csakugyan sokszázezer és sokmillió évnyi fejlődés előzte volna meg a valójában egyszerre, készen teremtett alakulatokat. Az óriási kőszénrétegek pl. a föld belsejében nem megkövült s szénné vált őserdők maradványai volnának, hanem Isten úgy teremtette volna őket készen, *mintha* évmilliónyi fejlődés eredményei volnának. Ezt a felfogást a hexaémeron (6 napi teremtés) magyarázóinak túlnyomó része elveti, mert semmi józan okot nem lehet felhozni amellett, hogyha Isten a világot a mai állapotában teremtette meg, miért helyezett volna a földkéregbe olyan alakulatokat, amelyek sokszázezer évi fejlődésre utalnak.

Annál többen magyarázták a hatnapi teremtést olyképpen, hogy a 6 napon 6 *korszakot* kell érteni,

amelyeknek mindegyike igen hosszú, esetleg sok ezer éves *időtartamot* jelenthet. Való igaz, hogy a „nap" szó az ókori nyelvekben s így a zsidóban is nem mindig jelent 24 órás időtartamot. Ennek a magyarázatnak nagy előnye, hogy a szentírási teremtéstörténetet meglehetősen egyezésbe juttatja a természettudományos világfejlődési elméletekkel. Azonban ennek a magyarázatnak is meglehetősen súlyos nehézségei vannak. Mert akármilyen hosszú időtartamúnak veszszük is az egyes „napokat", megmarad a fentemlített nehézség, hogy tudniillik a mózesi teremtési napok nem határolhatók el pontos megegyezésben a természettudományi adottságokkal s e nehézséget csak úgy lehetne áthidalni, ha feltesszük, hogy a „napok" kölcsönösen erősen egymásba nyúltak. Ezzel azonban bizonyos ellentétben áll a Szentírásnak az a sajátszerűen hangoztatott s minden egyes napnál szinte ünnepélyesen visszatérő mondata: „És lőn este és reggel: első nap (2-ik nap, 3-ik nap stb.)". A „napnak" a „korszak" értelmében való magyarázói, a „periodisták" erre legföljebb azt felelhetik, hogy ez a mondat: „lőn este és reggel: első nap" stb., csak ünnepélyesebb, költőibb kifejezése ennek a gondolatnak: „lassankint letelt az első nagy korszak és megkezdődött a második", ami nem zárná ki, hogy a korszakok azért részben egymásba is nyúlnának, esetleg sok ezer évvel is. Ennek az értelmezésnek erőltetett volta azonban szembeötlő.

A harmadik értelmezés a napokat egyáltalában nem annyira időrendi egymásután, mint inkább *logikai kategóriák* értelmében magyarázza. Eszerint a mózesi teremtéstörténet nem annyira a történeti egymásutánt, mint inkább a teremtés szisztematikáját fejezi ki s Isten alkotói munkájának főbb „mozzanatait" ismerteti. Ebben az értelmezésben a hat nap voltakép csak hat *mozzanatot* jelent. S valóban, mint már a régi egyházatyák észrevették, a hat nap beosztása elsősorban logikai, nem annyira történeti felsorolást árul el.

Feltűnő mindenekelőtt, hogy az első három nap

mindegyike egy-egy szétválasztást (divisio) tartalmaz, viszont a három utolsó nap a szétválasztott dolgok benépesítését és felékesítését emeli ki (ornatus). Az első napon Isten „*szétválasztja* a világosságot a sötétségtől", a második napon *szétválasztja* az égbolt (légkör?) feletti és alatti vizeket (felhőket), a harmadik napon *szétválasztja* a szárazföldet és tengert. Most aztán jön a három szétválasztott dolognak „felékesítése" (ornatus): első napon az égitestek megteremtése, másodikon a levegő s a víz benépesítése madarakkal s halakkal, a harmadikon a szárazföldi állatok s végül az ember megteremtése. Az 1-ső nap tehát a 4-ik napon, a 2-ik az 5-iken, a 3-ik a 6-ikon nyeri betetőzését. Ugyanerre a logikai rendszerességre vall az embernek utolsó helyen való teremtése, ami egyébként a geológia szerint is teljesen megfelel a történeti sorrendnek, valamint a 7-ik napnak, mint pihenő napnak feltüntetése; ezeknél a logikai és didaktikus (vallási) célzat egészen szembeszökő. E magyarázat ellen nem igen lehet megdönthetetlen nehézséget emelni, legfeljebb azt, hogy kissé nagyon is elhagyja a Szentírás szavainak közvetetlen értelmét s nevezetesen kissé lezsugorítja ama minden alkalommal visszatérő mondat jelentőségét: „lőn este és reggel, első, második stb. nap".

Szellemesebb e részben a hatnapi teremtéstörténetnek az a magyarázata, amelyet csirájában Szent Ágoston fogalmazott meg először, s amelyet a mai szentírásmagyarázók jelentékeny része is követ. Ezek abból indulnak ki, hogy hiszen sem Mózes, sem Ádám, sem senki az emberek közül a teremtés hat napján nem volt jelen s így a teremtésnek ezt a történetét csak isteni kinyilatkoztatás által tudhattuk meg. A kinyilatkoztatás azonban, mint a szentírásnak számos más helyén, pl. Ezekielnél s főleg a Jelenések könyvében látható, gyakran víziók, látomások útján történik. Valószínűleg így történt tehát itt is. Eszerint Isten a teremtés lefolyását Ádámnak *vízió* keretében mutatta be s a történeti folyamatot logikai kategóriákba fog-

lalva, *hat napon át tartó vízióban tárta az ember elé.* E magyarázat szerint tehát az egyes „napok" nem szorosan a teremtés folyamatának egy-egy részletére, hanem közvetlenül a *víziónak egy-egy részére vonatkoznak.* Akár úgy, hogy maga a vízió hat napig tartott s minden egyes napon Istennek egyik műve tárult Ádám lelki szeme elé, amire aztán jött megszakításként az „este és reggel: első nap"; akár úgy, hogy a talán rövid ideig tartó vízión belül az Isten művei hat (víziós) nap keretében jelentkeztek. Ez utóbbi esetben a napok voltakép, hogy úgy mondjuk: felvonásokat, jelenéscsoportokat jelentettek s azt a hat látomást jelképezték, amelyben Ádám (vagy Mózes) a teremtés lefolyását látnoki szemmel szemlélte.

Ez a magyarázat minden nehézséget megold s mindenkép védhető. Voltakép egyesíti önmagában az összes fentebb felsorolt magyarázati kísérletek előnyeit. Jelesül a szentírási teremtéstörténet így csakugyan *történet* marad: nemcsak abban az értelemben, hogy a vízió történetébe foglalja a teremtésre vonatkozó dogmatikai tényeket, hanem abban is, hogy magán a vizión belül is történeti lefolyást ad, a teremtés folyamatát ismerteti, bár profétikus nyelven s inkább kategóriák szerint, mint kronologikus formában. Így eloszolnak a bibliai nehézségek, viszont a természettudományiak egyáltalán szóba sem kerülhetnek többé.

Felhozták a mózesi teremtéstörténet ellen azt is, amit általában a szentírás öt első könyvének mózesi eredete ellen érvényesíteni akartak, hogy ezek az iratok túlmagasak, írójuknál túlfejlett kultúrára vallanak s ez a magas kultúra Mózes és a pátriárkák idejében még nem volt meg. Ezzel szemben azonban a babiloni kultúrára vonatkozó újabb kutatások és leletek lényegesen megváltoztatták a felfogást. Sőt sokan annyira mentek, hogy Mózes könyveit az egykorú vagy kevéssel előbbi, magasfejlettségű, babiloni kultúra nyilvánvaló kisugárzásának tekintették. Ha a pánbabilonizmus (Winckler) s a Babel-Bibel-elmélet (Delitzsch) túlzásait mérsékelnünk kell is, annyi két-

ségtelen, hogy Mózes korában a szemita patriarkális kultúrát nem szabad annyira lebecsülnünk, mintha abban magasabb irodalmi értékű művek nem keletkezhettek volna s a szentírás első öt könyvét okvetetlenül későbbi korok termékének kellene minősítenünk. Az újabb kutatás, mint annyi más esetben, ezúttal is a hivő álláspontot igazolta.

Láthatók-e a csillagok?

(Rádió-párbeszéd.)

Bangha: Ha nyári éjtszakákon kint ülünk a kertben vagy kimegyünk a szabad mezőre, míg szemünk álmélkodva fürkészi a mérhetetlen távolságokban ragyogó égitestek tízezreit, lelkünkben felötlik egy ősrégi és sokat vitatott kérdés, hogy vajjon lakhatók és lakottak-e ezek a csillagok? Élettelen világok nagy halottaskamrája-e a fölénk boruló égbolt, sivatag és koporsó-e a földünket környező mérhetetlen ür, avagy van-e valamelyes élet a csillagokon is, laknak-e ott is hozzánk hasonló élőlények, emberek? Ez a kérdés részben csillagászati kérdés, részben pedig bölcseleti; van szava hozzá a természettudósnak, de van szava a teológusnak is. Örvendek tehát én, a teológus, hogy most itt a mikrofón előtt találkozom a természettudóssal s a magam és a hallgatóközönség nevében először is tőle kérdezem meg: mi ebben az érdekes kérdésben a mai csillagászat álláspontja? Lehet-e természettudományos alapon egyáltalán foglalkozni e kérdéssel: Lakhatók-e a csillagok?

Massány: Kétségtelenül lehet, aminthogy ezzel a kérdéssel igen nagynevű csillagászok is foglalkoztak már. A föld forgásának első tudományos vitatója Kues (Cusanus) Miklós bíboros, majd Galilei, Kepler s újabb időben Secchi lelkesen védték a csillagok lakhatóságának tételét, míg mások kételkedő vállvonogatással tértek ki a kérdés elől.

Bemondó: Érdekes, mi mindenen nem törik a fejüket a tudósok. Én bizony azt hittem, hogy ilyen kér-

déseket csak csacska gyermekésszel lehet feltenni s bizonnyal sokan vannak, akik azt hiszik, hogy ennek a kérdésnek nincs is semmi gyakorlati jelentősége. Hiszen elvégre mi múlik azon, hogy mi történik ott, messze tőlünk, azokon a távoli, ismeretlen égitesteken!

Massány: Talán mégsem egészen így áll a dolog. A tudomány feleletet keres minden kérdésre, amelyre csak feleletet találhatni vél s bár a csillagok nagy része csakugyan szinte véghetetlenül távol van tőlünk, azért mégsem érdektelen dolog elmerengeni azon, vajjon lehetséges-e emberi élet rajtuk is? S úgy hiszem, a vallás és a bölcseleti világkép szempontjából sem egészen közömbös ez a kérdés, mert hiszen elég közelről látszik érinteni a világegyetem egészén végigvonuló teremtői bölcseség érvényesülését. S azért részemről is végtelenül örülök, ha ez alkalommal a magam természettudományos nézete és a hittudós és természetbölcselő véleménye között itt a mikrofón előtt némi párhuzamot vonhatunk.

Bangha: Emlékszem, hogy mi már diákkorunkban mekkora érdeklődéssel hallgattuk a fizikatanárunk szavait, aki erősen hangoztatta a Mars bolygó lakhatóságát. Elmondotta azt is, miként lehetne esetleg valamely a Mars-lakók számára is megérthető fényjelzések útján érintkezésbe lépnünk kozmikus embertársainkkal. Mi, diákok, persze nagy lelkesedéssel azonnal meg szerettük volna kísérelni ezt az egetbontó fényjelzést.

Bemondó: Csak nem akartak Verne Gyula mintájára mindjárt rakétát lőni a Marsba?

Bangha: Azt nem. De arra gondoltunk, hogy egy egész Európára és Szibériára kiterjedő hatalmas mértani ábrázolással kellene földünkre irányítanunk a a Mars-lakók figyelmét.

Massány: Akár csak mi, a mi diákkorunkban. Mi a pythagorasi tantételt akartuk érzékeltetni. Úgy képzeltük, hogy egy óriási derékszögű háromszöget és minden oldalán egy-egy négyzetet kellene rendkívül erős fényforrással megvilágítanunk s akkor, ha vannak

Mars-lakók, azoknak ezt azonnal észre kell venniök És ha értelmes és magasabb műveltségű lények, akkor nemcsak hogy megértik a pythagorasi tantétel jelentőségét, hanem azt is megtudják belőle, hogy a földön szintén laknak értelmes lények és akkor valószínűleg ők is adnának magukról valami hasonló, hatalmas arányú mértani ábrázolással életjelt.

Bemondó: Persze, a terv csak terv maradt, úgyebár?

Massány: Bizony csak terv. S a Mars-lakók azóta is adósak maradtak a felelettel, akkor is, amikor néhány évvel ezelőtt egy buzgó angolszász polgár rádió útján küldött nekik súlyos fontokkal megfizetett rádióüzenetet.

Bemondó: Rádió útján? S a Mars-lakók nem adtak rá feleletet? Milyen udvariatlanok! Pedig milyen érdekes lenne, ha egy szép napon a mi rádiónk műsorába is beiktathatnók ezt a bemondást: Kozmikus közvetítés következik a Mars-bolygóról.

Massány: Dehát bizony a Marsról nem jött semmiféle válasz. Egyébként, ha a Marson valóban vannak fejlett műveltségű lények s vannak talán még a mieinknél is tökéletesebb csillagászati műszerek, akkor a Mars-lakóknak már régen észre kellett volna bennünket venniök.

Bemondó: Hogyan, miért?

Massány: Hiszen már a mi távcsöveink is igen erős nagyításúak. Ha pl. a Holdon lenne Budapesthez hasonló nagyságú város, azt mi innen a földről távcsöveinkkel kitűnően látnók. Sajnos, a Holdon a fényképfelvételek tanusága szerint semmi mást nem találunk, mint kietlen pusztaságot, szörnyű szakadékokat, borzalmas meredekséggel a magasbatörő, kráterszerű hegységeket.

Bangha: A Holdon még levegő sincs s így onnan üzenetet ugyan hiába várnánk. Viszont voltak úgyebár, akik a Marson állítólag olyan jelenségeket észleltek, amelyeket jeladásoknak is lehetne tekinteni. Helyesnek bizonyult ez a feltevés?

Massány: Sajnos, nem! Azok a csatornák, amelyeket a Marson megfigyeltünk, aligha tekinthetők mesterséges alkotásoknak. Amikor a Mars legutóbb igen közel volt a földhöz, felületéről többezer fényképfelvételt készítettek. Ezekből kiválasztottak 150-et, amelyeken a csatornahálózat a legélesebben rajzolódott ki. Ezenkívül a föld háromszögelési felméréséhez hasonlóan a Mars-felület 228 pontjának helyét is meghatározták. Az így szerzett adatoknak segítségével megszerkesztették a Marsnak valóban szenzációsnak nevezhető térképét. Ebből aztán kiderült, hogy a szabályosaknak vélt csatornák éppenséggel nem szabályosak, hanem a bolygó kérgének természetes képződményei. A mi völgyeinkhez hasonló mélyedések és szakadékok, amelyekben magasabb a hőmérséklet, mint a fennsíkokon, de viszont bennük könnyen gyülemlik fel a Mars légkörének kevés nedvessége s így a növényzet keletkezésére is elég kedvező körülmények alakulnak ki.

Bangha: Szóval ezeket a csatornákat nem a Marslakók építették.

Massány: Nem! Ha vannak is a Marsnak lakói, számuk e bolygóhoz viszonyítva nem lehet nagy, hiszen a kevés levegő és víz nem nyujthat elegendő táplálékot. Így hát már kicsiny létszámuk folytán sem formálhatnák át egész bolygójuk felületét, ha mégoly tökéletes műszaki felszereléssel rendelkeznének is. Egyébként természeti viszonyaiknak szörnyű mostohasága mellett nem is volna valószínű, hogy valami magas művelődési fokot érthettek volna el, úgy hogy nincs is mit irígyelnünk rajtuk. Ha vannak Mars-lakók, azoknak szegényeknek valószínűleg sokkal életbevágóbb gondjuk lehet, minthogy a velünk való rádió-összeköttetés létesítésén törjék a fejüket.

Bangha: Eddig tehát még a hozzánk legközelebb álló égitestekkel sem sikerült kapcsolatot teremtenünk.

Massány: A távolabbi égitesteknél pedig már a roppant távolságok miatt is egyre csökken az érint-

kezés lehetősége. Hiszen ne feledjük, hogy a fénynek és a villamosságnak évekre, évszázadokra, sőt évezredekre van szüksége, hogy ezeket a távolságokat befuthassa. A hozzánk legközelebbi állócsillagról a fény csak több mint négyévi vágtatás után érkezik el földünkig s a csillagvilág eddig ismert szélső határától több mint egymillió éven át kell a fénysugárnak szakadatlanul villanni át a világegyetemen, amíg hozzánk eljut.

Bangha: Amiből tehát az következik, úgyebár, hogy ha valamelyik távoli égitesten volna is emberféle élőlény, amely nekünk fényjeleket vagy akár rádiójeleket adna, ezek a fény- és rádiójelek esetleg csak jónéhány tízezer év mulva érkeznének el a földre.

Bemondó: No, akkor soká várhatnánk a válaszra.

Massány: Úgy ám! Hiszen éppen ezek a szédítő távolságok és méretek azok, amelyek előtt megrendülve áll az emberi lélek s már a rideg természettudományi szemlélődést is áhítattal tölti el a mindenség Alkotója iránt!

Bangha: Ha a csillaglakókkal való érintkezés lehetőségéről tehát egyelőre le kell is mondanunk, még mindig fennmarad a fontosabbik kérdés: hogy vajjon legalább lehetséges-e az élet a csillagokon? S a természettudomány mai állása szerint vannak-e olyan égitestek, amelyek a hozzánk hasonló élőlényeknek lakóhelyéül szolgálhatnak? Az égitestek nagy része itt bizonnyal nem jöhet számításba, mert hiszen azok époly izzó gőz- és gáztömbök, mint a mi Napunk. Ezeken a 20.000 fokig terjedő hőmérsékletű, izzó égitesteken a mienkhez hasonló életkörülmények természetesen nem lehetségesek.

Massány: Ez igaz, de ne felejtsük, hogy nemcsak izzó égitestek vannak, fénylők és világosak, amelyeknek számát csak a mi tejútunkban kb. 30 milliárdra teszi a mai csillagászat, hanem vannak sötét, láthatatlan csillagok is, talán ugyanakkora számmal, mint fénylő csillagok.

Bemondó: Sötét, láthatatlan csillagok? Hát akkor hogy tudjuk, hogy egyáltalán vannak?

Massány: Tudjuk egyes csillagoknak szabályos fényváltozásaiból, amiket olyan égitestek okoznak, amelyek időközönkint elvonulnak a fényesek előtt, mert körülöttük, vagy egy közös súlypont körül keringenek.

Bemondó: Jaj, csak nincsenek éppen az ilyen sötét csillagokon élőlények? Hiszen azoknak a sorsa csöppet sem volna irígylendő.

Massány: Miért ne? Hiszen a mi földünk is ilyen sötét csillag. Ha nem lenne az, akkor napnyugta után sem borulna ránk soha éjtszaka. A sötét csillagok kihűlt vagy kihűlőben lévő égitestek. Némelyiknek csak külső kérge szilárdult meg mindeddig s így megszűnt fénykibocsátási képességük; ezeken az égitesteken a mi földünk jelenkorához hasonló a fejlődési állapot s bizonyára valamely közeli, még izzó állapotban lévő központi égitest látja el azokat hővel és fénnyel. S vannak végül olyanok is, amelyeket, mint a mi Holdunkat, teljesen kihalt és kihűlt égitesteknek kell tekinteni.

Bangha: Eszerint tehát bizonnyal vannak égitestek, amelyeken az élet épúgy lehetséges, mint a mi földünkön.

Massány: Ez mindenkép valószínű. Sajnos azonban, beható és részletes kutatások ez irányban még nem lehetségesek, részben a szörnyű távolságok, részben jelenlegi csillagászati műszereinknek elégtelensége miatt. Mégis vannak jelenségek, amelyeknek alapján a csillagászok a pusztán csak feltételezett fejlődési folyamatokból is az úgynevezett sötét égitestek lakottságára következtetnek.

Bangha: Milyen jelenségek ezek?

Massány: Azok, amelyeket a mi naprendszerünknek egyik-másik bolygóján észlelünk. Ezek persze már elérhetőbb távolságban vannak s így közvetlenebbül is megfigyelhetők. A színkép-elemzés bizonysága szerint a világegyetem összes egyedei, tehát a

millió fényévnyi távolságban lévő égitestek is, épúgy, mint a mi Napunk és bolygói, valamint ezek holdjai, azonos anyagúak. Azonkívül ez az anyag a világegyetemnek minden zugában azonos fizikai és vegyi hatások alatt áll. Ebből az következik, hogy ha a mi földünkön, a csillagvilágnak egyik tagján, a mi életünk kialakulhatott, kell, hogy legyen a már sötét égitestek között számos más olyan is, amely a földünkével egyező fejlődési állapotban van s így rajta hasonló viszonyok és azonos létfeltételek alakulhattak ki. Erre, mint mondottam, éppen a bolygók nyujtanak példát. Ezek közt találunk olyant, amelynek felülete, ha talán már megszilárdult is, mégis olyan meleg, hogy rajta a víz még nem gyülemlett fel, hanem forró gőzök alakjában s rettentő viharok kíséretében gomolyog az illető bolygónak légkörében. Ilyenek többi közt valószínűleg a Vénusz és Jupiter.

Bangha: Nos, és hogy a Marsra mégegyszer visszatérjünk: milyen a Marson a fejlődés állapota?

Massány: A Marson a fejlődési folyamat előrehaladottabb, mint a földön. Légköréről megállapították, hogy 50—80 km magasságú, tehát hasonló a mienkhez. Azonban ott uralkodó kisebb nehézségi erő következtében a Mars levegőjének sűrűsége és nyomása kisebb, mint nálunk. Az a vélemény, hogy kb. csak olyan sűrű ott a levegő, mint a mi legnagyobb hegyeink magasságában.

Bangha: S a szerves életre szükséges oxigén és vízgőz?

Massány: Az van ott is, de a vízgőz mennyisége csak 6%-a annak, amit nálunk kereken 2000 m magasságban találunk. A Mars éghajlata tehát sivatagi jellegű. Mégis van a levegőjében annyi pára, hogy még felhők is képződhetnek rajta. És bár 78 millió kilométerrel messzebb van a Naptól, mint mi, a Nap hőbesugárzása mégis van olyan erős, hogy a Mars egyenlítői tájain 15 fokos meleg alakulhat ki.

Bangha: Eszerint, ha kisebb mértékben is, de a Marson is megvannak a földhöz hasonló szerves élet

külső feltételei. Ha ugyan a Mars felszíne nem okoz újabb akadályt.

Massány: Nem okoz. Ezen a felszínen legszembeötlőbb a sarkvidékek tájait fedő, számos fehér folt, amelyek mindig láthatók ugyan, de nagyságukat az évszakok szerint változtatják. Ezeket egyesek ködszerű anyagnak, mások a mi sarki hó- és jégmezőinkhez hasonló képződményeknek tartják. Vannak aztán a Marson világos területek, fennsíkszerű, kietlen részek és vannak sötétebb, kékkeszöld részek, amelyeket egyesek tengereknek vélnek, bár nagyobb tengerek a gyér páratartalmú légkörrel bíró Marson nem fordulhatnak elő. Ezért mások e zöldes foltokat növényzettel borított területeknek nézik s lehetségesnek tartják, hogy változó árnyalatuk s kiterjedésük a növényi életnek az éghajlat és időjárás változásaival való összefüggéséből magyarázható.

Bangha: Eddigi beszélgetésünkből tehát az a tétel szűrődött le, hogy bár az égitestek tényleges lakottságáról természettudományi alapon közvetlenül semmit sem tudunk, az égitestek bizonyos részének lakhatósága alig kétséges. Helyesen értettem?

Massány: Igen.

Bangha: Mindezt azonban abban a feltevésben mondtam, hogy emberen és élőlényen ugyanolyan embert és ugyanolyan élőlényt értünk, mint aminők mi földi emberek vagyunk. Azonban fogalmilag éppen nem látszik lehetetlennek, hogy valahol olyan emberféle élőlények is létezhetnek, akiknek egészen más a testszervezetük s így egészen mások az életkörülményeik és életföltételeik is, mint a mieink. Ezek az élőlények természetesen nem lennének velünk azonos természetrajzi fajnak, speciesnek az egyedei, de tágabb, generikus értelemben mégis emberek lennének ők is, amennyiben ők is valamelyes anyagi mivolttal, vagyis testtel bíró s ugyanakkor szellemi képességekkel felruházott, tehát gondolkozó és szabadakaratú lények volnának. Mert hiszen az ember lényeges alkotórésze ez a kettő: a test és a lélek, az anyag

és a szellem. Miért ne létezhetnének más életkörülmények között, más égitesteken olyan, szintén anyagban élő, szellemi képességű lények, akik szintén gondolkoznak, mint mi, akarnak, mint mi, éreznek mint mi, bárha talán egészen más, a mi érzékeinktől teljességgel különböző érzékszervek segítségével?

Massány: Ezek mindenesetre elgondolható lehetőségek. Sőt mintha még a Földön észlelhető bizonyos jelenségek is megtámasztanák ezeket a lehetőségeket.

Bangha: Ugyan, valóban? Miféle jelenségek?

Massány: Elsőben is az ember akklimatizáló alkalmazkodó képessége. A földi ember megél a sarkvidéken s megél az egyenlítőn; megél az erdős és mocsaras vidékeken, de a sivatagban is; az alföldeken, de az Andesek s a Himalája 5000 méteres magasain is, ahol pedig a levegő már meglehetősen ritka. Sőt vannak szerves lények, amelyek még nagyobb magasságokban is megélnek, amiként hogy az óceánok borzasztó nagy víznyomásnak kitett mélységei sem lakatlanok. A szervezet nagy fokig alkalmazkodik a környezeti viszonyokhoz s úgylátszik, hogy ezzel az alkalmazkodással együttjár érzékszerveinek bizonyosfokú módosulása is.

Bangha: Ez csakugyan megerősíti az én föltevéseimet.

Massány: A másik idevágó jelenség még figyelemreméltóbb. Néhány évvel ezelőtt a kozmikus sugarak hatásainak vizsgálata közben érdekes kísérleteket végeztek. Hangyákat helyeztek el egy tömör, szilárd anyagból készült dobozba, amelynek alsó lapja üveg volt, hogy a hangyák viselkedését szemmel tarthassák. A dobozt igen erős nagyítású távcső szemlencséje elé helyezték, a távcsövet pedig beállították az egyik, tőlünk több tízezer fényévnyi távolságban lévő csillagra. Ennek fényét a doboz elnyelte, úgyhogy abból semmi sem hatolhatott a belsejébe. Mégis mi történt? A hangyákat egyszerre szörnyű nagy izgalom fogta el s őrült sietséggel menekültek a doboznak egyik távolabbi sarkába. Mikor aztán a do-

boz helyzetét megváltoztatták, úgyhogy ez a sarok került a szemlencse elé...

Bangha: A hangyák ismét izgatottan menekültek másfelé, úgy-e?

Massány: Úgy van. Valószínű tehát, hogy a csillagokból a fénysugarakon kívül másfajta sugarak is áramlanak ki, amelyeket a doboz födele nem tud visszatartani, mint ahogy visszatartja a fényt s így ezek behatolnak a doboz belsejébe. A hangyáknak pedig, úgylátszik, van valami érzékszervük, amelylyel ezeket a láthatatlan sugarakat megérzik. De hiszen ismerünk sok olyan állatot is, amelyek a légköri elektromosság változásait megérzik. Miért ne lehetnének tehát más égitestek más viszonyai közt olyan lények, amelyek más érzékszervekkel fölfegyverkezve vívják meg életük harcait?

Bangha: Mindent összefoglalva tehát...

Massány: Mindent összefoglalva tehát a természettudományok szempontjából nincs akadálya annak a föltevésnek, hogy lehetnek valahol olyan más típusú emberfajták is, akik a mieinktől teljesen különböző életkörülmények közt élnek. Persze, hogy aztán valóban vannak-e odafenn a mérhetetlen csillagvilágban ilyen lények, erre pozitív érvei a természettudománynak nincsenek. Itt már megszűnik a természettudomány illetékessége s legfeljebb más ismeretforrások nyujthatnak további fölvilágosítást. És éppen ezért nagyon érdekelne, mit mond ehhez a kérdéshez a természetbölcselet és a hittudomány?

Bangha: Határozottat ebben a kérdésben a természetbölcselet és a hittudomány szintén nem tud mondani. Mégis mindkettőnek nevében mindenekelőtt bátran hangoztathatjuk, hogy a csillagok lakhatóságának nincs semmiféle elvi lehetetlensége. Semmiféle bölcseleti alaptételbe, sem pedig semmiféle kinyilatkoztatott vallási igazságba bele nem ütközik annak elgondolása, hogy a csillagokon is lehet az emberekéhez hasonló anyagi-szellemi élet, akár a mieink-

kel egyező, akár azoktól lényegesen eltérő életkörülmények között.

Massány: Többet tehát erről az oldalról sem tudhatunk meg?

Bangha: Biztosat nem. De valamit azért mégis. Vannak ugyanis bizonyos valószínűségi érvek, amelyek a keresztény bölcselet és hittudomány alapján némileg mégis csak eligazítanak minket ebben a kérdésben. Amint a természettudósok közt, úgy a nagy keresztény bölcselők és hittudósok sorában is már Origenes óta voltak elegen, akik a csillagok lakhatóságát és valószínű lakottságát vitatták.

Massány: S melyek ezek a valószínűségi érvek?

Bangha: Mindenekelőtt az, amely az Isten bölcseségéből s az egész teremtésen végigvonuló bámulatos célszerűségből indul ki. A hivő lélek ugyanis így okoskodhatik s ettől az okoskodástól nem lehet minden valószínűséget elvitatni: Lehetséges-e, hogy az Úristen ilyen hatalmas csillagvilágot, ilyen óriási égitestek százmillióit további cél nélkül teremtette volna? Csak azért, hogy e csillagmilliárdoknak egy nagyon csekély részét az apró, földi ember megismerje s általuk a Teremtő nagyságának tudatára ébredjen? Mire valók akkor azok a naprendszermilliók, amelyeket soha emberi szem, soha emberi távcső felfedezni nem fog? Csak azért teremtette volna Isten ezeket a világokat, hogy legyenek? Hogy ott keringjenek s ragyogjanak az irtózatos méretű ürben? Anélkül, hogy legyen valaki, aki látja és csodálja s általuk a Teremtő nagyságának szemléletére jusson? A keresztény bölcselet feltételezi, hogy a teremtett anyagnak mindig az a magasabb célja, hogy valamiképpen szolgálja az egyetlen eszes-érzéki lényt, az embert, mégpedig éppen a Teremtőhöz való viszonyában. Mert az anyag, mint ilyen, nem lehet öncél. Ha tehát vannak világok, csillagok, amelyeket az ember soha mégcsak nem is lát meg, mirevaló volt akkor ezeket a csillagokat megteremteni és a fejlődés útján elindítani? Míg ha föltesszük, hogy más égi-

testeken is vannak emberszerű élőlények, akik akár látással, akár más érzékszerv útján megismerik azokat a csillagokat is, amelyeket mi soha másként, mint sejtve, el nem érünk; ezzel az egész világegyetem célszerűsége és a teremtés észszerűsége hatalmas mértékben megnövekszik.

Massány: Nem lehet tagadni, ez az okfejtés erősen valószínű. Egyszerű, laikus észjárással így fogalmazhatnók meg: mirevaló az a rengeteg, csodálatos világ ott fenn az ürben, ha nincsenek szellemi tehetségű élőlények, akik ezeket a mennyei csodákat valamiképpen észreveszik és hasznukra fordítják? Mert hiszen annak nem volna semmi értelme, ha az Úristen csak úgy, a maga gyönyörűségére dobálta volna tele az ürt hatalmas, száguldó, ragyogó égitestekkel, elérhetetlen messzeségben tőlünk és bármely élőlénytől.

Bangha: Meg kell azonban őszintén vallanunk, hogy ez a valószínűségi érv a keresztény bölcselet keretén belül is csak valószínűségi érv és nem döntő bizonyíték. Mert hiszen azoknak az égitesteknek, amelyeket mi emberek sohasem látunk s talán a jövőben sem fogunk soha meglátni, még mindig lehet ránk nézve is bizonyos fokú természetes hivatottsága.

Massány: Ha más nem, legalább bizonnyal annyi, hogy vonzó és taszító erejükkel segítenek fenntartani a világmindenség egyensúlyát; azt a világrendet, amelynek piciny kis paránya a mi földünkre nézve is az élet lehetőségét biztosító természeti helyzetben mutatkozik.

Bangha: Ezenkívül azt sem szabad feledni, hogy Istennek ugyanúgy nem okozhat sem fejtörést, sem fáradságot akár egy ici-pici kis világ megteremtése, akár egy ilyen mérhetetlenül hatalmas és bonyolult világegyetem létesítése. Az Isten nem takarékoskodik az alkotásaiban. Már itt a földön, a bennünket környező természetben is ezerszeres nyomát látjuk annak, hogy az Úristen, ha már egyszer alkot, akkor bőven, gazdagon, pazarul alkot, nem törődve száz és

százezer rügyező élet pusztulásával, millió virág és bimbó látszólag céltalan elfonnyadásával. Talán éppen azt akarta, hogy ebből is megsejtsük az Ő gazdagságát, csodáljuk nagyságát. S amint a virág és bimbó vagy a megtermékenyített petesejtek sok százmilliónyi elpusztuló tömege nem mondható céltalannak, épúgy nem volna céltalan az sem, ha Isten egyetlen teremtői tényével, hogy úgy mondjam, pazar és tékozló módon teleszórja az ürt égitestekkel s emberileg szólva, nem törődik vele, ha akár egész tejutak és naprendszerzuhatagok vannak, amelyeket emberi szem soha meg nem lát.

Massány: Ez kétségtelenül szintén igaz, de én mégis úgy érzem, hogy a Teremtő nagyságát jobban kifejezésre juttatja, ha az égitesteken is van élet és megismerés.

Bangha: Ezért is mondtam, hogy a valószínűségi érv, ha nem mondható is döntőnek, csakugyan erősen valószínűsíti feltevésünket. Hogyne volna fönséges s az Úristen nagyságához mindenképpen méltó gondolat, hogy ennyi milliárd égitest közül necsak ezen az egyetlen piciny bolygón teremtsen az anyagnál sokkal előkelőbb szellemi életet, hanem másutt is, a világegyetem számos pontján. Hiszen akkor teljesülne csak igazán a Szentírás szava: „Az egek hirdetik Isten dicsőségét s az égboltozat jelenti ki az ő kezeinek alkotásait".

Massány: Nincs-e egy kis emberi öntúlbecsülés abban, ha mi csak a mi kicsiny bolygónkat tekintjük lakhatónak?

Bangha: Éppen ez a gondolat vezet el bennünket a második valószínűségi érvhez, a csillagok lakottsága kérdésében. T. i. így is okoskodhatunk: A mi bolygónk a világegyetemnek egyik legcsekélyebb, legszerényebb szigete. Egy tizedrangú, úgynevezett állócsillagnak egyik tizedrangú kis darabontja. Ha már most az Úristen ezen a nyomorult apró kis golyóbison is érdemesnek tartotta szellemi életet teremteni, embert, aki nemcsak anyag, hanem szellem is: akkor

mégis csak valószínű, hogy ugyanezt megtette a mienkénél sokkal nagyobb s esetleg sokkal több életlehetőséget nyujtó egyéb égitesteken is. Népiesen így fogalmazhatnók meg ezt a gondolatot: micsoda hallatlanul öntelt képzelődés az tőlünk, nyomorult emberkéktől, ha azt hisszük, hogy csak egyedül nálunk lehet élet, szellem és bölcseség s az egész roppant csillagvilág fölöttünk és körülöttünk egyetlen nagy halálmező, síri élettelenség, koporsó és dermedés.

Massány: Ettől a bölcseleti okfejtéstől nem tudnám eltagadni a nagyvonalúságot és észszerűséget.

Bangha: Csakhogy abszolút bizonyító ereje, sajnos, ennek az érvnek sincsen. Az összehasonlítás alapja ugyanis, amelyen itt a földet a többi égitesttel összemérjük, nem egészen helytálló. Mert nem szabad felednünk, hogy a szellemvilágot semmiképpen sem szabad az anyagi világ mértékével mérnünk. Szigorúan véve nem lehet így okoskodni, hogy azért, mert a mi földünk anyagi nagyság szempontjából kicsiny, sőt szinte elenyésző számtalan más égitesthez képest, más tekintetben, t. i. szellemi síkon, nem lehet valamennyi közt a legelőkelőbb. A szellem több, mint az egész mérhetetlen anyagi világ; a lélek több, mint a naprendszerek és tejutak egész áttekinthetetlen birodalma; az ész s a gondolat jelentőségét nem lehet mégoly szédítő anyagi méretekkel mérni. Az emberi elme felfoghatja a földünknél százezerszer nagyobb égitestek egész hullámzó óceánját, sőt mi több, elgondolhatja, elmeileg magába foglalhatja a végtelent, az Istent. Egyetlen gondolati tényünk előkelőbb, nemesebb, csodálatosabb, mint az anyag minden nagysága, a tejútnak mind a 30 milliárd égiteste. Ebből a szempontból tehát nem okvetlenül önteltség és elbizakodás, ha azt hisszük, hogy lehetnek ugyan, és vannak is a mi bolygónknál milliószor nagyobb csillagok, de a kicsiny föld mégis a legelőkelőbb valamennyi között, ha pusztán rajta él ember, aki gondolkozik, ember, aki szeretni, erkölcsi hőstetteket végrehajtani tud, ember, aki Istent felfogja és imádja.

Massány: Szóval valószínűségi érvek szólnak a csillagok lakottsága mellett, de ezek a valószínűségi érvek nem abszolút bizonyító erejűek.

Bangha: És mégis mint pusztán valószínűségi érvek is nagy és felemelő hatással lehetnek reánk. Hiszen olyan megrázóan nagyszerű márcsak a lehetősége, sőt valószínűsége annak, hogy ebben a fejünk felett kóválygó óriási csillagvilágban esetleg szintén van élet, sőt ki tudja, hány ezer, hány millió olyan csillag van, amelyen szintén élnek gondolkozó, érző, szabadon cselekvő s így hozzánk hasonló lények.

Massány: Akik e pillanatban talán szintén azon tanakodnak egymás között, vajjon az ő csillagukon túl van-e más égitest is, ahol hozzájuk hasonló eszes élőlények laknak.

Bangha: A hivő lélek ezt a lehetőséget és valószínűséget természetesen még tovább szőheti. Elgondolkozhatik azon: vajjon a többi égitesteken is bűnbe esett-e az ember? Vagy hű marad-e Teremtőjéhez? Vajjon ott is megtestesült-e az Istenfia? S ott is volt-e Megváltó? Vajjon ott is szenvedett-e, ott is létesített-e valamely, a Krisztus Anyaszentegyházához hasonló léleknevelő és lélekmentő intézményt? Ott is vannak-e valamiféle templomok, van-e bűnbánat és bűnbocsánat, vannak-e oltárok és tabernákulumok? Van-e ott is kegyelmi élet, természetfölötti hivatás? S az ítélet napja után nem forr-e össze csodálatos, új testvériségbe millió világok sokrétű, soktípusú, megváltott emberisége?

Massány: Csodálatos, örök kérdések, amelyekre a feleletet bizony majd csak a halálunk után fogjuk megtudni. De tagadhatatlan, hogy maga az elgondolás lenyűgöző hatású.

Bangha: Mégpedig mindkét irányban, mindkét eshetőségben. Mert, ha az egész anyagi világegyetemben egyedül a mi földünkön van emberi élet, akkor azt kell mondanunk: mily csodálatos az Úr elgondolása, aki az egyik anyagilag legkisebb porszemet választotta ki arra, hogy benne fejlessze ki a szellemi

életnek egész csodálatos panorámáját! Ha pedig millió más égitesten is van a mienkhez legalább lényegében hasonló élet, akkor meg az a gondolat ragad meg: milyen óriási, hatalmas, minden elképzelést túlszárnyaló birodalomnak vagyunk polgárai mi, kicsiny emberek! Egy láthatatlan világnak, amelyben mi csak parányi szigetecske, apró falucska vagyunk, de akiket ismeretlenül is egybefűz a többivel, a ránk nézve mindvégig felfedezhetetlen élőlények véghetetlen kórusával a közös mennyei Atya szeretete, a közös eredet az ő kezéből s a bizonnyal közös, örök rendeltetés nagyszerű egysége!

Bemondó: Milyen szédületes elgondolás ez s mennyire érezzük ilyenkor, hogy mi emberek csak porszemek vagyunk, picinyke csöppek a lét óceánjában.

Bangha: S hogy ebből a szemszögből is mennyire igaz XIV. Lajos francia király hitszónokának, Massillonnak hírneves szava, amelyet a napkirályról mondott gyászbeszédében ejtett: „Dieu seul est grand" — egyedül Isten a nagy!

A tudomány és a dogmahit.

A tudomány szabadságával hogyan állhat meg a dogmahit, ezt nem tudják sokan megérteni. Hogyan kutathatok igazán szabadon, ha már előre tudom, hogy a kutatásommal nem szabad más eredményre jutnom, mint amit a dogma parancsol? Elhisszük a dogma ellenségeinek, hogy a kész kutatási eredmény s a megkötetlen vizsgálódás megegyeztetésében nehézséget látnak. De ez a nehézség merőben imaginárius: egy egyszerű logikai megcsuszamlás. A tudomány szabadsága ugyanis semmikép sem azonos a kutatás eredményének bizonytalanságával, amit pedig a fenti sokat hangoztatott nehézség magától értetődőként feltételez. Ime egy példa más, gyanútlanabb területről. A Halley-üstökösről történetileg tudhatjuk, hogy ezen meg ezen években megjelent a mi

naprendszerünk közelében. Vajjon ez a tudat kizárja-e annak lehetőségét, hogy egy csillagász utóbb tisztán természettudományi alapon jusson annak kimutatására, hogy a Halley-üstökösnek ezen meg azon években kellett a naprendszer közelében megjelenni? Úgy-e, nem? Egyazon igazság gyakran két- vagy többféle úton, két vagy többféle érveléssel is kimutatható. A fenti példában a természettudományi érv a történeti érvtől teljesen függetlenül érvényesül, teljesen *szabad,* holott *aliunde* — más oldalról — eleve biztos, mi lesz az eredménye. Hasonlókép a dogmánál. A dogma ugyan a legtöbb esetben nem is érinti a profán tudós tantételeit. Hogy az Istenben háromszemélyes reláció áll-e fenn vagy sem, ahhoz a fizikának, a földrajznak, az anatómiának semmi köze. Ahol azonban érintkezik is a dogma a profán tudással, mondjuk a teremtés kérdéseinél, az eredmény dogmatikus biztossága nem lehet gátja a tudományos kutatásnak. A biztos eredmény legföljebb negatív útszabály lehet, mintegy helyességi próbája a levezetés törvényességének, azon értelemben, hogy ami a bebizonyított dogmatikus *igazságba* ütközik, az, minthogy az igazság az igazságba nem ütközik, nem lehet valódi igazság. A dogmahitnek a tudomány szabadsága részéről való támadása tehát merő felületesség és fogalomzavar. Amiből persze soha annyi nem volt felraktározva a közfelfogásokban, mint mai gyorséletű korunkban.

Pasteur—Laënnec—Volta.

A sorozatos centenáriumok láncán egymásután hódolt a tudománytisztelő világ kegyelete a természetkutatás e három nagynevű hősének. Pasteur a biológia és bakteriológia terén volt alapokatvető; Laënnec-et az orvostudomány tekinti egyik legnagyobbjának — Latuile szerint a világ legnagyobb orvosának Hippokratesz óta —; Voltában pedig a villamosáram feltalálóját s ezzel a „villamosság századának" megalapítóját ünnepli a művelt világ.

Csodálatos véletlen-e, hogy amint az ünneplések során összekerült ez a három szekuláris név, úgy a világnézetük is feltűnően hasonló? Pasteur volt az, aki önmagáról mondotta, hogy épp azért olyan erős a hite, mint egy bretagnei paraszté, mert sokat tanult, s ha még többet tanult volna, olyan gyermekdeden hivő volna, mint egy bretagnei parasztasszony. Laënnecről világnézeti szempontból elég annyit mondanunk, hogy a párisi Urak Mária-kongregációjának volt tagja és elnöke. Volta Sándor pedig szintén Mária-kongreganista volt s oly lelkes, egyszerű, vallásos hivő, akinek legfőbb öröme a természettudományok művelésén kívül az ima, a hittani tanulmányok s a — katekizmus tanítása volt egyszerű földművesgyerekek körében. Azok közé a sokak közé tartozott, akik a modern természetkutatás legnagyobbjai s ugyanakkor a hitnek is valóságos apostolai voltak.

Néhány évtizeddel ezelőtt divat lett a vallás- és az egyháziassággal a természettudományt állítani szembe. A Galilei Kör s a szabadkőművesség valamennyi szervezete és sajtóorgánuma összefogott ennek a vakmerő szembehelyezésnek általánossá tétele, a köztudatba való becsempészése érdekében. Akadt természetesen az ő berkeikből való természettudós is, aki beállt a propagandisták közé s elhagyva a szoros értelemben vett tudományos biztosságok kereteit, elkalandozott a természetbölcselet területeire, hogy ott aztán hűbéri szolgálatot tegyen a szabadgondolkodásnak. Ez a divat ma feltűnően veszőfélben van; Plate, Edison, George Claude és számosan mások jelentik ki bűnbánóan, hogy a természettudományok semmiféle jogalapot nem nyujtanak a személyes, teremtő Isten s a halhatatlan lélek tanának tagadására.

A világnézeti harc komolyságára, ahogy bizonyos oldalakon folyik, roppantul jellemző, hogy divatok szerint igazodik. A festészetben divatos lehet a kubizmus, a zenében a jazz, a női öltözködésben és

a táncban a kokott szemérmetlenség, a politikában a forradalom, de a világnézeti kérdéseket kultúrembernek komolyabban kellene kezelni, semhogy bennük is a divat hullámzása szerint foglaljon állást. A ragyogó nevek, melyeket a Pasteur—Laënnec—Volta-centenáriumok megújult fényben állítanak elénk, figyelmeztető jelek a komoly művelődés barátainak, hogy a természet kutatása mellett nem szabad megfeledkezni a még súlyosabb s még mélyebb életkérdésekben való alázatos és őszinte elmerülésről s a természet titkainak felderítését semmiesetre sem szabad merő alkalomnak nézni arra, hogy a logikai és logikátlan ezermesterkedéssel hadat üzenjünk a titkok végső nyitjának, a természet Alkotójának.

Antiszemitizmus és ószövetség.

A zsidó világuralmi és társadalombontó törekvésekkel szemben világszerte kezd ébredni a félrevezetett s kihasznált keresztény népek öntudata. Azonban mint mindenütt, sajnos, e téren is bizonytalan és tapogató ez az ösztönös ébredés és nem mindenben találja meg az érvényesülés helyes útját. A zsidókkal szemben védekező keresztény öntudat még nem kereszténység, annyira nem, hogy még a speciálisan zsidó bűnök és hibák utánzásától sem véd meg.

Nagyon sok hirtelen-keresztény van, aki a kereszténységről, mint természetfölötti hitről és szigorú önfegyelmezést sürgető morálról tudni sem akar s az ilyeneknek kényelmes expediensül kínálkozik a kizárólag faji alapon értelmezett kereszténység. Szerintük a zsidók, a szemiták alacsony erkölcsiségű népfaj, ők pedig, az árják és turániak, felsőbbrendű lények; ezzel számukra el van intézve a kereszténység és zsidóság kérdése. *A zsidóknál minden rossz, még az Istenük és az ószövetségi szentírásuk is;* a kereszténynél minden jó: a kereszténység a fajjal együtt adva van.

Ez a felfogás nemcsak kereszténytelen, hanem tudományellenes is és mindenképpen hamis és vesze-

delmes. Veszedelmes, mert önáltatásra, elbizakodásra vezet s szabadalomlevelet ad minden gonosz és pogány ösztönnek, hacsak a szemita bélyeg rá nem süthető. A magyar tunyaság, úrhatnámság, hetykeség, elbizakodottság, széthúzás és fegyelmezetlenség, az érzéki szenvedélyek dédelgetése s a gyakorlati vallástalanság egészen jól megfér ezzel a merőben antiszemita kereszténységgel. Keresztténytelen ez a felfogás, mert a kereszténységet faji kérdéssé fokozza le, faji alapon véli elintézhetni s ezzel megfosztja minden magasabb értékű erkölcsi és szellemi tartalmától. De tudományellenes is ez a felfogás, mert a faji elméletnek igen erős kerékbetörése kell ahhoz, hogy a keresztény- és zsidókérdést merőben faji alapon eldöntsük.

A zsidóság *valami* alapon mindenesetre külön faj, nemcsak felekezet; erre elég perdöntő bizonyíték az a közhellyé vált argumentum, hogy a hitet magát nem lehet az orron és a lábakon észrevenni, már pedig a zsidót legtöbb esetben messziről meg lehet különböztenni minden mástól. Azonban, ha a zsidóság erkölcsi és szellemi alacsonyabbrendűségét merőben faji alapon akarjuk megmagyarázni, akkor azonnal bajba kerülünk, mert — hogy egyebet ne említsünk — *Kutschera* báró hatalmas tanulmányai alapján[1] elég valószínű, hogy bizony a mi zsidaink, legalább azok, akik német nevűek, vagy akik Orosz-Lengyelországból szakadtak át hozzánk, nemcsak nem szemita eredetűek, hanem egyenesen kazárok, tehát a finn-tatár néptörzs sarjai s így — sajna — a mi édes, *közeli rokonaink a vérség és eredet tekintetében.*

Ezek ugyanis nem az igazi zsidók utódai, nem szefárdok vagy szpaniólok, aminők Palesztinában, Hollandiában, Spanyol- és Franciaországban vannak, hanem askenázok, a zsidó vallást és erkölcsöket úgy ezer évvel ezelőtt felvett uralaltájiak! Eredetükben tehát voltaképpen közel állnak hozzánk s mégis, az elválasztó törzsi tulajdonokon kívül főleg erkölcsi és szellemi

[1] Die Chasaren, v. ö. Das Neue Reich, 1921, 3. Juli, 40 s k. !

téren mily óriási a különbség köztük és köztünk! Annak bizonysága ez, hogy a fajok fejlődésére nemcsak az eredet és a vér van nagy hatással, hanem legalább ugyanoly hatással van rája az erkölcsi légkör is, mindenelőtt a vallás. Az árja német és francia menynyivel közelebb áll ma hozzánk, turániakhoz fajilag is, mint az eredetében állítólag velünk rokon kazár-zsidó! S viszont a kazár-zsidó is mennyivel közelebb áll a szemita-zsidóhoz éppen vallásuk, erkölcsi világuk s ezek alapján elmaradt kultúrájuk révén, mint hozzánk, akár turáni, akár árja keresztényekhez!

A mi lengyel-orosz-német-magyar zsidaink kétségtelen alacsonyabbrendűsége s az árja vagy turáni keresztények felsőbbrendűsége nem magyarázható merőben faji, eredési alapon, hanem óriási része van abban a vallásnak is. A kereszténység igenis *mint vallás és erkölcs* nemesítette a hozzája csatlakozott fajokat vagy törzseket, mint vallás és világnézet nevelte őket magasabb kultúrára és moralitásra, míg azok a népek, amelyek ezekhez eredetre nézve közelálltak, de a kereszténység erkölcsi és szellemi nevelőhatását nem engedték magukon érvényesülni, lemaradtak s miként a kazár-zsidóság példája mutatja, turáni eredetük ellenére általánosságban véve ma alig állnak magasabban a legalacsonyabbrendű szemita-zsidóknál. A „faji érték" kialakulásában tehát igenis oroszlánrésze van az eredet mellett a vallásnak is. S a kereszténység is csak mint vallás és erkölcs érte el csodálatos nemzetalakító és népnevelő hatásait.

Rossz alapra építjük tehát kereszténységünket, ha azt hisszük, hogy a kereszténységünk a származásunkkal együtt adva van.

Ezen a ponton azonban újabb félreértésre adhat alkalmat az a balhiedelem, hogy a mai zsidóság (akár a szemita, akár a kazár) vallási tekintetben az ószövetség alapján áll. A zsidók szeretik ezt hangoztatni, de nincs benne igazuk.

Merőben ószövetségi alapon ma már nem is állhat vallás, mert az ószövetség a maga egészében a meg-

váltásra és Krisztusra előkészítő szentírási könyv és vallási rendszer s miután az ószövetségi messiás-jövendölések Jézus Krisztusban kétségtelenül s tökéletesen beteljesedtek, tehát már nem állhat az ószövetségnek alapján az, aki nem akceptálja az újszövetséget is.

Az ószövetség alapján mi keresztények állunk, akik az ószövetségre alapítjuk az újat, mert egyedül mi vesszük komolyan az ószövetség messiási kijelentéseit. A zsidóság elfordult az ószövetségtől, elpártolt pátriárkáitól és prófétáitól; névleg ugyan ragaszkodik hozzájuk, de a valóságban nem akarja elfogadni kétségtelenül Jézusra utaló s benne beteljesedett tanításaikat. A mai zsidó vallás csak lényegtelen külsőségekben utóda az ószövetségi zsidó vallásnak; a mai zsidók az egykori zsidóságnak csak egyik töredékére: a farizeus-pártra s a későbbi talmudistákra támaszkodhatnak. *Az ószövetségi választott néphez* voltakép semmi közük már; azt megtagadták, mert ez épp azért volt kiválasztva, hogy a messiás: Jézus eljövetelére elkészítse a világot s így az ószövetségi hivő zsidóság törvényes leszármazottjának voltakép a zsidóknak csak az a töredéke tekinthető, amely felvette a kereszténységet, és a jövendöléseknek nemcsak szövegét, hanem teljesedését is elfogadta.

Már ebből a szempontból is téves tehát azoknak a túlzóknak hangoskodása, akik a keresztény öntudatraébredés nevében még az ószövetségi Szentírással is szakítani akarnak. Ez aztán igazán minden oldalról téves okoskodás. Téves, mert azon a balhiedelmen alapul, mintha az ószövetség egy volna a farizeusok és talmudisták hagyományaival, amelyek a mai zsidó vallásnak alapját teszik.

Téves azonban keresztény és „ébredő" szempontból is, mert azt a páratlan s elismerten egyedülálló vallásbölcseleti, kultúrális és költői remekművet, amelylyel az ószövetségben bírunk, minden ok nélkül oda akarja ítélni a degenerált farizeuspárt és a talmudisták unokáinak. Téves végül tudományos és keresztény szempontból is, mert figyelmen kívül hagyja, hogy az

egész kereszténység s maga a krisztusi kinyilatkoztatás is az ószövetség alapján áll, azt feltételezi s azon épít tovább. Maga Krisztus, úgyszintén az apostolok számtalan esetben ünnepélyesen hivatkoznak az ószövetségre, mint Isten művére s az ószövetségi szentkönyvekre, mint amelyek voltakép mind Jézusról szólnak. Krisztus maga Mózesre és a prófétákra utal s felszólítja a farizeusokat, hogy csak olvassák Mózest, mert, úgymond, Mózes őróla írt.

Ha Krisztus hamis talajra építette tanítását s Egyházát, akkor a kereszténység maga is megdőlt. Az ószövetséggel együtt zuhan az újszövetség is.

Sajnos, az álkeresztények és az értelmetlen túlzók ezzel nem számolnak. Egész iskolája van ma már annak az alapjában elhibázott s visszafelé elsülő törekvésnek, hogy az antiszemitizmust az ószövetség hitelvesztésével támogassák. A hamburgi Hammer-Verlagban egész sor ilyen irányú, természetesen minden tudományos érték nélkül való könyv és röpirat jelent meg. Ezek jórészének valami Fritsch a szerzője, aki többi közt Jahvénak, az igaz Istennek izen háborút, akit ő a zsidóság mindenféle gonoszsággal terhelt nemzeti istenének tesz meg.

Újabban céhbeli teológust is fogott ez az irány a protestáns-racionalista *Delitzsch Frigyes* személyében, aki már 20 évvel ezelőtt feltűnt egy szentírásellenes felolvasásával, amellyel a hírhedt Babel-Bibel-vitát felidézte. A tudomány emberei azóta rég napirendre tértek felette, még pedig jóformán minden árnyalat és teológiai irány képviselői. Kimutatták, hogy Delitzschnek nem volt igaza, mikor Mózes könyveit egyszerűen óbabiloni plágiumnak tette meg. Új könyvének „Die grosse Täuschung" (A nagy ámítás) a címe s azt akarja kimutatni benne, hogy az egész ószövetségi szentírás, a zsidók egész állítólagos Istentől kiválasztottsága, az egész ószövetségi zsidó messiáseszme nem volt egyéb „nagy ámításnál", ügyesen kieszelt zsidó hazugságnál. S őszinte szomorúsággal olvastuk a Cél-ban, hogy még a luteránus Kiss Sándor is e munka mellett foglalt állást

s azóta is sokan írásban és szóban a Delitzsch és Hammer-Verlag irányában vetegetik el a sulykot.

A túlbuzgó antiszemitáknak voltakép elég volna annyit felelnünk, hogy ha a zsidónak semmiben sem hisznek, miért hisznek akkor éppen Delitzschnek, akinek atyja, a hírneves Franz Delitzsch, *maga is megkeresztelt zsidó volt?* Apját Izaiás könyvének olvasása, nevezetesen a Messiás kínszenvedésére vonatkozó jövendölések térítették meg s tették hivő kereszténnyé, a fiából azonban újból kitört a zsidó vér, a radikális teológia vizeire evezett s bizony nagyfokú zsidó felületességgel dobálja meg ez újabb könyvében is az ószövetséget.

Nem vállalkozhatunk arra, hogy Delitzsch művét itt cáfolgassuk; csupán arra mutathatunk rá, hogy a „nagy ámítást" úgy a katolikus, mint a protestáns szentírástudomány részéről alapos cáfolatban részesítették. Protestáns részről Eduard *König,* a bonni professzor, katolikus részről *Meffert,* a hírneves apologéta utasították vissza Delitzsch felületességeit. Megjegyzéseik lényege az, hogy Delitzsch mindent alanyi előítéletei szerint színez: a babiloni feljegyzések értékét túlozza, a Szentírás jelentéseit bizonyítatlanul mint nyilvánvaló hamisításokat kezeli; azon a wellhauseni alapon mozog, amely szerint minden ókori feljegyzés hiteles, egyedül a zsidók szentkönyvei nem érdemelnek hitelt.

A „legnagyobb ámítást" Delitzsch abban látja, hogy az ószövetség a zsidó Jahvét, vagy ahogy ő (minden elfogadható ok nélkül) írja: *Jahót,* a pusztán nemzeti bálványt, azonosítják az Istennel általában. Pedig, aki az ószövetség tiszta egyistenhitét s azokat a bámulatos istenmeghatározásokat ismeri, amelyekkel az ószövetségi szentírásnak szinte minden oldalán találkozunk, igazán nem tekintheti Jahvét merő nemzeti bálványnak. A mózesi csipkebokorjelenet, ahol Isten önmagát Jahvénak, a „Levőnek", a „Vagyok"-nak, a „Lét"-nek nevezi, az istenfogalomnak oly abszolút, felsőséges tisztaságát jelenti, amelyet egyetlenegy más

kultúrnépnél nem találunk s amely szinte egymagában is bizonyítékul szolgálhat arra, hogy ez a pontos és mélységes istenmeghatározás nem lehetett egyszerű nomád pásztorok találmánya és semmiesetre sem alkalmas arra, hogy egy nemzeti különisten vagy éppen bálvány neveként szolgáljon.

Felhozzák a Delitzsch-, Fritsch- és hasonló irányú ószövetségtámadók, hogy az ószövetség istene bosszúálló és kegyetlen, hogy egész népeket ítél oda Izrael kedvéért a halálnak, hogy ellopatja a zsidókkal az egyiptomiak edényeit az Egyiptomból való kivonulás alkalmából, hogy a hazugságot és cselt jutalmazza s hasonlókat.

Ezeket az ellenvetéseket komoly hittudósok már századokkal ezelőtt megcáfolták. (Sz. Ágoston és Sz. Jeromos, Cornelius a Lapide stb., l. *J. Ottiger:* Theologia fundamentalis, l. [1897] 390—472) s ma is bőven megfelel rájuk minden szentírás-apologétikai tankönyv. Ellenkezőleg: az egész ókori irodalomban megközelítőleg sem akad egyetlenegy irat, amely erkölcsi nagyszerűségben és tisztaságban, az élet legmélyebb kérdéseit illetőleg világosságban, következetességben és mélységben az ószövetség mellé volna állítható. Homérosz és Virgilius, Plató és Seneca könyvei valóságos hebegések Mózes, a zsoltárok, Izaiás és Jeremiás könyveihez képest. Maga az egyistenhit, annak zavartalan és határozott fenntartása évezredeken át, amikor az egész akkori kultúrvilág, nemkülönben a zsidókat környező kisebb népek mélyen benngázoltak a legsötétebb politheizmusban, emberáldozatokban, hallatlan erkölcstelenségeknek istentisztelet gyanánt való űzésében, oly fölényt biztosít az ószövetségi könyveknek, amelyet semmiféle álokoskodással eltüntetni nem lehet s amelyet a világirodalomban mai napig egyesegyedül az újszövetség, az evangélium szárnyal túl.

S ezt a nagyszerű filozófiát és költészetet, a zsoltárokat és a prófétákat engedjük mi át a talmudrabbiknak s azoknak, akik az ő nyomukban járnak? A galiciánerek, az embernyúzó spekulánsok és síberek, a por-

nográfia és leánykereskedelem hősei, a forradalmak és bolsevizmus szítói, a szabadkőműves világcsalás haszonbérlői, a Szamuelyk és Trockijok jussanak antiszemita túlzók és értelmetlenek jóvoltából abba a nagyszerű helyzetbe, hogy magukat e páratlan kultúrkincsek megalkotóinak szellemi örököseiként képzeljék és érezzék?

Nem, az ószövetség mint szellemi termék az egész kultúremberiségnek közkincse; mint vallási alkotás pedig az Isten műve, amelyet mi, hivő keresztények a magunkénak vallunk, a mi hitünk és vallásunk Istenrakta alapjának, az ígéretnek és jövendölésnek tartunk, amelynek teljesedéséből nőtt ki a Krisztus és apostolainak Egyháza: az első jeruzsálemi kereszténység.

A buddhizmus és a katolicizmus.

1. Az ateizmus krédója.

A szabadkőművességről mindenki tudja, hogy gazdasági és politikai uralomra törekvő érdekszövetkezet, amely a kereszténységben s főleg a katolicizmusban éppen azért látja született ellenfelét, mert ez az *erkölcsi* elv megtestesülése az *önérdek* mindent legázoló törtetésével szemben. Minthogy azonban a szabadkőműves taktikának legfőbb fogása, hogy tolvajnyelvet használ és sohasem vallja be sem mivoltát, sem igazi célját, sem világnézeti krédóját, a közönség tág köreiben rengeteg hamis felfogás terjedt el felőle.

A szabadkőművesek napilapja most segítségünkre jön s néhány röpke szóval megpróbálja körvonalazni az ateisták vallási krédóját. A buddhizmus és a katolicizmus külső életének párhuzamairól beszél a *Világ* c. radikális napilap s miután e téren igazat és mesét, hüszteront, proteront szerencsésen összehord, azzal végzi, hogy elvégre mellékes, igaz-e, amit pl. a kereszténység tanít; fő a *hit* s a hit tanok nélkül is megáll, mint a tölgyfa repkény nélkül.

Igazán nem volna értelme, hogy egy tudományos folyóirat, a *Világ*, „tudományos" expektorációival fog-

lalkozzék. Mégis, hogy a móddal megismerkedjünk, ahogy ez a szélhámos társaság a tudományosság tógájában komolykodni próbál s mert ama ritka esetek egyikével állunk szemközt, amikor a szabadkőművesek megmondják, hogy mit akarnak és tanítanak, szóvá tesszük a *Világ* tudományoskodó szerkesztői üzenetét, amelyben a buddhizmus és a katolicizmus érdekes fejezetéhez rakja le a saját kis glosszáit.

A buddhizmus és katolicizmus közötti *külső hasonlatosságok* kérdését külön megbeszélés tárgyaként tesszük most félre, s egyedül a végkövetkeztetést tekintjük, mint amelyben az atheisztikus radikális világnézetnek valóságos krédója van összefoglalva s amivel túlnő a szerkesztői üzenetek, sőt az egész napilap keretein.

Az érdekes részlet, amely azt is megmagyarázza, miért ellenkezik a liberalizmussal a klerikalizmus, a következő:

„Abban pedig megint Önnek van igaza, hogy amikor így egyes vallások az önmaguk fontosságát, egyedülvalóságát, önálló és minden kritikán felül álló eredetét előtérbe tolják, abban bizonyos túlzás rejlik, amely arra számít, hogy az emberek amúgy sem vesznek a földgömb tulsó oldaláról tudomást. Viszont pedig abban nincs Önnek igaza, mintha ezek a megismerések a hitet befolyásolhatnák. A hitnek, mint belső átélésnek semmi köze sincs a tanhoz; aminthogy a tölgyfa is megél önmagában (sőt talán jobban megél), ha leválasztjuk róla a rajta fölfelé kúszó repkényt. Ezekben a kérdésekben ajánlatos nem általánosítani, hanem szüntelenül a már kikutatott tényekkel operálni s a további kutatások számára a lélek útját nyitva hagyni. Az igazi liberalizmusnak ezen a téren ez a feladata, s ezért ellensége néki a klerikalizmus, mert annak viszont eminens érdeke, hogy az emberek ne lássanak annál tovább, mint amennyit velük közölni a klerikalizmus jónak lát. De nehogy azt higgye, hogy az ilyen törekvések csak a katolicizmusban és csak a lamaizmusban élnek, ó nem! Az ilyen hatalmi törek-

vés, amelynek magához a hithez semmi köze, kialakul minden vallás- és hitfelekezet keretein belül, hívják azt bár kereszténységnek, buddhizmusnak, mohamedánságnak vagy zsidóságnak."

Ez a krédó voltaképpen kettőt állít: azt, hogy a hitnek, mint belső átélésnek *semmi köze sincs a tanhoz,* azaz, hogy a hitnek nem szükségkép kell határozott tanokra vonatkoznia, és másodszor: hogy a klerikalizmus nem hitet, hanem tanokat hirdet, mégpedig olyan tanokat, amelyeket csak az vesz komolyan, aki a földgömb túlsó oldaláról nem szerez tudomást s aki csak annyit tud meg, amennyit a klerikalizmus vele közölni hajlandó.

A liberalizmus krédója e szerint kettős: minden vallás tárgyi és tani tartalmának tagadása és a klerikalizmusnak, értsd: a határozott tanokat hirdető kereszténységnek csalásként való megbélyegzése.

Meg kell állapítanunk, hogy a liberalizmusnak ez a krédója mindenekelőtt maga a türelmetlenség. Ezt eddig ily világosan nem tudtuk. Mert lehet hitetlenség, amely egyszerűen nem tud a hit magasságáig fölemelkedni, de azért nem veti meg s nem tekinti csalásnak a hitet s nem lát benne ellenséget. A fanatikus vallásgyűlölet, amely a szabadkőművességet mindig jellemezte, itt találja magyarázatát: az ú. n. liberalizmus nemcsak maga nem vall tanokat, de *nem is tűri meg,* hogy valaki tanokat valljon és határozott hitigazságokat hirdessen. Az intoleranciának ez az elvvé-emelése sokat megértet a szabadkőműves vandalizmus történetében s mindenesetre örökre elveszi a jogot tőle, hogy akár a katolikus Egyháznak, akár bárki másnak valaha is türelmetlenséget vessen szemére.

Másodszor meg kell állapítanunk, hogy ez az ateista-liberális-szabadkőműves krédó semmiféle tudományos fórum előtt nem állhat meg. Nem állhat meg annak tekintetében, amit a pozitív vallás, névleg a kereszténység ellen felhoz, de nem állhat meg magában sem. S talán éppen azért rejtőzik el oly szerényen és mutatkozik be csak oly ritkán holmi eldugott szerkesztői üze-

netekben, mert bizonnyal maga is érzi tartalmatlan és kritikátlan voltát. A tölgyfával és a repkénnyel való példázás is csak kibúvó: hasonlattal olyan óriási fontosságú tételt bizonyítani nem lehet, mint aminő ez: a hitnek, mint belső átélésnek, semmi köze sincs a tanhoz.

Mert mit mond ez a tétel? Nem kevesebbet, mint azt, hogy a hit lényegére nézve mellékes, mit hiszek: igazat, szentet, magasztosat-e, avagy ostobaságot, képtelenséget és hazugságokat. Mindegy, hogy egy Istent hiszek-e vagy ötöt vagy százat, vagy egyet sem; a fő csak az, hogy higgyek. Mit higgyek? Akármit. Esetleg semmit sem. S ha semmit sem hiszek, akkor is hivő vagyok. Mi hát akkor a hit? Belső átélés. De minek az átélése? A szabadkőműves szerkesztőségek tudósai erre a kérdésre már nem adnak választ; de tudjuk, hogy voltak és vannak modern vallásbölcselők, akik vallás alatt pusztán a végtelenségnek bizonyos megsejtését, a végtelenségben való elhelyezkedésünknek és picinységünknek bizonyos megrendülő tisztelettel való átérzését értik. Azonban ezek sem „hitnek", hanem „vallásnak" nevezik ezt a maguk gyártotta desztillált vallásfogalmat. A magyar szabadkőműves világosságok, úgy látszik, nem jutottak el a hit és vallás közötti fogalmi különbség észrevételéig, s így azt sem veszik észre, hogy hitről beszélni tan nélkül, amelyben hiszünk, bizony képtelenség. Bizony nem „repkény nélküli tölgyfa" ez, hanem tölgy- vagy akármilyen fából való vaskarika. Épolyan, mintha ebédről beszélnénk étel nélkül, vagy hogy a *Világ* eszmeköréhez közelebbi példát válasszunk: mintha adásvevési alkuról volna szó, de áru és pénzérték nélkül.

Azonban tegyük fel, hogy csakugyan *vallást* akart mondani a szabadkőművesség tudományos szócsöve *hit* helyett, akkor is kérdés, mire alapítja az ateizmus azt a tudományosan igazolhatatlan s merően aprioristikus tételét, hogy a vallásnak vagy a hitnek a tanhoz semmi köze? Megcáfolta-e a teizmusnak és névleg a kereszténységnek azokat a *pozitív érveit,* amelyek a keresztény világnézetet nemcsak mint szépet, bensőleg átért-

hetőt és esztétikailag élvezhetőt mutatják be, hanem mint biztos igazságokon alapulót és megcáfolhatatlant? Az istenérvek *hosszú* sorozatát, melyek a személyes és értelmes Teremtő létét bizonyítják, Krisztus istenségének bizonyítékait, az evangélium történeti értékének s az Egyház krisztusi eredetének érveit vajjon kik, hol és mikor cáfolták meg? Lehet-e vallásról vagy hitről még csak belső átélés értelmében is szó, ha a végtelennek azt a megjelenését, amelyre a következtető ész világánál eljutunk és el kell jutnunk, konokul visszautasítjuk, s a magunk kicsiségének elhelyezkedését abban a világrendben, amelyet, mint Isten alkotását fel kellett ismernünk, époly önkényesen, mint tudománytalanul ignoráljuk? Ha a hitet átélésnek tekintjük is, még akkor sem lehet más hitük azoknak, akik a kereszténység diadalmas érveit konokul és cáfolatlanul ignorálják, mint az igazság elleni tusakodás belső átélése. Mert gondolkozó és őszintén becsületes elme nem siklik el egy-két semmitmondó frázissal az érvek olyan erdeje és fegyvertára mellett, mint aminők a kereszténységet és a katolicizmust körülbástyázzák és amelyek az emberiség legmélyebb gondolkodóit és a történelem legbecsületesebb jellemeit szinte kivétel nélkül a vallás, mégpedig a tételes tanokat hirdető vallás felé irányították.

Hogy a „klerikalizmus", értsd: a tételes kereszténység csak azoknak tud imponálni s csak azokat tudja elérni, akik „a földgömb másik feléről nem szereznek tudomást", azaz, hogy a kereszténység a tudatlanságra épít, nyilván olyan állítás, amelyet a leírói maguk sem hisznek el. Hiszen annyira talán a szabadkőműves világosságok sem tájékozatlanok, hogy nagyon jól ne ismernék a katolicizmusban tömörült kulturális és tudományos előkelőségek légióit. Bennünket ez a már nem merész, hanem szemérmetlen állítás, amely a katolicizmust egyszerűen két részre osztja: becsapókra és becsapottakra, magában véve már nem érdekel; érdekel azonban, mint újabb önbevallás a szabadkőművesség részéről.

Mi más ez ugyanis, mint nyilt bevallása annak, hogy a szabadkőművesség a tudatos hazugságnak, a meg nem értő gyűlölködésnek, a minden kultúrembert kultúremberrel szemben kötelező tisztességtudás megtagadásának elvi álláspontján áll. A Jászi Oszkárok, Supka Gézák, Szende Pálok tudatos *csalóknak* tartják a kereszténység védőit, terjesztőit, tudományos lángelméit: a Voltákat és Ampèreket, a Pasteuröket és Liebigeket, a Merciereket és Willmannokat, a Förstereket és Prohászkákat. A jóhiszeműségnek és igazi liberalizmusnak itt aztán igazán a látszata sem maradt meg s a nagy garral hangoztatott kulturális jelszavak gyermekbódító maszlaggá törpülnek.

Művelt ember a kereszténységről nem beszélhet úgy, ahogy ezek az emberek teszik, akik azt hiszik, mert az anyagi javakat kirántaniok a keresztények kezéből máris ennyire sikerült, most már szellemi téren is könnyű lesz megsemmisíteniök a katolicizmust, amelynek tanrendszere, erkölcstana s tudományos fölénye nekik annyira kényelmetlen. A gondolkozni képtelen tömegeknek talán imponálnak ezek az útszéli demagógfelfogások, de műveltebbeknél, azt hisszük, ez a szabadkőműves taktika csak nekünk használ: kinyitja a szemét azoknak, akik még mindig nem tudták, hogy az ú. n. liberalizmus sem egyéb *türelmetlen tudatlanságnál.*

Csodálatos ez a mai világ: mindent másnak hívnak, mint valójában kellene. A türelmetlenség krédóját liberalizmusnak, a gondolkozni nem-akarást szabadgondolkodásnak, az igazság érveivel való nem-törődést felvilágosodásnak és a legszigorúbb argumentumokra támaszkodó, tudományosan sokszorosan igazolt világnézetet világámításnak nevezik.

A buddhizmus és a katolicizmus közti párhuzamot közelebbről tekintsük már most. Nem azért, hogy a szabadkőműves tudományosságot cáfoljuk, ez a fentiek szerint úgy sem indokolt; de mert a kérdés magában is érdekes és fényt derít a felületesség és rosszakarat azon

módszereire, amelyek a kereszténységellenes irodalomban ma is, mint mindig, lényeges vezetőszerepet játszanak.

2. *A párhuzam.*

A buddhizmus és a katolicizmus között párhuzamot vonni régóta szokás. Már az első keresztény hithirdetők, akik Tibetbe jöttek, csodálkozással állapítottak meg bizonyos hasonlatosságokat a tibeti lámák vallásos szokásai és a katolikus Egyház szertartásai között. Mi több, Krisztusnak és Buddhának egyrészt élete folyása, másrészt tanrendszere közt is kétségtelenül felismerhető némi párhuzam, amelynek leglényegesebb pontjaként az emelhető ki, hogy Buddha is az érzékiség feletti uralmat, az élvezetekről való lemondást s bizonyos magasabb értelemben vett megváltódást hirdetett.

Ez a párhuzam annál meglepőbb, mert történelmileg *egészen bizonyos,* hogy az evangéliumok keletkezésére és általában a kereszténység eredetére és fejlődésére a buddhizmusnak semminemű *befolyása nem volt,* még bizonyos alapvető népies eszmeáramlatok alakjában sem. A kereszténység tehát semmiesetre sem vett át semmit a buddhizmusból; a buddhizmus későbbi fejlődésében bebizonyítottan sokat vett át ugyan a keresztény szokásokból és tanokból,[1] de a párhuzamot ez még nem magyarázza meg.

Mindazonáltal a kérdés éppen nem olyan megoldhatatlan, mint aminőnek első pillanatra látszik s mint azt azok az irányzatos kiszínezésekkel, túlzásokkal és ferdítésekkel dolgozó írások feltüntetni szeretnék, amelyek a buddhizmust a kereszténység rovására iparkodnak magas piedesztálra emelni. A buddhizmus és a kereszténység, névleg a katolicizmus között fennálló párhuzamot könnyű megérteni, mihelyt megfigyeljük a buddhizmus alapgondolatának a kereszténységgel való merőben véletlen hasonlatosságát, amelyből aztán a

[1] Josef Dahlmann: Buddha — ein Kulturbild des Ostens, Stimmen aus Maria-Laach. 53. köt.

következmények hasonlósága már önként folyik. A hasonlatosságok mellett viszont könnyű rámutatni ama *lényegben járó különbségekre, sőt ellentétekre is,* amelyek a buddhizmus és katolicizmus között a szakadékot sokkal nagyobbá teszik, mint amekkora az esetleges hasonlatosság s amelyek a kereszténységnek a buddhizmustól való történelmileg is igazolt függetlenségét külön is bizonyítják.

A kérdést legösszefoglalóbban következőkép intézi el *Hardy Eduard,* az egyik legelismertebb buddhakutató éppen azzal a Seydellel szemben, akinek elavult és tendenciózus munkáját a *Világ* főforrásként idézi: „Minden eddig megfigyelt hasonlóság a véletlen, nem pedig a tudatos analógia benyomását kelti s ami első pillanatra meglepő, ugyanaz behatóbb vizsgálódásnál a legnagyobb ellentétnek bizonyul; minden egyes esetben sajátságos személyi vagy tárgyi körülmények magyarázzák meg a hasonlóságot".[1] *Seydellel,* a „Világ" főforrásával szemben, aki Krisztus és Buddha életének párhuzamát tendenciózusan színezgette, a tudományos irodalom ma teljesen visszautasító állásponton van. Jézus megkísértetéséről pl., melyet Seydel különösen szeretne Buddhának egyik megkísértetésével párhuzamba állítani, *Oldenberg Hermann* így nyilatkozik: „Teljes tévedés, ha valaki itt a buddhista tradíciónak a kereszténre való befolyására gondolna".[2]

Hasonlókép ítél *Dahlmann József:* „Seydel összehasonlító kutatásai elhagyják a történelem által igazolható talajt s a történelmi kritika legelemibb követelményeinek sem felelnek meg. Avagy nem azt kívánja-e a történelmi kutatás, hogy az evangéliumok elbeszéléseit mindenekelőtt az események keretébe illesztve, a zsidó nép felfogásával, erkölcseivel szoros összekapcsolásban tegyük vizsgálat tárgyává?... Úgy látszik, hogy ez olyan kutatók figyelmét, mint Seydel, teljesen kikerülte, vagy pedig alig tartották megfigyelésre érde-

[1] Der Buddhismus nach älteren Paliwerken, Münster, 1890. 112.

[2] Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde. 3-ik kiad. Berlin, 1897; 135. lap.

mesnek, hogy Krisztus életének minden vonása, minden mozzanata a maga, legnagyobb egyszerűségében is, népének hitével, erkölcsével, Palesztina akkori történetével teljesen egybenőtt... Krisztus minden életrajzírója művének minden egyes lapján utal erre az előtörténelemre és a zsidó nép messzi századokba visszanyúló hagyományaira... Legkevesebb nyoma sincs sehol a történelemben annak, hogy az indus élet a kereszténységre hatással lett volna... Áltudomány az, amely a történelmi tényeken ilyen könnyen túl teszi magát".[1] Nem ok nélkül beszél *Hardy* bizonyos írókról, akik mindennek a könnyebb végét fogják meg s a tények főértelmezőjévé a képzeletüket teszik meg. „Seydel a képzelhető legrosszabb utakat választja;... így megesett vele az a szerencsétlenség, hogy nevét a világ legtarthatatlanabb hipotéziseivel kapcsolatban adta át a halhatatlanságnak." De természetes: mennél zavarosabb a forrás, annál szívesebben merítenek belőle a tudomány donkihotjai.

Buddha (eredetileg Gotama vagy Sziddharta) kb. 560-tól 470-ig élt Kr. e. kb. 29 éves korában elhagyta feleségét és gyermekét, hogy a szenvedéstől való megváltást és újjászületést megkeresse. Hosszú, eredménytelen szemlélődés után egyszerre „megvilágosodott", azaz Buddha lett s nagy eredménnyel kezdte hirdetni tanát. Buddha az üdvösséget az érzéki gyönyörök és kívánságok rendszeres (aszkétikus) megsemmisítésében látja. Tanának alapjául e négy „nemes igazság" szolgál: 1. Mindenütt csak szenvedés van, 2. minden szenvedés forrása a létezés utáni vágy, 3. ezt a vágyat és ezzel együtt a szenvedést az érzéki javak után való kívánkozás teljes megsemmisítésével lehet megszüntetni, 4. erre pedig a buddhista-aszkézis vezet.

Már e rövid összefoglalásból is kitűnik a buddhizmus és kereszténység között való részleges hasonlóság és viszont lényeges különbség is. A hasonló alapgondolat: az érzéki vágyak megfékezése és egy magasabb

[1] Dahlmann: *l. m.* 30. köv.

életideál keresése megmagyarázzák azt, hogy a buddhizmus is a dolgok természete szerint egész sor olyan intézményt létesített, aminő a kereszténységben hasonló célok érdekében szintén kifejlődött; így bizonyos világmegvetés, a kísértésekkel szemben való védekezés, a magány szeretete s a lemondóélet intézményes módszere, azaz bizonyos fajta szerzetesség.

Ami ezen felül van (a papi intézmény és bizonyos hierarchikus rangfokozat, a papok hosszú öltözete, a víznek, a gyertyáknak, vallási jelvényeknek istentiszteleti használata, zarándoklatok stb.) nemcsak a buddhizmusban és katolicizmusban vannak meg, hanem megvannak több-kevésbbé az összes vallásokban és a vallási életnek az emberi lélek természetes hajlamához való simulásából eredő megnyilatkozások. Ezeket tehát a buddhizmus és katolicizmus párhuzamának különös jeleiül egyáltalán nem tekinthetjük. Ha pedig a „Világ" tudományos szerkesztői üzengetője buddhista „rózsafüzérről", „apácákról", „szerzetesi fogadalmakról", „szentek kultuszáról", „fülgyónásról", sőt még „püspökbotról" is beszél, mindez nem egyéb szabadkőműves tudatlanságnál és nagyképű szószátyárkodásnál.

A lényeges különbség és ellentét buddhizmus és katolicizmus között viszont mindenkép szembeötlő, mihelyt a két vallás alapgondolatait csak némileg is figyelembe vesszük. Maga dr. *Müller János,* aki egyébként mindent elkövet, hogy a kereszténységet az evangélium szavainak elferdítése mellett ateista-panteista világmagyarázattá sekélyesítse, egy felolvasásában (1904. ápr. Köln) nem egészen helytelenül jelöli meg e különbségeket a következőkben: „A buddhizmus szerint, úgymond, minden rossz, Krisztus szerint eredetileg minden jó; Buddha megváltása merőben negatív, Jézusé pozitív. Buddha mindenre nemet mond, Krisztus pedig igent. Buddha lerombolni igyekszik a természetet, Jézus tökéletesíteni. Buddhánál az Isten semmi, Jézusnál minden, mert minden az Istenben gyökeredzik; Buddha világbölcselete és etikája negatív, Jézusé pozitív. Buddha ki akarja vonni az embert a világból, Jézus a

világba küldi. Gyengeség és dekadencia jele, ha európai embert olyan vallás, mint a buddhizmus, csak egy pillanatra is megvakíthat."

Még nagyobb különbség azonban az, hogy hiszen a buddhizmus *egyáltalán nem nevezhető vallásnak,* mert csupasz ateizmus; hiszen a Brahma-istenség tagadása volt az az alapvető tétel, mely által Buddha tanítása a brahma-tantól elkülönöződött. A „nirvána", a második és utolsó nirvána, melyben Buddha az emberi lét végső célját jelöli meg, nem más, mint az „örök halál".[1] „Ama régi vita, vajjon a nirvána, vagy helyesebben parinirvána az egyednek megsemmisülését avagy örök boldogságát jelenti-e, az igazi buddhista gondolkozónál a megsemmisülés javára dől el"; — „a megsemmisülésben végződik a személyes lét; — „ha föltesszük, hogy csupán csak a személyes szellemi lét szűnik meg, akkor ez a panteisztikus buddhizmus, ha pedig azt, hogy általában minden szellemi létnek vége lesz, az az ateisztikus buddhista felfogás".[2] Az ateista buddhizmus, miként Istent nem ismer, úgy nem ismerheti a bűn fogalmát sem, ennélfogva nem tartja szükségesnek sem a *megváltás* művét, sem pedig a bűnös kibékülését a megbántott istenséggel; csak a fizikai bajoktól való megváltást óhajtja s lendületnélküli, elfáradt gondolkodása az életet és annak minden megnyilvánulását csak bajnak és céltalanságnak tartja. Mennyire más ez, mint Krisztus tana!

Már Oldenburg rámutatott továbbá arra, hogy „a buddhizmusnak egyetlen szava sincs, amely a keresztény szeretet parancsának poézisére emlékeztetne, ahogy azt pl. Szent Pál dicsőíti". Pischel,[3] a buddhizmusnak buzgó védője erre így felel: „A kereszténység és a buddhizmus is legfőbb erénynek egyaránt a szeretetet tartja. Miként a kereszténység, akképen a buddhizmus is a szeretetet tanítja isteni erény gya-

[1] Kern: Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch von Jakobi, Leipzig, 1882—1884. I. köt. 359. l.

[2] Hardy, i. m. 129. l.

[3] R. Pischel: Leben und Lehre des Buddha, Leipzig, 1910.

nánt". Bizonyítékul Pischel Buddha második nagy „beszédének" egy részletére utal, melyet nagyon is világos célzattal „hegyibeszédnek" nevezget, ámbár ennek a „hegyen" kívül Jézus hegyibeszédével semmi közös vonása sincs. Itt ugyanis a „maitrî"-ról, pali nyelven „metta"-ról van szó, ami Pischel szerint ugyanannyit jelentene, mint a keresztény szeretet. A maitrî szerinte a felebaráti szeretet, amely minden (!) lényt átölel s ezt csak az bírhatja, aki a vâgâ-tól (érzéki szeretet) és a dosa- (= gyűlölet)-től magát megszabadítani képes.

Ez a buddhista szeretet azonban inkább bizonyos jóindulatot jelent, minden lény iránt, még az állatok és kövek iránt is, de nyoma sincs benne annak a magasztos testvériségnek, mely a kereszténnyt arra tanítja, hogy embertársaiban — de persze nem állatokban és kövekben — Isten gyermekét s az örök boldogság örökösét lássa s még kevésbbé jelenti azt a szeretetet, amely önfeláldozásra és önzetlenségre képesít az embertárssal szemben. A lényeges különbség keresztény és buddhista szeretet, karitász és maitrî közt az, hogy a buddhista maitrî-ben a szeretet általánosságát biztosító indítóok nem az Isten, akivel Buddha nem törődik, sem az Isten előtt való kedvesség, hanem *egyesegyedül az önzés* és csak másodsorban s némiképpen az emberiségnek s egyéb teremtett lénynek a saját énünkkel való sorsközössége.

A keresztény szeretet napja, központja: az Isten, a buddhista maitrî-é: az én; a keresztény szeretet a tökéletesség legmagasabb fokára emelt altruizmus, amelyben az énnek, minthogy sorsa miatt teljesen nyugodt, józan és lélektanilag csak alárendelt szerepe van; a buddhista maitrî csak finomabb egoizmus, amely másra csak annyiban van tekintettel, amennyiben ez reá nézve veszélyes lehet. A buddhista maitrî-t átható szellem az a törekvés, hogy az ént a képzelt újjászületés képzelt fájdalmaitól meg kell váltani: ez ugyan nem ismer gyűlöletet és szeretetet, de azért tulajdonképpen mégsem felebaráti szeretet, hanem csak minden

pozitív tartalmat nélkülöző, mindennel szemben való közömbösség, a szív érzelmeinek teljes szélcsendje, ami Buddha szerint az egyetlen s ezért szükséges módja az újjászületés megakadályozásának. (*Sinthern:* Buddhismus und buddh. Strömungen in der Gegenwart.)

Egyébként a maitrî mindössze csak néhányszor szerepel Buddha tanaiban s mindannyiszor hozzá van téve a maitrî szó magyarázata: „a szívnek megváltása". Mi más ez, mint teljesen egoisztikus gondolat, melyet Buddha emígy fejteget tovább: „Egyforma érzelemmel vagyok mindenki iránt, aki nekem fájdalmat vagy örömet okoz! Részvét és ellenszenv nincsen bennem. Öröm és fájdalom, becsület és gyalázat egyensúlyt tartanak bensőmben; minden iránt közömbös vagyok, ez kedélyemnek tökéletes betetőzése". Pischel maga érzi a buddhista „maitrî" egoizmusát s szinte bevallóan írja: „Ezen a fokon az ember már megtisztult a szenvedélyektől és biztos lehet az örök halálról". Mint a maitrî-nek éppen nem altruisztikus ízű előnyei, ezek szerepelnek Buddhánál: a jó alvás, a jó felébredés, a nyugtalanságoktól nem kísért álom, hogy az ilyet minden ember s teremtmény szereti, védik az istenek, tűz, méreg s gyilok nem fog rajta s így a 14-ik mennyországba jut.

Buddhista magyarázat szerint a szeretet csak arra jó, hogy a teljes érzéstelenségnek alkalmas előkészítésül szolgáljon, minthogy ez Buddhának és az egész buddhizmusnak tulajdonképpeni célja és egyetlen életideálja.

Ugyanez a lényeges különbség megvan a keresztény szerzetesi élet és a buddhista lámák aszkézise közt is.

Az amerikai *Laufer Berthold* a *Filchner* bajor hadnagy műve elé írt előszavában a világszerte ismert tibeti *Kumbun-kolostorról* így nyilatkozik:„ Nem tagadhatjuk, hogy a lámák és a katolikus Egyház szertartásai közt hasonlatosság van; vegyük azonban ezt a hasonlatosságot nagyítóüveg alá és látni fogjuk, hogy csak színleges vagy olyan hasonlatosságokról lehet szó, amelyek mind *lényegileg különböző fejlődési okokra* vezethe-

tők vissza s a fogalmaknak egészen *különböző* társulásaiból származnak... Szembetűnő pl. a lélektani rokonság a lámai és katolikus hierarchia között; pedig éppen ennél a pontnál volna leghelytelenebb elhirtelenkedett következtetéseket vonni le".

A főkülönbség t. i. abban áll, hogy a buddhista szerzetesi intézmény a buddhista vallási szervezetnek vezető, uralkodó része s különböző magas méltóságokat foglal magában, míg a katolikus hierarchiában a szerzetesség csak kiegészítő rész. Amit Filchner, megfigyeléseire támaszkodva, a buddhista „szerzetesek" életmódjáról, de különösen társadalmi működéséről mond, éppen elegendő bizonyíték arra, hogy a buddhista aszkézis a katolikusnak nagyon gyenge, rosszul sikerült mása.

Vessünk csak egyetlen pillantást ezekre a mosdatlan, erkölcsileg teljesen koldus teremtésekre, amint kerepelő kis kézimalmaikkal ide-odajárnak és hasonlítsuk ezeket össze a mi tudós bencéseinkkel és önfeláldozó ferencrendűinkkel, amilyeneknek őket a történelem és a mindennapos tapasztalat mutatja. A mi szerzeteseinkről oly buzgalommal terjesztett karikatúrák persze nagyon emlékeztetnek a buddhista lámákra, csak az a baj, hogy ezek — karikatúrák. A buddhista szerzetesről joggal állíthatjuk, hogy az antikultúra típusa,[1] míg a keresztény szerzetesek egész európai kultúránk megalapítói s ma is elsőrendű munkásai Európában és a távol pogány népeknél.

Még egy szót a buddhizmus s a kereszténység elterjedtségéről. A *Világ* tudós szakértője itt is teljesen hamis nyomokon jár, amikor a katolikusok *számát* 245 millióra teszi, a buddhistákat pedig 450 millióra. Az irányzatos buddhistakultusz hozta forgalomba ezeket a hamis számokat. Így *Pischel—Lüders*[2] 510 millióra teszi a buddhisták számát, a kereszténykét pedig ösz-

[1] Filchner: Buddhismus und buddhistische Strömungen der Gegenwart, Münster, 1905, 124 s köv. ll.

[2] Pischel—Lüders: Leben und Lehre des Buddha, 1910.

szesen 327-re. *Rhys Davids* szerint a buddhisták 500 milliónyian vannak, a keresztények száma 327 millió, akik közt 227 millió a katolikus. Ezek az adatok teljesen hamisak. Az elsőrangú statisztikus *Krose* kimutatja, hogy a voltaképpeni buddhisták száma *csak 120 millió, míg a keresztényeké 549 millió,* köztük 260—270 millió katolikussal. Az eltérésnek az az oka, hogy Pischel és Davids a 414 millió kínait is buddhisták közé sorozzák, akikről azonban ők maguk is elismerik, hogy konfuciánusnak vallják magukat. Sőt a ceyloni úgynevezett buddhisták a törvényszék előtt keresztény módra esküsznek s ugyanakkor legtöbbjük egyúttal ördögimádó s a csillagok hatalmában hisz. Tudniillik mind a 414 millió konfuciánusnak vallási életében számos buddhista vonás is van[1] s Buddha-szobrokat sok egyéb nem buddhista szoborral együtt Kínában is találhatni. A konfuciánusok Buddhát époly prófétának tartják, mint a mohamedánok Krisztust. De ebből nem következik, hogy a konfuciánusok buddhisták, ahogy a mohamedánokat sem lehet keresztényeknek nevezni, bár Krisztust ők is tisztelik.

Ha azonban buddhizmus alatt egy bizonyos vallási közösséghez való tartozandóságot értünk, úgy, ahogy ezt bármely más vallási közösség tagjainak összeszámlálásánál alapul vesszük, 120 milliónál több buddhistát sehogysem hozunk össze. Ezzel szemben abszolute nem tudni, mikép csökkentik le a buddha-rajongók a keresztények számát a kimutathatólag igazolt 549 millióról — 327 millióra. A statisztikai megállapítások szerint éppen nem a buddhizmus áll számban a kereszténység fölött, hanem ellenkezőleg, nemcsak az 549 milliónyi kereszténység, de maga a 270 milliónyi katolikusság is, mint a világ legnagyobb számú vallási közössége messze túlhaladja a buddhizmust.

Ennyit, — nem a szabadkőműves ujság ténybeli hamisításainak helyreigazítására, mert hiszen a Világgal tudományosan vitázni nem akarunk, de — az igaz-

[1] U. o. 13. l.

ság felderítésére a katolicizmus és buddhizmus közti párhuzam érdekes kérdésében.

Mint komikus kuriózumot említjük fel legvégül a Világ amaz utalását, hogy „egy debreceni prot. lelkész kiadott egy érdekes buddhista katekizmust, amely számos részében *mintha* szószerinti fordítása lenne a jezsuita Canisius Péter-féle kat. katekizmusnak". Megnyugtathatjuk a Világ kis tudósait: az a debreceni buddhista katekizmus nemcsak *mintha,* hanem *csakugyan* a katolikus katekizmus kiirogatásából eredő hamisítvány. Hamisítással persze hogy könnyű hasonlóságokat állapítani meg.

S még egyet, ami élesen rávilágít az antikatolikus „tudományosságnak" elfogultságaira: „Végül, írja a Világ tudósa, most már találtak olyan — görög művészettől befolyásolt — Buddha-szobrot, amely szinte pontos másolata az egyik alexandriai szarkofág Krisztus-szobrának. A Buddha-szobor Kr. e. a második, a Krisztus-szobor Kr. u. a negyedik századból való".

Mit bizonyít ez? Semmit. A „Bonus Pastor" néven ismert ősrégi keresztény Krisztus-szobrok művészi mintáját is megtaláljuk Christophoros pásztorszobraiban. Mégsem jut senkinek eszébe, hogy az evangéliumtól és Krisztustól a „jó pásztor" fogalmának elsőbbségét elvitassa. És ha Alexandriában, ahol azt a Krisztus-szobrot készítették, Buddha-szobrok is voltak s így mintául szolgálhattak, ez csak azt bizonyítja, amit úgyis tudunk, hogy Alexandria és India közt a Krisztus utáni századokban szoros kereskedelmi összeköttetés állt fenn.

Ki volt Jézus?

Ősrégi könyvek forognak közkézen, az a nevük, hogy „Új Szövetség" és „Evangélium". Honnan valók ezek a könyvek? Mi az eredetük? S hitelt érdemel-e mindaz, ami bennük írva van? Az Evangélium nemcsak ma áll tiszteletben, hanem ameddig csak a történelem világánál visszamegyünk a multba, egészen az apostolok koráig, mindig ez a könyv vonta magára az egész

világ legnagyobb érdeklődését. A legrégibb kézzel írott példányaink a IV. századból valók (görög nyelven), de már az ezt megelőző korszakból is bőven maradtak ránk olyan feljegyzések, iratok, könyvek, melyek azt tanusítják, hogy az evangéliumokat már az első század végén, részben még az apostolok korában, mindenfelé az akkor ismert világban leírták, különböző nyelvekre lefordították, az istentiszteleteken felolvasták s igen nagy tiszteletben tartották. S ugyancsak az ősrégi idők, fel egészen az első századig, mind kivétel nélkül azt vallják, hogy az evangéliumokat csakugyan azok az apostolok (és apostolok tanítványai) írták, akiknek azokat ma is tulajdonítjuk.

Az evangéliumokat meghamisítani éppen azért nem is lehetett. Mert aki megpróbálta, pl. az eretnek Marcion a II. században, azt rögtön kiközösítették az Egyházból. Az arián küzdelmek idején (a III. és IV. században) azért tettek le egy püspököt, mert egy rövid o betűt az Újszövetségben hosszú ó-ra akart változtatni.

De már azért sem lehetett az evangéliumokat meghamisítani, mert hisz mindjárt keletkezésük után azonnal sok száz példányban leiratták maguknak az egyes hitközségek, sőt az idegen ajkúak (szírek, koptok, latinok stb.) mindjárt le is fordították a saját nyelvükre. Ezeknek az ősi példányoknak és fordításoknak nagy részét még ma is ellen lehet őrizni a rengeteg sok evangéliumi idézetből, amely az első század egyházi íróinak műveiből fennmaradt (Szent Ágoston maga a IV—V. században vagy 30 ezer helyen idézi az újszövetségi szentírás egy-egy részét!). Mindezekből az tűnik ki, hogy az evangéliumok régi példányai és fordításai teljesen megegyeznek az evangélium mai szövegével. Legfeljebb néhány lényegtelen másolási hiba fordulhatott elő azóta, ami azonban a szöveg értelmét egyáltalán nem érinti.

Az evangéliumok tehát *bizonyosan abból a korból és azoktól az íróktól erednek,* akiknek nevét viselik: Mátétól, Márktól, ki Péter apostol kísérője volt,

Lukácstól, Pál apostol kísérőjétől és Jánostól, aki maga is élt még, mikor az evangéliumok már az egész világon el voltak terjedve. (Meghalt 100 körül Kr. u.) Az evangéliumok tehát *biztosan történeti kútforrások,* sőt a legbiztosabbak valamennyi ókori történeti kútforrás között.

De vajjon, akik írták, szavahihető emberek voltak-e? Erre a kérdésre csak ez a felelet: Azok az emberek *halálba mentek azért, amit írtak,* tehát nem lehettek tudatos ámítók; mind Jézus *közvetlen környezetében voltak, vagy azzal érintkeztek,* tehát mindenről legelső forrásból értesültek és semmi olyat nem írhattak volna le, ami az akkor még élő sok ezer tanú ellenmondását maga ellen kihívta volna. Tehát nem lehettek tévedésben sem. Az evangelisták nyugodt, meggondolt emberek voltak, akik valamikor maguk is kételkedtek, de aztán meghajoltak a tények bizonysága előtt. Tehát *feltétlenül hitelt érdemelnek.* S így az evangéliumok teljesen hiteles, sok százezer vértanu vérével megpecsételt történeti források.

Hol van történeti bizonyosság a földön, mely az evangéliumok történeti bizonyosságánál nagyobb volna? Ez a bizonyosság a legnagyobb, a legszilárdabb alapokon álló, a legjobban hitelesített!

Már most mit mondanak ezek az evangéliumok Jézusról?

Azt, hogy Jézus istenembernek vallotta magát s ezt a tanúságot bizonyította cselekedeteivel, halálával, feltámadásával. Bizonyította azzal az emberfeletti lelki tisztasággal és fenséggel is, amely minden szaván, minden cselekedetén végigvonul. Bizonyította tanainak mindent felülmúló nagyszerűségével. Aki olyan utólérhetetlen mintaképe az erkölcsi nagyságnak, mint ő, az *nem hazudhatott;* s aki olyan utólérhetetlen remeke a bölcseségnek, az *nem beszélhetett félre, nem mondhatott olyasmit, amit nem tudott.* Jézus szava tehát színigazság s ha még oly emberfeletti is, amit mond, benne az Isten fiát kell elismernünk. „Ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak."

Milliók mentek érte a halálba, látva, tudva, érezve, hogy csakugyan ő „az út, az igazság és az élet".

Már most mit tanított ez a Jézus? Azt tanította, hogy *van isteni gondviselés,* hogy van *örök élet,* hogy ő egykor *ítélni fog eleveneket és holtakat,* s hogy a jók *örök életre,* a rosszak *örök kárhozatra* fognak menni. Aki hisz Jézusban, aki hisz az evangéliumokban, aki hisz a történeti igazságban, annak hinnie kell Jézus tanaiban is. Annak katolikus hitéletet kell élnie.

És mit tett Jézus? *Megalapította a katolikus Anyaszentegyházat.* Apostolokat választott, akik mint az ő utódai „a világ végezetéig" hirdessék az evangéliumot, „legeltessék az ő bárányait". A katolikus Egyház Jézus alapítása. Nem lehet tehát híve Jézusnak, aki nem hallgat az Anyaszentegyházra. Jézus maga mondja: „Aki az Egyházra nem hallgat, legyen neked, mint pogány és vámos". Jézus az ő Egyházában él tovább az idők teljességéig. „Ime én veletek vagyok mindennap *a világ végezetéig.*" Nincs igazuk tehát azoknak, akik Jézust ugyan elismerik, de az Egyházat gyűlölik, üldözik és rágalmazzák!

Az egész Krisztus.

Ha a liberális szellem elmetermékeit olvassuk, könyvekben, napilapokban, Krisztusról mindig csak azt halljuk, hogy nagy ember volt, aki gyönyörű eszméket hirdetett s azokért meg is halt: szeretetet, istengyermekséget, a jó diadalát a rossz felett s hasonlókat. Ha a szocialista irodalmat vesszük kezünkbe, abban meg Krisztus csak mint forradalmár szerepel, aki a szegények pártját fogta s akit a zsidó főpapok s a római militaristák keresztrefeszítettek. A modern keresztények is majd ezt, majd azt hozzák ki az evangéliumból; nagyszerű, világtörténelmet alakító rendszernek nevezik a kereszténységet, de ezentúl aztán semmi mást nem fogadnak el, mint a krisztusi vallás és erkölcs alkatrészét; szerintük mindaz, amit az egyházias, katolikus kereszténység követel s szentnek tart: hierarchia,

pápaság, gyónás, Oltáriszentség, Krisztus istenségének hite, örökkévalóság, ima stb. mind vagy emberi toldalék, vagy fölösleges és lényegtelen járulék, aminek a kereszténység fenséges tanrendszeréhez nincs semmi köze.

Mi a helyes felfogás e tekintetben?

Kétségtelen, hogy az egységes evangéliumi és őskeresztény Krisztusképet egyedül az egyházias katolicizmus őrizte meg hamisítatlanul és nyirbálatlanul, a modern Krisztusképek pedig a lehető legelmosódottabbak és siessünk hozzátenni: a legönkényesebbek is.

Önkényesek, mert a történelmi kútforrásokat csak akkor respektálják, amikor nekik tetszik s egyéni vélekedésüket teszik a történelmi adottságok helyébe. Az egyedül következetes eljárás az volna, hogy vagy *mindenben* vegyük komoly és szavahihető forrásnak az evangéliumot s a többi egykorú, vagy közelegykorú feljegyzéseket, vagy ne fogadjuk el tanuságukat egyáltalában *semmiben*. Krisztus egyik szavát épúgy az evangélium őrizte meg nekünk, mint a másikat; vagy ne higgyük el tehát egyiket sem, vagy fogadjuk el valavalamennyit. Azonban a modern és antikatolikus Krisztus-felfogások mind abban a közös hibában szenvednek, hogy egyoldalú Krisztus-ábrázolásaikat ugyanazon evangéliumokra támaszkodva alakítják, amelyeket viszont megtagadnak, amikor azokban kedvükre nem való vonásokat is találnak.

Ha pl. valaki Krisztusról annyit tudni vél, hogy ő a szegények pártfogója volt, miért nem akarja tudni róla, hogy viszont ő a fennálló társadalmi rendet sem akarta felforgatni, s ő, aki boldogoknak nevezte a „lelki szegényeket", viszont azt is mondotta: „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré?" Ha valaki Krisztusról annyit tudni vél, hogy ő a zsidó főpapok és a farizeusok ellensége volt, miért nem veszi tudomásul ugyanonnan, ahonnan ezt az értesülését vette, azt is, hogy Krisztus azonban a régi zsidó papság helyébe új papságot alapított: az apostolok és utódaik lelki hatalmát, akikre az igehirdetést, a vitás ügyek elintézését, az

egész nyáj legeltetését, a keresztség, az Oltáriszentség s a bűnbocsánat kiszolgáltatását, az oldó- és kötőhatalmat bízta? Ha Krisztusról, mint az istengyermekség hirdetőjéről tudnak, miért nem tudják pontosabban azt is, hogy Krisztus az istengyermekséget nem mint már úgyis meglevő, közös emberi birtokot, hanem mint elérendő célt és kincset tűzte ki elénk, amelyben csak az részesül, aki hisz (Ján. 1, 12) és a parancsokat megtartja. (Ján. 15, 10.)

Ha tudnak Krisztusról, mint megváltóról, *miért nem tudnak arról is, hogy Krisztus a megváltás nagy művének állandó letéteményesévé*, a megváltás gyümölcseinek osztogatójává *Egyházát tette meg* s ezt az Egyházat Péterre alapította, hogy a pokol kapui erőt ne vegyenek rajta s ő az övéivel maradhasson mindennap a világ végezetéig? Ha Krisztusban a bűn és az örök halál megszüntetőjét ismerik fel az evangéliumok alapján, miért nem ismerik fel benne azt is, aki a bűnbocsánatot nem ingyen adja, nem a mi közreműködésünk nélkül s nem olyanoknak, akik sem a bűnnel nem szakítanak, sem az általa megjelölt bűnbocsátó fórumot, az általa rendelt kegyelmi ítélőszéket: az Egyház oldozó hatalmát igénybe nem veszik. S végül, hogyha elfogadják az evangélium alapján a szeretethirdető Krisztust, akkor miért dobják ki ugyanabból az evangéliumból az ostorfonó és kardot hirdető Krisztust? Csupa önkény és csupa ellenmondás!

A liberális és szocialista Krisztuskép nyilván közönséges hamisítvány, mégpedig tudatos és célzatos meghamisítása az evangéliumi és történeti Krisztusképnek. Arra van szánva, hogy megtévessze az ingatag hitű és felületes vallási képzettségű katolikusokat, akikkel szemben akár Krisztust magát is ki lehet játszani az Egyház ellen. Szerencsére oly gyenge alapon áll ez a hamisító törekvés, hogy szinte csak egy pillantást kell vetni az evangéliumba, hogy bárki is meggyőződjék a hamisító szándékról.

Szomorú azonban, hogy még katolikusok is akadnak, akik egy hamisított Krisztusképet állítanak fogya-

tékos vallási életük középpontjába. Akiknek Krisztus csak valami általános és elmosódott eszmét jelent, de nem törvényhozót, határozott tanok hirdetőjét s határozott előírások szorgalmazóját.

Ezek a tanok és előírások nekik lényegtelen külső formák csupán. Honnan tudják akkor Krisztusról egyáltalán, hogy élt, hogy jó volt, hogy megváltónk lett, hogy istengyermekséget hirdetett stb.? Ha az evangéliumot el nem fogadják, alig tudnak Krisztus tanításairól valamit. Ha pedig elfogadják, miért nem fogadják el az egész evangéliumi Krisztust? Azt a Krisztust is, aki bizonyos formákat sürgetett, sőt az örök üdvözülést is bizonyos formák (keresztség stb.) betartásához kötötte (Márk 16, 16)? Azt a Krisztust, aki az Oltáriszentség tanát, ezt a legmagasabb s legszokatlanabb tant hirdette, de hozzá is tette, hogy: „Aki nem eszi az ember fia testét, abban nem lesz élet", azt nem „támasztja fel az utolsó napon"?

Nem lehet az evangéliumban válogatni: ami jól esik, igaznak tartani, ami nem tetszik, azt kidobni belőle. Vagy igaz, amit az evangélisták írtak, vagy nem igaz; és ezek szerint vagy az egész Krisztust kell elfogadnunk, úgy ahogy az egyházias katolicizmus és csak ő teszi, vagy a következetlenség és önkény végzetes hibájába esünk!

Szenvedéseink és a Gondviselés.

Van-e Gondviselés? — kérdezik az emberek egyre kishitűbben, ha a temérdek gond és szenvedés a földre sujtja őket.

Valóban oly időket élünk, amikor mindenki, akiben nincs nagyon élő, erős hit, kísértésbe esik, hogy meginogjon a Gondviselésbe vetett hitében. Hányan vannak ma kenyér nélkül, jövedelem nélkül! Hánynak törte össze minden életkedvét s örömét a háború s következményei! Hány panaszkodik ma keserűn, hány zúgolódik az Isten ellen, sőt veszti el a csekélyke hitet

is, amellyel eddig bírt. „Isten megfeledkezett rólam!" így jajgat nem egy.

Pedig nincs igazuk a kételkedőknek és zúgolódóknak; sehogy sincs igazuk! Csak azt árulják el kétségbeesésükkel, hogy teljességgel helytelenül képzelték el az isteni Gondviselést s azért nem tudják mai helyzetüket összeegyeztetni a Gondviselésbe vetett hittel.

Nagyon sok ember ugyanis úgy képzeli, hogy a Gondviselés valami olyan élet- és balesetbiztosító intézmény, melynek egyetlen s főfeladata, hogy az élet balesetei ellen biztosítson vagy azokért kárpótoljon. Sokan az Istent valami olyan egészségi felügyelőnek vagy rendőrkapitánynak, vagy színigazgatónak vagy közraktárnoknak vagy minek képzeli, akinek az a feladata, hogy mindenről idején gondoskodjék s minden bajt és kellemetlenséget lehetőleg távol tartson az emberektől, hogy ezek nyugodtan emészthessenek és szórakozhassanak. Azt hiszik, a Gondviselésnek főcélja és főfeladata az, hogy ezen a világon jól menjen a dolguk s esetleg persze, úgy másodsorban, a másvilágon is. De a fő nekik: ez a világ; csak itt ne legyen baj.

Hát persze ezek alaposan tévednek s nem csoda, hogy az így felfogott Gondviselésből hamarosan kiábrándulnak. Csakhogy a jó Isten ugyancsak másképp gondolkodik; erről bőséges tanuságot tesz az Úr Jézus az evangéliumban.

Neki a mi földi jólétünk s nyugalmunk is szívén fekszik, de csak másodlagosan: amennyiben t. i. lelkünk nagyobb javának nem áll útjában. De a lényeg, amire ő súlyt fektet, az egyetlen fontos és „egyetlen szükséges", neki mégis csak: a lélek s ha a lelkek megkomolyodása, megjobbulása, földtől elszakítása úgy kívánja, akkor ő készakarva is, éppen atyai gondoskodásból, szenvedést és éles megpróbáltatásokat küld reánk s nem bánja, ha mélyen lesujtja is vállunkat a kereszt, csak a lelkünknek legyen java belőle.

Már pedig ki tagadhatná, hogy a lélek nagyságának valóságos főiskolája a szenvedés? Ki tagadhatná, hogy százszor könnyebben feledkezhetünk meg Isten-

ről, igazi erényének gyakorlásáról s a menny szeretetéről, ha csupa napsugár a földi életünk, mint akkor, ha szenvedünk és küzdünk? Ilyenkor úgy kiábrándulunk a földből, úgy kijózanodunk a mulandó dolgok nagyrabecsüléséből s annyi alkalmunk van lelkünket nemesíteni, acélozni, hitben, istenszeretetben s bizalomban — e három főerényben — gyakorolni! Nem tapasztaltad ezt még, kedves olvasóm?

Igaz, hogy sokakat a szenvedés kishitűvé, sőt hitetlenné tesz. De ezek magukra vessenek, miért volt hitük oly gyenge s a Gondviselés megértésében oly tájékozatlan? Miért nem jártak prédikációra, miért nem olvastak vallásos műveket, miért nem tanulmányozták jobban hitüket? Ha ezek letörnek, az ő hibájuk; Isten jót akart velük. S azért, mert sokan visszaélnek a kegyelemmel, mert nem fogadják hálásan a rájuk bocsátott keresztet, sőt hitetlenségbe és kétségbe esnek: azért Isten nem szűnik meg kereszthordozásra szólítani fel híveit. Isten sohasem azok szerint igazodik, akik rosszak és elkárhoznak, hanem mindig a jók szerint. „Minden a választottakért."

Fogadjuk hát nagy lélekkel, bízó, eleven hittel a szörnyű megpróbáltatásokat, melyekkel Isten mostanában annyi gyermekét meglátogatja. Csókoljuk meg a kezet, amely éget és sujt: Atyai kéz az, mely tudja, miért sujt és éget. Ki akarja operálni lelkünk sebeit; el akar szakítani a földtől, alkalmat akar adni nekünk, hogy lelkünk egész erejét kifejtsük, egész hősiességét gyakoroljuk. Odatúl egyszer látni fogjuk a Gondviselés atyai céljait s hálálkodni fogunk érte, hogy bennünket a kereszthordozás útján a diadalmas feltámadás felé vezetett!

Az igazságos Isten és az emberi szenvedés.

Hogyan teremthet az igazságos Isten szörnyszülötteket és nyomorékokat? Hogyan büntethet az igazságos Isten valakit fiaiban és unokáiban harmad- vagy negyediziglen?

1. A szörnyszülöttek és nyomorékok létezése nemcsak az embernél, hanem az állatnál és bizonyos értelemben a növények közt is annyira szabályszerűen lép fel s annyira természetes okok függvénye, hogy a véges lények természetbeli sajátságának tekinthető. Nem az egyes egyed természetéhez tartozik a nyomorékság vagy fogyatékosság, hanem igenis a faj (species) és a nem (genus) természetéhez tartozik, hogy lehessenek s adott körülmények között legyenek is benne nyomorékok. Teljesen helytelen tehát az a felfogás, mintha Isten csak úgy a saját passziójából, ok és cél nélkül engedné érvényesülni a természet e negatív sajátosságait vagy ami egyenesen blaszfém feltevés volna, talán különös zsarnoki kedvtelésből tenné meg az egyik embert vaknak, a másikat süketnek, a harmadikat a változatosság kedvéért bénának stb. Hanem amint legjobb világ lehetetlen, mert nem lehet egyetlenegy véges egyedet képzelni, mely ne volna még tökéletesíthető, úgy az emberi természet sem tökéletes s adott tökéletlenségéhez hozzátartozik, hogy a viszonylag tökéletes egyedek mellett, bár kisebb számban, de bizonyos mennyiségben mégis felléphessenek és a természet rendes folyása szerint fel is lépjenek tökéletlen egyedek is.

Legfeljebb az lehet tehát a fentebbi kérdés értelme, nem kötelezi-e az Isten igazságossága arra, hogy a faj természetes tökéletlenségeit minden esetben különös természetfeletti úton ellensúlyozza, kipótolja, kiegyenlítse? Erre a kérdésre azonban az igazságosság szempontjából legkevésbbé lehetne igenlőleg felelni. Ha az Isten embert akart teremteni és nem akart folytonos csodával beavatkozni a természet rendes folyásába, a nyomorékok, szörnyszülöttek, betegek stb. létezését nem volt szabad megakadályoznia.

Avagy talán a gondviselés szempontjából volna követelménykép felállítható, hogy Isten az ilynemű tökéletlenségeket minden esetben természetfeletti beavatkozással tüntesse el? E kérdésre ismét csak tagadó lehet a válasz. Mert ha Isten gondviseléséhez hozzá-

tartozik is, hogy egyes kivételes esetekben rendkívüli módon hasson közre teremtményei sorsának intézésében, a gondviselés rendes útja csak az lehet, hogy Isten a természet megállapított folyásához alkalmazkodva érje el teremtményeiben a kitűzött célt. S csakugyan nem lehet azt mondani, hogy a szenvedések, a nyomorékság és a betegségek a gondviselés szempontjából cél nélkül valók. Igen, ha az ember rendeltetése pusztán evilági volna, ha magasabb szempontok nem léteznének, mint a földi jólét és földi szerencse, akkor érthetetlen és bántó probléma maradna a fizikai bajok és tökéletlenségek fennállása. Mihelyt azonban az embernek földöntúli rendeltetésével tisztában vagyunk, nem lehet nehéz megértenünk a földi nélkülözések és szenvedések nagy lélektisztító, felemelő, túlvilágra utaló rendeltetését.

Sőt fordítva, éppen a szörnyszületések, a nyomor és a betegség száznemű fajtája egyik legjobb argumentuma annak, hogy e föld nem lehet végső hazánk s a természet, melyből a fogyatékosságok és tökéletlenségek sohasem lesznek teljesen kiküszöbölhetők, bármennyire iparkodunk is azt tökéletesíteni, sohasem nyujt az eszes embernek méltó és teljes kielégülést. A malum-nak, a rossznak régi problémája az ember életében pusztán egy alapon nyer kielégítő magyarázatot, ha t. i. az evilági életet csak mint előkészületi és próbatételi időt tekintjük az örökkévalóságra nézve.

Ha pedig azt kérdezné valaki, nem rejlik-e abban igazságtalanság, hogy Isten éppen ezt vagy azt az egyedet engedi megszenvedni, sokszor az ártatlant, a bűntelent, aki szenvedésére nem szolgált rá, e kérdésnél ismét csak az előbb adott feleletre kellene utalnunk, hogy t. i. a szenvedések és fogyatékosságok kiosztásánál Istent nem az önkény, sőt nem is a jutalmazó vagy büntető igazságosság, hanem egyszerűen a természet rendes folyásának szempontjai vezetik, melyektől állandóan eltérni annyi volna, mint a rendkívülit, a csodát állandósítani. Már pedig a legszigorúbb theizmus alapján sem lehet Istentől azt kívánni,

hogy állandóan természetfeletti beavatkozással emelje a természetet mintegy a természet fölé.

2. Ami a másik, sokszor hánytorgatott ellenvetést illeti, arra nézve meg kell jegyeznünk, hogy merő félreértésen alapszik. Sehol, sem a természetes Istentanban, sem a kinyilatkoztatott vallás tételei között egyetlenegyszer sem szerepel mint általános elv a tétel, hogy Isten valakit fiaiban és unokáiban is büntet.

Ha az ószövetség egyes helyein Isten ilyen fenyegetéseket használ, annak mindig különleges okai és körülményei voltak. Azonban itt is érvényesül az elv, mely az áteredő bűn magyarázatánál is alkalmazást nyer, hogy t. i. valahányszor Isten valakit másnak a bűnéért „büntet", ez a büntetés sohasem áll a személyt *megillető* jogok és igények megvonásában, hanem egyedül a tiszta bőkezűségből adott s minden jogos igényt túlszárnyaló ingyenajándékok visszavételében. Ismert analógia e téren, hogy a fejedelem sem követ el igazságtalanságot, ha az apa bűneért az utódoktól is visszavonja a megadott vagy kilátásba helyezett nemesi címet vagy főúri rangot. Amint ebben nincsen igazságtalanság, úgy nincs abban sem, hogy Isten az apa bűneért a fiútól is megvon olyasmit, amivel nem tartozik neki.

Azonban ismételjük, valamely általános elv vagy szabály, mely a fiakon, unokákon való büntetést általános törvénnyé emelné, egyáltalában nem létezik másutt, mint a hasonló tartalmatlanságokat céltudatosan terjesztő s e célból a szentírás egyes helyeit a szövegösszefüggésből kitépő destruktorok képzeletében.

Krisztustagadó „kereszténység".

A Luther-társaság röpirata.

Mikor nemrég az ügyészség keze rácsapott egy már tűrhetetlenül izgató felekezeti nyomtatványra, az „Őrálló"-ra, sokan kérdezték magukban: Miért csak most? Miért volt szabad hosszú éveken keresztül ilyen

alantashangú, vallásellenes izgatást űzni, anélkül, hogy a vallási békét védelmező törvény őrei a sorozatos bűncselekményeket észrevették volna? És miért csak éppen az egy Őrálló garázdálkodását vették észre nagysokára, holott hasonló hangnemben egy tucat más felekezeti nyomtatvány tetszeleg magának? A szuperintendens és főgondnok urak ugyan minduntalan kilépnek a porondra és elmondják, mennyire a szívükön fekszik a felekezeti béke ügye; ilyenkor a liberális lapok hosszú hasábokon át közlik békességet csepegtető beszédeiket. Talán csak nem ezek a nyilatkozatok tévesztették meg a hatóságokat, hogy a békenyilatkozatokkal szöges ellentétben álló szakadatlan izgatás és vallásbecsmérlés ellen fel nem léptek?

Hogy a fórumon rendszeres időközökben elhangzó békenyilatkozatok mennyire nem fedik a valóságot, annak bizonyságául egy füzetet teszünk le tisztelettel a béke őreinek asztalára; egy füzetet, mely a Luther-társaság bizományában csak nemrég hagyta el a sajtót. A füzet címe: „Krisztus és egyháza", írta Montanus (Sztehlo András, néhai budai luteránus lelkész) és fordította Sztehlo Kornél.

Eszünk ágában sincs fegyverbeszállni ezzel a megdöbbentően naiv és rosszindulatú pamflettel, amely 127 oldalon át a becsmérlő és rágalmazó kitételek egész özönével árasztja el a katolikus Egyházat, annak tanait, intézményeit, a papságot s a szerzetesrendeket. Csak éppen mint kortünetet s mint a vallási békenyilatkozatok őszinteségére különöskép rávilágító okmányt tesszük szóvá ezt a borzalmasan alpári iromány t. A katolikus Egyház ebben a füzetben egy „lelki fogház", a pápaság a jezsuita-renddel egyetemben „nagy erkölcsi mocsár"; a katolicizmust „kizárólag kegyetlen gyilkolással lehet megmenteni" (21, 118, 120. l.). Assisi Szent Ferencnek és követőinek, „ezeknek az erkölcsi Don Quichotoknak" (így), az ördög volt a szélmalmuk s „annyira távol tartották magukat a tisztaságtól, hogy azt lehet vélni, hogy ők szolgáltattak okot arra a mondásra: a szent-

ség illatában állni (a magyarra nehezen fordítható: im Geruche der Heiligkeit stehen)" (74).

A katolikus tanításról azt állapítja meg ez a szomorú nyomdatermék, hogy „nem létezett teológia, amely hitbeli képtelenséget módszeresebben rendszerbe hozott volna, mint ez a tan" s „a nép erkölcsi süllyedése... természetes következménye volt az Egyház tanának és tanítási módszerének" (82). A szentáldozásról azt mondja, hogy a katolikus tan szerint „az eucharisztiában az Úr teste mellett még a Szűz feje is befogadtatik, de csupán a nők részéről" (85) s itt nyilván a nagyobb tudományosság okából hozzáteszi zárjelben: „Oswald után": az ég tudja, micsoda Oswaldot s annak micsoda könyvét érti itt e rövid idézés alatt! Szent Bernátnak egy kőből faragott Mária-képe „odanyujtotta mellét, a szent pedig a kőből a legédesebb tejet szopta" (87). Limai Szent Róza „vacsorára epét evett" s Jézus a nő szépségétől annyira el volt ragadtatva, hogy „egy pálmavasárnapon mint kőfaragólegény jött hozzá és eljegyezte magának"; „ha Jézus egy másik apácát meglátogatott — mert neki ám sok menyasszonya volt —, Róza a féltékenységtől magánkívül volt". „Szent anyja, Szűz Mária neki 21 éven át komornája volt." „A kolostor tele volt bolhákkal, de egyik sem merte Krisztus menyasszonyát megcsípni." „Így van megírva a pápai bullában, amely szenttéavatásáról szól" (!), teszi hozzá komolyan a szerző (88).

A füzet tudományos színvonalára nézve semmi sem jellemzőbb, minthogy Szent Tamást, az apostolt összetéveszti Aquinói Szent Tamással, a XIII. század nagy hittudósával (89) s az a ténymegállapítása, hogy az inkvizició csak Spanyolországban pontosan 39.912 embert égetett el elevenen (120). Nincs ennek a szánalmas füzetnek egyetlen lapja, amely ily kedélyes történelmi tudatlansággal az elavultnak képzelt gyűlölködés e legsivárabb kiszólásaival ne volna tele. Nem is ez a fontos benne, hanem az a megdöbbentő jelenség, hogy annyi békét hangoztató, történelemismerő protestáns,

annyi egyetemet végzett, komoly ember sohasem emeli fel szavát az ellen, hogy a felekezeti polémia ne dolgozzék ilyen alantas fegyverekkel s ezek a hihetetlenül cinikus békeháborítások ne a Luther-társaság cégjegyzésével menjenek végbe. Igaz, hogy a felekezeti, hivatalos kiadású hittani tankönyvekben körülbelül ugyanezek a vallásháborítások és történelmi csodabogarak hemzsegnek.

A szóbanforgó füzet megjelenése annál elszomorítóbb, mert ez a Luther-társaság bizományában megjelent könyv emellett nyiltan tagadja is Jézus istenségét, a Szentháromság tanát, a Szentírás isteni eredetét. Vajjon ezek nem fontos kérdések a Luther-társaság vezetőinek szemében?

*

A füzet szerzője először az evangéliumokkal végez. Az „evangéliumok", mondja, „nem Jézus kortársai, tehát nem szemtanuk által irattak". Mint tudományos pikantériát megjegyzés nélkül idenyomatjuk a következő jeles mondatot is: „Már a feliratuk mutatja, hogy későbbi keletűek, midőn a szentírók mondják (?), hogy azokat Máté, Márk, Lukács és János evangyéliumai után írták meg". „Tény, hogy a három első evangyélium jelenlegi alakjában csak a II. század közepén keletkezett; János evangyéliuma pedig . . . még később" (7). Szegény ember, úgylátszik, átaludta az utolsó 50 esztendőt, hogy még mindig Strauss Dávid és a rég eltemetett tübingai iskola racionalista evangyélium-eredeztetését tartja tudományosnak!

Majd hozzáfűzi: „Előre kell bocsátanunk még, hogy mi, mint egyáltalán minden felvilágosodott ember, úgynevezett csodákban, vagyis természetfeletti eseményekben nem hiszünk és nem is hihetünk, mert azok egyrészt feleslegesek, másrészt lehetetlenek". „A csodában való hit nem egyéb, mint babona" (8).

Hát akkor Jézus és az apostolok miért hivatkoztak a csodákra? — kérdezzük. Sztehlo úr és a magyar Luther-társaság megnyugtat:

„Ami tehát Jézus élettörténetében mint természetfeletti és csodaszerű foglaltatik, azt nem fogadjuk el megtörténtnek, ezek a mesék a keresztyénség első századaiban Krisztus műveletlen kortársai körében épúgy keletkeztek, mint például az ótestamentum csodái, vagy a görögök és a rómaiak mondái isteneikről és az istenek fiairól" (8). De ha ez így van, kérdezi az olvasó, mi marad akkor az evangéliumokból, mi lesz a Szentírásból, amely ezek szerint mesék és pogány mítoszok szövedéke? A jeles Strauss-tanítvány meg is engedi, hogy az evangéliumokból jóformán alig lehet elhinni valamit: „Nem szívesen halljuk és azért nem is hiszik el, de aki a tárggyal komolyan foglalkozott és őszinte akar lenni, az éppen úgy tudja, mint mi, hogy a történelemben kevés férfiúról tudunk olyan keveset, mint éppen Jézusról" (9). „Abból a mondafonadékból, amelybe Krisztus egész megjelenése burkolva van", csak azt lehet megállapítani, hogy Jézus embertől született ember volt, „voltak fivérei és nővérei" (ejnye, ezt hát lehet tudni!) és tanításában „semmi sincs, amit az Ótestamentum szorgalmas olvasásával és a természet érző szemléletével kimagyarázni nem lehet" (9).

Jézus tehát csak ember volt, nem Isten. Ez a magyar Luther-társaságnak új evangéliuma? Sztehlo úr ráhagyja, hogy bizony így van. „Nagyon rossz lenne a kereszténység állapota — teszi hozzá —, ha az, mint némelyek állítják, Jézus istenségével és egyáltalán tetteinek és sorsának csodaszerűségével és emberfelettiségével fennállni és elbukni lenne kénytelen" (10). Szóval a kereszténységben Jézus istensége mellékes; az ellenkező felfogás Sztehlo úr szerint „igen korlátolt nézet", mert „a nemesítő és nevelő elem Jézus egész megjelenésében nem állítólagos istensége, nem a csoda, hanem tanítása és példája" (10). Jézust műveltségben Socrates, Plató és mások „messze felülmúlták" (11). Jézus korlátolt ember volt; „amint az általa alapított ország jövőjét is csak ótestamentumi képekben szemlélte, úgy az ótestamentumot kétségtelenül isteni eredetűnek hitte" (11). Az

elsők, akik Jézust nem értették meg, az apostolok voltak; ők találták ki az áteredő bűn s megváltás tanát, amely Jézus tanításában hiányzik (16), a Szentlelket külön személlyé alakították és „a hármas Istenség" hittanát vallották, „amelyből később különösen a gnosztikusok befolyása alatt formaszerű Szentháromság lett megalkotva" (17), mondja zengzetes magyarsággal.

Bár eszerint Jézusról alig tudunk valami biztosat (úgyszólva csak azt, hogy „fivérei és nővérei voltak") s bár az evangéliumok a mondottak szerint voltakép csak későn keletkezett mítoszok, azért jeles hittudósunk alkalomadtán mégis mint a hit egyetlen forrását jelöli meg a Szentírást. Itt már a beidegződött felekezetiség tör útat a pogányságon: előbb levágta a Szentírást, mint mítoszt, később csak éppen hogy jó protestánsnak bizonyuljon, egyszerre Isten igéjét látja a „lehetetlenséggel" és „képtelenséggel" teli szentkönyvekben. De az ilyen kis logikai elsiklásokon már nincs is mit csodálkoznunk. Szegény Sztehlo barátunk szorgalmasan kiírogatta 50 egynéhány évvel ezelőtt az akkor divatos krisztustagadó német protestáns teológusokat, Baurt, Strauss Dávidot s a többi tagadót. Közben nem vette észre, hogy amit a saját gyermekkori felekezeti hittanából megmentett, éles ellentétben áll ezzel a krisztustagadó irányzattal.

Szinte lélektani talány, miként ejthet valakit annyira hatalmába az elfogultság, hogy az egész világot ennyire csak a maga ferdítő prizmáján keresztül látja. Szerzőnk nyugodtan feltételezi, hogy Strauss Dávidig mindenki tévedett: maga Jézus, aztán az apostolok, az első keresztények mind, még Luther és Kálvin is s csak a teljes tagadás hirdetői érdemlik meg az okos ember nevét. Nem veszi észre, milyen bájosan bizarr dolog kétezer év egyháztörténetét úgy állítani oda, hogy 1500 évig az összes keresztények vagy félbolondok vagy alávaló csalók és gonosztevők voltak. Az Egyház történetének első nagy korszakát, az egyházatyák és vértanúk korát a mi derék szerzőnk ezzel az összefoglaló címmel intézi el: „Az ellenség vetése, 70—312-ig";

majd az Európát civilizáló, keresztény államokat alapító korszak címe nála csak ez: „A dudva terjed, 312—800 évig". A hatalmas katolikus középkor, a dómok és szentek kora, az egyetemek alapításának, a tudományok és művészetek fellángolásának páratlan korszaka ezt a lesajnáló címet kapja: „A hosszú szent római éj, 800—1517-ig". (Közben az egyik fejezet címe Krisztusnak szava, de gúnyként használva: „Legeltesd juhaimat".) Nála csak 1517-ben kezdődik „a nap felkelte". Derék tótunk bizonnyal megkönnyebbült, amikor csak úgy, bodzapuskából végleg elintézte az 1500 éves „dudvaterjedést".

A papi intézményre természetesen haragszik. Krisztus csak egyetemes papságot alapított, azaz nála minden ember egyformán pap; papja önmagának. Haragszik Sztehlo mester a „pogányos" szertartásokra is, melyek persze csak szemfényvesztésnek valók. Viszont a füzet előszavában a fordító Sztehlo Kornél az atyját, a füzet voltaképpeni szerzőjét mégis budai „papnak", sőt „volt nógrádi főesperesnek" nevezi s tudjuk jól, hogy atyánkfiai csakugyan nagyon ragaszkodnak a „papi" és „püspöki" címekhez, amelyeket elméletben mint „dudvaterjedést" bélyegeznek meg. „Soha nem volt senki kevésbbé pap, mint Krisztus", hangoztatja a budai „pap" és „nógrádi főesperes" tovább; Krisztusnál „soha nem volt nagyobb ellensége a formáknak, amelyek a vallást a védelem ürügye alatt megfojthatják". Hát ha a formák a védelem ürügye alatt megfojtják a vallást, miért nevezik akkor önmagukat mégis papnak, főesperesnek, püspöknek, akik annyira haragusznak ezekre a „formákra"?

A „dudvaterjedés" jelenségei közé sorolja derék szerzőnk azt is, hogy a püspökök „folyton iparkodtak növelni a hatalmukat s a presbiterek feletti uralmukat", sőt ami még vakmerőbb: zsinatokat kezdtek tartani, amelyeken ők is, néha a presbiterek is szavaztak. Ejnye no, mintha ezt a „dudvát" is meglehetősen kedvelnék azóta a püspök- és papmentes felekezetek. A Luther-társaság égisze alatt megjelent írás az „ellenség veté-

séhez" sorolja azt is, hogy már a III. században „pompás épületek" emelkedtek istentiszteleti célokra. „Azelőtt ezt nem tűrték, mert a művészetnek a vallással való összekeverését pogányság színében valónak tartották. Jelképeket a keresztények csak némely házi eszközön alkalmaztak (!), például a könyveken egy pásztor képét, aki vállán egy borjút visz(!), mint a Megváltó képét" (32). Ilyen „ellenség vetése" volt szerinte az ünnepek szaporítása is... Mindez nagyon szép, de akkor nem értjük, miért épülnek mindenfelé felekezeti imaházak (még hozzá nem csekély részben állami s városi pénzeken, tehát a katolikusok megadóztatásából) s miért szaporítják az ünnepek számát is pl. a hitszakadás megünneplésével? Nem patologikus lelki állapot az, amely ilyenkép cáfolja le, szólja le önmagát?

De hát ha már mindent ily kegyetlenül elintéztünk: Krisztust, Szentháromságot, apostolokat, őskereszténységet, 1500 év minden szentjét s tudósát, hősét és gondolkozóját, sőt még Luthert és Kálvint: mi hát akkor az igazi kereszténység? Mit értsünk akkor az egyedül üdvözítő protestantizmuson? Sztehlo úr megmondja őszintén és becsületesen: a katolicizmus tagadását. „A protestantizmus világfelforgató eleme nem dogmákban van, hanem alapelvében, mely a reformáció tagadólagos lényegében keletkezett" (104), amelyhez még a „lelkiismeret szabadsága" járult (105). „Ezek az elvek, mondja Sztehlo rettenetes magyarsággal, tovább élni és tovább hatni fognak, el fogják temetni a római katolicizmust, épúgy Luther és Kálvin dogmáit és végre egy állapotot fognak teremteni, amelyet már Krisztus — voltaképpen egy igazi protestáns — jelzett, midőn mondá: „Eljövend az idő és voltaképpen már eljött, hogy az igaz imádók fogják imádni az atyát, nem Moriahban, nem is Garizimban, hanem lélekben és igazságban" (107).

Ez az ideális állapot, amelyet Krisztus, a voltaképpeni igazi protestáns, majd csak valamikor fog felhozni a világra, sajnos, még nem jött meg s egyelőre maga Sztehlo is benne van még abban a kétlakiságban, ame-

lyet Lutheren és Kálvinon annyira megró. Egy helyen a protestantizmus vezérelvei közt egy ortodox lutheránus konzervativizmusával hirdeti a megszokott tanítást, hogy az „igazulás" kizárólag a hit által jön létre s megállapítja, hogy a reformációban „a katolikus Egyház külső cselekedeteivel szemben, amelyek érdemül számíttatnak, Pál apostol tanítása érvényesittetett, hogy ezek a cselekedetek az üdvösség elérésére elégtelenek és hogy egyedül a hit lehet az igazulás alapja" stb. (105), ahogy ezt a XVI. század hitvitázóitól unalomig hallottuk.

Eközben azonban megfeledkezik róla, hogy épp az ellenkezőt hangoztatta a könyv elején, ahol az evangéliumokat s utánuk Szent Pál apostolt is sutba vágta. Ott ugyanis Jézus igazi, autentikus tanításai között 6. helyen ezt említi: „A halál utáni életről (Jézus) azt tanította, hogy ilyen létezik és hogy abban meg lesznek jutalmazva, vagy megtorolva a földi lét cselekvései, amivel a külső és belső boldogságközti minden ellentét ki lesz egyenlítve" (13). A 13. lapon tehát Jézus a földi élet cselekedetei szerint ítél, azok „meg lesznek jutalmazva" és „meg lesznek torolva" s ettől függ az üdvözülés vagy elkárhozás; ellenben a 105. lapon már ennek éppen az ellenkezője áll. Hogyan fér ez össze? Szerzőnk nyilván több forrást használt s nem vette észre, hogy egyik ellene mond a másiknak. Mikor a racionalista Strauss Dávidból puskáz, akkor a jócselekedetek szükségesek neki az üdvösségre, mikor a katolikusok ellen hadakozik, akkor egyszerűen nem szükségesek.

Megdöbbenve kérdezzük: ez az a szellemi színvonal, ez az a logika, ez az a vallásos komolyság, amellyel a kereszténység legfőbb kérdéseihez hozzá szabad nyúlni? S ez az az irodalom, amelyet a magyar Luther-társaság a nevével fedez? Mindegy, mit írunk, csak romboljunk?

E sorok olvasóitól bocsánatot kérünk, hogy ilyen kiskorú szellemi termékekkel ily hosszadalmasan untatjuk őket. Ismételjük: nem polemizálunk Sztehlo

úrral, de arra a szomorú jelenségre rá kell mutatnunk, hogy protestánsaink közül ilyen színvonalú kiadványokra is akadnak kiadók s úgylátszik, olvasók is.

Nekünk nem fontos, mit hisz, mit nem hisz Sztehlo úr, de fel kell vetnünk a kérdést: mi szükség volt arra, hogy ezeket az elavult, tudománytalan, keresztényellenes és krisztusellenes elméleteket, teletüzdelve rengeteg történelmi valótlansággal, naivitással, önellentmondással és főleg alantas gyűlölködéssel, magyar nyelvre lefordítsák s kiadják? Annyira sürgős a Luther-társaságnak, hogy a Krisztus istenségébe vetett hitet megtépázza? Vagy kézzelfogható bizonyítékot akart nyujtani nekünk katolikusoknak, hogy a modern protestantizmus nem áll meg a katolicizmus tagadásánál, hanem már Krisztust, a Szentháromság tanát s magát az evangéliumot is megtagadja?

Külföldön, sajnos, ez a jelenség nem új; a német s az angol protestáns teológia túlnyomórészben már régóta nemcsak krisztustagadó, hanem részben istentagadó is. De kinek volt érdeke, hogy ez a szomorú tényállás nálunk is ismeretessé váljék?

Úgylátszik, a katolikusellenes fanatizmus néha annyira elvakítja az embereket, hogy még a maguk húsába is szívesen belevágnak, hacsak remélhetik, hogy ezzel a katolikus álláspontot gyengítik. De ebben a számításukban, higgyék el, tévednek. Mi nem kérünk a krisztustagadó kereszténységből.

Lavedan.

A szabadgondolkodó, az újkor Voltaire-je, Franciaország Nietzsché-je, Lavedan, mint ismeretes, megtért s megtérését iránykülönbség nélkül közölték az összes francia lapok. A háború borzalmai s nemzetének komoly válsága kijózanították a vallás eddigi gúnyolóját, mint annyi mást. Megrázó hitvallomását — melyet hazai lapjaink nem éppen hűen közöltek — érdemes megörökíteni e helyen is:

„Lenéztem a vallást — írja Lavedan s szavait néma

döbbenéssel, glosszák nélkül másolták le a radikális lapok is — és bölcsnek tartottam magamat. De most, midőn hazámat sírni, vérezni látom, nem nevetek többé. Az út szélén állva néztem a harcba vonuló katonákat; láttam, milyen könnyen, milyen örömest mentek a halálba. Megkérdeztem őket, miért oly nyugodtak, oly vidámak? „Mert hiszünk az Istenben", volt egyhangú válaszuk. Számláltam az áldozatokat, melyek nemzetemre hárultak s láttam, hogy egy nép, amely imádkozik, minden terhet el tud vállalni; s ekkor láttam csak, mily vigasztaló az örök haza hite, melyből szeretet árad felénk, mikor a földi haza a gyűlölet lángjába borult. De ennek a földöntúli hazának az ismerete tudomány, a gyermekek tudománya, én pedig nem vagyok gyermek többé. Ez az én szegénységem és ebben a szegénységben fázom most nagyon. Kell, hogy kétségbeessék az a nemzet, mely ennyi fájdalmat érez, hacsak nem rendíthetetlen a hite, hogy a földi nyomorúságot majdan a mennyország örömei fogják követni. Hit nélkül ki remélhet ott, ahol minden az örvénybe süllyed? Nem kín-e a mindennapi munka, nem ostobaság-e az erény, ha az embernek nincs hite? A Franciaország testéből folyó vérpatakokat s azt a rengeteg elontott könnyet látva, én kétségbeestem; míg az a bretagnei öregasszony, kinek fiai elestek a harcmezőn s ki vakra sírta szemeit, elimádkozza az „Ave Mariát" a Fájdalmas Szűz képe előtt és megnyugodva mosolyog. Ó, mennyire szégyenkezem ez előtt a bretagnei asszonyka előtt!

Milyen rettenetesek, égetők azok a sebek, melyekre nem hull gyógyító balzsamként annak a Csodálatosnak a vére, akit ó, nekem nem is szabad megneveznem, mert ő oly végtelenül jó volt és én oly végtelenül gonosz!

Hová jutna Franciaország, ha fiai nem hinnének, ha leányai nem imádkoznának! Ebben a háborúban az Istenbe vetett hit tüzérsége fog győzni.

Franciaországnak nagy a multja, mert a régi Franciaország hitt; a mai Franciaország szerencsétlen,

mert nem tud úgy hinni. Vajjon milyen lesz a jövője, szebb-e, boldogabb-e? Az Isten kegyelmével az lesz, de csakis az Isten kegyelmével.

Halottak országa ez a nép: egy egész holt generáció fedi a csatamezőt; lehet-e még ebben a nemzeti temetőben Istent tagadni? Én képtelen vagyok rá. Megcsaltam magamat, megcsaltalak benneteket is, kik műveimet olvastátok, dalaimat énekeltétek, — őrület volt, kábulat, csúf álom az egész. Most látom a halált s élet után kiabálok. A kéz, mely fegyvert forgat, halált fakaszt; az összekulcsolt kéz életet kelt. Ó hazám, Franciaország, térj vissza fénykorod hitéhez. Akit az Isten elhagy, az elveszett. Nem tudom, élek-e még holnap, de meg kell mondanom barátaimnak: Lavedan nem mer mint ateista meghalni. Nem a pokoltól félek, hanem rettenetes az a gondolat, hogy van Isten és én távol állok tőle. Ujjongj, örvendj lelkem, mert megérhettem ezt az órát, midőn térdenállva mondhatom: „Hiszek, hiszek az Istenben, hiszek, hiszek!" — Ez a szó az emberiség hajnali éneke, ki ezt nem ismeri, annak számára éjjel marad, sötét, hosszú, menedéktelen éjszaka!"

Csődöt mondott-e a kereszténység?

I.

Vannak emberek, akik mindent a társadalmi áramlatok szerint ítélnek meg. Akik előtt nincs maradandó érték, csak *divat* van, amely máról-holnapra, évtizedről-évtizedre, vagy évszázadról-évszázadra változik. Azt hiszik, a kereszténység is ilyen. Jó volt valamikor, kultúrát teremtett, népeket polgárosított, tudományt művelt, megtanította a világot a szeretetre, történelmet csinált. De ma már *nincs szükség rája,* ma már *divatját multa.*

Igaz-e ez a beszéd?

1. Már azért sem lehet igaz, mert a *kereszténység alapelvei teljesen függetlenek az időtől.* Éppen azok a keresztény hatóerők, amelyek az emberi művelődést

oly páratlan magas fokra emelték, annyira felülállanak minden időn és változandóságon, hogy vagy értéktelenek voltak akkor is, amikor a csodálatos eredményeket létrehozták, vagy értékesek ma is. Már pedig semmiből csodálatos eredményeket létrehozni, üres téveszmékkel világot megújítani sohasem lehetett.

Máig nem dőltek meg az Isten létének érvei. Máig, mint a gránitszikla, úgy állanak előttünk azok a hatalmas *bizonyítékok,* amelyek már az ókor pogány bölcseit az Isten megismerésére vezették. Máig ingathatatlanok azok a tények is, amelyeken *Krisztus istensége* s vele a kereszténység isteni eredete nyugszik. Jézus személyét megmagyarázni másképp, mint istensége alapján, nem lehet. Az ő abszolút igazságossága, erkölcsi tisztasága, jellembeli nagysága, amelyet soha senki eddig kétségbevonni nem mert, s az ő páratlan bölcsesége, emberfölötti szellemi nagysága, világot megvilágosító elmei fölénye teljességgel kizárja, hogy Jézus akár *tudatosan félre akarta volna vezetni* hallgatóit, akár *önmaga esett volna* valami rettentő, minden őrületet meghaladó *tévedésbe.* Ha tehát ő önmagát állandóan Isten egyszülött Fiának, vagyis Istennek nevezi, ha magának állandóan isteni tulajdonságokat: örökkévalóságot, mindentudást, bűnbocsátó hatalmat tulajdonít, ha egyenesen kimondta, hogy „ő és az Atya egy" s „aki őt látja, az az Atyát látja": akkor *igaza van* s szavára meg kell hajolnia a kutató észnek.

S ha még ezentúl *az Atya is nyilvánvalóan megdicsőítette s hitelesítette őt,* ha *csodák* egész sorával, világos nappal történt halottámasztással, beteggyógyítással, tenger lecsillapításával, kenyérszaporítással, magának Jézusnak feltámasztásával bástyázta körül az ő istenségének kijelentését: nincs rá mód többé, hogy józanul kételkedjünk a szavában.

Ha azonban Jézus istensége *igaz volt az első századokban* vagy a középkorban, Szent István vagy Nagy Lajos idejében, *nem lehet belátni, hogyan ne legyen igaz ma* is? Jézus Krisztus *ma és holnap és mindörökké.* mondja az apostol kifejezően.

2. Ám az sem áll, hogy a kereszténység máig bármiképpen *elvesztette volna áldásos, népnevelő, léleképítő hatásait.* A kereszténységre ma is époly szükség van, mint volt régen. Sőt, bátran azt mondhatjuk: *Éppen a mai társadalmi és nemzetközi élet eldurvulása, zűrzavara, összevisszasága miatt* a kereszténységre megint *fokozott mértékben van szükség.* Mennyivel boldogabb s egészségesebb lenne a világ, mennyivel szebb az élet, szilárdabb az erkölcs s biztosabb a társadalmi és nemzetközi egyensúly, ha az emberekben *több volna az eleven s őszinte kereszténységl*

Igaza van XII. Pius pápának, aki mindjárt első körlevelében oly szépen s megrázóan kifejti, hogy a mai szörnyű társadalmi válságok s háborúk legfőbb oka az *emberek elfordulása Istentől* s Krisztustól, aminek folytán aztán sem erkölcsöt, sem lelkiismeretet, sem kötelező törvényt nem ismernek.

Persze mindez csak az *igazi* kereszténységről áll. Van egy *felszínes,* át nem élt, *külsőségekbe* kapaszkodó kereszténység, amelyből kihalt a lélek; van egy kereszténység, amely csak máz, csak politikai lépvessző, csak üzleti fogás: ebből a kereszténység értékét megítélni csakugyan nem lehet. Vannak a kereszténységnek őszinte képviselői is, akik azonban gyarló emberek lévén, sokszor *elidegenítik a kívülállót,* ahelyett hogy vonzanák. Ezek szerint sem szabad ítélnünk. Annyit azonban nem tagadhat senki, hogy az őszinte, teljes értékű s mindenestül átélt kereszténység csakugyan az élet legfőbb kincseinek kitermelője, a társadalom erkölcsi megújításának eszköze, ahogy Prohászka mondja: „...A kereszténység nem jégverem, melynek jege hideg borogatásokra és arra jó, hogy konzerválódjék benne, ami elromolhatik. A kereszténység nem dísztér, ünnepélyes felvonulásokra, nem aréna, a lélek tornászünnepélyeire; hanem erőtelep, hol van is erő s honnan árad is erő, hogy a világot hittel, bölcseséggel, bizalommal és békével telítse".

*

A kereszténység ellenségei különféle *ellenvetéseket* tesznek s így akarják a kereszténység mai jelentőségét tagadásba venni.

Így főleg a következőket mondják:

a) A kereszténység *szembenáll a tudománnyal*, ellensége a *művelődésnek, a haladásnak.*

b) A kereszténység szembenáll a *nemzet és a haza fogalmával*, az állam *fölé* akarja emelni az Egyházat, *rossz hazafiakat* nevel.

c) A kereszténység nem tudja megakadályozni a *háborút* s a *társadalmi igazságtalanságokat.*

Mi igaz ezekből az ellenvetésekből?

a) A kereszténység nemcsak nem ellenkezik a *tudománnyal, művelődéssel és haladással*, hanem annak legszilárdabb *alapja*, legrugalmasabb *lendítőkereke.* A kereszténység művelte ki az európai kultúrát, polgárosította a nemzeteket, szélesítette ki az iskolaügyet, alapította az első egyetemeket s termelte ki magából a tudósok, nagy szellemek, gondolkozók és felfedezők egész végeláthatatlan sorát. Aki a kereszténységet a haladás ellenségének mondja, az nem ismeri a történelmet vagy tudatosan mellébeszél.

Igaz, az Egyház *nem ugrik bele minden újításba* s nem szalad együtt minden divatos jelszóval. Óvatos és körültekintő. De éppen ezáltal védi meg az emberi haladást a *kisiklásoktól* is s biztosítja a szellemi fejlődés *józan folytonosságát.*

b) A kereszténység nem áll szemben a *nemzet és a haza* fogalmával sem. Nem akarja az Egyházat az állam fölé emelni; nem nevel rossz hazafiakat. Mindennek épp az ellenkezője igaz.

Annyi tény, hogy a kereszténység nem állítja a nemzetet és a fajt *az Isten helyébe* s a legfőbb és legszentebb kötelességnek minden kötelesség között az *Isten szolgálatát s az igaz hit védelmét és gyakorlását* tartja. De az olyan hazafiság, amely a kereszténységgel szembehelyezkedik, *nem is igazi hazafiság*, hanem csak a haza fogalmával való *visszaélés.*

Vannak, akik a nemzet, a haza, a faj és a nép nevében ma újpogányságot akarnak trónra emelni, ki akarják tessékelni a vallást és az Egyházat az ifjúság neveléséből, a társadalom és a kultúra irányításából, vissza akarják szorítani azt a templom, a sekrestye és a magánlakások mélyébe s aztán azt kiabálják, hogy az Egyház hazafiatlan, mert ezt a túlzott és elferdült nemzeti önimádást nem helyesli, a társadalmat az Isten és az erkölcs törvényei alól kivonni nem engedi. Ez azonban lényeges dolgok összekeverése.

A kereszténység az állam *fölé* akarja-e emelni az Egyházat? Szó sincs rólal A világi és állami vonatkozású ügyekben az Egyház is tökéletesen elismeri az állam egyedüli illetékességét. Azt azonban semmiképp sem engedheti, hogy *a vallást s az erkölcsöt illető ügyekben* is, tehát pl. a nevelésben vagy a házasságjogban, az állam a *mindenható bálvány vagy kényúr szerepét játssza* s az isteni törvénytől függetlenül akarjon erkölcsi téren is egyeduralmat gyakorolni.

Rossz hazafiakat nevel-e a kereszténység? Vajjon rossz hazafiak voltak Szent István és Szent László, Könyves Kálmán és Nagy Lajos, Hunyadi János és Mátyás, Pázmány, Rákóczi Ferenc, Prohászka Ottokár és Apponyi Albert? Ha valaki jó hazafiságon persze azt érti, hogy félre a vallással, félre az Istennel, a hazát, a népet, a fajt kell istenségnek tekinteni, talán bizonyos pogány vallásokat feleleveníteni, vagy újpogány eszméknek hódolni: akkor persze mi keresztények rossz hazafiak vagyunk. De ahol nem szavalni és pózolni kell csak a hazáért, hanem kötelességet teljesíteni, becsületes és erkölcsös honpolgároknak lenni, a közért áldozatot hozni: ott mi keresztények és katolikusok a *legelső sorban állunk.*

c) Ha a kereszténység nem tudja mindig megakadályozni a *háborút és a társadalmi igazságtalanságokat,* ennek éppen az az oka, hogy a vallástalan irányok a kereszténységet *nem engedik szóhoz jutni* a társadalmi élet és a közélet irányításában. Vajjon nem

a pápák emeltek-e leghangosabban szót az utóbbi idők minden nemzetközi igazságtalansága, megokolatlan vérontása, kegyetlenkedése s öldöklése ellen? S nem a pápák, főleg XIII. Leó és XI. Pius, követelték-e legsürgősebben a társadalmi igazságtalanságok megszüntetését? A munkásság sorsának megjavítását? Egy új és igazságosabb társadalmi rend kialakítását? A javak és jövedelmek méltányosabb elosztását?

Tehet-e arról a kereszténység, ha szavát az intézőkörök nem hallgatják meg? Ha sokfelé guzsbakötik s elveszik nemcsak a mozgásszabadságát, hanem még a szólási jogát is? Ha ellene ingerlik a tömegeket, hogy ne hallgassanak rája? A Nap-e a bűnös, ha az emberek sötét pincébe zárkóznak s így a Nap fénye nem tud behatolni közéjük?

Szerencsére azonban míg egyik oldalon a keresztényellenesség az utolsó véres és kétségbeesett erőfeszítéseket teszi, hogy a világot hirtelen maga alá teperje s egész nagy országokban megdöntse a kereszt uralmát, addig a lelkek millióiban mégis *új élet sarjad s új bizalom lendül a kereszténység felé.* A komolyabb emberek észreveszik, hogy minden egyéb jelszó lejárja magát, minden egyéb ígéret csalfa álomképnek bizonyul, minden irányzat újabb bajokba vezet s csak egyedül a kereszténység az, ami az észnek fényt és világot, a szívnek melegséget és békét, a haladásnak méltó célt, a megpróbáltatásoknak fensőbb értelmet s a társadalomnak rendet és boldogságot tud biztosítani. Ezért nemhogy lejárta volna magát a vallás, hanem ellenkezőleg talán *új és pazar virágzási kornak* néz elébe.

Kövessünk el mindent, hogy ezt a virágzást siettessük, a vakoskodókat felvilágosítsuk, a megtévedteket Krisztus aklába visszavezessük s a megcsalatott, megtépett s ezer sebből vérző emberi társadalmat az egyetlen biztos úton: Krisztus útján igazítsuk el, egy szebb jövő felé!

II.

I/a) Aki hegyvidéken lakik, az útjára láncot visz a szekér kerekének megkötésére. A kocsikon pedig kerékfék van beépítve, nehogy lovat, embert összetörjön a lerohanó jármű. Csak a világ szekeréről hiányzik most a fékező szerszám. Rohan ez a meglódult szekér a lejtőn, mint az ördögmotolla és ragadja magával milliók sorsát. Ki tudja, hol áll meg? Nem borul-e lángba megint a vén Európa, vagy az egész világ s nem pusztulnak-e bele újra milliók? Nem tölti-e be megint jaj és átok ezt az egész siralom-völgyet? Mindezekért kik a hibásak... Kik a hibásak? — kérdik az emberek egymás közt szédülten és ijedten.

Ahány ember, annyiféleképpen felel e kérdésre. A vallásos ember, a hivő lélek nyilván abban látja a bajok fő-okát, amiben szentséges atyánk, XII. Pius pápa is megjelölte: az emberek elfordultak Istentől, nem élnek Isten törvényei szerint, nem hallgatnak lelkiismeretük szavára, így aztán úrrá lesz bennük az önzés, a gyűlölködés, a zsarnokság. Igy van ez még a civakodó gyerekek között is, ha elkapja őket a szenvedély.

A vallástalan ember máskép gondolja. A hitben, vallásban, keresztségben keresi a bűnbakot... Egészen úgy, mint a régi római császárok, akikről gúnyosan írta a nagy hitvédő Tertullián: „ha kiönt a Tiberis, vagy nem árad ki a Nilus folyó; ha szárazság, földrengés, éhség vagy döghalál dúl, rögtön azt kiáltják: a keresztények műve, oroszlánok elé velük". Józan ember szinte el se meri hinni, hogy még ma is akadnak olyanok, akik a szörnyű gazdasági válság, a sokféle társadalmi baj és békétlenség okát a kereszténységben látják. Ha föltámadna egy a régi vértanuk közül, csodálkozva kérdezné, hogy hát kétezer év óta még mindig nem változott és nem tanult a világ?

I/b) Ám a vallástalan népek se mind egyformák. A keletiek bárdolatlanabbak, vadabbak. A nyugatiak finomabbak. Ők nem azt mondják, hogy a keresztény-

ség csinálja a bajokat, csak szelíden azt, hogy nem tudja megszüntetni. Valamikor nevelte a népeket, megtanította szántani-vetni, ipart űzni, írni, olvasni. De azóta megöregedett. Elfáradt, mint az öreg ember s csak terhére van a világnak. Félre kell állítani a világ útjából, mint ahogy a vakuló nagyapót kuckóba ültetik: hadd menjen, hadd haladjon a világ tovább a maga útján, kereszténység nélkül.

II. Nézzük hát, igaz-e, hogy a kereszténység idejétmúlta? Igaz-e, hogy az emberiség haladását és művelődését ma már nem szolgálja? Igaz-e, hogy nem nevel jó hazafiakat s nem tud rendet teremteni a társadalomban, nem tudja, vagy nem akarja megakadályozni a háborút? Ilyen okvetetlenkedések az Egyház életében mindig voltak. Nem is féltjük tőlük az Anyaszentegyházat. De féltjük azokat a tapasztalatlan lelkeket, akiket egy-egy nagyhangú kijelentés az utcasarkon, vagy a korcsmaasztal mellett könnyen megtéveszthet.

II/a) Az első vaskos tévedés szerint a *kereszténység ma már idejétmúlta volna,* amelyre az emberiségnek nincs többé szüksége. Szűkagyú ember az, aki így gondolja. Azt mondjuk neki: ember, *a kereszténység* nem emberi találmány! Az *örökkévaló* Isten alkotta meg, tehát olyan örök, mint az alkotója. A világ végéig fog fennállani, ahogy az Úr Jézus kijelentette. Krisztus Urunk Isten, tehát tudta a jövendőt. Előre látta a támadásokat is, hiszen Ő mondotta: „Amint engem üldöztek, titeket is üldözni fognak". Tudta, hogy hatalmas uralkodók próbálják elpusztítani, tudta, hogy néha milliók fognak ellene fellázadni, előre tudta, hogy kis mai fecsegők is becsmérelni fogják. Mégis megalapította Anyaszentegyházát s hozzátette: „Én veletek maradok a világ végezetéig!" Milyen fönséges és biztató szavak ezek számunkra, akármilyen viharok is törnek reánk keresztényekre. Mikor ezt az isteni biztatást halljuk, nagy nyugalom és biztonságérzet szállja meg a lelkünket. Olyanféle, mint azé az apró kis emberé, aki már napok óta autókirándulásra

készült testvéreivel. Lázas izgalomban teltek a várakozás órái. Beszélni sem tudott másról, csak az útról. Kérdezgették tőle: „Nem félsz, te gyerek, amikor majd magas hegyre visz föl, onnan meg irtózatos mélységek szélén kanyarodik tovább az autó?" „Hogy félnék — felelte a gyerek —, hiszen az apám is ott lesz velünk." Mi is azt mondhatjuk, mai keresztények: hogy miért félnénk az idők viharától, hiszen köztünk él és velünk marad az Úr Jézus Krisztus.

De még, ha külön nem is ígérte volna meg, akkor sem nehéz belátni, hogy az Úr Jézus a keresztény vallást nem csupán az apostolok idejére rendelte. Hiszen Ő nemcsak egy-két ember kedvéért, nem is egy nemzedék kedvéért öltött ember-testet, hanem azért jött, hogy „megvilágosítson minden e világra jövő embert" és megváltsa az egész világot.

Ő épúgy szereti a mostani emberek lelkét, épúgy megváltotta őket, ahogy szerette és megváltotta az akkori embereket. Ha azoknak szükséges volt a keresztény vallás, tanítás és szentségi kegyelem, épannyira szükséges ez a mai embernek. Aztán meg a keresztény vallás igazság, az igazság pedig nem változhatik az idők és az emberek kénye-kedve szerint, amint nem változik a kétszerkettő. Ahogy az apostol mondja: „Jézus Krisztus ma és holnap és mindörökké!" Szégyene az embernek, ha valamit kitervezett, elkészített és az rombadőlt. Vajjon maga Isten megengedné ezt a szégyent a saját alkotásával szemben? *Még elgondolni is szörnyű az ilyet.*

Az tény, hogy idők folyamán egyes országok, egyes fajok kereszténysége elsorvadt, lehanyatlott, vagy elpusztult. Erről ők maguk tehettek, az ő vétkeik vagy gyávaságuk okozta romlásukat. De azt is bizonyítja a történelem, hogy a keresztény vallás rengeteg támadás, borzasztó csapások ellenére is állandóan előre haladt. Ha elvesztett egy népet, megnyert két-három másik népet Krisztus Urunk szolgálatába, amely népek még buzgóbban imádták az előbbi lanyha nép helyett.

Nem egyszer mondták már a kereszténységre, hogy *végóráit éli.* Alig hogy kimondták, bámulva látták, hogy épp akkor kezdi még győzelmesebben hirdetni Krisztus Urunk tanítását. A római császárok egyre-másra mondták, hogy végre sikerült nekik a kereszténységet kipusztítani. És hol vannak ők és hol van az a nagy pogány római birodalom világhatalmával? Julianus császár kijelentette, hogy még életében eléri, hogy egy keresztényt sem lát a földön. És íme, amikor a harctéren egy perzsa nyíl eltalálta, haldokolva fölkiáltott: „Győztél Galileai!"

II/b) A másik, az előzőnél talán még vaskosabb tévedés, hogy a kereszténység szembeszállana a *művelődéssel* és megakasztja *az emberiség haladását.* Azok az emberek mondják ezt, akik még ma is kóborló törzsek közt élnének félig vademberek módjára, ha a keresztény vallás nem nemesítette volna meg őseiket, s nem tanította volna őket a műveltség alapelemeire. Aki csak egyetlen történelmi könyvet olvasott, tudja, hogy csak a keresztény Egyháznak voltak iskolái. Az Egyház telepítette le egy helyre az egymással állandóan hadakozó, állandóan kóborló törzseket a Duna-Tisza mentén épúgy, mint Nyugaton vagy Keleten vagy Északon Európában. Megszelídítette vad erkölcseiket, megtanította őket békés foglalkozásra, földmívelésre, iparűzésre; ebben a munkában egymás támogatására serkentette őket s lassankint nemcsak a nekik hirdetett isteni igékből, hanem a gyakorlatból is megtanulták, hogy testvérei egymásnak, mert mindnyájan ugyanazon mennyei Atyának gyermekei. Ha valami, akkor éppen ez hiányzik a mai emberiségben. Mert hiába vannak vonatjai és autói és repülőgépei az embereknek, ha épúgy, vagy még vadabbul gyűlölik és gyilkolják egymást. Szép dolog, hogy az ember már repülőgépeken repülhet, de mi haszna, ha azokon a repülőgépeken Istentől elrugaszkodott, lelketlen emberek ülnek és a békességes népek közé bombákat dobálnak? Mert mi a művelődés? Mi a haladás? A józaneszű ember úgy tudja, hogy akkor halad valaki,

ha az élete minden nap szebb és ő maga minden nap finomabb lesz. A keze lehet kérges, a csizmája sáros, de a lelke tiszta, a lelkiismerete nyugodt. Hát a kereszténység nem ezt a haladást szolgálja közöttünk ma is? Hát nem arra int, hogy tartsuk tisztán a lelket, és ha az nem tiszta, hát tisztogassuk? Nem arra int, hogy hallgassunk a lelkiismeretünk szavára? Nem hirdeti változatlan erővel, hogy ne ölj, ne paráználkodjál, ne lopj, ne hazudj? És az a hitetlen nemzedék, amelyik ma uralomra tör és némelyik országban már uralkodik is, vajjon errefelé halad? Hiszen azok elvették a mását, milliószámra gyilkolták le embertársaikat ártatlanul, hazudnak és szerződéseket szegnek s állattá aljasították le szegény, félrevezetett népüket. Haladás az övé, de olyan, mint azé a szegény eltévedt katonáé a harctéren, aki mindig előre ment, mégis az ellenség szuronyaiba rohant bele. Vagy azé a mádi polgártársé, aki amíg pipára gyujtott, eltelejtette, hogy megfordult a szél iránt és egyszer csak arra ébredt, hogy megint csak ott jár a mádi határban, pedig nem oda indult. Igy haladnak az istentelenek, az Egyház ellenségei is visszafelé, a barbárság felé, amelyből a Krisztus Egyháza egyszer már kiemelte a világot.

II/c) A harmadik tévedés, amit egyes nagyhangú agitátorok orcapirulás nélkül mondogatnak vagy irogatnak, hogy *a kereszténység szemben áll a nemzettel* és *nem nevel jó hazafiakat.* Kérdezzük csak meg, hogy mi tulajdonképpen a hazafiság és ki a jó hazafi? Talán az a fiatal borbélylegény, aki végleg letette az ollót és beretvát s amikor az apja munkára ösztökélte, azt felelte: „Nincs nekem arra szükségem, édesapám; megélek én a hazából munka nélkül is, mert én politikus vagyok!" Vagy pedig az a derék, becsületes magyar gazda, aki hajlottabb korában megszokta már a teát, meg a kávét, de amikor meghallotta, hogy azt idegenből hozzák s a jó magyar pénzt viszik ki érte, így szólt a feleségéhez: „Mondjunk le róla, asszony, mert ártanánk vele a hazának". Ki merné mondani,

hogy a borbélylegényt az egyház tanította dologkerülésre? Józan fejjel ki állíthatná, hogy a máséból, a közösből, tehát a hazából megélni akaró önzésre a vallás indította? Bizony nem a katekizmusból tanulta ez a megkótyagosodott fiatalember mindezeket, hanem azokból az írásokból, amiket nagyszámban csempésznek manapság derék családok asztalára, s azokban a szervezetekben adtak alá lovat, ahol nem nemzetépítésre, hanem rombolásra szervezkednek. És az a gazdaember hol tanulta a lemondást, az áldozatot a közért, a hazáért? Úgy-e, a templomban, ahol neki a vallás igazságait hirdették s azokban az írásokban, amelyek a Krisztus igazságát fejtegetik?

Ne tanítsa senki hazafiságra a katolikus magyart. Ott állott az mindig az első sorokban, amikor a nemzet bajba került. Szent István királyunk országjárása egy egész emberélet áldozata volt a nemzetért; Hunyadi János egy emberöltőn át viaskodott a törökkel és ontotta vérét megint a hazáért; II. Rákóczi Ferenc a vagyonát és szabadságát áldozta érte. Mind azért lettek hősök és nagyok, mert először megadták Istennek, ami Istené, az erőt és bátorságot pedig, ami az önfeláldozáshoz, a lemondáshoz, az élet- és véráldozathoz kell, a hitükből merítették. Vallásos ember sose árulta el még készakarva a hazát. Aki pedig elárulta, arról mindig kiderült, hogy Istenéhez és Egyházához se volt hűséges. Előbb lett vallástalan, aztán áruló.

Más itt a hiba. A hitetlen ember akar hazát, de Isten nélkül. Az államot akarja Isten helyébe tenni. Hatalmat akar szolgálni, amelyik írott törvényekkel kormányoz ugyan, de a lelkiismeretig el nem ér. Mert az írott törvényt ki lehet játszani, de a lelkiismeret az emberben van, az az ember lelke mélyén minduntalan felhangzó isteni szózat. Ámde évezredek története bizonyítja, mire megy az ember Isten nélkül. Az újkor története is meg fogja mutatni. Nekünk azonban, szegény magyaroknak, csak egy hazánk van. Nem várhatjuk be, míg a saját bőrünkön tapasztaljuk, hogy tönkremegy a nép és elpusztul a nemzet, ame-

lyiknek vallása nincsen. Nekünk olyan állam kell, amelyikben Isten az egyetlen igazi úr, akinek mindenek élnek."

II/d) „Végül itt az utolsó kérdés: tud-e az Egyház rendet teremteni *a társadalomban* és tesz-e valamit *a háború ellen?*

Menjünk vissza megint a történelembe. Az Egyház története erre is megadja búsásan a feleletet.

Az Egyház szabadította fel a rabszolgákat és már az ősegyházban jog szerint is testvérek voltak az első egyházközségekben. Pedig akkor egy rabszolga élete pár fillért ért és gazdája eladhatta vagy legyilkolhatta, akár csak egy állatot. A kereszténység tanította meg a világot, hogy úr és szolga egyforma Isten előtt. A kereszténység az, amely rabszolgákat is tisztel a szentek között. A legújabb korban XIII. Leó és XI. Pius pápák követelték a legsürgősebben a társadalmi igazságtalanságok megszüntetését, a munkásság sorsának megjavítását, a munkabérek rendezését, a családi pótbéreket, a javak és jövedelmek méltányosabb elosztását. Hogy haragudtak jó 40 évvel ezelőtt XIII. Leó pápa levele miatt az önző gyárosok és gazdag birtokosok. Pedig, ha hallgattak volna ezekre az intésekre, másképp állana most Európa helyzete... Miért nem csinálja ezt ma is s miért nem folytatja ezt a nagyszerű kezdetet? Egyszerű rá a felelet. Azokban az államokban, ahol most nem keresztény, vagy éppen istentelen emberek uralkodnak, tervszerűen és készakarva megakadályozzák az Anyaszentegyház népeket nevelő munkáját. Papjait kitiltják az iskolából, az ifjúságot elvonják a templomtól, a katolikus egyesületeket feloszlatják, otthonaikat elveszik és bezárják, a hivatalokból kizavarják azt, akit buzgó kereszténynek ítélnek, ujságjaikat betiltják, hogy a keresztény gondolatot ne lehessen írásban terjeszteni s még a szószéket is ellenőrzik, hogy onnan se lehessen a keresztény tömegeket irányítani. Lassankint félvad nemzedékek nőnek fel az ilyen országokban, az öregek pedig bátorságukat vesztik kiállni a keresztény igazságért. Való-

ban úgy cselekszenek az Egyházzal, mint a mérges gazda, aki fához kötözte a béresgyereket, aztán imígyen fenyegette, amikor nem jelentkezett a hívására: „Leütlek, kutya, ha nem mozdulsz!" A gyerek pedig szepegve felelte: „Hogyan mozdulhatnék, gazduram, hisz meg vagyok kötözve". Ők is gúzsba kötik az Egyházat, megfosztják szabadságától s amikor aztán nem neveli a népeket, mert hiszen nem is nevelheti, csúfondárosan azt mondják: „Nincsen rá szükség, mert nem folytatja a népnevelő munkát, amit régen elvégzett tisztességgel".

II/e) Ugyanígy áll a dolog a *háborúval* is. Hogyan tudja megakadályozni, amikor békére intő jobbját félretolják. Aki ujságot olvas, olvashatta, mennyiszer figyelmeztette a megboldogult XI. Pius pápa az országok vezetőit, ne rohanjanak be az öldöklő viszályokba, hiszen békés tárgyalásokkal is el lehet intézni a nemzetek közti ellentéteket. A haldokló XI. Piusnak utolsó sóhaja volt: Béke! Béke! Amikor XII. Pius pápát megválasztották az Egyház fejévé, első szava békekiáltás volt a világ felé. Ő maga hajlandó volt, hogy résztvesz személyesen is a békés tárgyalásokon. Ki hallgatott rá? Egyetlen vezető sem.

Ment mindegyik a maga útján, a saját ösztönei után. A világ pedig rohan egy újabb pusztító háború felé. És megtörtént az a hallatlan szégyen épp ebben az évben, hogy Faruk egyiptomi király a mohamedánok évi böjtje előtt felszólította Afrika és Ázsia mohamedánjait, imádkozzanak Allahhoz a végveszedelmükbe rohanó európai nemzetekért. — Ki tehet erről? Európa álkeresztényei és hitetlenei, akik kirekesztik az igazi kereszténységet Európa vezetéséből és aratni fogják tettük véres gyümölcseit.

II/f) Szinte megdöbbentő, mennyi mindenféle tévedés kerülgeti a mai idők vallásos emberét. De az igaz ember nem esik kétségbe. Tudja, hogy áll az Úr Jézus ígérete és a kereszténység ezt a harcot is megharcolja. Máris vannak biztató jelek. Mert míg egyik oldalon a keresztényellenesség vad erőfeszítéseket

tesz, hogy megdöntse a kereszt uralmát, addig a lelkek millióiban mégis új élet sarjad és új bizalom lendül a kereszténység, az Egyház felé. A komolyabb emberek kezdik észrevenni, hogy minden ilyen jelszó lejárta magát, minden ígéret hazug álomképnek bizonyul, minden irányzat újabb bajokba vezet. Csak a kereszténység az, ami békét, igazságot tud adni a szenvedő világnak. Csak a kereszténység tud a társadalomnak rendet, az emberiségnek nyugodt fejlődést biztosítani.

Kövessünk el mi is mindent, hogy ezt az emberiség minél előbb elérhesse. Hogy a megcsalt, megtépett, ezer sebből vérző embertársadalmat az egyetlen biztos útra vezessük vissza: Krisztus útján egy szebb jövő felé!

Megjegyzés.

A kétely országa.

A kétely országa, megjelent a Magyar Kultúra c. folyóirat 1934. (XXI.) évfolyama II. kötetének 497—503. lapjain. A modern kételkedés lélektani okainak legmélyét hozta felszínre P. Bangha e nagy feltűnést keltett tanulmányában.

Tudás és hitvédelem, megjelent a Magyar Kultúra 1936. (XXII.) évfolyama I. kötetének 306—308. lapjain.

Több rendszerességet a hitvédelmi frontra! megjelent a Magyar Kultúra 1938. (XXIV.) évfolyama II. kötetének 141—144. lapjain. A budapesti Eucharisztikus Világkongresszus befejeztével P. Bangha Cataniába ment, ott írta s onnan küldte ezt a szinte profétikus meglátású tanulmányát. Egész Európa forrt már akkor a világnézeti s a politikai vajudás lázában. Csehszlovákia felbomlása akkor égett Közép-Európában s egy új világháború réme kísértett, midőn e sorokat írta P. Bangha. A katolicizmusnak ígéretes vetését látta veszendőbe menni, midőn a tények és tennivalók roppant jelentőségére világított rá. A magyar katolicizmus örök feladatait rótta itt papírra P. Bangha.

Tartsunk hitvédelmi előadásokat! megjelent a Mária-Kongregáció c. folyóirat 1912. (V.) évfolyamának áprilisi számában.

A „szeretet vallása" és a „harcos kereszténység", megjelent a Magyar Kultúra 1913. (I.) évfolyam I. kötetének 336—339. lapjain „r" (Redactor) jelzéssel. A katolicizmus hitvédelmi tevékenységét legjobban megbénító támadást hárítja el e tanulmányában P. Bangha.

„Katolikus és „felekezetnélküli" tudományosság, megjelent a Magyar Kultúra 1923. (X.) évfolyam 100—105. lapjain B. B. jelzéssel.

A „szabadgondolkozók", megjelent az Alkotmány c. politikai napilap 1905 szeptember 1. (210. szám) 7—8. oldalain.

Türelem és katolikus öntudat, megjelent a Mária-Kongregáció 1921. (XV.) évfolyamának szeptemberi számában.

Agresszió, megjelent a Magyar Kultúra 1913. (I.) évfolyama I. kötetének 91. lapján cím nélkül.

A papgyűlölet okai, megjelent a Magyar Kultúra 1918. (VI.) évfolyamának 269. köv. lapjain.

Gyónás és a papi nőtlenség, megjelent a Magyar Kultúra 1917. (V.) évfolyam 1093. lapján „bb" jelzéssel.

Szocialisták a papságról, megjelent a Magyar Kultúra 1913. (I.) évfolyam I. kötetének 237. lapján „r" jelzéssel.

Bölcselet és hittudomány.

Közkeletű bölcseleti félszegségek, megjelent a „Religio, tudományos, társadalmi és irodalmi kath. folyóirat" 1908. (LXVII.) évfolyamának lapjain. E tanulmányában az alig 28 éves Banghának pallérozott bölcseleti tudását és immár félelmetes hitvédő tehetségét csodálhatjuk. E tanulmányát Kalocsán írta, mint fiatal gimnáziumi tanár s az akkor divatos bölcseleti tankönyvek veszedelmes irányaira hívta fel a figyelmet. E tanulmány vetett véget a bölcseleti tankönyvek világnézeti anomáliáinak s ez P. Bangha írásának nagy pedagógiai jelentősége.

Negatív pozitívizmus, megjelent a Religio 1906. (LXV.) évfolyamának 380—382., 398—400. lapjain.

Modern vallásfogalmak, megjelent a Katolikus Szemle c. folyóirat 1905. (XX.) évfolyamának lapjain. Ezt a tanulmányt P. Bangha alig 25 esztendős korában írta s ebben egyrészt mélyreható gondolkodását, másrészt az akkori divatos vallásbölcseleti áramlatok ismeretét csodálhatjuk. E tanulmányából nőtt ki később a „Nagy kérdések útján" c. munkája, melyet Összegyüjtött Munkáinak I. kötetében közlünk s amelyet sokáig P. Bangha legjobb művének ismertek.

Jézus mint — panteista, megjelent „Modern evangéliummagyarázat, Jézus mint — pantheista" címen a Religio 1907. (LXVI.) évfolyamának 153—155.; 169—170. lapjain.

Szabadakarat és a mindentudó Isten, megjelent „A szabadakarati tény előrelátása az isteni értelemben" címen a Hittudományi Folyóirat 1909. (XX.) évfolyamának 218—246. lapjain. E tanulmányában mutatkozik be P. Bangha legjobban mint mélyenjáró bölcselő és mint a szabadakarati kérdés szaktudósa. E tanulmányát Innsbruckban írta, ahol akkor végezte teológiai tanulmányait s készült a hittudományi szigorlataira.

Hittudomány és hitvédelem, megjelent a Hittudományi Folyóirat 1913. évfolyamában, ahol Ignaz Ottiger S. J.-nek e tanulmányban is említett műveit ismertette (cím nélkül).

Mi a skolasztikai módszer? megjelent a Magyar Kultúra 1926. XIII.) évfolyamának 523—524. lapjain „Új magyar dogmatika" címen.

Zsidó könyv a kereszténységről, megjelent a Magyar Kultúra 1922. (IX.) évfolyamának 747—750. lapjain „B. B." jelzéssel.

Cionista önkritika, megjelent a Magyar Kultúra 1934. (XXI.) évfolyama I. kötetének 404—405. lapjain „B. B." jelzéssel.

Isten, vallás, katolicizmus.

Isten léte és a világ, megjelent az Actio Catholica országos elnökségének kiadásában 58. füzetként 15 lapon 1939-ben.

Az esztétikai istenérv, megjelent a Magyar Kultúra 1923. (X.) évfolyamának 165—167. lapjain, nagyrészben megjelent még az „Istenhit és istentagadás" c. kötetben (Bangha Béla Összegyüjtött Munkái I. kötete).

A célszerűségi istenbizonyítás, megjelent a Magyar Kultúra 1930. (XVII.) évfolyamának I. kötetének 328—331. lapjain.

Kant és az istenérvek, megjelent „Még egyszer Kant és az istenérvek" címen a Magyar Kultúra 1930. (XVII.) évfolyama I. kötetének 566—568. lapjain „I. I." jelzéssel.

Az anyagelvűség legyőzése, megjelent a Magyar Kultúra 1930. (XVII.) évfolyama I. kötetének 362. lapján „I. I." jelzéssel.

„Én szabadgondolkodó vagyok", megjelent a Mária-Kongregáció 1916. (X.) évfolyamának 133—136. lapjain név nélkül.

Hindu mese — budapesti valóság, megjelent a Jézus Szíve Hírnöke c. kalocsai folyóirat 1905. (XXXIX.) évfolyamának 197—199. lapjain B. B. jelzéssel.

Magánügy-e a vallás? megjelent a Mária-Kongregáció 1920. (XIV.) évfolyamának decemberi számában.

„A vallás magánügy", megjelent a Magyar Kultúra 1923. (X.) évfolyamának 619. lapján „r." jelzéssel.

Vallás és életösztön, megjelent a Mária-Kongregáció 1922. (XVI.) évfolyamának 2. lapján „B" jelzéssel.

Vallás vagy — Isten? A Magyar Kultúra 1928. (XV.) évfolyamának I. kt. 29—32. lapjairól közölve, ahol B. B. jelzéssel jelent meg.

Dogmamentes kereszténység, megjelent a Magyar Kultúra 1916. (IV.) évfolyamának I. kötetének 481—490. lapjain.

Az „én vallásom", megjelent a Magyar Kultúra 1918. (VI.) évfolyamának I. kt. 458—460. lapjain.

Az Isten-tudat keletkezése és a „velünk született eszmék", megjelent a Magyar Kultúra 1916. (IV.) évfolyama I. kötetének 226—227. lapjain.

Vallás és tudomány, megjelent a Nemzeti Ujság c. politikai napilap 1926. augusztus 5-i számának vezércikkeként.

A „viszonylagos" Isten, megjelent a Magyar Kultúra 1932. (XIX.) évfolyama I. kötetének 77—81. lapjain.

A mózesi teremtéstörténet hat napja, megjelent a Magyar Kultúra 1927. (XIV.) évfolyamának 459—462. lapjain. Különlenyomatban is megjelent a „Hit és világnézet" c. sorozat 2. számaként 10 lapon (Budapest, 1927).

Lakhatók-e a csillagok? mint rádió-párbeszéd elhangzott a budapesti rádióban 1933 júniusában. Mint tanulmány pedig a Magyar Kultúra 1933. (XX.) évfolyama II. kötetének 10—18. lapjain jelent meg „Bangha Béla és Massány Ernő" jelzéssel.

A tudomány és a dogmahit, megjelent a Magyar Kultúra 1913. (I.) évfolyam I. kötetének 38. lapján „b" jelzéssel.

Pasteur—Laënnec—Volta, megjelent a Magyar Kultúra 1927. (XIV.) évfolyamának 217—218. lapjain név nélkül.

Antiszemitizmus és ószövetség, megjelent a Magyar Kultúra 1921. (VIII.) évfolyamának 232—236. lapjain B. B. jelzéssel.

A buddhizmus és a katolicizmus, megjelent a Magyar Kultúra 1918. (VI.) évfolyamának II. kt. 190—193. és 235—239. lapjain.

Ki volt Jézus? megjelent a Mária-Kongregáció 1917. (XI.) évfolyamának szeptemberi számában.

Az egész Krisztus, a Magyar Kultúra 1922. (IX.) évfolyamának 429—430. lapjairól közölve.

Szenvedéseink és a Gondviselés, megjelent a Mária-Kongregáció 1920. (XIII.) évfolyam júniusi számában.

Az igazságos Isten és az emberi szenvedés, megjelent a Magyar Kultúra 1913. (I.) évfolyam I. kötetének 473—475. lapjain „bb" jelzéssel.

Krisztustagadó „kereszténység", megjelent a Magyar Kultúra 1931. (XVIII.) évfolyama I. kötetének 268—272. lapjain Incze István álnéven.

Lavedan, a Magyar Kultúra 1915. (III.) évfolyama I. kötetének 221. lapjáról közölve.

Csődöt mondott-e a kereszténység?, megjelent az Actio Catholica országos elnökségének kiadásában 60. füzetként 11 oldalon (Budapest, Szent István-Társulat nyomdájában, 1939.).

Dr. Biró Bertalan.

TARTALOMJEGYZÉK.

Oldal

Előszó 1—4

A kétely országa

A kétely országa. — Tudás és hitvédelem. — Több rendszerességet a hitvédelmi frontra! — Tartsunk hitvédelmi előadásokat! — A „szeretet vallása" és a „harcos kereszténység". — „Katolikus" és „felekezetnélküli" tudományosság. — A „szabadgondolkozók". — Türelem és katolikus öntudat. — Agresszió. — A papgyűlölet okai. — Gyónás és a papi nőtlenség. — Szocialisták a papságról.. .. .. 5—74

Bölcselet és hittudomány.

Közkeletű bölcseleti félszegségek. — Negatív pozitívizmus. — Modern vallásfogalmak. — Jézus mint — panteista. — Szabadakarat és a mindentudó Isten. — Hittudomány és hitvédelem. — Mi a skolasztikai módszer? — Zsidó könyv a kereszténységről. — Cionista önkritika .. 75—245

Isten, vallás, katolicizmus.

Isten léte és a világ. — Az esztétikai istenérv. — A célszerűségi istenbizonyítás. — Kant és az istenérvek. — Az anyagelvűség legyőzése. — „Én szabadgondolkodó vagyok". — Hindu mese — budapesti valóság. — Magánügy-e a vallás? — „A vallás magánügy." — Vallás és életösztön. — Vallás vagy — Isten? — Dogmamentes kereszténység. — Az „én vallásom". — Az Isten-tudat keletkezése és a „velünk született eszmék". — Vallás és tudomány. — A „viszonylagos" Isten. — A mózesi te-

Oldal

remtéstörténet hat napja. — Lakhatók-e a csillagok? — A tudomány és a dogmahit. — Pasteur — Laënnec — Volta. — Antiszemitizmus és ószövetség. — A buddhizmus és a katolicizmus. — Ki volt Jézus? — Az egész Krisztus. — Szenvedéseink és a Gondviselés. — Az igazságos Isten és az emberi szenvedés. — Krisztustagadó „kereszténység". — Lavedan. — Csődöt mondott-e a kereszténység? .. 246—426

Megjegyzés ..... 427—430

Tartalomjegyzék ..... 431—432

Az összes köteteket összefoglaló tárgymutató a legutolsó kötet végén található.

SZENT ISTVÁN
ABSOLUTA

SZENT ISTVÁN
ABSOLUTA