

81.
SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

81.
SZÁM

HITTUDO-
MAN
LEMJEL

NEVELÉS
IRODALOM

BÖLCSELET
JOG

FÖLDRAJZ
TERMÉSZETI
TUDOMÁNY

TÖRTÉNE-
LEM
SOCIOLÓGIA

ÉLETRAJZ
UTIRAJZ

KÜHÁR FLÓRIS O.S.B. A VALLÁSBÖLCSELET FŐKÉRDÉSEI



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



A
VALLÁSBÖLCSELET
FŐKÉRDÉSEI

IRTA

KÜHÁR FLÓRIS O. S. B.



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1930.

Nihil obstat.

Dr. Michaël Marczell
censor dioecesanus.

Nr. 2737.

Imprimatur.

Strigonii, die 27. Julii, 1929.

Dr. Stephanus Breyer
eppus, vic. gen. ad int.

Nihil obstat.

Dr. Polycarpus Radó
censor.

149/1929.

Imprimatur.

In S. Monte Pannoniae, 2. Maii, 1929.

Remigius
Archiabbas et Ordinarius.

ELŐSZÓ.



VALLÁSTUDOMÁNY három fokon: a hierographia, hierologia és hierosophia fokain igyekszik céljához, hogy a vallás néven összefoglalt lélektani, eszmei és kulturális jelenségeket az első fokon összegyűjtse, leírja, elemezze, a második fokon osztályozza, magyarázza, összefüggéseiket és különbségeiket felderítse, a harmadik fokon pedig igyekezzék tudati és tárgyi alapjuknak felderítésével a vallás bölcséleti szintézisét megalkotni.

Aki a felső fokra el akar jutni, annak az alsókon kell előbb áthaladni. Amikor a vallásbölcsélet főkérdéseit tárgyaljuk, minden lépésünknél érezzük azt, hogy a vallásbölcsélet az egyes vallások leíró és történeti ismertetésén, továbbá az összehasonlító vallástudományon át juthat csak el a maga célkitűzéséhez. Ez az út és ez a feladat a vallásbölcséleti problémákat beleállítja az emberi tudás, élet, kultúra egészének — ép a középpontjába. Ezért nem lehetett célunk — a vallásfilozófusok nézeteinek, véleményeinek előtérbe állítása ; hisz a *vallás* bölcséleti problémáit bogozzuk, nem pedig a vallásbölcselők gondolatait. Ahol célunk kívánta, ez elől sem tértünk ki.

Meggyőződésünk, hogy a vallás kérdéseiben az utolsó, a döntő szó — nem a filozófiáé. Amikor ezzel a meggyőződéssel indulunk a vallásbölcsélet tárgyalásához, akkor mégsem akarjuk kutatásunk tárgyát teljesen ki-

vonni a bölcselő gondolkozás sugárköréből. Ha a vallás-bölcsélet nem követeli is magának a végső szót a vallás és a vallások terén, marad azért szava, mondanivalója.

Az olvasó észre fogja venni, hogy tárgyalásunk kérdései, fejezetei összefüggnek és a vallásbölcsélet problémakörét magasabb szintézisből igyekeznek megvilágítani. A mai bölcsélet alapigazodásának adózunk azzal, hogy a vallásos tudatból indulunk ki; nem azért, hogy benne megmaradjunk és kiutat ne találjunk, hanem azért, hogy fokozatosan kilépjünk a vallásos tudatból a vallás tárgyi világába, melynek középponti eszméje az isteneszme. Az isteneszme phaenomenologiai vizsgálata után kutatjuk annak realitását. Majd ezen isteneszme megvilágításába állítjuk az ember tudati és tudatonkívüli világát, keresve a vallásos kultusz, kultúra és társadalom kérdéseire a feleletet.

Vetera novis augere — a régít az újjal gyarapítani: ez a mai keresztény filozófia jellemzője. Aki hozzászokott ahhoz, hogy a betűk mögött ne csak a gondolatot, hanem a szerző világszemléletét keresse, az előtt nem marad rejtve a szerző azon törekvése, hogy a régít az újjal gyarapítsa. Ennek a törekvésnek első pillantásra a «régí» vallja kárát. Aki a theodicaea tárgykörét vagy a «de vera religione» (az igaz vallásról) szóló apologetikus, a «de Deo uno» dogmatikus szakmunkák anyagát keresi, az inkább az irodalom-jegyzékben felsorolt művekhez nyúljon. Az «örök bölcsélet», a philosophia perennis nem azért örök, mert változatlanul ismétli a régi téziseket, kérdéseket és feleleteket, megoldásokat és megkülönböztetéseket, hanem azért, mert alapelveinek fényében a mai bölcséleti problémák és gondolatok épűgy megvilágítást nyernek, mint szent Tamás korában a középkor eszmevilága.

Ezeket az alapelveket igyekeztünk sértetlenül megőrizni, ezeknek a fényénél vizsgáljuk azokat a kérdéseket, melyeket a mai vallástudomány ad fel a vallásbölcseletnek. Ami «új» e munkában, az nem akar merő újatmondás lenni, hanem egy rohamosan fejlődő modern tudomány adatainak és eredményeinek beillesztése az «örök bölcselet» kincsesházába.

Pannonhalma, 1929 május 2-án, szent Atanáz ünnepén.

Kühár Flóris.

I. FEJEZET.

HATÁRKÉRDÉSEK.



MIÓTA a tudományok elszakadtak a bölcselettől, régi összefüggésüket, egységüket elvesztették. A specializálódás értékes eredményeket hozott létre a részletkérdésekben, de elvesztette szemmértékét az egészszel szemben, nem látta meg az emberi tudás tudati és tárgyi összefüggéseinek fontosságát. A szaktudományok szétválása mindenütt határkérdéseket váltott ki, úgy hogy ma minden tudomány első kérdése: az illető tudomány önállóságának jogosultsága.

Ez a probléma a vallásbölcseletnél tárgyilag és történelmileg bonyolultabb más tudományágak hasonló kérdéseinél.

Tárgyilag bonyolulttá teszi a kérdést az eddig kialakult és a vallással bölcseleti szempontból foglalkozó tudományágak szembeszökő rokonsága és a vallás bölcseleti tárgyalásának benső nehézsége.

A tudományokat akárhányszor nem elméleti, hanem gyakorlati célok teremtik meg. Gyakorlati szükségleteknek köszöni létét a *hitvédelem* is. A hitvédelem feladata nincs pusztán a kereszténységhez, annak egyes formáihoz kapcsolva. Amely vallás átjutott a tekintélyvallás stádiumán, amely a vallásos élmény, vallásos hit és vallási intézmények egyszerű elfogadását az értelem reflexiójával már összekapcsolta, az saját létét és tartalmát úgy a kritikus észszel, mint a szintén kritikus természetű egyéb vallási formákkal szemben igazolni próbálja. Így születik meg a

hitvédelem, az apologia, mely a bölcselettel való mérkőzés miatt bölcseleti problémákra és módszerekre van utalva, bár egészében nem elégedhetik meg pusztán bölcseleti célkitűzéssel, hacsak kiindulópontjába a hit és ész azonosítását föl nem veszi.

Érthető tehát, hogy a vallásbölcselet tárgykörében találkozik a hitvédelem amaz ágával, mely a hit értelmi alapjainak a kritikus bölcselettel szemben való megvédését, igazolását vallja céljául. A tárgykör egészben vagy részben való összeesése azonban nem vonja maga után az egyes tudományágak önállóságának föladását.

Viszont ez a tény megérteti azt, miért késett a kath. egyházban az önálló vallásbölcselet kialakulása. Ha a kat. tudománytörténet multjának egyes jelenségeit, mint pl. az alexandriai iskola bölcseleti kísérletét a hitrendszer feldolgozásában (Origenes), vagy a középkori gondolkodás racionalisztikus kezdéseit (J. Scottus Eriugena, Abaelard) nem tekintjük azonosnak a mai vallásbölcselettel (aminthogy a mélyreható különbségek miatt nem is lehet), akkor a kath. vallásbölcseletet egészen új tudományágnak tekinthetjük, melynek első megnyilatkozásai (Wunderle, Gründler, Steffes, Przywara) alig egy évtizedes multra tekintenek vissza. A nagymultú hitvédelem egyszerűen lefoglalta magának a vallásbölcselet tárgykörét a kath. tudományban, vagy pedig átutalta a kérdések egy részét a metafizika körébe és mivel így a tudomány gyakorlati céljai kielégítésre találtak, a tárgykörnek önálló szempontú tudományos kiépítése késett.

A hitvédelem mellett a vallással foglalkozó másik tudományág a szoros értelemben vett *teologia*. Ennek tárgykörét és szempontjait a vallásbölcselettel szintén több szál fűzi össze. A tárgykörnek azonossága nyilvánvaló, legalább is egy konkrét vallás keretében. Hiszen, ha konkrét vallást vizsgálunk a hittudomány vagy a bölcselet szempontjai szerint, ugyanarra a vallásra vagyunk

utalva. A szempontkülönbséget első pillantásra könnyen feltűntethetnők azáltal, hogy a hittudomány épen a *hit* szempontjaival vizsgálja tárgyát, a vallásbölcselet pedig az *ész* szempontjaival. Ez a megkülönböztetés azonban csak látszólag oly egyszerű. Ha számunkra a hitnek és az észnek különbsége vagy ép ellenmondása oly bizonyosságú tény volna, mint pl. Petrus Damianinál, Luthernél, Hamannál, Kirkegaardnál, Barthnál, akik — más-más módon — kizárják az ész köréből a hitet és a hit köréből az észet, akkor a teológiát könnyű volna elkülöníteni a vallásbölcselettől, azonban ezzel a teologia tudományjellegét is fel kellene áldoznunk. Tudományt az értelem közreműködése nélkül mégis bajos elképzelni.

Azonban számolnunk kell azzal, hogy a hit és az ész, bár különböző fogalmak, de mégsem zárják ki egymást és hogy a mai kulturvallások teológiája a *hit* sajátos jellegének bármily erős hangsúlyozása mellett is rá van utalva az észre és vele a bölcseletre.

Ennek a problémának megoldását csakis az embernek a vallással szemben való állásfoglalása, igazodása (Einstellung) adhatja meg.

A vallás nem pusztán mint ismeret lép fel a tudatban, hanem mint *élmény*. Ennek az élménynek leírása, elemzése a valláslélektan feladata; célunkhoz elég hangsúlyozni azt, hogy ez az élmény sokkal gazdagabb, változatosabb, mint az ismeret és az énhez is más a viszonya, mint az ismeretnek. A vallásos élményben vannak ismerésmozzanatok, de lényege szerint mégsem pusztán ismeret, hanem állásfoglalás (Stellungnahme), állásfoglalás az élményben feltáruló értékkel szemben, mely az én kiteljesülésének — a vallások műszavával: üdvösségének, boldogságának — tárgya, célja, biztosítóka. Az énnel viszonya ehhez az élményhez, az élmény tárgyához nem az ismerés érdektelen tárgyilagossága, hanem az érzelmek egész sorával kísért kapcsolódás, az egyszerű Credo-tól a

remény és félelem, önátadás és önmegvetés, a megigazultság és büntudat ellentétes skáláján egész a szeretet kifejezhetetlen ormáig, az unio mystica-ban.

A vallásos élmény természete érteti meg azt, hogy miért valósul meg az életben és a tudományban egyformán a krisztusi szó: *aki nincs velem, ellenem van*. Az értékek közt tudvalevőleg nem pusztán ellenmondó (contradictorius) viszony van, mint pl. e két fogalom közt — fehér — nem-fehér, hanem a végletek szembenállása (contrarietas) pl. jó-rossz, szép-rút stb., mint az általuk kiváltott érzelmek közt is: szeretet-gyűlölet, tetszés-undor stb.

Bár pusztán elméleti szempontból lehetséges volna a vallással szemben is bizonyos érdektelen, közömbös állásfoglalás, mely hasonlítana pl. ahhoz az állásfoglaláshoz, melyben a legtöbb ember érzi magát a magasabb matematika régióival szemben, a valóságban a konkrét vallással szemben úgy az élet, mint a tudomány kétféle állásfoglalást ismer: az elvetését és az elfogadását. Ebben a két végletben mozog a szentágostoni világtörténelem két hajtóereje: *amor sui usque ad contemptum Dei* — és — *amor Dei usque ad contemptum sui*.

I. Már most — az első állásfoglalás — könnyen elintézi a vallásra vonatkozó tudományos, bölcséleti kérdéseket. Jodl szerint a vallásról csak az beszélhet, aki már túl van ezen a betegségen. Hitvédelem, vallásvédelem ezek szerint teljesen fölösleges, sőt káros volna. Vallástudomány, -bölcsélet, -lélektan, teológia csak annyiban érdekli őket, mint az orvostudományt az egyes betegségek. Azt kutatják, mely tényezők hozzák létre az emberiségben és az emberben ezeket az elferdüléseket, illuziókat. Ha nem is a vallásbölcséletnek, de a vallástudomány egyes ágainak, az egyes vallások leírásának, vallástörténetnek, valláslélektannak fejlődését még ez az állásfoglalás is előmozdíthatta; de a vallásbölcséletre

káros hatással volt, hiszen a bölcséleti vizsgálódásnak hajtóereje, az erősz, a tudomány tárgyának a szeretete.

Természetes, hogy az alapjában elvető álláspont is elbír bizonyos megkülönböztetéseket és következtetéseket. Ez teszi lehetővé, hogy a vallás mégis csak tárgya maradjon a bölcséleti vizsgálódásnak, akár mint kulturális érték, akár mint puszta társadalmi, szociológiai keret. A. Comte pozitivizmusa ezeket a társadalmi kereteket akarja megmenteni a katolicizmusból és Ch. Maurras politikai katolicizmusa sem lát sokkal többet a vallásban, mint kulturát és társadalmi tényezőt. Ilyen megalkuvásra főleg etikai szempontból hajlandók a filozófusok. A vallás mint illúzió, fictio is hasznos lehet az erkölcsi cselekvés szempontjából. A *pragmatizmus* szükségképp ezt a felfogást vallja, ha meg akar kegyelmezni a vallásnak, mint pl. James pragmatizmusa. Ez a felfogás könnyen találkozhat a kanti bölcselkedés *marburgi* irányával Coben-nél vagy a még radikálisabb Natorpnál. A vallásnak Natorp szerint le kell mondani transcendens igényeiről és megelégednie az emberiség, a humanitas közösségtudatával, mint tárggyal; a dogma adja át helyét az erkölcsi eszménynek, a vallásos képzet pedig elégedjék meg — igazságtartalom helyett — szimbolikus jellegével, mely némi esztétikai jelentőséget biztosít számára.

Ez az álláspont termi ki azokat a kísérleteket, melyek a vallás helyett bölcséleti valláspótlékokat gyártanak Giordano Brunótól Spinozáig és Spinozától a mai *monista pantheismusig*. A vallás tárgyának transcendentitása helyett ők is immanens tárgyat adnak a vallásnak, akár természetnek, akár emberiségnek, akár énnak nevezik is azt, és rajta vannak, hogy a lényeg megmásításával a nevet mégis megőrizték. Ilyen társaságban még egész vigasztaló Leopold Ziegler kísérletének őszinte hangja, aki az *ateizmus vallását* akarja megalapozni.

Nem csodálkozhatunk tehát azon, ha a mai bölcsélet-

ben oly nehéz a vallásbölcselet sajátos tárgykörét és szempontját meghatározni. A természettudomány is lehetetlenné válna, ha a természetet a bölcseletnek sikerülne a valóságból kidisputálnia.

II. A vallással szemben való másik állásfoglalás : a vallás elfogadása. Ez az elfogadás alanyilag szintén összetett mozzanat a vallás tárgyának megfelelően : a vallás ismerettartalmának igazságként, a vallás értéktartalmának az egyén értékeként való elfogadása.

Ez az állásfoglalás teszi lehetővé a vallásbölcseletet, azonban itt is mélyreható különbségek keletkeznek először a szerint, hogy az elfogadás egy konkrét vallásra irányul-e, vagy pedig a vallásra általában és továbbá, hogy az elfogadás tényében alanyilag mi a viszony a tekintélyhit és az értelem közt.

1.) A vallás elfogadása rendszerint *meghatározott, konkrét* vallási formára szokott irányulni, mint hit az illető vallás tanaiban, azok elfogadása, mint az illető vallás által ígért és nyújtott értékek keresése és birtoklása. Ez az állásfoglalás, mihelyest a tudomány reflexiója éri, inkább hittudományt, teológiát vált ki, mint vallásbölcseletet, mert hiszen az értelmi reflexió minden ponton ott találja az élményben megnyilatkozó alanyonkívüli tekintély szavát (kinyilatkoztatás) és így a tudomány számára a fides quaerens intellectum, a megértést kereső hit útja marad nyitva, mely a hittudományhoz vezet. Ez az állásfoglalás nem mond le szükségképen a tekintélyhit igazolásáról és ez megint nem vallásbölcseleti, hanem hitvédelmi feladat.

2.) De irányulhat ez az elfogadás a *vallásra általában* és ez az igazodás ismét kétféle lehet. a) Az első lehetőség az, hogy valaki *keresi a vallást*, mégpedig a vallásban az *igaz*, a neki megfelelő vallást. Ez az intellectus quaerens fidem álláspontja, a hitet kereső értelem útja, melynek kanyarodásait minden lélektannál jobban szemléltetik

szent Ágoston Vallomásai. Az anima naturaliter religiosa, a lélekben benne szunnyadó vallásos alapigény az abszolút igazság és abszolút érték után valamikép hasonlatos a szervezet önfenntartási ösztönéhez, az éhséghez és szomszúsághoz, mely kielégülést keres.

Ez az állásfoglalás kezdetben nyilván még nem egy meghatározott vallásra irányul, mint ahogy az éhség sem ilyen vagy olyan táplálékra, hanem a táplálékra. De mivel a vallásban az igazat, az üdvözítőt keresi, a kutató stádiumon átjutva vagy rátalál erre valamely konkrét vallásformában és akkor állásfoglalása összeesik az előbb tárgyalttal ; vagy kénytelen alanyi vallást alkotni magának, akár a meglevő vallási elemek keverésével, akár tisztán bölceleti eszközökkel, vagy pedig megáll végül is a válaszúton és a vallási skepszis elzárja előle a döntés lehetőségét. Ezen út kutató részlete a legtöbbször, aki azt megjárja, az egyes vallások ismeret-tartalmának bölceleti kritikájához vezet. A vallásbölcelet módszerei ebben a munkában csiszolódnak. Főleg oly korokban és oly környezetben, melyek az egymással versenyző vallások tanaitól hangosak, alakulhat ki a vallások bölceleti egybevetésének tudománya. Az atheni Areiopagos levegője kell ehhez vagy Alexandria iskoláinak hangulata. A középkorban Szicília és Spanyolország alkotják a teret, ahol az izlam a kereszténységgel találkozik. Az Európából induló gyarmatosítás a primitív vallásokkal találkozott, melyek legtöbbször még nem érett meg arra, hogy a kereszténységben felnőttek számára a vallás igényével föllépjen és azért ezek tanulmányozása nem is jutott el a vallásbölcelet fokáig, csak a legújabb időkben, midőn az általános evolúció elméletével ép a primitív népek vallásai kerültek a bölceleti érdeklődés homlokterébe a korábbi, tisztán etnologiai szemlélet szemszögéből.

Ma azonban a vallási érdeklődés könnyen hajlamos a

nagy kulturvallások eszmetartalmának és kulturértékének összehasonlító vizsgálatára. Ebben a munkában már nemcsak az európai tudomány vesz részt. Valamiképp megismétlődik a hellenista kor nagy sóvárgása a megváltó vallás után, mely a Földközi Tenger medencéjére összecsődítette jóformán az összes vallási formákat. Európa megtelik India, Kína, Japán fiaival, kik ősi kultúrájukkal vallási eszméiket is áthozzák és a keresztény misszió hatalmas kulturális eszközökkel akar rést ütni a Kelet évezredes zártságán. Buddha, Konfuce, Laoce előbb-utóbb úgy fognak szemünk előtt találkozni a kereszténységgel, mint ahogy hajdan Mithras és Mani vagy később Mohammed került szembe Krisztussal. Ahogy szent Justinus vagy szent Ágoston vergődött át valaha filozófián és babonán, hogy a valláshoz eljusson, úgy lesz kénytelen a jövő nemzedék Augustinusa kutatni vallásformák és felekezetek közt — a vallást.

Ebben a stádiumban az ész a mértéke a vallásnak mindaddig, amíg csak az igazi vallási élmény meg nem ragadja a lelket, akár a misztériumvallások rejtelmes ígéreteivel, akár a Credo és a kereszt tudós tudatlanságával. Amíg az ész a mértéke a vallásnak, addig nem is keletkezhet igazi vallás, csak vallásfilozófia vagy filozófiai vallás.

A vallásfilozófiának ezért igazi kora a hellenizmus, mert annak a kornak a lelke kívánta a vallást, mert még az epikurosi életbölcseiség se merte nyíltan megtagadni a vallást, mely a maga sokarcú lényével izgatta a nyugtalan kor vágyait.

A vallásfilozófiának ez az iránya ép alap-állásfoglalásával, igazodásával a valláshoz a maga legkiválóbb képviselőjét Ploteinosban találja meg — a bölcselet terén és Julianus Apostatában. — a gyakorlat terén. A hellén szellemnek utolsó nagy felvillanása Ploteinos, akiben a hellén bölcselet visszatér ahhoz a ponthoz, melyből ki-

indult — a valláshoz. Ez a ploteinosi filozófia igazában mást jelent, mint amit ma a filozófia fogalmán gondolunk. Ebben a filozófiai, metafizikai érdeklődés nemcsak az aristotelesi intellektuális szemlélet, hanem a platoi erősz és a vallásos hit találkozása. Ploteinos bölceleti Credo-t alkot, de nemcsak Credo-t, hanem a Credo által oda akar eljutni, ahol a vallás értékeiben az én eljut az öntökéletesség fokára, megszabadul a kárhozatból és részese lesz az üdvösségnek. Ploteinos bölcselete voltaképpen *filozófiai vallás*.

A vallásfilozófiának ez a sajátos jelentése domborodik ki az újplatonizmus többi képviselőjénél és ez érteti meg azt, hogy Justinustól kezdve a keresztény gondolkozók is szívesen mondják a keresztény tant az igazi filozófiának. Az alapigazodás rokonsága okozza, hogy a vallásfilozófia később is gyakran veszi föl a ploteinosi célkitűzést: a filozófiával vallást akar alkotni. Ez a törekvés kicsillan Hegelnél, Schellingnél, főleg élete végső, szakában, Baadernál és a mai theosophia egyenes örököse ennek az iránynak.

Másként jut el a valláshoz ugyanezen alapigazodással *a vallási szinkretizmus* gyakorlatilag — minek megint a hellenista kor adja sok példáját — és a vallások összehasonlító elemzése az emberiség összhangzó véleményének alapulvevéseével vagy a racionalisztikus vallásmagyarázattal. Az első módszer képviselője az angol *Cherbury*. Szerinte a vallások lényege, igaz tartalma az, amiben az összes vallások megegyeznek — ez a *természetes vallás*. A másik módszert *Lessing* Bölcs Náthánja népszerűsíti. Itt a vallás igazságának mértéke nem a közmegegyezés, hanem az ész; ami az egyes vallásokban az észnek megfelel, az igaz, a többi pedig sallang. Mindakét módszer arra irányul, hogy a vallásokból vallást alkosson, melynek eszmetartalmát végeredményben itt is, mint Ploteinosnál a bölcselet szabná meg.

b) A vallásbölcseletnek azonban lehet más jelentése, más célkitűzése is, mely ugyancsak az állásfoglalás különbségéből ered. Már Newmann kimutatta a Grammar of Assentben, hogy az embernek egész világképe, a filozófusnak bölcselete oly alapelvektől függ, melyeket gyakran nem is öntudatosít magában. Ezt a gondolatot, mely végeredményben a kifürkészhetetlen egyéniségnek és a világképnek korrelatív jellegét fejezi ki, Dilthey óta sokan értékesítik a filozófiatörténetben. A legracionálisabb bölcseleti rendszer mélyén is ott rejtőzik akárhányszor egy vagy több ilyen észszerűen igazolhatatlan állásfoglalás, alapelv, mely az egész rendszert tartja és amelyhez dialektikával nem lehet hozzáférni, mert a dialektika mindig csak az észszerű rendszert éri, nem az irracionális igazodást. A vallásbölcselet határkérdései is ilyen rendszerkérdések. Ezek fölött hiába vitázunk mindaddig, amíg a rendszer gyökeréig nem jutunk, amíg a valláshoz való különböző állásfoglalás alaptípusait fel nem kutatjuk.

A vallásra irányuló elfogadó álláspont — lehet, mint láttuk — valláskeresés. Az ilyen álláspont számára a vallás még nem áll készen, legalább alanyilag nem, és így érthető, hogy ezen az állásponton nyugvó gondolkozás az előbb vázolt eredményre jut.

Az elfogadó álláspont irányulhat azonban a *vallásra általában* úgy, hogy föltételezi azt, hogy a vallás az alany tudatában már készen áll.

Ebben az igazodásban ugyan a reflexió első iránya a dolog természete szerint a konkrét vallást éri és nem a vallást általában, de mivel minden egyediben benne van az általános, azért nem zárja ki a hívő álláspont sem azt, hogy a tudományos, bölcseleti gondolkozás magát az elfogadott és átélt vallást tegye kutatása tárgyává, úgy hogy kutatásában a vallás egyetemes fogalmáig eljusson.

Ebben az állásfoglalásban számolnunk kell azzal a lé-

lektani ténnyel, hogy aki *hisz*, annak számára a *saját* vallása képviseli az *egyetemest*, ha nem is az egyetemesség logikai értelmében, hanem normatív jelentésében. A hívő számára a saját vallása az *igaz* vallás; a hitben fellépő megbizonyosodás-tudat kizárja azt, hogy a hívő más vallást igaznak tartson. Valahogy a platoi idea és az aristotelesi egyetemes fogalom lényegbevágó különbsége jelenik meg itt. A platoi idea azt a valóságot jelenti, melynek *lennie kell*, melynek az empirikus adottság csak árnya; az *igaz*, tehát a tökéletes valóságot. A hívő a maga vallásában ily természetű vallást lát, a többiben legfeljebb az igazság árnyékát, félvallást, tökéletlen, téves vallást. Természetes tehát, hogy a *vallás* egyetemes fogalmát is másként látja, mert benne a normatívumot is fölveszi, nem pusztán a ténylegességet. A normatívumot pedig a saját vallása adja meg neki.

A hívő számára nehéz, de nem lehetetlen feladat az, hogy a vallás egyetemes fogalmának mintegy aristotelesi jelentéséhez jusson, mely az egyetemességben nem annyira a normatív, mint inkább a tényleges jegyeket gyűjti össze és így nem azt a vallást jelenti, melynek lennie kell, hanem amely tényleg van. A vallás egyetemes fogalmának meghatározásában mindenesetre nagyjelentőségű az az állásfoglalásbeli különbség, mely a vallásbölcseletnek ebből eredő irányain végig meglátszik.

Már most az elfogadó álláspont emez irányában a vallásbölcselet lehetőségét és tárgykörét az a viszony szabja meg, melyet a hitnek és az észnek, a pistisnek és a gnosishoz a vallásban való feladatkörére vonatkozólag valaki elfogad. A vallás- és bölcselettörténet lehetővé teszi, hogy a hit és ész viszonyának lelki alaptípusait megkülönböztessük és ezen típusokat egyes képviselőiken szemléltethessük.

A lélektani típusok alapstrukturája a következő lehet.

I. Az első lehetőség a hit és az ész viszonyában az, hogy

alapjában véve a hit és az ész azonos egymással. Ez az azonosság vagy úgy gondolható el, hogy az észet minősítjük hitnek, vagy úgy, hogy a hitet minősítjük észnek. Az első álláspontot nevezzük *fideizmusnak*, a másikat *racionalizmusnak*. Nem kell sokat keresnünk, hogy ezen alap-típusoknak történelmi megvalósulását is megtaláljuk. A *fideizmus* nyilván a szkepszisből való menekülés és a szkepszis nemcsak a vallásos ismerés terén léphet föl. Ezért menekül Pascal a hit megváltó karjaiba és ezért lesz számára jóformán a vallásos hit a tudásnak egyedül biztos formája. Humenál a hit elveszti vallási jelentését és egyszerűen az ismerés módjává válik. A racionalizmustól a XVIII. század végén Hamann és követői (hitfilozófusok = Glaubensphilosophen) ugyancsak így mentik meg a vallást, hogy minden tudást a hitre vezetnek vissza, mint ahogy ezt nálunk Geröcz Kálmán teszi.

Ha szorosan vennők a fogalmakat, ennél az állásfoglalásnál alig beszélhetnénk vallásfilozófiáról, mert ahol nincs értelmi ismerés, ott bölcelet sem lehet. Azonban a fogalmak tágításával itt is vallásfilozófia keletkezik, mint a példák mutatják.

A *racionalizmus* megfordított úton jár, az észet teszi meg egyedüli ismeretforrásnak — a vallás számára is. A vallás terén a racionalizmus alapelvei szerint nem ismerhet el más tudományt, mint a vallásfilozófiát és kiegészítőit. A vallásfilozófia célja pedig az, hogy észvallást alkosson. Keresztény talajon Wolf és Reimarus óta főleg a protestáns hittudósoknál a kereszténységet hámozzák addig, míg alapmagva a keresett észvallás lesz.

II. A másik alapállásfoglalás a hit és ész viszonyában a kettő *különbségén* épül föl. A hit és ész különbsége, a kettőnek a vallásban és bölceletben való funkciója szerint ez az igazodás is több árnyalati fokot tüntet fel.

a) A szélső végetlet képviseli az az álláspont, mely a hit és ész közt az *ellenmondás* lehetőségét, sőt tényét sem

zárja ki. A hitnek hivatását kizárólag a vallásra szorítja, az értelmét kizárólag a tudományra és legtöbbször az értelmet fölényesen le is kicsinyli. Ez az álláspont a maga lélektani megokoltságát a vallásos élménynek és a vallásos értéknek hasonlíthatatlan elsőbbségéből meríti. Történelmi képviselője ennek az iránynak a kora középkorban Petrus Damiani. (Tertulliant nem sorozhatjuk ide.) Ez az álláspont a szentpáli ellentétet a kereszt bölcsesége és a világ bölcsesége közt odáig fokozza, hogy a hitnek és észnek ellenmondása esetén egyszerűen tagadja az értelemnek bárminő jogkörét is a hit területén. Világos, hogy ez az igazodás nem kedvez a vallásfilozófiának. Némikép enyhített formája ezen álláspontnak a középkori latin averroizmus (Brabanti Siger), «kettős igazság»-tana, mely a vallási és bölcséleti igazságokat két egyszintű síkra helyezi, a köztük való ellenmondás lehetőségét fenntartva. A lutheri álláspont megint megbontja a hit és tudás egyszintűségét, a hit fölényének hangoztatásával. A hit és ész «paradoxiája» a lutheri hagyomány alapján újra erős hangsúlyt nyer Kierkegaardnál és ma is Barth-nál, Gogartennél, kik ép ezért a teológia és a filozófia közt az összekötő kapcsokat teljesen szétszakítják és így a vallásbölcsélet lehetőségét is kizárják.

b) A hit és tudás ellentétét akarja kizárni a kettő közti *különbség* fenntartásával az emberi gondolkodás másik iránya, mely céljának megoldását különböző módon igyekszik elérni.

α) Az első irány abból az alapfeltevésből indul ki, hogy ellenmondás a hit és ész között csak akkor lehet, ha akár benső jellegükben rokonok, úgy hogy a hit magában foglalja valamiképp a rációt is, akár pedig azonos tárgyra vonatkoznak. Már most a megoldás vagy arra törekszik, hogy a hitből kizárjon minden racionális mozzanatot, vagy arra, hogy a hit tárgyát kivonja teljesen az ész tárgyköréből és megfordítva az ész tárgyát a hit köréből.

Az első megoldási mód klasszikus képviselője az ú. n. «*érzelmi*» teológia, mely a hitből teljesen kizárja az érzelmi mozzanatokat és a hitet odautalja az irracionális érzelmi világba. A hit mint érzelm elzárható a kutató ismeret elől ; más a természete, más a tárgya. A vallásbölcselet feladata itt, hogy a vallást létesítő érzelmi alapokat felkutassa és a vallási képzeteknek az érzelmeken nyugvó jellegét földerítse. Schleiermacher óta ha nem is mindig hasonló fogalmazásban divatos ez az érzelmi vallásteoria, melynek segítségére jött az újabb lélektan «*tudatalatti*» fogalma, hogy a vallás gyökerét végre is a tudatalatti világába szorítva az értelem «*sorvasztó*» fényétől még biztosabban megvédje.

β) A másik megoldási mód a hit tárgyat vonja ki teljesen az értelem köréből. Ha az ész nem éri el a hit tárgyat és a hit nem nyúl át a tudomány, bölcselet világába, akkor a kettő közt ellentét nem lehet. Ezt az állásfoglalást gyűjtőszóval *agnoszticizmusnak* nevezzük.

Bölcselettörténetileg alapvetést ezen iránynak Kant adott, a theoretikus és praktikus ész tárgykörének szétválasztásával és a vallási eszméknek a praktikus ész körébe való utalásával. Az ő indítása hozta létre az új kantianizmus vallásfilozófiáját, melyben a marburgi és badeni irány válik szét egymástól. Az új kantianizmus kiindulása a vallásbölcseletben is a panlogizmus útjait járja és az ismeretformából akar minden valóságot, a vallást is levezetni. A marburgi irány a maga szigorú logizmusával teljesen hidegen áll a vallás sajátos jellegével szemben ; a vallást egyszerűen beolvasztják az etikába. A badeniek pedig a maguk értékbölcseletét koronázzák meg azáltal, hogy a kulturértékeket, az igazat, jót és szépet a vallási értékben, a szentségesben foglalják össze. Az új kantianizmusnak marburgi irányát a racionalisztikus megoldási módok közé is sorozhatjuk.

γ) A hit és ész különbségét valló harmadik álláspont a

hit tárgyát némiképp *értelmi* módon is el akarja érni és vallja a hit és tudás közt az összhangot, harmóniát.

Ezen megegyezés mellett azonban ez az álláspont is messze szétválík Schelernek és követőinek tanában attól az állásfoglalástól, mely szent Tamás klasszikus fogalmazásában a hagyományos skolasztikus bölcsélet és hittudományban uralkodik.

Scheler tanát itt kitűzött célunknak megfelelően röviden a következőkben foglalhatjuk össze. A valláshoz, a vallás tárgyához a phaenomenologikus lényegszemlélettel kell közelíteni. A sajátosan vallási lényegszemlélet az Istent *közvetlenül* éri el a szeretet aktusában. A vallásos istenismeret ezen szeretetténynek a következménye. — Ez a vallásos istenismeret (amelyben a hitnek scheleri meghatározását kell látnunk) nem azonos a bölcséleti istenismerettel. A következőtő gondolkozás Scheler szerint nem éri el az Istent, mint a vallás tárgyát, aki személyes lélek, hanem csak az önmagától való lényt, a világ ősoát. A phaenomenologikus vallászemlélet és a bölcséleti gondolkozás azonban összehangzók, konformisak. Scheler felfogásában kényes pontok : hogy a vallási istenismeretet közvetlen aktusnak tekinti és hogy lényegesen szembeállítja a metafizikai közvetett istenismerettel, melynek vallásos jellegét tagadja. Hogy a vallásos istenismeret alapja a szeretet volna, ez is oly állítás, mely hamar kihívja a kritikát.

Scheler állásfoglalásából a vallásbölcsélet tárgykörére vonatkozólag — úgy látjuk — az következne, hogy a vallásbölcsélet — ha a phaenomenologikus módszerrel kezeljük, összeesik azzal a tudománnyal, melyet szoros értelemben vett teológiának nevezünk, hiszen a vallás tárgyát Scheler szerint *csak* a vallásos lényegszemlélettel éri el és így a két tudomány számára nem marad még külön szempont sem, mely megkülönböztetésüket igazolná, hisz a következő gondolkozás — ha Istent, mint a világ

ősokat föl is ismeri, de nem a vallás tárgyát, a szentségest, mint személyes szellemet. A bölcseletnek, mint racionális ismerésnek nem marad a vallás sajátos tárgya — ismeret-tárgy-ként. Schelernél tehát a vallásbölcselet csak mint vallásphaenomenologia jöhet számba. A hitvédelem — ha lehetőségét be akarjuk illeszteni a phaenomenológiába, nem lehet más, mint erre a lényegszemléletre való beigazítás, mert hiszen ebben a szemléletben a vallás igazsága közvetlenül feltárul.

Ezek után a *skolasztikus* álláspontot kell még szemügyre vennünk, anélkül, hogy árnyalati különbségeti tárgyalnók.

Ezt az álláspontot jellemzi az, hogy a hitet nem tekinti egyszerű lelki ténynek, hanem összetettnek, melyben a tekintély szavának elfogadást igénylő megnyilatkozását megelőzi magának a tekintélynek értelmi igazolása. Szent Pál fejezi ezt ki úgy, hogy *Scio, cui credidi*. A hitben magában tehát van racionális mozzanat is, mely konkrétan arra a két tételre irányul, hogy Isten van és az Isten szavát el kell fogadni. Ezek a tételek értelmileg megközelíthetők és formális igazolásuk sajátos célkitűzésével a bölcseleti istentannak (theodicaeának) és az apologetikának alkotja feladatát. A tekintélynek és a tekintély megnyilatkozásának (Istennek és Isten szavának) elfogadása — tehát értelmi alapon nyugvó akarati hozzájárulást igényel.

Már most magában a kinyilatkoztatott hittartalomban nem lehetnek oly tételek, melyek észellenesek, melyek a tudomány és bölcselet igazolt tételeivel ellenmondanak, mert a skolasztikus bölcselet a kinyilatkoztató és teremő Isten azonosságából indul ki és ebből önként következik az ész rendjének és a hit rendjének harmoniája. Ha vannak is a hittartalomban észfőlötti, tehát bölcselettel el nem érhető tételek, de nincsenek, nem lehetnek észellenesek. Az észnek és a hitnek összefüggése, az észismeretnek és a hittartalomnak harmoniája teszik lehetővé azt,

hogy a fides quaerens intellectum, a megértést kereső hit a maga mértéke szerint hozzáférközhessék a hittartalomhoz, még akkor is, ha közte észfeletti tételek is vannak és teológiát, hittudományt alkosson, mely a bölcselettől részben tartalmilag is különbözik ; viszont formális szempontból, mivel a kinyilatkoztatásból meríti ismeretanyagát és mivel ehhez a hívő lélek felfogókészségével közeledik, egész más tudományt alkot, mint a bölcselet.

Ez az állásfoglalás a vallásbölcseletnek, mint valóban bölcseleti tudományágnak kettős lehetőséget biztosít.

Az elsőnek típusát Przywara kísérelte meg. Ennek tárgya a konkrét vallás, mondjuk pl. a katolicizmus. A konkrét vallást vizsgálhatja tudományosan a hívő úgy, hogy a hit sajátos szempontjaival közelít hozzá és vizsgálódásának eredménye a teologia lesz. De elvben nem látjuk lehetetlennek azt sem, hogy a hívő saját vallásának kutatásában módszeresen elvonatkoztasson saját hívő álláspontjától és a hittartalomhoz kizárólag bölcseleti szempontból közeledjék. Hogy ez nem lehetetlen vállalkozás, azt eléggé igazolja az a tény, hogy bármely idegen vallás hittartalmához hozzá tud így férkőzni az is, aki kívül áll a valláson. A buddhizmus *vallási* rendszerének taglalását megkísérelheti az is, aki nem buddhista. Ha idegen vallást lehet így tárgyalni, miért ne tehetné ezt pl. a hívő a saját vallásával is. Így egy sajátos vallásbölcselet fejlődhetik ki egyes, konkrét vallásokon belül is, mely a vallás hittartalmát kizárólag bölcseleti szempontból vizsgálja és bölcseleti fogalmakba öltözteti. Természetes, hogy ez nem lesz az illető vallásnak adequat kifejezése, mint ahogy nem adequat kifejezése a ceruzarajz a színes képnek, melynek körvonalait adja csak, azokat sem a festőnek technikájában, melyben a körvonal a színek elválasztódása és az árnyékolás által keletkezik ; a színes tartalomból, a festmény igazi lényegéből pedig semmit sem ad ; de mégis értékes kifejezés lehet.

A másik lehetőség az, hogy a vallásbölcselet elvonatkoztat a konkrét vallás hittartalmától (és így a *teológiával* való határkérdést könnyen megoldja) és vizsgálódását nem egy konkrét vallás igazságának igazolására fordítja (ezzel a *hitvédelemtől* különbözteti meg magát), hanem a vallásnak, mint egyetemes jelenségnek mibenlétét, alanyi strukturáját, tárgyi tartalmát vizsgálja okaiban, összetevőiben, megjelenési módjaiban, társadalmi formáiban és értékében.

A vallásbölcselet ezzel a célkitűzéssel eléggé elválzik a bölcseleti istentantól is, mert ennek tárgyköre az istenfogalom meglétének és mibenlétének igazolására szorítkozik, a vallásbölcselet tárgyköre pedig ennél sokkal tágabb.

Ha a vallásbölcseletnek ezt a célkitűzést adjuk, akkor nem kell félnünk attól, hogy a tudományok rendszerében ennek a jövevénynek nem tudunk már helyet adni, de attól sem, hogy a vallással foglalkozó eddigi tudományok mellett nem tudunk neki önálló tárgykört és vele jogosultságot biztosítani. Viszont arról a túlzó ambícióról már eleve lemondunk, hogy a vallásfilozófiával filozófiai választ alkossunk és a bölcselet katedráját a próféta vagy hitszónok szószékével cseréljük föl.

II. FEJEZET.

A VALLÁSFOGALOM PROBLEMATIKÁJA ÉS MÓDSZERTANA.



MI A VALLÁS? A vallásbölcseletnek ez az első kérdése. Hozzátehetjük azt is, hogy erre a kérdésre adott feleletben benne van a vallásbölcselet egész iránya, igazodása. Benne van a kutató észnek a bölcselet többi ágában elfoglalt álláspontja. Mikor ehhez a kérdéshez érünk, voltaképpen összegezni kellene előbb ismeretelméleti, logikai, metafizikai, etikai fogalmainkat, mert a vallásfogalom mindezeket föltételezi és rendszerint a bölcseleti világkép végső összefoglalása, kikerekítése gyanánt lép fel.

1. Az első kérdés az, lehetséges-e a vallás egyetemes fogalmához eljutni oly formán, hogy a logika nyelvén az egyetemes fogalom legyen a nem (genus) fogalom, az egyes vallások pedig a faj (species) fogalmak? A probléma nem is olyan egyszerű, ha megfontoljuk azt, hogy az egyetemes fogalomnak a fajfogalomban univoce, egyjelentésben, azonos tartalommal kell meglennie, másként nem lehet igazi egyetemességről szó.

Lehet-e közös nevezőre hozni azokat a tudati és tárgyi jelenségeket, melyeknek a nyelv *vallás* nevet ad? Mi köti össze a farizeust és a vámost a bibliai parabolában? Pált, aki az «ismeretlen Istent» hirdeti az Areiopagoson, és hallgatóit, akiknek egész «vallásosságuk» az, hogy «mondjanak vagy halljanak valami ujat»? Mondhatjuk-e, hogy van valami azonosság a középkorak Summákban

és gótikus dómokban fölépülő égreirányzódása és pl. Konfuce tisztán gyakorlati földreirányzódása közt? Ugyanaz a lélek hajtja-e a hindu jogint a maga precíz technikájú elmélyedésére, melytől a megváltást várja az újjászületés kínjától, vagy Ágostont, aki Krisztustól várja a keresztségben az újjászületést? A misztikus, aki egyesül az Istennel, aki énjét belemártja a végtelenség tengerébe, azonos-e vallásában azzal a Péterrel, aki a Mesternek azt mondja: Menj ki tőlem, Uram, mert én bűnös ember vagyok — és ezzel a maga lelkének távol-ságát fejezi ki a végtelentől? Van-e közösség az intellektualista szent Tamás és a vallást érzelmesítő Schleiermacher közt? India és Egiptom remetéi menekülnek a világtól, kulturától és vallásuk úzi őket; a nyugati szerzetesség beleáll a világba és lankadatlanul dolgozik a kulturán. Az egyiknek szent a természet, az anyag, a másiknak tisztátalan és hétszer mosakszik, hogy szennyétől megszabaduljon. Az egyik ember a hitbe menekül, a másik számára a vallás azonos az erkölcsiséggel és tettekkel szolgál Istenének.

Az alanyi igazodás eme sokfélesége és ellentétessége mellett mily óriási a *tárgyi tartalom* különbsége a vallásban! Kinában ösök kultusza, másutt természetkultusz, néhol a természet személytelen erőinek igába hajtása, másutt szellemhit. Helyenkint majdnem kizárólagos demonizmus, ördöghit és ördögkultusz, máshol a «legfőbb jónak», a summum bonumnak szeretete. Emitt ember-, állat-, növényyszabású istenek légioja, amott az «egy» Isten, aki «egészen más» mindentől, akinek gondolatai oly messze állnak az emberétől és útjai annyira elválnak tőle, mint amily messze van az ég a földtől. Néhol az Isten a szó szoros értelmében — a «summa quies», a «nagy nyugalom» — emberek jajja és baja föl nem ér hozzá, másutt «gyönyörűsége az emberek fiaival lenni» — néha annyira gyönyörűsége, hogy az emberek

elől elhalássza örömeiket — mint a hellén istenség nem egy képviselője. De minek a szót szaporítani? Akármely vallástörténet meggyőz róla, hogy a vallási képzetek, fogalmak, mítoszok, dogmák az emberiség életében oly változatosságban tűnnek elő, mint amily gazdagon termi a trópusi föld és éghajlat a maga növény- és állatvilágát!

Azután a vallások *társadalmi, szociális* kereteiben is két pólus közt leng a vallásfejlődés. Szélső individualizmus az egyik oldalon, melyben az én visszahúzódik lelkének legmélyére — az apex mentisbe, a lélek-kamrába, az intimum mentisbe, hogy távol világtól, embertől a lélek «magányában» szóljon ahhoz, aki benne lakozik. A másik oldalon pedig ott állnak a nagy kulturvallások a maguk papi rendjeivel, minden szót, mozdulatot, gesztust szabályzó rituális előírásaival, melyek a «protanum vulgus»-t távol tartják az Isten és az istenek «színétől» és a főpapnak is alig engedik meg, hogy néha a «főlséges» színe elé járuljon.

Amikor a mult és jelen vallásai közt ily szakadékok tátonganak, akkor a vallásfogalom megalkotását még jobban megnehezíti a *bölcseleti reflexióból* eredő fogalomkülönbség. Már rámutattunk arra, hogy a vallással szemben való alapállásfoglalás maga mily lényeges különbségeket hoz létre a vallásfogalomban; mennyire megsokasodnak ezek a különbségek, ha a filozófus világszemléletének többi összetevőit is vizsgáljuk! Minden bölcseleti rendszernek megvan a maga vallásfogalma és a rendszer minden módosulása meglátszik a vallásfogalmon. Realizmus, idealizmus, monizmus, dualizmus; agnoszticizmus és racionalizmus; phaenomenologia és abstractioelmélet stb. stb. mind sajátos vallásfogalmat alkot, melyek sokféleségét a bölcselettörténet könyveli el.

Amikor tehát arra a kérdésre akarunk felelni, *lehet-*

séges-e egyetemes vallásfogalmat alkotni, akkor nem állunk könnyű feladat előtt. Valahogy segítségünkre lehetne Kantnak a kiindulása a Tiszta Esz Kritikájában: van *igazi tudomány*, tehát kell hogy legyen olyan ítélet is, mely a tudományt lehetővé teszi. Anélkül, hogy Kant gondolatmenetét tovább kísérnők, mondhatnók azt az ő módján: van vallástudomány, vallástörténet, vallásbölcselet, tehát kell olyan fogalomnak lennie, melyről ezek tárgyalnak és ez a fogalom *egyjelentésű* kell hogy legyen. Az érvelést meg lehet erősíteni azzal, hogy ha nem egyjelentésű a fogalom, akkor nem is lehet azonos tudomány tárgya; senkisé mondhatja, hogy a természettudomány foglalkozik pl. a lólábbal, mellyel a ló jár és a «lólábbal», mely a rejtett szándékból «kilátszik». Az ilyen szemléletes szellemességek nem vezetnek azonban közelebb a célhoz. Kant kiindulása oly tudományokra (pl. mathesis) vonatkozik, melyek tudományjellegét kétségbevonni annyit jelentene, mint az általános szkepszis karjaiba esni, ezt pedig a vallással foglalkozó tudományok tudományjellegének tagadása alig eredményezné.

A továbbhaladást nagyon megkönnyítené, ha problémánkat módszeresen leegyszerűsítően ilyenformán. Egyelőre mondjunk le arról, hogy a vallásfogalom tartalmának *egyjelentésű* mivoltát hangsúlyozzuk, vagyis hogy azt a mozzanatot keressük, mellyel az összes vallások egynevezőre hozhatók. Számunkra elég, hogy vannak oly tudattartalmak és tárgyak, melyeket a közfelfogás és a tudomány a «vallás»-hoz tartozóknak tart. Kísérjük meg ezek elemzésével «közös» tartalmuk kihüvelykezését és azután módunk lesz megállapítani, hogy a vallásfogalom igazán egyetemes-e.

2. Itt azonban mindjárt belejátszik a vallásbölcselet *módszerkérdése* a probléma megoldásába. Ha az egyetemes vallásfogalmat a vallások összehasonlító elemzésével

keressük, nyilván az *empirikus indukció* módszerének útjára kell lépünk. Bármily természetesnek lássék is azonban első pillantásra ez a kiindulás, mégis könnyen ki van téve a *petitio principii* vádjának, mert hiszen, ha az egyes vallásokból akarjuk kielemezni a vallásfogalmat, akkor már készen kell lenni tudatunkban a vallásfogalomnak, melynek segítségével a vallást — a nem-vallástól elválasztjuk. Ezt a vádat pl. Tillich is nekiszegeti az empirikus induktív módszernek a vallásbölcseletben. (*Religionsphilosophie*, in Dessoir : *Philosophie in ihren Einzelgebieten*. 780. l.)

Ez az ellenvetés Tillichnél főként *újkantianus* irányából származik, melyben az empirikus indukció számára bajos helyet találni, hisz a marburgiaknál az ismeretnek már nemcsak formáját, hanem tartalmát is a *tudatból* vezeti le és rá van utalva arra, hogy a vallásfogalmat is ily módon konstruálja. Másoknál ismét más ismeretelméleti kiindulások bagozzák össze a módszerkérdést. Gründler, ez a hűséges Scheler-tanítvány a vallásfogalmat sem származtathatja másból, mint a *phaenomenologia lényegszemléletéből*, melynek számára az indukció nagyon is bonyodalmas és kerülő út volna, hiszen ő a maga módján egyetlen vallásos élményben benne látja a vallás «lényegét». Még inkább összezavarja a módszerkérdést, ha a vallásfogalmat normatív jellegűvé akarja a vallásfilozófia tenni, más szóval magyarul, ha a vallásfilozófus nem azzal a szerény igénnyel lép fel, hogy megállapítsa, mi a vallás *tényleg*, hanem azzal, hogy minek kell lennie a vallásnak, hogy a vallás nevet megérdemelje. Ez azonban nem a filozófus feladata, hanem a prófétáé, a vallásalapítóé, a reformátoré. Tillich úgylátszik ezt akarja elérni, mint ahogy az újkantianizmusban ez a célkitűzés a természetes. Ezért aztán meg is szerkeszt egy módszert, melyet *metalogikusnak* nevez, melynek feladata szerinte a vallásfogalomban fenntartva a tiszta ratio-

nális formákat, behatolni a vallás tartalmába és egyéni teremtvő úton normát adni a vallásnak. Így azonban a vallásalapítók mellett a csatlakozhatatlan pápának és egyetemes zsinatoknak a jogköre is rászállna a vallás-filozófusra, legalább is Tillichre, aminek megtörténtét nagyon bajos lenne igazolni. Mi már leszögeztük álláspontunkat azzal, hogy nem célunk a vallásbölcseletről filozófiai vallást alkotni és így a *racionalisztikus* módszerekről is le kell mondanunk, melyeknek útja, nevezzék őket racionalis deduktív vagy dialektikus, vagy akár metalogikus módszernek, az, hogy a vallást apriori szerkesszék meg a tudatból, az észből. Ép ezért az eredeti *transcendentalis* módszert sem tartjuk alkalmasnak a vallásfogalom megalkotására, ahogy ez magánál Kantnál kialakult vagy ahogy Troeltsch kísérletezett vele, mert a vallás objektív adottságát ez is vagy a tudat apriorijára vezeti vissza, vagy mint Troeltsch teszi, a logikai apriori mellett sajátos vallási apriorit kénytelen a vallástörténelemből kihámozni, hogy a vallás abszolút magvához eljusson és akkor már elhagyja a kantianizmus talaját.

A módszerkérdés bonyolultságának további oka az, hogy a vallásfogalmat nem választják szét eléggé az Isten fogalmától és így az istenfogalomhoz vezető módszerek összekeverednek a valláshoz vezetőekkel. Mi most még nyílt kérdésnek hagyjuk, mennyiben és milyen formában tartozik az istenfogalom a vallásba, ez a vallás tárgyának egyik főkérdése. De hangsúlyoznunk kell, hogy bármily szervesen tartozzék is össze a két fogalom, mégsem azonos és így megalkotásuk módszerét sem lehet azonosítani. Az istenfogalomhoz hozzásegíthet a szenttamási deductio öt útja; hogy a többi utak (az intuición, sejtés stb.) alkalmasok-e, az megint más kérdés, de a vallásfogalmat az empirikus indukció útján kell megszerezennünk, ha azt akarjuk, hogy a *tényleges* vallásokra alkalmazhassuk azt.

Ez a módszer felel meg a philosophia perennis szellemének, mely az adottságok szilárd talaján építi fel a maga eszmevilágát. Ez menti meg a vallás ön jogúságát, önállóságát az ember szellemi életének birodalmában. A racionalizmus és a végeredményében feléje hajló kanti irányok csak nagy ügyel-bajjal tudják a vallás sajátosságát megővni a kultura egyes ágaival szemben és módszerük kényszeríti őket, hogy a vallást — miután eszmetartalmát a teoretikus ész köréből kizárták — vagy az etika, vagy az esztetika függvényének tekintsék, vagy a badeni iskolával a kulturértékek összefoglalásának, mintegy zárókövének nézzék.

A tényleges vallásokból kialakított vallásfogalomban nem hiányoznak teljesen a normatív mozzanatok sem. Igaz, hogy ezeket nem az ész teremtményeiből meríti a vallásfogalom, mert ha ebből merítené, akkor a vallás normái nem volnának tárgyi érvényűek. Az értelem az adottságok pusztá felfogásánál nem áll meg, hanem vizsgálja az adottságok benső összetételét, a bennük rejlő lényegmozzanatok, szükséges vonásokat és ezekből vonja el a normát, a törvényt, mely a vallások egyedi változatosságában az egységet, összefüggést biztosítja. A vallási adottságokban is megvan az *«intelligibile in sensibili»*, mely a törvényt jelenti, az állandót, szükségessé, egyetemeset a mulóban, esetlegesben, részlegesben. És ez az *«intelligibile»* az alapja annak, hogy a *«tény»*-fogalom normatívává válhat. E mellett a vallás tárgyának vizsgálata utat nyithat a vallási norma másik, közvetlen forrásához, a ki nyilatkoztatáshoz, melyhez ép csak utat nyit, de lehetőségén és ténylegességén túl a tartalmára vonatkozó vizsgálatot — tárgykörén kívül esvén — átadja a teológiának.

Az aristotelesi *«universale»* és a platoi *«idea»* így nyer áthidalást a vallásfogalomban. A bölcseleti elmélyedés kiindulópontja az elvonással szerzett egyetemes fogalom,

de célja a lényegbe való minél mélyebb behatolás útján a vallásnak nemcsak eszméjét, de *eszményét* is megközelíteni, amennyire ez a vallásbölcselet számára elérhető.

Ezek előrevetése után megoldhatjuk azt a nehézséget is, mely az empirikus indukciónak a vallásbölcseletben való alkalmazását *petitio principii*nek tekinti. Feleletünk az, hogy ez a Sextus Empiricusra visszavezethető ellenvetés nemcsak a vallásfogalom levezetését, hanem bármely induktív levezetést lehetetlenné nyilvánítana, ha igaz volna. Igazsága azonban nincs; hisz ebben az indukcióban a kiindulópont nem a vallás tudományos, bölcseleti fogalma, hanem az emberiség átlagosan használt, a tudományos reflexiót megelőző fogalma a vallásról.

Mielőtt a chemia az «arannyal» foglalkoznék, adva van számára az «arany» általánosan használt fogalma. Számunkra is ugyanígy adva van a vallásfogalom, mely elégséges arra, hogy a vallást a nem-vallástól elkülönítsük, vagyis a vallás «körét» megállapítsuk. Ennek a fogalomnak itt még csak logikai jelentősége van. A vallás tudományos fogalma a vallásbölcseletnek nem kiindulópontja, hanem célja; ez a vallásnak főleg *tartalmi* jegyeit van hivatva összefoglalni.

Mivel pedig így a bölcseleti vallásfogalom kialakítása további elmélkedéseink célja marad, egyelőre azt a kérdést is függőben kell hagynunk, hogy egyjelentésű-e a vallásfogalom az egyes konkrét vallásokban.

3. Miután a vallásfogalom kialakításának módszerét meghatároztuk, további feladatunk, vizsgálat alá venni azon módszer *alkalmazásának lehetőségét*.

Az egyik lehetőség az volna, hogy a vallásbölcselet sorra vegye az összes ismert vallásokat mintegy kereszt- és hossz-metszetben, vagyis a földkerekség mai vallásait és a történelem vallásait és mintegy *teljes* indukciót végezve kísérelje meg a vallásfogalom kidolgozását. Ez a mód a vallásbölcseletet az etnológiával és a vallástörténettel hozná

szoros függésbe. Alkalmazása azonban végeláthatatlan munkát jelentene. Bár egyes gondolkozók (pl. Wunderle, Steffes) leegyszerűsítve mégis elvégzik ezt a munkát, mi célunk elérésére nem tartjuk szükségesnek.

Az induktív módszer másik alkalmazási lehetősége az, hogy a vallásfogalmat nem teljes indukcióval vezetik le. Itt már csak az a kérdés, milyen szempont szerint változtatják ki azokat a vallásokat, melyekből kiindulnak.

Az általános evolúció-elmélet, mely Hegel dialektikus evolúcióját Darwinnál átmódosította a természetre, a vallás meghatározásában is a fejlődés szempontjából indult ki. Ez természetszerűleg vonta maga után azt, hogy a vallás mibenlétét nem a fejlődés előbbrehaladott vallási alakulataiban, hanem kezdő, elemi fokán akarta meglatni és így a vallásfogalmat azokból a vallásokból indukálta, melyeket primitiveknek, ősieknek, eredetieknek gondolt. Nagyjában ezen az alapon áll a régebbi etnologia; bölcséleti téren Spencer, Wundt. A materialista világnézet kapva-kapott ezen a módszeren és sekélyes lélektanával segített támogatására.

Ép az ellentétes utat járják azok, akik főleg a kereszténység vallásfogalmának bölcséleti igazolása céljából nem a primitív, hanem a legfejlettebb vallásokból — a kereszténységből, zsidóságból, izlamból vonják le a vallásfogalmat. Ez rendszerint a teológusok útja. *Wobbermin* ily módon alkotja meg saját módszerét, a «valláslélektani kört» (*religionspsychologischer Zirkel*). Ez abban áll, hogy a kutató a «saját vallási átéléséből közelíti meg az idegen vallásos lélek megértését, hogy így a sajátosan vallási élmények tulajdonságait élesebben észlelje és ezzel a fejlettebb megértéssel tér vissza megint saját vallási tudatának vizsgálatához». Így állandó körforgás keletkezik a saját és idegen vallási tudat vizsgálatában, melytől *Wobbermin* a történelmi vallások specifikus jegyeinek megértését várja. *Wobbermin*nek igaza van abban, hogy

a kutató csak saját vallási tudatából indulhat ki, ez nem is lehetséges másképp; azonban az állandó körforgást saját vallási tudatunk és az idegen vallási tudat közt mégsem tehetjük módszertani elvvé a vallásbölcseletben, mert szerintünk ez nem segíti elő az idegen vallásosság megértésének tisztaságát, hanem inkább elhomályosítja. Inkább az én «beleélését» más tudatba, az idegen élmény «utánélését» kell hangsúlyoznunk az alanyi tudatra való állandó, körforgásos visszatérés nélkül.

Ha már a két álláspont között kell választanunk, melyek egyike a primitív vallásokból, a másika a fejlett vallásokból akarja a vallásfogalmat elvonni, módszeres helyesség szempontjából a másiknak kell inkább igazat adnunk, mert hiszen valamely tárgy mivoltát mindenestre abban ismerjük meg jobban, ahol a tárgy lényege tökéletesebben van meg. Ez azonban nem menti föl a vallásbölcseletet attól a feladattól, hogy ha nem is végez teljes indukciót, legalább is a különböző vallásformák *jelleghetős típusait* hasonlítsa össze.

Míg ezek az irányok a vallástörténelemre támaszkodnak, a *valláslélektan* modern tudománya is azzal az igénnyel lép föl, hogy vallásfogalmat nyújtson. Lényegében a valláslélektan is az empirikus tudati adottságokra van utalva. Az indukció alkalmazásában azonban — a teljes indukcióról eleve le kell mondania. Ezért vizsgálódását csak szűkebb körben végezheti, melyben vagy az *átlagvallásosságot* kutatja, vagy pedig a vallásosság fejlettebb formáit. Ez utóbbi főleg *James*-nél található. Újabban *H. Scholz* is ezen az alapon keresi a vallás lényegét a vallásos panteizmusban, a misztikában és a kereszténységben.

A valláslélektannak ezen módszerkérdésében a közvetítő álláspont látszik helyesebbnek; az *átlagvallásosság* is, a fejlett vallásosság is hozzájárulhat a vallásfogalom tisztázásához, de *teljes* vallásfogalmat a valláslélektan így sem ad, mert vizsgálódása csak a vallásos *tudatra* szorít-

kozik, már pedig a vallás bölcseleti vizsgálatában a vallás *tárgyát* nem lehet szem elől téveszteni.

4. Azt hisszük, hogy a vallásbölcselet a maga célját legkönnyebben úgy éri el, ha a vallási adottságok vizsgálatánál az összehasonlító vallástudománynak, vallástörténelemnek és valláslélektannak meghagyja a maga munkakörét, mely a mai és történelmi vallások felkutatásával, a vallásos tudat elemzésével a vallásbölcselet számára a szükséges anyagot megadja. A bölcselet ezt az anyagot mint *egész*et nézi átfogó szemlélettel (Blick für das Ganze). Ez az átfogó szemlélet a maga elemző és összetevő erejével áthatja kutatásának anyagát és az egyedi, konkrét vallásból a vallástípusokat, ezekből a vallás egyetemes fogalmát szerkeszti meg.

Az alapvető analízis a vallásban megkülönbözteti a vallási *tudatot* a vallási *tárgytól*. A vallásfogalom problematikája tehát két főcsoportra oszlik, amelyek egyike a vallási tudat szerkezetét, tipológiáját, mibenlétét vizsgálja; a másik pedig a vallás tárgyát veszi kutatása körébe.

Ezen két összetevő (tudat, tárgy) mellett a vallásbölcselet vizsgálja továbbá a vallásos *énnek* a tudatból kilépő *működését* (kultusz) és ennek viszonyát az én egyéb tevékenységéhez (kultura).

Mivel pedig a vallásos én nem áll elszigetelve önmagában, ezért a vallásbölcselet a vallási *közösség* keletkezését, mibenlétét, szerkezetét is belevonja saját tárgykörébe.

Ez a problémakör eléggé mutatja, hogy a vallásbölcselet a bölcselet többi ágaival szemben épügy megőrzi önállóságát, mint a hittudománnyal szemben.

III. FEJEZET.

A VALLÁSOSSÁG TIPUSAI.¹⁾



ÓDSZERTANI szempontból van szükségünk a vallásos lélek tipológiájának megszerkesztésére a vallásbölcseletben. A vallásos élmény lényegmeghatározásához az empirikus indukción át vezet az út; ez a valláslélektannak a feladata. Voltakép a tipustan is annak a körébe vág; de mivel a tipustan az egyedi különbségek fölött már bizonyos fokú rokonságok, egybevágások, megegyezések megállapítására törekszik, melyek az egyedek nagyobb csoportjait jellemzik, nagy lépéssel visz közelebb a vallás egyetemes, általános érvényű jegyeinek megragadásához.

A lelki típusok valamikép hasonlatosak a kristályokhoz. Mint a kristályok az ásványoknak, a típusok is egy szabású jelentkezési formái a lélek benső mivoltának, melyekben az egyéni élet áttekinthetetlen gazdagsága határozott sémákba szorítkozik. Ez a hasonlóság arra is áll, hogy miként tiszta, szabályos kristály — a maga mértani jellegével — a legnagyobb ritkaságok közé tartozik, hisz kialakulása ezer akadályba ütközik, épúgy ritka a tiszta, szabályos típus a lelki élet bármely vonalán. A típusok kidolgozása tehát szükségképp feltételezi a tapasztalati megfigyelés mellett az eszmei kiegészítést, szerkesztést — szétbontó és összetevő irányával.

A típus kialakulásának ezen jegyével függ össze, hogy

¹⁾ Megjelent a *M. Psychologiai Szemle* II. (1929) 83—103. l.-án.

a típusok, mint ideális sémák a tudomány számára csak annyiban értékesek, amennyi valóságtartalom bennük megfér, vagyis amennyiben a lélek sokréttű gazdagsága a típusokba beleszorítható. A típusok az *osztályozás* eszközei és így arra szolgálnak, hogy a felosztásra szoruló egész bontsák szét az egyedek nagyobb csoportjait magába fogadó részekre. Innét ered a típusoknak az a tulajdonsága, hogy sarkellentétek, polaris szembehelyezések átlóján mozognak. A típusok *végletek*; a valóság köztük helyezkedik el.

A típusok továbbá a metszetek módján jellemzik az egyedi valóságot. Ugyanarról az anyagról a legkülönbözőbb irányban lehet metszeteket készíteni. Ugyanaz az egyedi valóság a metszetek nagy változatosságából tevődik össze. A típusok is mintegy metszetformái a tudatnak, a jellemnek, természetes, hogy ezt ki nem meríti egy típus, ha mégoly jellemző is rá. Találón mondja *Jaspers* a világnézet-típusokra vonatkozólag: «Jeder Mensch durchdringt gleichsam den ganzen Kosmos der Weltanschauungen, aber sein Wesen pflegt an einzelnen Orten dieses Kosmos heller zu strahlen, an anderen kaum noch sichtbar zu sein». (18. l.) Mindebből az is kitűnik, hogy nem vonunk éles határt a típus és a struktúra (tudatszerkezet) fogalma közé. A típus kristályosodási forma, melyen a külső megjelenési mód a szembeszökő; a struktúra az eddigi lélektanban inkább a metszethez volna hasonlítható, mely a lelkivilág benső összetételét, erezetét szemlélteti.

Mikor a vallásos lélek típusait kutatjuk, voltaképp a lélektan emez újonnan kialakult ágát akarjuk alkalmazni a vallásos tudatéletre. A vallásos lélek bizonyos tipikus osztályozását maga a köztudat elvégzi akkor, midőn pl. buzgó és lanyha vallásosságról beszél, színlelt és valódi jámborságról. Ilyen tipikus osztályozásokkal gyakran él a szószék, kiváló alkalom erre pl. a farizeusról és a vámosról szóló példabeszéd. Ehhez hasonló megegyezéseket a

nem-tudományos világ is bőven észrevesz. Az eddigi valláslélektani kutatások is fölvetettek néhány kísérletet vallási típus-szerkesztésre. Söderblom és Heiler a misztikus és profetikus típust akarják jellemezni; Newman nyomán *James* az «egyszerszületettek» és a «kétszerszületettek» típusát különbözteti meg; ebben a megkülönböztetésben a szent János-(szent Alajos-) lelkek különbségét fejezi ki a szent Pál-(szent Ágoston-) féle lelkektől.

Spranger Lebensformen-jában foglalkozik a vallásos ember típusával. Ez a típus a vallási értékélmény hordozója. *Spranger* apriorisztikusan alkot egy értékrendszert, mely voltaképpen a badeni újkantianus irányból való egyszerű kölcsönzés; ehhez az értékrendszerhez szerkeszt lélekstrukturákat. Természetes, hogy vallási tipustana is a tapasztalatnélküliségnek és az elnagyoltságnak hiányait hordozza. A vallás szerinte az élet szellemi értékeinek *totalitásával* szemben keletkező értékélmény. (Ez persze alkalmas lehetne típus-szerkesztésre, ha igaz is volna). A *Spranger*től szerkesztett *immanens misztikus* típus pozitíve értékeli az életértékek egészét; a *transcendens* misztikus negatív; a harmadik, meg nem nevezett típus pozitív is, negatív is. *Spranger* tipológiája voltaképp összeesik azzal a sémával, amelybe *Weltflucht* és *Weltsucht* (világutálat, világszeretet) néven szokták szorítani a vallásos lelket. *Spranger* az ő tipustanát kiegészíti ama vonatkozásokkal, melyekbe a vallásos aktus kerülhet az általa szerkesztett többi értékaktussal: a teoretikussal, esztetikussal, ökonomikussal; megkülönböztet továbbá teremtő és receptív típust; az elsőben eredetiek a vallási élmények, a másokban átvettek, utánéltek.

Müller-Freienfels az általános lélektan kategóriáinak segítségével, főleg az ösztön, érzéklés, képzet, gondolkodás alapulvételével alkotja meg a maga tipustanát, melyet a vallásosságra is alkalmaz. Az ő osztályozása empirikus talajon áll, de tipológiája voltaképpen kívülről vett

sémákba akarja illeszteni a vallásos lelket és így nem ad szoros értelemben vett vallási tipológiát.

A vallás tipustanában is hasznosítható Grünbaum kísérlete, aki két lélekmagatartásból, az uralkodásból és a szeretetből vezeti le a különböző bölcseleti világszemléleti formákat. Az uralkodás irányából erednek az idealisztikus formalizmus által jellemzett világnézetek, a szeretetből a realisticus concretismus irányai. Mivel a vallás is összefügg a világnézettel, Grünbaum kísérlete a vallásra is alkalmazható némiképen.

Legtökéletesebb a világnézetek benső szerkezetének feltárásában K. Jaspers. Ő ugyan nem törekszik arra, hogy a világnézet strukturáit a maguk konkrét kialakultságában megrajzolja, a lélektípusokat apróra kidolgozza, hanem általános szempontokat ad és elemeket, melyek segítségével a távoli cél megközelíthető. Mivel műve gazdagon értékesíti azokat a tényezőket is, melyeket a vallás állít bele a világnézetbe, munkája a vallásos lélek tipustanában is elsőrangú fontosságú.

Jaspers a világnézetek alkotó, létesítő elemeit elsősorban az alanyi *igazodásokban* keresi. (Einstellung.) Az igazodás *iránya* lehet tárgyi, vagy az énré visszaható. A tárgyi igazodásban a cselekvő, szemlélődő és a misztikus típust különbözteti meg. A cselekvő igazodás sajátja a tárgyakra való ráhatás, átalakítás, a szemlélődő a tárgyak intuitív, esztetikai vagy racionális elsajátítása, a misztikusé a tárggyal való egység átélése. Az énré visszaható igazodás ugyancsak szemlélődő, cselekvő, vagy entusiastikus lehet. A világszemlélet további alkotó eleme maga a *világkép*. A világkép tudati szempontból három fokot mutat fel. Lehet átélt, nem tudott, lehet átélt és tudott és végül át nem élt, csak tudott. Tartalma szerint lehet: *érzéki-térbeli*, *lelki-kulturális* vagy *metafizikai*. A metafizikai világkép egyik formája a mitológiai, demoni, másik formája a bölcseleti.

A világszemlélet harmadik összetevője az *értékelés*. A lét, élet antinomiás szerkezetű, egyes tényeivel (szenvetés, küzdelem, halál, véletlen) szemben épűgy, mint egészével szemben az értékelés maga is ellentétes vágányokon járhat. Ezen értékelésekből keletkeznek a lélektípusok, mint a nihilista, a szkeptikus típusa vagy a végtelenbe kapaszkodó lélek típusa.

A vallásos lélek típustanában okkal-móddal ezek az elemek, kísérletek felhasználhatók. De nem szabad felednűnk azt, hogy a vallásos élet típusait nem nyerhetűjuk meg pusztán azáltal, hogy az általános lélektan keretében nyert kategóriákat egyszerűen a vallásosság indexével ellátűjuk. A szemlélettípusokat osztályozhatűjuk vizuális, auditív stb. típusokra, de vajjon nyer-e azzal a vallás lélektana, ha ezeket egyszerűen átűttetűjuk bele azzal, hogy beszélűnk vizuális, auditív stb. vallási típusokról? Még legközelebb állna az átvétel lehetősége a vallás és a világnézet között, mert formai és tartalmi szempontból a kettőnek szoros összefűggése nyilvánvaló. De mivel ez az összefűggés nem azonosság és mivel a vallásos világnézet a maga különállását a világnézetek közt is megtartja és mivel végűl a vallásos világnézet csak eredője, származéka a vallási átélésnek, a vallásos lélektípusokat nem azonosíthatűjuk a világnézet típusaival sem.

A vallásos lélek típustanának tehát *magából a vallásos tudatból kell kiindulnia*. A vallásos tudat összetétele rejti magában azokat az elemeket, melyeknek egyes jellegzetes változatai, módosulásai a vallási tudat egyéni sokrétűségében tipikus összefűggéseket teremtenek. A típusalkotás, típuskiválogatás pedig, bár a fogalomalkotás konstruktív tevékenységét nem nélkülözheti, alapjában mégsem lehet tisztára apriorisztikus szerkesztés, mint pl. Sprangernél, hanem a vallásos élet bőségéből merített sémaalkotás.

A típusfogalomnak empirikus eredetét legkönnyeb-

ben igazolhatjuk azáltal, hogy érvényét, előfordulását valós példákon, — akár a vallástörténet egyes alakjain, akár a mai vallásos életben — felmutatjuk. (Exemplifikálás).

Ezek előrebocsátása után kíséreljük meg a főbb vallási típusoknak megrajzolását.

a) *Teocentrikus-egocentrikus típus.*

A vallásos élmény összetételére vonatkozó alapfel-fogásunkat, hogy t. i. a vallásos élményben valamely vallási tárgy válik az én számára tudatossá, elfogadottá és az én a tárggyal bizonyos működések, funkciók által lép érintkezésbe, Girgensohn és Gruehn kísérleti megfigyelései messzemenőleg igazolták. E szerint a vallásos élményben gondolati, eszmei elemek kapcsolódnak az ének funkcióival. A vallási élmény tehát lényegében a tudatnak az én és a vallási tárgy között való poláris mozgásában áll. Ezen tudati működés jellege, iránya adja az alapját a teocentrikus és az egocentrikus típus kiemelésének.

A *teocentrikus típust* elsősorban az jellemzi, hogy vallásában *önmagát átadja* az istenségnek. Az énfunkció iránya tehát maga a *tárgy*, ez a funkció mintegy a tárgghoz viszi, hozzá közelíti, vele egyesíti az ént. A vallásos lélek nyelvén : az ilyennek *mindene* az Isten és ő egészen az Istené ! Deus meus et omnia ! mondja Assisi szent Ferenc. A vallási alapélmény a *tiszta Isten-szeretet* (amor purus), melyben vágy, törekvés, érzés megáll az Istenben — önmagáért. Az Isten ezen állásfoglalásban igazán abszolút érték, kinek értékvolta önmagában áll és önmagáért áll és aki ép ezért az önátadás akaratirányát vonja magára *elsősorban*, nem az *elsajátítását*. Az elsajátítás csak mint következmény szerepel ebben az aktusban, nem mint tudatos énfunkció. Mert az én az *Istené* lett, azért lett az Isten az én sajátja.

A teocentrikus típusnak *világképe* magán hordozza ezen alapigazodás jegyeit. Ez a világkép a platoi, új-platonikus, keresztény világképben jut legtökéletesebb kifejezéshez. Isten a központ. *Ex ipso, in ipso, per ipsum.* A világ (és az én) belőle ered, benne gyökerezik, él, lélekezik, mozog, általa, az ő erejével jut el kifejlődéséhez, kiteljesüléséhez, megváltásához. Ez a világkép sohasem pusztán érzéki-térbeli, sem szellemi-kulturális ; az érzéki szemlélet épúgy nem adja meg teljes szerkezetét, mint az emberi tudás-kultúra világa ; Isten *nélkül* a világ — *semmi*.

Ebben a típusban az *én* a Végtelenhez képest porszem : a Végtelen ragadja magához ; csöpp beleáramlik az Óceánba ; senki és semmi : csak az igaz *Való* adja valóságát és létét. Természetes tehát, hogy a Végtelennek hozzávaló ereszkedése, *kegyelme* nélkül nincs léte, nincs élete. A Végtelen, az Abszolút pedig a szeretet, aki prior dilexit, előbb szerette a világot és az ént.

Ha a teocentrikus típus vallási tényeit, élményeit vizsgáljuk, bennük is feltaláljuk az alapigazodásból eredő jegyeket. Az Abszolúttal, Istennel való értelmi, gondolati érintkezésben — a *hit* magának az Istennek megnyilatkozása, megvilágosítása. Az én elfogadója a Tárgyból jövő fénynek, igazságnak, melynek érvénye független minden egyéni erőfeszítéstől, bizonyítástól. Az *imádság* elsősorban imádás, istenmagasztalás és hála. A teocentrikus típusnál a kérőimádság az Isten akaratával való egybeolvadássá válik ; önzését letompítja az Istennel szemben és könyörgő, esengő kérésének tárgya : legyen meg a Te akaratod. Imádságformája a himnusz, melyben a törpe lélek árasztja teremtettségének tudatát, háláját, hódolatát, magasztalását a Teremtő, a Főnséges, a Szentséges felé.

Ebben a típusban a legfontosabb vallási tény : az *áldozat*. Az áldozatban jut kifejezésre önátadása — való-

ságosan és jelképesen. Az áldozatban hódol az Úrnak, a Fönségesnek, az Atyának. Az áldozatnak nincs más célja, mint hogy tessék az Úrnak.

A teocentrikus típusú egyénnek az Istennel szemben kettős célja lehet: kontemplatív, aktív. A vallási *szemlélődés* hasonlatos az esztétikaihoz. A *főjő*, a summum bonum az én ismerőtenyeit magára vonja, azzal az erővel, mely a tudatban kizárja más tárgyak szemléletét, a tudatot, figyelmet annyira összevonja, hogy a tudati erők mintegy ráirányulnak egy pontra. Míg kezdetben ez a szemlélődés az akarat erőfeszítését teszi szükségessé, a tárgytól idegen képzetek távoltartásában és a figyelem hullámozásának megrögzítésében, később a szemlélődés a tárgytól való sajátos megköthettségbe kerül, melynél az akaratnak már a jelzett erő kifejtésre nincs is szüksége. A tárgy vonzza az ént, magába meríti, az ismeretfunkciókban már a boncoló, elemző, fogalomról fogalomra hatoló tevékenység megszűnik vagy elhalványul, az egész tudat mintegy rámered, beletorkollik a vallási tárgyba, úgyhogy az *én-tudat* már csak küszöbalatti vagy periferikus elhelyezkedésben vesz részt ebben az aktusban. Mikor az én így egyesül az isteneszmében foglalt főjővel, az egyesülést a kedélyélet gazdag, intenzív hullámozása követi és velejár akárhányszor a szerviélet elhalkulása, néha halálszerű megmerevedése (exstasis). Az *aktív* életirány legjobb kifejezői az egyes jelmondatok *ὁ θεὸς πάντων* (Aranyszájú szent János), *ut in omnibus glorificetur Deus* (szent Benedek) *ad maiorem Dei gloriam* (Loyolai szent Ignác). A teocentrikus vallásosság a maga alapátélésében az Istent mint *mindenek* főjavát tapasztalja meg és megragadva, megszeretve a főjót vele és benne szeret mindent. Ez az alapélmény lesz az erkölcsi tények mozgatójává, melyekben az Istenért, az Isten dicsőségéért való életirány jut kifejezésre. Az Isten ügye, a vallás ügye, a vallási közösség ügyével azonosul. Aki

aktíve felel a teocentrikus alapélményre, a summum bonum megtapasztalására, az énjét nem zárhatja el a közösségtől, abban a sympathiaérzelmek, részvét, szeretet, hála, odaadás egész világra sugároznak. Maga az erkölcsi cselekvés is áldozattá válik, folytonos áldozattá, mely az élet minden mozzanatát istenszolgálatként értékeseíti. Ez az aktív teocentrikus irány — az egyes vallásokban az apostoloké, kik vallásos átélésüket a közösség javává akarják tenni; ez a misszionáriusoké, kik az »igazságot« hirdetik; a vértanuké, kik érte életet áldoznak. A vallási enthusiasmusnak mélyek a gyökerei — abban az élményben vannak, mely a kozmosz legmélyén az értékek teljét, az örök szeretetet látja, mint a valóság létesítő és összetartó erejét.

Sémát rajzoltunk a teocentrikus típusról; de erre a sémára nem nehéz példákat találni, kikben a típus meg lehetős tisztán jelenik meg. A kontemplatív típus hordozója a legtöbb misztikus egyén; az aktív típusé a már említettek mellett a vallások alapítói, a szűkebb vallási közösségek megalkotói. Mily tisztán jelenik meg pl. szent Pálban ez a teocentrikus típus a maga aktív irányával! Érdekes szent Bernát, N. szent Terézia a kontemplatív-aktív életirány összeszővődésével! Elméletileg is kidolgozták ezen típust a francia ájtatos irodalomban Berulle bíboros és iránya.

Az *egocentrikus* típust a theocentrikussal szemben a túlsó sarkra kell helyezni a tipologia törvényei szerint. Megrajzolása annyival könnyebb, mert ez felel meg az átlagvallásosságnak.

A vallásos élmény énfunkciója ebben a típusban nem áll meg a tárgyban magában, hanem a tárgyon keresztül visszatér az énhez. Egyszerűbben kifejezve — az istenszeretet nem más ennél a típusnál, mint az Istenen átvezető önszeretet. Az énfunkció emez irányát több mozzanat segíti elő — az énben és a tárgyban. Az énben az

alaptörekvés — az önkeresés, önakarás, önfenntartás, magabírási, a vallásos én a maga teremtettségének tudatával (Kreaturgefühl) érzi, hogy csak a vallásos tárgy által állíthatja, bírhatja saját magát, nélküle a nemlétebe esik vissza. A vallásosság tehát magabírásiának (Selbstbehauptung) önfenntartásának *eszközévé* válik. A vallásos tárgy pedig az egocentrikus típus számára úgy alakul, hogy alkalmassá válik erre az *eszköz-szerepre*. A benne levő értékmozzanat — summum bonum, abszolút szentség — egyúttal az énnek is a java ; az én a vallási tárgy elérésével éri el a maga javát. A vallási tárgyból az énbe különböző értékek áramlanak : az *üdvösség-érték*, mely az énnek a vallásos tárggyal való egyesüléséből eredő kellemes érzelmi állapot ; a vallások rendszerint a másvilági életbe helyezik ; a *megváltás* értéke, melynek az egyes vallásokban más és más a jelentése, de a vallások egyes fázisaiban is. Jelentheti az én számára : az élet bajaitól, betegségeitől, szenvedéseitől, csapásaitól való megváltást — a vallás tárgya által. Ez a legkonkrétebb jelentése a megváltásnak — mely által a vallásos tárgy azok számára is értékesé válik, akik különben nem fogékonyak a vallás transcendens értékei iránt. Qui nescit orare, pergit ad mare ! Aki nem tud imádkozni, menjen a tengerre ! Jelentheti továbbá a haláltól való megváltást. A vallások általában optimizmussal tekintenek az élet végére és az örökélet, feltámadás eszméjével győzik le azt a mozzanatot, mely az én önállításával szemben a legélesebb tagadást jelenti — a halált. Az Isten az élő Istene, nem a holtaké, hangzik az evangéliumból — mint az egyetemes vallásos meggyőződés kifejezése.

A megváltás a vallásban — főleg a fejlettebb vallásokban a lelkiismeret bajaitól, a bűntől, bűntudattól, büntetéstől, kárhozattól való megszabadulást is jelenti. Az erkölcsi élet síkján élő ember számára a vallásos tárgy azáltal válik értékesé, hogy *ezt* a megváltást hozza

számára, mely számára a lelkiismeretben tükröződő erkölcsi értéktelenségnek, semmisségnek megszüntetését jelenti.

Végül, egyes vallások épúgy, mint egyes bölcséleti világképek megegyeznek abban, hogy «mundus in maligno positus est», hogy a világ jelen állapota valami ős-esésnek, rosszabb helyzetbejutásnak következménye. Ez az ősés — a kereszténységben ősbűn, a parsismusban és a belőle eredő gnózis formáiban az ős, a teremtető rossz műve, az újplatonikus gnózisban a szellem fogsága az anyagban. A megváltás a vallások ezen formáiban ezen ős-eséstől való megmentés, szabadítás. Ha mindezekhez hozzávesszük azt, hogy az istenség vonásai közül egy vallásban sem homályosodott el még a jóakarató, az embernek életét előmozdító, segítő, támogató, kegyelmet adó istenség képe, és ahol elhomályosodott volna, ott a bosszuló, kártékony, gonosz isten engesztelése, megnyerése a vallásos élet főfeladata, akkor az egocentrikus igazodás alapjait is földerítettük.

Az egocentrikus jellegű egyén az istenségben rejlő abszolút értékét a maga javává akarja tenni, saját önmegtartásának, öfenntartásának eszközévé alacsonyítani. A teocentrikusnál is végeredményben az istenség az egyén főjava; de ez cél számára és nem eszköz. Az egocentrikus magához vonja az istenséget, a teocentrikust az Isten vonja magához.

Ezért más az egocentrikus világképe. Olyan, mint a gyermeké, aki mindig a középpontban áll. Ebből az igazodásból ered az istenség eszméjének átalakítása — a világfölötti istenség fogalmának részlegessé, a felismerhetetlen, végtelen Istennek emberszabásúvá, sőt állat- és anyagszabásúvá tétele. Ebben a világképben az abszolút, egyetemes isteni érték szétaprozódik; lesz a *fajnak*, népnek az istenév, aki maga hadakozik népe élén, aki megtestesül a nép uralkodójában (keleti király-kultusz);

vagy lesz városok, falvak, törzsek istenévé. A monoteizmus henoteizmussá, vagy politeizmussá fajul. Aztán az *egyén* életérdekei, szükségletei még jobban széttagolják az *Egyetlent*; az életfunkciók (szülés, táplálkozás stb.), az életszükségletek (egészség, vagyon), életfoglalkozások (vadászat, földművelés, ipar) külön-külön istent kapnak. Az istenség elveszti emberfölötti, világfölötti jellegét, eszik, iszik, alszik, lesz, mint az emberek, csak azért, hogy az ember benne könnyebben megtalálja a maga képemását, segítőjét. Ez az antropomorfizáló irány tovább is eljut, letörli az istenségről az etikai abszolút érték vonását és megalkotja az irigy, kártékony, gonosz istennek képét; ez a gonosz istenség helyel-közzel teljesen elfeledteti a jó Istent, háttérbe szorítja, magának követel minden adományt, áldozatot, imádságot és kultuszt.

Az egocentrikus igazodás módosítja a vallási tényeket, élményeket. Az *imádságnak* alig lesz más célja, mint hogy az egyént a maga szükségében, gondjában, bajában kiségitse; ezért az imádság ebben a típusban elsősorban kérőimádság. A dicséret, magasztalás is csak arravaló, hogy kegyesebbé tegye az istent, hogy az isten fülét kellemesebben érintse és így a kérés teljesítését jobban biztosítsa. Az áldozat pedig itt adás-vevés lesz; az isten kap, hogy adjon. Az emberi önzésnek ezen formája nyilatkozik meg nemcsak a próféták által ostromozott lélektelen áldozatokban a zsidóknál, hanem főleg a többi ókori vallásokban. Az *egyén* az istenség megnyerésére vagy ártalmatlanná tételére újabb eszközt is talál — a *varázslást*. A varázslás az egocentrikus típus legjellegzetesebb tünete. Ezáltal lesz az istenség az embernek vak eszköze, engedelmes szolgája — akár az ember hasznának előmozdításában, kárának elhárításában, akár kártékony kívánságainak végrehajtásában. Az egocentrikus típus ép ezért uralkodó ama vallásokban, amelyekben a varázslat, a mágia uralkodik; ahol pedig egészen hiányzik, vagy hát-

térbe szorul, ott a két típus közt alakul a vallásos élmény, hogy mint a vallásosság legtisztább formája, a teocentrikus típus kialakuljon.

Természetes, hogy az ilyen igazodás mellett a vallás elveszti az erkölcs számára való normatív jellegét. Ahol az emberi önzés megtermi a gonosz, bűnpártoló isten képét, ott a vallásnak és erkölcsnek összefüggése is megszakad.

E két típusról való rövid rajzunk kimutatta azt a két pólust, melyek között a vallásosság élményei mozognak. szent Ágoston röviden így jellemzi a két típust: amor Dei usque ad contemptum sui — és amor sui, usque ad contemptum Dei. Célunk az volt, hogy ezen ágostoni szembeállításnak lélekrajzi illusztrációját adjuk.

b) *Istenközelség, istentávolság.*

A vallásos élmény további típusait adja az énnel és a tárgynak a vallásban — egymáshoz való helyzete. Ezt a helyzetet a térbeliség analógiájával fejezzük ki és így beszélünk az *Istenközelség és Istentávolság* típusáról.

Az *Istenközelség* típusa a vallásos élményben annak a ténynek átéléséből ered, melyet szent Pál az Areiopagoson tartott beszédében így fejez ki: . . . quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus (Act. 17, 27—8.). Ez a típus tűnik elő bőségesen a Kelet és Nyugat vallási irodalmában, a misztikának legnagyobb részében. Lélekrajzát következőkben kíséreljük meg. Az *Istenközelségben* élő az érzéki szemlélethez analog módon «látja» az Istent. Hitében ép ezért valahogy háttérbe szorul a «tekintély» előtt való akarati meghajlás, hite nem titkok, mélységek elfogadása, hanem látás, intuíció, tapasztalás. A nélkül, hogy ennek az élménynek ismeretelméleti taglalásába és kritikájába fognánk, most csak azoknak az élményeknek leírását adjuk, melyek ezt a típust jellemzik. A val-

lasi irodalom, a szentírási is, tele van ezekkel a kifejezésekkel, melyeknek értelmezése más lapra tartozik. Az Istent ez a típus látja, hallja, tapintja, ízleli. Látja a természetben, melynek minden atomja az Istent sugározza, minden hangja róla beszél, úgy hogy számára a természet az Isten tükre és megtapasztalja önmagában, mert az Isten «benne» él és ő az Istenben.

Világképében az Isten a «jelenvaló», a mindent betöltő, mindent átható. Ha nem is jut el a pantheizmusig, valahogy háttérbe szorul nála az Isten világfölöttisége, mindent felülmúló volta, mindentől különböző volta. A világ, a természet át van hatva az Isten jelenlététől, működésétől, valóságától.

Ezért az Istenhez való viszonya érzelmileg legjobban az Istenszeretet közelségében fejeződik ki. A közellevő jót a szeretetben bírjuk, élvezzük. Ez a típus érinti szeretetével az Istent, egyé lett vele. Ez a szeretettelátkozás az életből vett analógiákkal akar kifejezéseket találni a kimondhatatlan, kifejezhetetlen benső átélésre. A misztika beszél a jegyességről, a lelki nászról, beszél az Isten öleléséről, csókjáról. Ezek a kifejezések az Istenközelség élménytípusát akarják valahogy kifejezni. A Gondviselés eszméje ebben a típusban úgy tűnik fel, hogy az Isten az egyént tenyerén hordozza, hogy az egyén az Isten ölében nyugszik, hogy az Isten őt magába rejti.

Az imádság az Istennel való magányos beszéddé válik, párbeszéddé, melyben az Isten és a lélek egész közlelről felelgetnek egymásnak. Az áhitat csendjében csak a lélek beszéde hangzik és az Istené a lélekben. Az istentkereső lélek ezért keresi a templomok csendjét, hol a szentség ház előtt közel van az Úrhoz és úgy imádkozik, hogy nézi az Istent és az Isten őt.¹ Keresi a magányos kamrácskát,

¹ Mint ahogy Vianney sz. Jánosnak mondta egy földmíves arra a kérdésre : Mit csinálsz, mikor imádkozol?

a zártságot és az Énekek Énekével rejtőzik el benne Választottjával.

Ennek a típusnak erkölcsi élete abban áll, hogy az istentávolságot megszüntesse és közelebb jusson Istenéhez. Szemében az Isten közt és közte gátként áll az érzéki természet, ezért kell érzékisége fölé emelkednie. Ez az érzék fölé való emelkedés aszkézissal, önmegtagadással történik, vagy azáltal, hogy a lélek visszavonul saját központjába, saját mélyére, ahol az «Isten arca» tükröződik. Gátként áll saját teremtetten, melyet előszerezetté érez «semmi»-nek, hiánynak, ürességnek, sötétségnek. A legnagyobb gát a bűn, a gyarlóság. Ha ezt érzé magában, akkor ez a típus átűt a másikba, az Istentávolság típusába, mindaddig, amíg az Isten irgalmában, bocsánatában az ő közelségét megint meg nem találja.

Erkölcsi életének célja a θεωσις, az Istennéválás, az Istenhez való hasonulás. A közel, sőt benne élő Isten alakítja, formálja magához, míg csak el nem jut odáig, hogy «élek én, de már nem én, hanem Krisztus él én-bennem». Ennek a célnak eszközei — «az Isten jelenlétében való járás», a léleknek az Istennél maradása, az Istennek, Krisztusnak szerető szemlélete, kontemplációja által. Az Istennek a lélekkel való érintkezését óhajtja és éli át a szentségekben. A kereszténységben és a kereszténységen kívül megvan a θεωσις, mint életcél és ennek eszközei. A görög-hellén misztériumok is az istennéválás eszközei voltak és az áldozatban való részesedés, az áldozati ételek elköltése mindenütt ezt az istenközelséget akarta létrehozni.

Az istenközelség tehát oly alapvető vallási lélekmagatartás, mely a vallásos élménynek sajátos szerkezetét meghatározza a legkülönbözőbb vallásokban. Ez a misztikának — mely a mai kutatások alapján már egyetemes vallási jelenségnek mondható, — legfőbb hajtóereje.

Ennek a típusnak további differenciálódása a világnézet oldalán a *panteizmus*, mely ebből az alapmagatartásból azáltal származik, hogy a közelséget a vallásos én és a tárgy közt azonossággá fokozza. Ebből ered a szempontnak eltolásával az emberistenítés, a humanizmus vallása (pl. Aug. Comte kísérlete). Erkölcsi téren az etikai autonomia végletformái, mely szerint az istenné felfujt ember akarata isteni akarat és így cselekvése is isteni cselekvés. (Ez a magyarázata J. Wittig lelki alakulásának is.) Érthető tehát, miért fajulhat el a misztika a legszélső kicsapongás takarójává és miért válhat az Istenné vágyó ember — állattá. A szellem világában a végletek nem állnak messze egymástól.

Az *istentávolság* típusának alapmagatartását fejezi ki Péter apostol, midőn a csodás halfogás után azt mondja az Úrnak: Menj ki tőlem, Uram, mert bűnös ember vagyok.

A típus alapélményében a vallás tárgya az éntől messzeálló, felette való, «egészen más» valóságként jelentkezik, akihez az én csak félelemmel, szívszorongva mer közelíteni. «*Maiestas Dei*» ennek a vallásos élménytárgynak a neve; rejtélyes, csodálatos való, *mysterium*, telve titokkal, örvénylő mélységekkel. Ezért «*tremendum*» — félelmetes, térdrekényszerítő. (R. Otto: *Das Heilige*).

A vallásos világképben első jegye, hogy felfoghatatlan, megérthetetlen, kifürkészhetetlen. «Ha felfogtad (megértetted), nem ő az», mondja szent Ágoston. Ezért a hozzá való értelmi közeledés iránya nem az állítás, hanem a *tagadás*. Az úgynevezett tagadó teológia ebből az alapélményből meríti a maga szótárát. Az Istenről Eckehart mester ezért nem mer semmit állítani. «Az Isten névtelen, róla senki semmit nem állíthat, nem is érthet. Ha azt mondom: Az Isten jó, ez nem igaz; inkább így: én jó vagyok, az Isten nem jó... És ha azt mondom: az Isten

bölcs, ez nem igaz ; én bölcsebb vagyok, mint ő. És ha azt mondom : az Isten valóság, ez sem igaz ; az Isten világfölötti lény és valóságfeletti semmi.»

Gott ist namelôs, wan von ime kan nieman niht gesprechen noch verstân . . . Sprich ich nû : got ist guot, ez ist niht wâr, mér : ich bin guot, got ist niht guot . . . Spriche ich ouch : got ist wîse, ez ist niht wâr ; ich bin wîser denn er. Spriche ich ouch : got ist ein wesen : ez ist niht wâr : er ist ein überswebende wesen und ein überwesende nihtheit. (Id. Geyer : Gesch. der patr. u. schol. Phil. 1928. 565. l.)

Ez a tagadó teológia végigvonul az újplatonizmuson, az arab bölcseleten, a középkor keresztény gondolkozásán. Nem más ez, mint dialektikus, metafizikai fogalmazása annak a dadogásnak, mely az ember nyelvére tolul a *Maiestas divina* előtt.

Az Isten fogalmi jegyei közül ez az állásfoglalás azokat értékeli, azokat emeli ki, melyek a távolságot az embertől és a világtól még szembeszökőbbé teszik és amelyek az emberi értelem konstrukciói elől menekülnek. Az isteni fönség végtelen akarát, hatalom, «mely vasvesszővel töri össze a világot» ; kiszámíthatatlan, kifürkészhetetlen önkény, akiben a predestináció hozzáférhetetlen, megmásíthatatlan rendelései élnek. Az Isten benső életéből a haragnak tüzei lángolnak. Ez az igazodás termi meg azokat az isteneket India, Mexikó, Fönícia vallásaiban, melyekben több a diabolikus, mint az isteni vonás, ennek egyik torz formája a parsismus és islam keveredéséből eredő *ördögkultusz* a Jesidi-knél.

Mily mássá válik ebben a magatartásban Isten és a világ viszonya, mint az istenközelség típusában ! A természet, az ember itt nem az istenség tükre, mert az istenség a természetnek teljes, gyökeres tagadása. A természet rendje, szépsége nem tükrözteti azt, aki «egészen más», mint a természet. Inkább hajlandó ez az igazodás

a természetben az isteninek ellentétét látni, mely ép ezért könnyen vesz fel diabolikus tulajdonságokat.

A természet, főleg az anyag «rossz» volta ebben az állásfoglalásban érthetővé teszi, hogy a vallási élmények közt a legkiemelkedőbb ebben a típusban a félelem, a rettegés, mely az ember és az Isten között tátongó szakadékot alig meri a remény, bizalom érzéseivel áthidalni. Az ős-esésnek mindig visszatérő tudata és az egyénnek szembefordulása az erkölcsi törvényben kifejeződő isteni akarattal — megtermi a bűntudatot, melyből az ember menekül a haragvó Isten szeme elől, hogy kétségbeesett helyzetében az isteni irgalomban keressen megváltást. Az erkölcsi élet így lesz engeszteléssé, viharos, sötét éjben a hajnalhasadás várásává.

Ez az istentávolság a lélekben nyomasztó, az életerőket lekötő, bénító kedélyvilágot teremt, melyet lelki szárazságnak szoktak nevezni. Az irgalmas Isten késik, a haragvó, büntető istenarc jelenik meg a vergődő lélek imádságában, küszködésében. Ebből a kedélyvilágból születnek meg azok a zsoltárok, melyekben több a panasz, szemrehányás, mint a bizalmas öröm ; a miserere nyomasztó, hosszú sóhaja, Ady vallásos költeményei vagy Dante Inferno-jának és Purgatorio-jának lelki világa.

A vallások történetében ez a típus époly gyakori, mint az istenközelségé. Csak néhány jelentkezési formájára mutatunk rá. Az islam-előtti arab vallás *fatuma* (dahr), mint személytelen, kozmikus erő, az ember által megközelíthetetlen magasságba emeli a vallás tárgyát ; Mohammed vallása ezzel szemben az istenközelséget képviseli. Ezt az islamról való európai köztudat rendesen megfordítva gondolja. A kereszténység ősi herezisei az istentávolság élményének lecsapódásai. A keleti lélekben erős a transcendentianak a vonása ; ezzel szemben a görög lélek az immanentia felé hajlik. A kereszténység centrális dogmája, a *megtestesülés*, mely az istenközelség

legtökéletesebb kifejezése, ezért vált ki annyi ellenmondást Keleten. Az istentávolság típusa a megtestesülés tényét, a Logos-sarx egyesülését, a szellem-anyag ölelkezését nem bírja el. Érdekes, hogy védekezik mintegy ösztönszerűleg vele szemben. A gnozis doketizmusa csak látszatnak tekinti az incarnatiót; Arius egyszerűen tagadja; Nestorius az egyesülés tényét vonja kétségbe, Eutyches az egyesülés után csak az *isteni* természet létét vallja Krisztusban (monofizitizmus). Ime, az istentávolság dialektikájának a formái; az alapgondolat mindegyikben azonos: az Isten sosem lehet oly közel a természethez, hogy vele lényeg szerint egyesülhessen. Ezek a tévtanok ma is élnek Keleten egyes szektákban; ez mutatja leginkább, hogy bennük alapvető vallási típus jut kifejezésre.

Luther lelkivilága is ennek az Istentávolságnak átélése; a természet, az ember, az akarat, gyökeresen elpusztult, rossz; vele szemben a végtelen isteni fölség, aki ítéletre készül. A távolságot csak az isteni irgalom hidalhatja át; nem emeli fel a természetet magához, hanem *eltekint* semmis voltától; *betakarja* bűnösségét. A protestantizmuson végigvonul ez a vallási típus; ennek egyik kifejezője a predestináció, főleg a kálvini formája, másik kifejezője az a mód, ahogy a protestantizmus a spiritualizmus túlzó hangoztatásával a vallásban az anyagnak, érzékinek, vele a művészeknek is a jelentőségét lenyomja, átvéve a semita Keletnek iszonyát a képektől, szobroktól, a szakramentális kultusztól.

Ez a típus él Kierkegardban, a dán teologusban, a mai protestáns teologia Barth-Gogarten irányában.

Míg az istenközelség a világ és Isten azonosításához vezethet a panteizmusban, addig az istentávolság ahhoz a világszemlélethez, mely így fejeződik ki: az Isten minden, a világ semmi. Ennek adta R. Otto a találó a *theopanismus* nevet.

A típusok végletek; ilyen véglet az istenközelség és az

istentávolság típusa is. A vallásos élet végletek közt mozog; a két végletnek legsajátosabb összeesése — Krisztus, a megtestesült Ige, akiben a távolság és a közelség összeesik, anélkül, hogy összeolvadna. Ez az igazi coincidentia oppositorum.

c) *Cselekvő és befogadó típus.*

Többé-kevésbé párhuzamosan halad az előbbi típus-párral a *cselekvő és befogadó* vallási típus. A *cselekvő* típus sajátossága abból a tudatból ered, hogy vallási tényeiben az én-funkcióknak fontosságát, szükségességét, nélkülözhetetlenségét vallja. A *cselekvő* típus az Isten munkatársának érzi magát az Isten országa felépítésében, saját üdvének munkálásában. Innét ered ebben a típusban a vallási tevékenységnek, vele az akaratnak, felelősségnek hangsúlyozása. Az én Atyám mindvégig munkálkodik, én is munkálkodom.» Ez a *cselekvő* típus jellemzője. A kegyelem az Isten segítsége számára, mellyel együttműködik saját tökéletesítésén, üdvözítésén. A vallás ebben a típusban találkozik legtökéletesebben az etikával, hisz az erkölcsi tények, az erények megszerzése — a vallási üdv, megváltás biztosításához tartoznak. Épp ezért ez a típus könnyen áthajlik a vallási naturalizmushoz, melynek *végletkifejezése* a keresztény ókorban Pelagius tana. E szerint — itt nem dogmatikai precizításra, hanem lélekrajzi kisarkításra törekszünk — a vallási, üdvszerző tényben az első, a döntő: maga az akarat, az erkölcsi cselekvés, nem a kegyelem. Ugyanennek a típusnak hordozója a kanti etika és a modern racionalista-, naturalista-protestantizmus. A típusok a valóságban összeszövődnek, kereszteződnek; ilyen összeszövődés a *cselekvő* típus hangsúlyozásával a katolikus Egyházban a molinizmus, a befogadó típus kiemelésével: a tomizmus.

Tipológiánk a vallási élmény alapszerkezetéből indul

ki, melyben, mint láttuk, az én-funkciók *iránya* alkotja meg az egocentrikus és teocentrikus típust, az *alany-tárgy viszonya* az istenközelség-istentávolság típusát, az én-funkciók *eredete* pedig a cselekvő és befogadó típust. A befogadó típus a cselekvővel szemben a vallási élményt, a vallási tárgy részéről, «fölülről» adotttnak, okozottnak érti. Ennek a típusnak a tudatát megtölti az evangéliumi szó: «*nálam nélkül semmit sem cselekedhettek*». A vallási átélés sajátos mozzanata tűnik elő ebben a típusban, mint tudati adottság — a befogadottság jegyében. Az én a teremtettség tudata mellett a kiválasztottság, az Istentől való áthatottság tudatával telik meg. Ami a geniek életében gyakori, a hirtelen, ötletszerű felvillanás, az eszmétől való elragadottság mozzanata — az a vallási élményben nemcsak a vallási geniek sajátja. A vallásos ember saját hitének megbizonyosodását is isteni megvilágosításként érzi; erkölcsi életének fordulóiban, melyek telve életindítással, erővel — a kegyelem hatását tapasztalja meg. A magyarázó lélektan kísérletezhetik ezen befogadó, passzív élményeknek visszavezetésével és kereshet, kutathat forrásuk után a tudatalattiban, tudathasadásban, magát a tényt azonban a valláslélektan óriási empirikus anyaggal igazolhatja, hogy t. i. a befogadottság mozzanata a vallási élményben nagyon gyakori és ép ezért tipikus jelenség. A hirtelen megvilágosodás, az isteni erővel (kegyelem) való áthatottság nincs pusztán a magasabb rendű misztikus átéléshez kötve, még kevésbé rendkívüli szervi jelenségekhez, mint amilyenek vannak pl. az exstázisban. A vallásos tudat ezen megtapasztalásait sajátos módon értelmezi. A befogadottság jellegével fellépő, erkölcsileg fejlesztő élményeket isteni kegyelemnek, az erkölcsileg destruálókat pedig ördögi kísértésnek fogja fel.

A befogadó típus jellegzetes élményei: a kegyelem, kísértés élménye mellett a vallási igazságok hirtelen felvillanása, melyet a vallásos tudat «*kinyilatkoztatás*»-nak

értelmez ; az erkölcsi élet kétségeinek, problémáinak eloszlatása, az erkölcsi megbizonyosodás, hogy konkrét esetben ezt vagy azt kell tenni, elhagyni — a *lelkiismeret* ,szava', mely akárhányszor ,hangzik', ,megszólal' — a tudatban, mintha az én-től különböző forrás hangoztatná. A kiválasztottságnak tudata, az a tudat, hogy az Isten szeret és üdvözít, hogy megbocsátott és vonz magához — ugyancsak fölmerül a vallásos élményben, nemcsak mint vallási igazságok elgondolásából szerzett meggyőződés, hanem mint közvetlen átélés, megtapasztalás.

Ennek a típusnak — mely legkevésbé sem zárja ki a cselekvő-tudattal párosult énfunkciók kapcsolódását a befogadó élményhez — hordozói majd minden vallásformában megjelennek. A próféták, vallásalapítók, reformátorok ebből a tudatból táplálkoznak, de nemcsak ők, hanem mindazok, akiknek vallási élete a vallás tárgyának mélységeiig lehatol.

A befogadó típusnál tehát a hangsúly a kívülről való adottságon nyugszik. Ezért ez a típus az akaratot, a szabadságot, az egyéni cselekvést kevésbé hangsúlyozza, néha egészen tagadja. A predestináció mellett a vallási determinizmus ezen passzív típussal párosul legkönnyebben. Szélső formája ennek a típusnak a *quietizmus*, mely a cselekvő énfunkciókat a vallási életből egészen ki akarja kapcsolni és egyszerűen ,vár' a kegyelemre, üdvösségre, Istennel való egyesülésre. A quietizmus is változatos módon jelenik meg a vallások történetében. *Molinus* Mihály (1640—1696) fogalmazása jellemzi legjobban a quietista típust: «Istent sérti meg az, aki cselekvőleg akar működni, mert Isten maga akar működni» — «A természetes működés ellensége a kegyelemnek és megakadályozza az Isten működését és az igazi tökéletességet, mert Isten bennünk és *nélkülünk* akar működni.» (Denzinger, *Enchiridion*.¹² — 1221. sk.)

A «jócselekedetek» elvetésével Luther így találkozik

Molinosszal, Mme de Guyon-nal, mint a vallási befogadó típus végleletformája.

A vallási geniek élete pedig a befogadó és cselekvő típus összeszővődését tünteti fel: szent Pál, szent Ágoston, szent Bernát, szent Anzelm, szent Tamás, Newman, Prohászka; a kereszténységen kívül az ószövetség prófétái, Zarathustra, Mani, Mohammed.

A befogadó és cselekvő típusnak felel meg a vallási élet centrumában az *önmegváltás* és az *Istentől való megváltottság* két típusa. Ez a két élményforma nem önálló típus, mint az előbbiek, hanem egyszerű származéka a cselekvő, illetőleg a befogadó típusnak.

Az önmegváltás típusa legtisztábban a budhizmusban jelentkezik. A budhista nem az istenség segítségével, kegyelmével jut el ahhoz az állapothoz, mely számára ugyanazt jelenti, mint más vallásokban az üdvösség, boldogság, hanem saját tényei, elmerülései, önmegtagadásai által. Ezzel rokon a kínai konfucianizmus is, melyben a vallási élet szintén pusztá etikává zsugorodik. Ez a két világszemlélet hamar népszerű lett a nyugati felvilágosodás, racionalizmus, naturalizmus képviselői előtt. Világos ebből, hogy alapfelfogásuk rokon és így, ami vallási elem maradt még a racionalizmusban vagy a kanti világszemléletben, azt szintén ebbe a típusba kell illeszteni. A vallás eredeti jellegét tökéletesebben hordozza az a típus, mely a megváltásnak élményét, mint az istenség adományát, kegyelmét éli át. Ez a típus lényegileg összeesik a befogadó típussal.

d) *Világszeretet — világutálat.*

A vallásos lélek benső szerkezetének újabb vonásait tárja fel a világszeretet és a világutálat típusa. Más szóval nevezhetjük *evilági* és *másvilági* típusnak is.

A vallásos élmény *értékelő* funkcióiban van ennek a két

tipusnak a gyökere. Ezért ez a két típus önálló, a többivel nem szükségképpen párhuzamos vagy összeolvadó, hanem inkább őket keresztező típus.

A vallási értékfunkció tárgya : a szentség értéke. Ezt az értéket a vallásos én elsősorban az Istenben látja, aki maga a személyes, abszolút érték, a summum bonum. De megtalálja mindabban is, ami Istennel összefügg, hozzátartozik, belőle ered, hozzá vezet — ami ép ezért maga is — „szent”. Az értékelő funkció dialektikájában — a vallási érték *hiányát* fejezi ki az, ami : *profán*. A *profán* egyszerű tagadása a szentségesnek ; önmagában nem fejez ki ellentétet a szentséggel szemben, csak a vallási érték hiányát. A profán lehet értékes, de más, nem vallási értékek (igazság, etikai jóság, szépség) által. A vallási érték-kontraszt másik oldalán a *demonikus*, a diabolikus áll, mely nem pusztá tagadása a szentnek, hanem vele ellentétes, kontrér, mint a széppel a rút, a jóval a rossz. A demonikus vonás épúgy alkalmas arra, hogy személyi jegy legyen, hogy mintegy személyi kontrasztérték legyen, mint a szentséges. Van is minden vallásban személyi hordozója: az ördög, daemon, rossz szellem.

Ez az értékviszony a szentséges, profán, ördögi közt az alapja az előbb nevezett két típusnak.

A világszeretet típusa a világot mint az Istenhez tartozót, belőle eredőt értékeli. A világ ebben az értékelésben maga is szent. Ezt a típust legszebben a keresztény természetszeretet képviselői hordozzák : szent Gellért, szent Anzelm, Assisi szent Ferenc, Prohászka. Szent Ferencnek testvére a nap, nővére a hold, testvérei az állatok, a növények, mert ezek mind az Isten „gyermekai”, teremtményei. Amíg a világ az Isten arca, tükre, addig a vallásos lélek a maga Istenhezfordultságában nem fordulhat el tőle. A világ az Isten gondolata, az anyagi természet is, Isten hatalma, ereje, bölcsesége, szépsége sugárzik rajta és ezért a világ az Isten szentségét is sugá-

rozza. A politeizmus szétdarabolja az Egyetlent és a szentség egységes áramlását is szétbontja. Benne már nem a világ egésze szent, hanem egyes darabjai, részei : bizonyos helyek, állatok, növények, működések, események. A többi: profán — vagy éppen démoni. Természetes, hogy vallási állásfoglalása is e szerint alakul velük szemben ; az egyik oldalon a tisztelet, áhitat, szeretet érzelmével, a másik oldalon a rettegéssel, félelemmel, utálattal. Az *evilági* értékigazodás tehát a vallásos élménnyel nemcsak hogy nem ellentétes, hanem egyenest rája támaszkodhatik. Amíg a vallási értékszemlélet természetben, anyagban, államban, kultúrában az Isten alkotását, akaratát látja, addig mindezzel szemben az igenlés, fejlesztés szükségét is érzi és úgy az állami életben, mint a kulturmunkában való részvételt vallási kötelességnek tartja. Ez nem ellenkezik azzal, hogy az Istent a világ fölé helyezi, mert bár az Isten minden fölött való érték szemében, de nem ellentétes érték azzal szemben, ami belőle ered, származik. Amikor a világnak értékelése a transcendens vallási értéket feladja, tagadja, a világszeretet már csak a világ immanens értékeiből táplálkozik : a hasznosságból, szépségből, élvezetből.

Természetes, hogy a vallási értékszemlélet a világot, természetet — az értékek hierarchiájában — a maga helyén szemléli. Ez a hely pedig meg van határozva azáltal, hogy a világ, természet a maga létében és ép ezért értékében : *derivált*, relativ, alárendelt érték az Istenhez viszonyítva. A panteista, monista világszeretet ezt az értékhierarchiát borítja fel, amikor a világot abszolút valóvá és abszolút értékévé teszi.

A világszeretet vallási típusát bizonyos optimizmus kíséri, mely tud örülni életnek, természetnek és felül tud emelkedni a természet kataklizmáin épúgy, mint az élet örvényein. A messzinai földrengés Prohászka lelkében épúgy nem ingatja meg az Isten ölen nyugvó bizalmát

a Gondviselésben, mint a világháború szörnyűségei. Csak segít neki abban, hogy a gondviselő Istent még jobban megtisztítsa azoktól a vonásoktól, melyeket csak az emberi törpeség vetít ki rája, midőn a maga ember-szabású valójával akarja az Istent fölruházni.

Ezzel szemben a *világutálat* típusa, a másvilági irányzódás a világnak, természetnek, társadalomnak, kulturának vallási értékét vagy tagadja, vagy egyenesen a démoni-hoz közelíti. A keresztény világszemléletnek nagy küzdelmébe került, míg a parsismusból táplálkozó gnó-zissal (manichaeismus), az újplatonizmussal szemben az egész természetnek, az anyagnak Istentől való eredetét és vele a természet lényeges jóvoltát, értékességét igazolni tudta. A patrisztikus gondolkodás egyik legnagyobb problémája volt ez.

Hogyan lehetséges mégis a kereszténységen belül is a világutálat típusa, a siralomvölgyének a hangulata, a kulturától, társadalmi élettől való az a menekülés, mely a legtöbb ókori szentet a puszták magányába hajtja? A felelet igen egyszerű. Amikor a keresztény világszemlélet biztosítja a természetnek lényeges értékét, ugyanakkor nem törli le a természetről azokat a vonásokat, melyek a hiányt, esetlegességet, mulandóságot, változóságot, romlást mutatják, melyek tehát a természet relativ-értékvoltának sajátosságai. Csak a szempont megváltoztatása kell hozzá, mondhatjuk, más szemüveg kell hozzá és amit az egyik szempont értékesnek mutat, a másik hiánynak fogja mutatni. A paradicsomkert — könnyen lesz siralomvölgygé, csak másként kell nézni. Halál, bűn, katasztrófák, betegségek, nyomor, szegénység — azok a konkrét mozzanatok, melyek a keresztény természet-szemléletet, mely az Isten tükrét látja a természetben, könnyen ráhajtják arra, hogy ne a tökéletlen tükörben, hanem a maga ősvilágában keresse a főjót — az Istent. És vele szemben, hozzá hasonlítva (hányszor járja meg

a keresztény világszemlélet az összehasonlítás ez útját) a teremtmények értéke porrá, füstté válik. A másik, fontos tényező a keresztény világszemléleten belül is a természet értékességének csökkentésére: a természet elesettség, főleg az emberi természeté, az ősbűn óta és a bűnnek, a diabolikus elemnek belenyúlása az életbe, a természetbe, a társadalomba. Quid hoc ad aeternitatem, mondhatja a keresztény lélek mindenre, ami teremtett. Így találkozik ugyanazon világszemléleten belül, ugyanazon alapmagatartáson belül: a keresztény optimizmus és a pesszimizmus.

Egészen más a magatartásuk azoknak a vallásoknak, melyek a természet értékes voltát elvileg tagadják. A budhizmus az újjászületésben, a természet gyökerében látja a rosszat, a bajt, innét a törekvés az újjászületést okozó vágyaknak, az életiramnak kiölésére, elpusztítására. A parsismus, a gnozis az anyag teremtését az őssrossznak, gonosznak tulajdonítja, világos, hogy egész etikája nem lesz más, mint menekülés ettől a rossztól, világutálat. Az újplatonikus emanációs elv szerint, mely mithologikus formákban jelentkezik, az anyag nem más, mint a sötétség, a magábanálló és kiömlő fénynek ősellentéte. A szellem — a kiömlő fény; a lélek az anyagba, tehát sötétbe zárt világosság. Ebből a felfogásból megint csak természetutálat származik. Tovább menve az egyes vallásokon: a rossz szellemek, a gonosz istenek seregei benne laknak a természetben, azt a maguk céljaira használják; a primitív vallásos lélek érzelemirradiációja innét árad mindarra, ami a rossz szellemekkel összefügg.

Az evilági és a másvilági vallási igazodásnak ezek a rúgói.

e) *Periferikus és centrális típus.*

Tipológiánk végére érve érintjük még azt a típuspárt, mely más-más néven leggyakrabban jelentkezik az egy-

szerű, nem-tudományos lélekrajzban: ez a buzgó és lanyha vallásosság típusa.

Ennek a két típusnak is megvan a maga jelentősége a vallási tipológiában. Alkalmas műszót kell rá keresni és a vallási élmény alapstrukturájával összefüggésbe hozni. Nevezzük el e típusokat *centrális* és *periferikus* vallási típusnak.

A vallási élmény gondolattartalmakból és én-funkciókból áll. A tudat ,én'-jéhez nem minden tartalom és élmény áll egyforma közelségben. Egyik tartalom, hogy úgy mondjuk: ,én'-esebb, mint a másik. Az érzelem jobban az ,én'-é, vagy a törekvés, mint pl. a képzet. A törekvés tényei közt is van, amelyikben az ,én' erősebben van ,érezve', mint a másokban. Hányszor pusztá: ,akar-nám' csak az akarat és nem igazi akarat.

Ezeket a lélektani fogalmakat alkalmazzuk a vallási élményre és az előbb említett két típus nem lesz más, mint szélső foka az ,én' érdekeltségének, közreműködésének a vallási élményben.

Az ,én' legjobban az értékelő, érték-elsajátító, elérő aktusokban van érdekelve. A vallási én-funkciók pedig nagyrészt ily tényezőkből tevődnek össze. A főjó utáni vágy, remény, sóvárgás, a főjó megközelítése, szeretete, birtoklása: az énnak lehet mintegy centrális iránya, igazodása, mely ép ezért az *egész* ,én'-t a maga teljességében áthatja, igénybe veszi. Ez a centrális igazodás két irányban mutatja hatását. Hat először is az élmények erősségére, intenzitására. Ezt fejezi ki a köznyelv a ,buzgó ember' szóval. A vallási élmények intenzitását — hatóerejükből mérhetjük. Micsoda lelkierők működtek pl. szent Pál apostoli útjaiban, az utak nehézségeinek legyőzésében, az üldözések elviselésében! Vagy Xaveri szent Ferencben, aki a XVI. század második felében az akkor megnyílt Keletet: Indiát, Japánt, Kinát járja! Erről az intenzitásról tanuskodnak a vallásosság irodalmi forrásai: leve-

lek, naplók, följegyzések. A másik tulajdonsága a centrális vallási típusnak abban van, hogy tudatának egész tartalmát, és vele minden életműködését a vallási alapigazodás hatja át: az ilyen igazán *mindenben* az Istent keresi, mindent rája vonatkoztat, mindent érte tesz. Ebből az igazodásból keletkeznek a vallásos világnézetek, melyekben természettudomány, élet és kultúra «in lumine Dei», az Isten fényében sugárzik.

A másik típust, a *periférikust* ezekkel már szintén jellemeztük. Ha van is vallása, ez nála nem kapcsolódik az én gyökeréhez, ezért nem is lesz teljesen az én-é és az én nem olvad fel a vallásában. Vallási eszmék, képzetek, ha igaznak is tartja őket, nem hatnak rá a mindent felülmúló érték-jegyével. A vallás külön szféra lesz lelki világában, melyhez ritkán fordul hozzá; hasonlatos egyéb tartalmakhoz, melyekkel életét kitölti, foglalkozásaihoz, szórakozásaihoz. Mély, egész valóját átható vallási élményei nincsenek, vallása mintegy a tudat periferiáján, szélén foglal csak helyet. Ez a típus könnyen megalkuszik vallásával és világszemléletét nem a vallásához igazítja, hanem vallását életérdekeihez.

Ez a vallások átlagtípusa.

* * *

Tipológiánk szempontjait kizárólag a vallási élmény belső szerkezete adta. Az empirikus anyagot elsősorban a keresztény vallásosságból merítettük, de nem kizárólag. Teljességre, a vallásos élmény tipikus jelentkezési formáinak kimerítésére ma még nem lehet törekedni, hiszen a vallásbölcselet ezen ága még alig jutott túl az első kísérleteken. Ez a felosztás is kísérlet. A vallásosság egyedi változásaiban azokat az állandóbb, általánosabb vonásokat tárja fel, melyek a vallási alapigazodásokból (teocentrikus-egocentrikus típus), az alany-tárgy viszonyából (Istenközelség-távolság), az énfunkciók eredeté-

ből (cselekvő-befogadó típus), a vallási értékelésből (evilági-másvilági típus) és az élménynek az énhez való kapcsolatából (centrális-periferikus típus) erednek.

Már ez a kísérlet is igazolja, hogy a vallás a maga alanyi élmény-oldalán is oly mélyreható különbségeket tár fel, melyek miatt óvakodni kell a korai általánosításoktól épúgy, mint az egyéni vallás apodiktikus egyetemesítésétől a vallás lényegmeghatározásában. Másrészt kimutatja ez a tipologia, hogy a vallásos lélek legbensőbb érzetében vannak oly rokonságok, megegyezések, melyek a lélek gyökérzetéhez tartoznak és ép ezért a homo sapiens-t homo religiosus-szá minősítik.

IV. FEJEZET.

A VALLÁSOS ÉLMÉNY JEGYEI.



VALLÁSOS tipologia Girgensohn szerint makroszkopikus szemlélete a vallási tudatnak. A mai kísérletező tudomány még bizonyos ellen-szenvvel néz arra a szemléletre, mely nem elégszik meg a lélekkutatás detail-módszereivel, hanem a léleknek, a tudatnak az *egészét* vizsgálja. Pedig ahogy a földrajz nem nélkülözheti a mikroszkopikus szemléletmódot, e nélkül a föld összetételét, őstörténetét nem bírja megállapítani, épúgy nem mondhat le a távlati, főleg a magaslati perspektiváról sem, mely számára lehetővé teszi a nagyobb morfológiai képletek összefüggő szemléletét és végeredményben a térkép megalkotásával legalább oly tudományos szükségletet elégít ki, mint a mikroszkopikus szemlélet a kémiai elemek földerítésével.

Amikor elismerjük a valláslélektan mikroszkopikus módszereinek hasznosságát, főleg, ha ép egy Girgensohn veszi őket kézbe, ugyanakkor hangsúlyozzuk azt is, hogy a vallásbölcselet szempontjai, szemléletsíkja: az *egész*-szemlélet, a *Blick für das Ganze*.

A vallásos tudatot a maga egészében vizsgáljuk, ha azon jegyeit kutatjuk, melyek nem ezt vagy azt az élményt, hanem a vallásos tudat egészét jellemzik. Ez a szemlélet-mód támaszkodik a valláslélektan analitikus megállapításaira épúgy, mint a tipustan szintézisére; de a tipustannál is kell, hogy átfogóbb legyen a látóköre.

Ha már most a valláslélektan eddigi eredményeit,

főleg a kísérleti önmegfigyelések (Girgensohn, Gruehn) által szerzetteket vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy a vallásos tudat ugyanazon élmény-elemek szövődéke, mint az emberi tudat általában. A vallásos tudatban, érzetek, képzetek, fogalmak, ítéletek, érzések, vágyak, törekvések, hangulatok vannak — ugyanazon élmények, melyekről az általános lélektan tárgyal. — A vallásos tudat vizsgálata nem ad elég támaszpontot arra sem, hogy megállapítsuk, melyik élménycsoport a predomináns a vallásos tudatban. Itt nem lehet egyetemes érvényű kiemelkedésről beszélni, legfeljebb tipikusról. Hisz köztudomású, hogy az értelmi, érzelmi, akaratí tipusok mindegyike megtalálható a vallásban. Azért ezt a típusbeosztást mint az általános lélektan kereteibe illeszkedőt, nem is vettük fel a vallási típusok közé.

Ennek a megállapításnak önmagában is nagy a jelentősége a vallásbölcseletben. Nagy ugyanis a törekvés arra, hogy a vallást a filozófia a tudat *egyes* élményeire, vagy élménycsoportot összefoglaló képességére vezesse vissza. Az evolúciós gondolkozás nem abból indul ki, hogy a vallás az emberi tudat *egészének* a velejárója, még kevésbé abból, hogy *lényeges* velejárója, hanem abból, hogy a vallás bizonyos élményeknek — *esetleges* objektívációja, kivetítése, megrögzítése. Légió a számuk azoknak az irányoknak, melyek hol patológikus tünetekből, hol a «tudatalattiból»-ból, hol illuziókból vagy félelemből, a függés érzelméből, szexuális élmények szublimálásából stb. *eredeztetik*. Legmakacsabbak ezek közt a Freud-féle szexuális elméletek, az érzelmi elméletek (főképviselőjük Schleiermacher) és a patológikus elméletek. Ezekkel a mindig visszatérő teoriákkal maga a valláslélektan is könnyen leszámol; a vallásfilozófia pedig oly kísérleteket láthat bennük, melyek elfelejtik megnézni azt, amit magyarázni akarnak. A vallás egészen más és több annál, mint amit ők vallásnak tekintenek.

Ha tehát a vallásos tudat nem magyarázható meg egyes tudat-élményekből vagy egyes csoportokból, képességekből, ez annyit jelent, hogy nincs *külön* vallási szféra az emberi tudatban, mely oly módon különböznék a tudat rétegeitől, mint pl. az ismeret különbözik az érzelemtől. Van ismeret, mely *vallásos* ismeret, de ugyanakkor teljes értelemben ismeret; van érzés, amely vallásos érzés, de ugyanakkor fajlagos minősége szerint épűgy: *érzés*, mint bármely más érzés. Ép ezért nincs szükség arra sem, hogy külön vallási tehetséget keressünk az emberben. A tehetséget itt abban az értelemben vesszük, ahogy beszélünk pl. a zenei, művészi, költői tehetségről. H. Scholtz (Religionsphilosophie. Berlin², 1922.) úgy véli, hogy a vallásosságnak *külön* tehetség az alapja, hogy tehát akiben nincs meg az a tehetség, abban nincs is vallás, mint ahogy zenész sem lesz mindenki, akinek hallása van, hanem csak az, akinek erre — rátermettsége, hajlama, tehetsége van. Nem tagadjuk, hogy a vallásosságban nagy különbségek vannak, hogy egyesekben látszólag hiányzik, másokban pedig vallásos genieről beszélünk, de mindez nem jogosít fel arra, hogy a vallási „tehetség”-et azonos értelemben vegyük az előbb említett tehetségekkel. Mert ebben a jelentésben azt kell mondanunk, hogy vallási tehetsége minden *normális* embernek van, akiben a tudatélet kellő fejlettségre jutott. Hogy valakinek — látszólag — még sincs vallása, az nem a tehetség hiányából ered, hanem — egyéb okokból, melyek a tudatnak vallásos fejlődését gátolják. Nem minden jóeszű emberből lesz tudós, épűgy nem minden vallásra termett emberből lesz vallási genie — bár a *tehetség* egyikben sem hiányzik rá teljesen.

A vallásos tudat pozitív meghatározását tehát nem az egyes élményekből kell megkísérelni, hanem a vallási tudat egészének specifikus jellegéből. Legkönnyebben jutunk a vallási tudat meghatározásához, ha a benne

előforduló élmények, gondolatok, ítéletek, énfunkciók, értékélmények irányát, intencióját vesszük vizsgálat alá. A vallásban levő gondolati-, ismeretelemek, fogalmak, ítéletek jellemző, megkülönböztető tulajdonsága, hogy tudatirányuk, intenciójuk — más, mint a többi ismeretelemeké. Ennek az intenciónak ugyanis csak a tapasztalatfeletti abszolút valóság felelhet meg; a tudatirány nem immanens, hanem a tudatból kilépő; a tudatból kilépő intenció közt is van, amely nem vallásos jellegű, ilyen pl. a tudományos ismeretnek tudatiránya. Ez is tudatból kilépő, transcendens, mikor a tudaton kívüli valóságra irányul. A vallásos ismeret tudatirányának azonban csak oly tárgy felelhet meg, amely az énnel szemben épügy, mint az énen kívüli világgal szemben — a magában álló, mindent megalapozó, mindennek jelentést, tartalmat adó abszolút valóságot képviseli. A vallásos tudat ezzel a tárggyal — az abszolúttal szemben ugyanazon funkciókat végzi, mint más tárgyakkal szemben. *Rátalál* az abszolútra, megbizonyosodik róla, igaznak tartja, hisz benne, fél tőle, tiszteli, szereti.

Scheler azt hirdeti, hogy a vallásos tudat tárgyát — csak a specifikusan vallási tudatirány közelítheti meg. Ez nála annyit jelent, hogy a transcendens tudatirány, mihelyest az abszolútumra irányul, szükségképen vallásos és így a vallás tárgya — kiesik a metafizika, a bölcselet köréből. A metafizika szerinte — bár ezen a ponton nem mindig következetes — a relatív valósággal foglalkozik, az abszolúthoz, mint a vallás tárgyához nem ér fel.* Ebből az állásfoglalásból származik nála a metafizikának és a vallásbölcseletnek az elkülönítése olyformán, hogy

* «Es gibt keine Metaphysik des Absolut Daseienden, nur des Zufälligen.» Vom Ewigen im Menschen. II. 350. — «Gott der Religion und der Weltgrund mögen realidentisch sein, als *intentionale* Gegenstände sind sie wesensverschieden.» U. o. II. 49.

a kettőnek a tárgya még részben sem esik össze, hogy tehát a metafizika illetéktelen a vallás tárgyának igazolásában, bizonyításában.

Scheler álláspontja első pillantásra megoldja a gordiusi csomót — a hit és tudás viszonyát — azáltal, hogy a kettő közt az érintkezés lehetőségét is tagadja és így — hangsúlyozva a kettő *konformitását*, mind a kettőt önjogúvá, függetlenné teszi egymástól.

Mégsem tehetjük magunkévá Scheler álláspontját. Egyrészt azért, mert ellentmond a tényeknek — a metafizika ugyanis történelmi formáiban — Platótól, Aristotelestől egész Schelerig — tényleg foglalkozik az abszolúttal, sőt racionalista formájában egyedül tartja magát erre illetékesnek; másrészt pedig azért, mert Scheler álláspontja lehetetlenné teszi az észszerű istenismeretet és így végül is — bármennyire hangoztatja a vallás és a tudás konformitását — védtelenné teszi a vallást az értelem részéről jövő támadások ellen. Azt is figyelembe kell vennünk Schelerrel szemben, hogy ha a vallás tárgya semmikép sem közelíthető meg az észszerű ismeret által, akkor voltaképp a vallási ismeret már nem pusztán intenciójában, hanem *ismeretjellegében* is különbözik az észszerű ismerettől és így Scheler tana sem más, mint agnoszticizmus, másrészt pedig a vallásnak *egy* élménykörbe való beleszorítása, mint az előbb tárgyalt elméletek. Ezáltal a vallás már nem az egész *én*-nek, az egész tudatnak volna a megnyilatkozása, hanem csak egy tudatrétegé.

Nem kerülhetjük meg Schelerrel kapcsolatban ezt a kérdést, hogy : ha a vallási ismeret és a metafizikai ismeret intenciója bizonyos fokig együtt halad a transcendens abszolút valóság felé, melyik az a pont, ahol a kettő szétválik? Más szóval : Mi a lényeges megkülönböztetője a vallásos ismeretnek a metafizikai ismerettel szemben? Itt csak az ismeret különbségét érintjük. Mert hogy a

vallási *élmény* pusztán élménytartalmával élesen elválík a bölcséleti *ismerettől*, az világos annak, aki megfontolja, hogy a vallásos élményben a tudat összes funkciói, tartalmi részt vesznek, míg a bölcseletben pusztán az ismeret.

Ez a kérdés alapvető kérdése a vallásbölcseletnek ; megoldási kísérleteinek különböző formáit már a 17. lapon tárgyaltuk.

A kérdés megoldásánál az előbb mondottak szerint föltételezzük, hogy a vallási ismeret is, a bölcséleti is — tudatirányával érinti a transcendens abszolút-at, vagyis, hogy az Istenről lehet bölcséleti és vallási tudásunk bizonyos fokig. Isten léte, lényének bizonyos jegyei : magábólvalósága, végtelensége stb. bölcséleti úton is elérhetők.

Scheler azt bizonyítja, hogy a *személyesség* az a mozzanat, amely a vallási ismerés számára van fenntartva az abszolútban ; a metafizika eljuthat az önmagától való világ-ok fölismeréséig, de nem a személyes Istenig. Ezt csakis vallásos élmény érheti el és az is csak az Isten fényében — in lumine Dei. A személyiség csak önkinyilatkoztatás által tárulhat fel.

Scheler álláspontjának (mely voltaképp az ágostonos iránynak felújítása) részletes bírálatát későbbre hagyva, egyelőre leszögezzük ellentétes álláspontunkat abban, hogy bár a bölcsélet az Isten személyes voltának *minőségét* nem tudja felderíteni, de azt, hogy az Isten *valamiképp* személyes való, a metafizika is igazolhatja. A személyesség velejár azon jegyekkel, melyek a bölcséleti ismeretben az Istenről élénk tárulnak : a szellemiséggel, egységgel, magátólvalósággal. Ezekből következik, hogy az Isten személyes való, bár hogy a személyesség minő módon valósul meg az Istenben, az rejtve marad.

A vallási ismeret és a metafizikai istenismeret a személyesség mozzanataíig párhuzamosan haladnak az abszolút felé. A bölcsélet eddig jut — de nem tovább.

A személyesség létét még igazolhatja, de a személyes Isten benső élete már rejtve marad előtte. Scheler meglatásában, hogy a személy csak önkinyilatkoztatással tárhatja fel magát, van igazság; de ennyi önkinyilatkoztatást az Isten adott magáról — a természetben — a *revelatio naturalis*ban.

Mihelyt azonban az Isten, mint személyes való fel-tárul a tudat előtt, a bölcselet számára le is zárult. Miért? Azért, mert ettől a ponttól kezdve nem maradhat az ,én' számára pusztá ismerettárgy, melyhez az ismeret a maga objektív tudatirányával közeledik. *A személyhez más a viszonyunk, mint a tárgyhoz.* Ez a viszony az én-nek egy másik énnel való érintkezése, amely mind a két oldalon azonos vagy ellentétes (— vagy közömbös) *tudatfunkciók*-kal történik. Ezt az érintkezést a *phaenomenologia* van hivatva pontosan elkülöníteni a *tárgynak* tudati érinté-sétől. A vallásra vonatkozó alapvető jegyeit azonban igyekszünk felderíteni, mert ezekben tárul fel végered-ményben a vallásos élmény intenciójának az a sajátos-sága, melyet a többi tudatélményben hiába keresünk.

Mihelyt az abszolút személyes valóként jelentkezik a vallásismeret tudatirányában, maga az *ismeret kölcső-nössé* válik. A metafizikai ismeretben a tárgy nem hat vissza a tudatra azonos módon; a tárgy — még ha sze-mélyként ismerjük is — nem ismer minket. A vallásos ismeretben pedig — ,én' ismerem őt, az abszolút — és ő ismer engem. A *kölcsönösség* ezen mozzanata az ,én' és az abszolút közt — az ismeretnek egész sajátos szint ad. Két ,én'-nek az ismeretsége egész más, ha egyik sem tud arról, hogy a másik is ismeri őt — és egész más, ha közvetlenül szemben állnak egymással. Mily mássá válik az istenismeret a metafizika spekulációiban, mint abban az állásfoglalásban, midőn például lisieux-i szent Teréz : nézi az Istent és az Isten őt. Amint az Isten mint sze-mélyes való áll szemben — a vallásos tudattal, minden

vallási ismeret — nem egyszerűen róla való ismeret lesz, hanem *tőle* nyert ismeret, *kinyilatkoztatás*. A metafizikai istenismeret is a természetből indul ki, mint *nyomból* (*vestigium*), mint okozatból, hogy következtesen az *okra*. A vallási ismeretben a természet nem egyszerűen *műve*, alkotása az Istennek, hanem *kinyilatkoztatása*. A művész *alkot* és alkotásában, művében nézhetjük a *művet*, mint tárgyat és nézhetjük a művön keresztül *őit*, mert saját lelkéből eredt a mű, mert azt revelálja. Ez volna az analogia arra, mi a különbség a metafizikai természetszemlélet és a vallási természetszemlélet között. Az egyik tárgyi, a másik a tárgyon keresztül — személyi.

A személy azonban nemcsak alkotásában, művében nyilatkozik meg, hanem *közvetlenül is*. Róla való ismeretünk főforrása az, amit *önmaga* mond magáról. A vallási istenismeretnek — minden vallásban — ez a közvetlen közlés, *kinyilatkoztatás* a forrása. Keressük végig a vallásokat, a kinyilatkoztatás valamilyen formában megvan bennünk: akár a jóshelyek oraculumai, akár a varázslók, sámánok elragadtatott közlései, akár a béljósok, madárjósok, asztrologusok jóslásai, akár az ősöknek kezdetben adott kinyilatkoztatások, akár a vallásalapítók érintkezései az istenséggel, akár az istenek megjelenései adják ezt a közlést, kinyilatkoztatást, mindegyik formában az istenség közvetlenül szól, nyilatkozik — valamiről, amit az ember csak tőle tudhat meg, és ebben a közlésben önmagát is megismerteti. Az ilyen isteni közléseket megőrzik: szájhagyomány útján — a primitív népeknél és sajátos szertartások közt — a serdültavatás (initiáció) idején származtatják át az utódokra. Vagy írás, feljegyzés útján: így keletkeznek a kulturvallások szent könyvei.

A személyben, mihelyt ismeretessé válik, sajátos, a tárgyi értékektől különböző értékek nyilvánulnak meg. Ezek a személyi értékek: tudás, erkölcsi jószág, jóakarat,

hűség stb. Ilyen személyi érték a tekintély is. Az abszolút, mint személyes való az összes személyi értékeket egyesíti önmagában a „szentség” értékében. Ezért lesz az ő közléseivel, kinyilatkoztatásával szemben való állásfoglalás nem egyszerű tudomásulvétel, hanem *hit*. A hit első sorban az abszolút tekintélye előtt való meghódolás; az egész *ennek* a ténye, nem pusztán az ismeret funkciója.

Ezek volnának a vallási ismeret tudatirányának azon jegyei, melyek a vallásos ismeretelményt a többi tudatelménytől megkülönböztetik.

Ha már az ismeret intenciójában megtaláltuk a sajátos vallási jegyet, a *differentia specifica*-t, akkor a vallási tudathoz tartozó többi elményt nehézség nélkül különítjük el a nemvallásiaktól.

A többi vallási élmény (érzés, törekvés, szeretet-, istenfélelem, remény, bizalom, stb.) mind az énfunkciók körébe tartozik.

Ezen énfunkciók épűgy intencionális, tárgyra irányuló élmények, mint a vallási ismeret. Ezt a tudatirányt az ismeretével együtt találó analógiával fejezi ki szent Bonaventura. Az ismeret tudatirányát a fénysugárhoz hasonlítja, a törekvését a súlyhoz, a nehézkedés irányához. *Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis . . .* (In sent. II. dist. 39. a. 2 q.)

«*Naturale quoddam pondus*», valami természetes súly az, mely az emberi tudat törekvő tényeit az abszolútra irányítja. A vallási törekvés, bármily tudattényben jelentkezzék, az én-t a személyes Istenhez közelíti imád-ságában, áldozatában, tiszteletében, hódolatában, szolgálatában, szeretetében. Mivel az Isten a legnagyobb érték, a főjő, az ember a vallási tipológiában már jellemzett módokon törekszik feléje. Innét a vallási törekvés

mindig visszatérő szótára : napraforgó a lélek : az Isten a Napja ; csepp, mely az Oceánba kívánczik. Porszem : az Isten végtelensége vonzza. Atom — a mindenségbe olvad.

Az élmények ezen csoportja is telítve van az Isten személyességének hatásaival. A vallási tudat élményeinek tetőfoka, célja : az Istent, ki előbb szeretett, szeretni, vele kölcsönös szeretetben egyesülni. Kölcsönös szeretet pedig csak személyek közt lehet.

A vallásos tudat alapvető jegyeit tehát a következőkben láthatjuk : Ezen tudat ismeretiránya a transcendens abszolutra, mint személyes valóra irányul és róla való ismerete a kinyilatkoztatásba vetett hit alapján válik elfogadottá ; törekvésének súlypontja pedig az így felismert személyes abszolút, mint főjő, summum bonum.

A vallási tudat még egy mozzanatot mutat, mely épúgy kivezet a tudat zártságából, mint az intenció, a tudatirány. Ez a vallási élményben gyakran feltáruló mozzanat a passzivitás, receptivitás, magyarul *befogadottság* mozzanata. A valláslélektan ezt a mozzanatot egyszerű adottságként kezeli ; a vallásbölcseletnek további magyarázó feladatai vannak ezzel a tudati adottsággal szemben.

Első megállapításunk erről a mozzanatról az, hogy nem tartozik a vallási élmény lényeges, tehát egyetemes jegyeihez. A vallás-lélektan nem találja ott *minden* vizsgált vallásos élményben. Ez már maga elég, hogy ne tekintsük lényeges jegynek. A vallásos tudatban ez a mozzanat volt az alapja a befogadó és cselekvő típus megkülönböztetésének, mert ha nem is lényeges, de tipikus jelleget kölcsönöz annak a vallásos tudatnak, melyben fölmerül. A befogadottság jellegével fellépő élmények nemcsak a vallási tudatban tűnnek fel ; a művészek lelkiéletében is gyakran találkozunk velük, sőt mint víziók, hallucinációk, kényszerképzetek, kettős

én-jelenségek az átlag-lélekben sem egész ritkák. Ez a tény viszont arra enged következtetni, hogy ez a mozzanat nem sajátosan a vallási tudathoz van kapcsolva.

A vallási tudat ezeket a jelenségeket, amennyiben egyszerű hallucináció jellegüket fel nem ismeri, a vallás ok-kategoriáival magyarázza isteni kegyelemnek, behatásnak, jó vagy rossz szellemek által előidézett jelenségeknek.

A vallásbölcselet nem teologia, ép ezért az ok-meghatározásban nem mehet el addig, mint a hittudomány. A hittudomány tud olyan adottságról is, mely a tudatban nem mindig lép fel a befogadottság jegyével. Viszont a puszta tény regisztrálásánál sem állhat meg.

Mivel azok az élmények, melyek mint kívülről adottságok tűnnek fel a tudatban, a nem vallásos tudatban is felmerülnek, természetes, hogy a filozófia csak ott kell, hogy sajátos okok után kutasson, ahol az élmények szerkezetében vagy a velük összefüggő mozzanatokban olyan tényezők szerepelnek, melyek a többi, hasonló élményben hiányoznak.

A vallási tárgyú víziók magyarázatában pl. a vallás-filozófia is nyugodtan elfogadhatja azokat a magyarázatokat, melyeket okaikra vonatkozólag az általános lélektan ad és magyarázhatja őket az agy centrális ingereiből, mint ahogy a víziókat általában magyarázzák. Ugyanígy a többi, hasonló élményeket is. Még a vallásos élményekkel kapcsolatos fiziológiai elváltozások (exstasis) vagy organikus változások (pl. a stigmák) magyarázatában sem szükséges mindaddig sajátos vallási okok fellelése, amíg ezeket az illetékes tudományok meg tudják hiány nélkül magyarázni. Ahol azonban az élményszerkezet vagy a vele összefüggő tények (szoros értelemben vett csodák, jövendölések stb.) olyanok, hogy természetes alapon magyarázhatatlanok, ott a vallásbölcselet kénytelen igazi külső, transcendens hatóokra kö-

vetkeztetni. Klasszikus példa erre ma a konnersreuthi «csoda». Még a látomásokkal, hallásokkal, stigmákkal még csak megvolna valahogy a mai lélektan és biológia ; a merevültségből, vakságból való gyógyulásra is volna magyarázata, mely a természetes hatóokok sorát nem bontaná meg. A lélekismeret, szívismeret, szent tárgyak felismerése (hierognosia), a hosszú, teljes táplálkozáshiány tényeiben azonban oly mozzanatok is vannak, melyek — összefüggésben a stigmatizált erkölcsi egyéniségével, ennek hatásaival — a mai tudomány által magyarázat nélkül maradnak. Az audiciókban is van oly mozzanat, melyre bajos magyarázatot találni: a Krisztuskorabeli arám tájszólásnak hallása a viziók folyamán oly leány által, aki anyanyelvén kívül más nyelvet nem ismert és viziói előtt halvány sejtelve sem volt arról a nyelvről, amelyet látomásai során hall és amelynek mondatait precíze tudja közölni a látomások utáni féleber állapotban.

További kérdés a vallási tudat vizsgálatában, hogy ezen kívülről adott élmények közt vannak-e olyanok is, melyek tudati jellege lényegesen elüt azon vallásos, vagy nem vallásos élmények tudati jellegétől, melyek átélésére a normális ember alkalmas. Ilyenek volnának például : idegen tudatban megjelenő szellemi tények vagy idegen szellemi valók közvetlen szemlélete, mely nem az érzékek, képzetek, fogalmak tükrözésének segítségével, közvetítésével, hanem valóságos intuición útján történnék. Ilyen volna az Istennek, az ő benső életének, háromszemélyes voltának stb. közvetlen szemlélete, intuiciónja. Az intuiciónnak itt a legszorosabb jelentést adjuk, mely a tudat centrumának — minden közvetítő nélkül való érintkezésében állna — más szellemi valókkal. Mert tágabb értelemben vett intuición — jelentse akár a diskurzív, következtető gondolkozás nélküli ráeszmélést bizonyos igazságokra, akár a tudatnak önmagára, saját fogalmainra,

tudattartalmára való rápillantását, akár a valóságnak *egy* alapfogalomban való szemléletét — nem tagadhatunk meg az empirikus tudattól.

Amíg azonban az aristotelesi ismeretelmélet alapján állunk, addig az intuición szoros értelemben vett tudat-élményét az ember *természetes*, empirikus tudatából ki kell zárunk. Ez az állásfoglalás ugyan nem teszi számunkra lehetetlenné azt, hogy elfogadjuk a szoros értelemben vett intuición a *vallási* tudatban, mihelyt a tényt kétségen felül álló források igazolják. Mert abban nincs bölcseleti szempontból vett lehetetlenség (*impossibilitas metaphysica*), hogy az Isten a maga mindenhatóságával áttörje a természetes ismerésmód korlátait és a lélek ismerés-arányait a maga közvetlen szemléletére kitágítva — önmagát vele közölje. Ez az intuición a visio beatifica-hoz volna hasonló, az Isten «szemtől-szembe» való látásához.

A misztikusok önvallomásai, a bölcseletben és hit-tudományban képzett misztikusoké is (pl. Keresztes szent János) oly élményekről is beszélnek, melyek leírásaik alapján szoros értelemben vett intuiciónoknak bizonyulnak. Tény az, hogy nagy nehézséget éreznek élményeik közlésénél, hogy szóval, írással kifejezhetetleneknek mondják őket, hogy csak negative tudják akárhányszor élményeiket megrögzíteni (kép-, fogalomnélküli, közvetlen szemléletről beszélnek), hogy az elmondott, leírt élményben nem ismernek rá arra, amit kifejezni akartak (pl. foligno szent Angela, Lucie Christine).

Ezek a jegyek oly tudatélményekre vallanak, melyek azonos módon más tudatban nem fordulnak elő, melyekre az illetők is alkalmatlannak tudják magukat természetes erőikkel.

Ezek a szoros értelemben vett intuiciónok azonban a misztikusok élményei közt is ritkák és jelentkezésüket nem sorozhatjuk a misztikus élet rendes tüneményei

közé. Ezért valljuk, hogy a misztikus tudatélmények — a szoros értelemben vett intuiciót kivéve — a vallásos életnek nem alkotják a normális vallási tudattól *lényegesen*, hanem csak *fokozatilag* különböző szféráját, melyek a tudat természetes képességeit a hittel, a kegyelemmel, a Szentlélek ajándékaival felemelő isteni erőnek az átlagvallásosságnál nagyobb fokú hatásából magyarázhatók. Ezen véleményünk igazolása azonban már nem tartozik a vallás bölcseleti tárgyalásához.

A misztikusok életében előforduló élmények, az elmerülés fokai, exstasis, kísérő jelenségeik nem pusztán a kereszténységen belül tűnnek elő. A misztika a vallások gyakori velejárója az iszlamban, budhizmusban, a hellenista szinkretizmusban. Sok «misztikus» jelenség megtalálja a maga «profán» analógiáját a tudat okkult jelenségei közt. Ha ezek még nincsenek is kellőképp magyarázva, ez nem ok arra, hogy mindjárt természetfölötti magyarázatokat keressünk, mielőtt a természetes magyarázat lehetőségeit kimerítettük volna.

Ma már az általános lélektan is dolgozik a tudatfokok kategóriáival. A normális ébrenlét alatt és az ébrenlét felett húzódnak el a tudatnak alsó és felső fokai, melyek a misztikus élményeket is hordozzák.

A *befogadottság* tehát nem tekinthető a vallásos élmény egyetemes tudati élményének. Egyetemesnek tekinthetjük azonban a vallásos élménynek azon sajátosságát, mellyel megnyilatkozásai *kifejező mozgásokkal kapcsolódnak*. Bár a vallásos élmény tárgya érzékfeletti valóság, mégsem marad az élmény a maga tudati zártságában, rejtettségében, hanem külső megnyilvánulásra törekszik. Ezt a sajátosságot, azt hisszük, helyesen vezetjük le az élmények azon jegyéből, hogy bennük kölcsönös személyi érintkezés történik az én és a transcendens személyes abszolút közt, mely formáiban a személyes érintkezés egyéb módjait követi. A kifejezésben a psychophysical

organizmusnak jóformán egész mechanikája érvényesül ; az arc mimikája, a szájmozgások, csendes vagy hangos beszéd, a kéztartás különböző formái, a testtartás ; az egész test mozgása. A vallásos élmény ezen sajátossága az alapja a külső kultusz-tevékenységnek, a liturgiának.

A vallás énfunkciói a vallásos tárgyban értékekre talál-
nak, melyeket a célszerű működések, tevékenységek egész sorával akarnak elsajátítani, elérni. Az abszolút töké-
letessége, szentsége — életcél, az ő szeretete — üdv.
A vallás itt kapcsolódik az *erkölccsel*.

Végül meg kell említenünk még a vallásos tudat *sajátos irradiációját, sugárzását* más énekekre, mellyel a kifejezés eszközeinek és a szimpatikus érzelmeknek segítségével az én saját vallási élményét, meggyőződését másokban is fel akarja ébreszteni. Scheler a vallásos élménynek ezen szociális jegyét az élménytárgynak, a személyes abszol-
utnak szeretetéből vezeti le. A vallási élmény az én számára az üdvöt jelenti ; ezt pedig az abszolútban, az abszolúttal való szeretetközösségben éri el. Ez a szere-
tet az Isten szereretével való egyesülés által árad mind-
arra, amit Isten szeret : Mitlieben mit der Liebe Gottes.
Ez az egyik alapja a vallási *közösségnek*. (Scheler : Vom Ewigen im Menschen II. 279.)

A vallásos élmény ezen jegyeinek feltárásával önkényt adódik a kérdés : *tanítható-e* a vallás? Ha a vallás — mint az érzelmi elmélet vallja — kizárólag emocionális élmé-
nyekből állna, a szó szoros értelmében nem lehetne val-
lást tanítani, legfeljebb vallásra rávezetni, ránevelni.
Ha — mint Scholz véli — a vallás külön tehetséget téte-
lezne fel, mely csak egyes kiváltságosak adománya volna — ugyancsak bajos volna a vallás tanítása. Ha a vallásos élmény a maga specifikus igazságtartalmával oly izolál-
tan állna a tudatban — más igazságtartalmakkal szemben, — mint ahogy Scheler gondolja, ugyancsak nem lehetne szó a vallás tanításáról. A vallásra való rávezetés Scheler

szerint abban állana, hogy kimutassuk, valaki az abszolútat nem abban kereste, amiben kell, hanem a végesben, a nemabszolútban. (II. 281.) A vallásra való rávezetés tehát Scheler szerint kiábrándítás. *Pozitíve* nem lehet szerinte a vallásra senkit sem rávezetni, mert az abszolút csak önkinyilatkoztatással léphet az énnel érintkezésbe. Még ha Scheler tételét el is fogadjuk, hogy az abszolútat csak kinyilatkoztatásból ismerjük meg, akkor is — különböztetünk : természetes és természetfölötti kinyilatkoztatás, közvetlen és közvetett kinyilatkoztatás közt. Ezekkel a megkülönböztetésekkel Scheler következtetésének erejét már el is vettük. Mert : a természetes kinyilatkoztatás — mely az Istent a teremtet világban nyilvánítja számunkra — mindenkinek nyitva áll ; ehhez nem kell más, mint hogy valakit rávezessünk arra, nézze a természetet mint alkotást, művet és rá fog találni az alkotóra ; és hogy nézze a műben a művészt és rá fog bukkanni a személyes Istenre. A természetfölötti kinyilatkoztatásra bajos volna valakit rávezetni, tanítani, ha ez a kinyilatkoztatás minden egyes személynek külön, közvetlenül adódna. De mivel a vallások történetében szereplő kinyilatkoztatás rendszerint egyszeri, mely a prófétának, a vallásalapítónak adatik, azért a kinyilatkoztatás tényére és tartalmára mások *közvetítésével* is rávezethető valaki. Csak akkor nem volna rávezethető, ha a vallási igazságok teljesen elszigetelve állanának a kinyilatkoztatást nyerőnek tudatában — mert akkor közölni sem tudná őket, a nyelv nem volna elégséges kifejezésükre. Ez a nehézség azonban ilyen fokban — tényleg nem áll fenn, mint ahogy a vallástörténet tényei mutatják.

Ezzel egyúttal legalább részben adva van a vallás *nevelhetősége*. Egészen pedig akkor válik nevelhetővé, ha valakiben a vallás a maga értéktartalmával mintegy megtestesül, ha a vallási értékeket, ezek teljét, a szentséget — személyes értéként hordozza, mert ezáltal nem-

csak vallási tudást ébreszt, hanem felkelti másokban a szimpatikus érzelmeket, a tekintély előtt való meghódolást, odaadást, szeretetet, velük az utánzást, követést: vagyis hasonló vallásos életet.

A vallásos élmény ezen elemzése, mely a tudati, alanyi oldalt akarta csak vizsgálni, az egész vonalon megmutatta, hogy a vallási élményben a *tárgy* époly lényeges együtt-ható, mint az alany. A vallási élmény a vallási tárgy nélkül — *contradictio in adiecto*, mert lényege szerint intencionális, tehát tárgyas élmény.

V. FEJEZET.

A VALLÁSOS ÉLMÉNY TÁRGYA.

Az isteneszme változatai.



VALLÁSOS élmény lényege szerint tárgyráirányuló, intencionális élmény. Mi ennek az élménytárgynak a természete? A vallástörténeti, vallásbölcseleti vizsgálódást megelőző gondolkozás könnyen meghatározza ezt a tárgyat, nevet is ad neki: Isten. Ezt az egyszerű utat a legtöbb bölcseleti istentan is szívesen járja; mivel azonban a név nem elég, kiegészíti a nevet a jelentéssel, a fogalommal és szent Anzelm óta nagyjában minden theodicaea az istenségnek általános fogalmi jegyét abban látja: ens, quo maius cogitari non potest; valóság, melynél nagyobbbat gondolni nem lehet. Ilyen vagy ehhez hasonló fogalom birtokában a hagyományos iskolás filozófia könnyedén igazolja az istenbizonyítékok rendszerével ezen fogalomnak tudatonkívüli létezését; azután pedig nagyobbbrészt analitikus úton kifejti az istenfogalom benső jegyeit.

A vallásbölcselet módszeréről szóló fejtegetésünkben leszögeztük álláspontunkat, mely szerint a vallásbölcseletnek kiindulásában a vallások egyetemes történetére kell támaszkodnia; ebből kell vennie azt az anyagot, melynek alapján a vallás egyetemes fogalmához eljuthat. Ha ezt a módszert követtük a vallásos élmény tudati szerkezetének kidolgozásában, nem térhetünk el tőle a vallás tárgyának meghatározásában sem. Igaz, egyszerűbb

volna — apriorisztikus dekretumokkal — a kanti és az újkantianus gondolkozás módjára — megszabnunk, mi legyen a vallás tárgya ; könnyebb volna a legtöbb iskola kézikönyv alapján ezredszer átírni, mit értünk az isten praeliminaris fogalmán, de célunk nem a levegőbenjárás, hanem felkutatása a vallás valóságának.

Természetes, hogy vizsgálódásunk iránya — bölcséleti, vagyis az egyetemes összefüggéseket, törvényszerűségeket kereső. A vallásos fogalmak egyedi különbségeire nem terjeszkedhetünk ki, ez a munka a vallástörténet körébe vág ; nem kutatjuk ezen fogalmak, eszmék történeti egymásutánját, geneziséét, nem keressük keletkezésük konkrét okait, hanem elsősorban ki akarjuk mutatni itt is az összefüggő, bensőleg rokon csoportokat ; ezután pedig keressük a típusok további megegyezéseit. Ez a vizsgálódás egyrészt módot ad arra, hogy a vallásos tárgy keletkezésének, megismerésének lélektani rúgóit megközelítsük, másrészt, hogy a vallás ismeretelméletének segítségével objektív értékét, igazságát, valóságát szemügyre vegyük.

A vallásos tudat tárgyi világa önmagában legalább is olyan változatos, sokszerű és sokárnyalatú, mint a leggazdagabb tropusi élet. Az egyes kulturnépek pantheonja ezer és ezer istenséget rejt magába ; oly népes, mint egy világvásártér. A leggazdagabb vegetációban is sikerül fajokat és nemeket elkülöníteni a természettudománynak ; ugyanúgy bízunk kell abban, hogy a vallástudomány a maga «természetfölötti» világában is tud osztályokat, csoportokat megkülönböztetni. Amikor nagy vonásokban ily osztályozást akarunk adni a vallás tárgyi világában, akkor előre lemondunk arról, hogy a kísérletünket teljesnek, kimerítőnek tartsuk ; csak a kiemelkedő, fontosabb csoportokat állítjuk egymás mellé !

A legelső csoportokba sorozzuk azokat a lényeket, kikben az istenség vonásai mintegy a legtokéletesebb

fokban nyilatkoznak meg. Ezt az *egy-isten*, a *nagy-isten*, a *fő-isten* eszméi alkotják.

1. Idetartozik a három kimondottan monoteisztikus kulturvallás istene: a háromszemélyű egy Isten, Jahve-Elohim, Allah. Az emberiségnek majdnem fele más-más néven az Egy Istent imádja. Vigyázni kell a fogalmazással: mert az egy-isten természete azoknál, akik benne hisznek, kizárja a számbeli sokaságot. Gloriam meam alteri non dabo. Nincs isten az Istenen kívül. Ha tulajdonságait keressük: az egy-isten (Allah, Jahve, Isten) önmagától való, örök létező, világteremtő, mindenható, mindentudó, mindenütt jelenvaló, végtelen, *személyes lény*, világfenntartó, gondviselő, az erkölcsi törvény őre, bírása, végtelenül jó — erkölcsi szempontból is, szent, igazságos. Ezek a vonásai élnek a hívő vallásos tudatában. A vallástudomány keresheti a három monoteisztikus vallás istene közt a különbségeket, szembe is állíthatja őket, mint ahogy pl. Marcion szembeállította Jahvet az újszövetség Istenével, vagy ahogy a Wellhausen-féle irány próbál két külön istent alkotni Jahve-Elohimből; a vallásbölcselet is megállapíthatja, hogy minő különbségek vannak a szentágostoni, szenttamási stb. istenfogalom között, tény az, hogy ezen vallások hívőinek vallásos hite abban a pillanatban összeroppanna, midőn az Isten mellett más istent, «idegen» istent imádnának.

2. Az újkori vallástörténet meglepő fölfedezése volt, mikor főleg A. Lang felhívta a figyelmet arra, hogy az egy-isten eszméjéhez egész közel álló *nagy-istenek* élnek egyes ősnépek vallási tudatában. Ma már az etnologia letett arról, hogy a szegényebb kulturájú népeket egyszerűen «vadak»-nak nézze és azt higgye, hogy ezek az egész földkerekségen egy osztatlan csoportot alkotnak, hogy nincs kulturájuk, nincs történelmük stb. A kulturtörténeti módszernek sikerült ezeket a «szegény kultu-

rájú» népeket csoportosítani, őket térben és időben elkülönülő *kultúra-körökbe* osztani, melyek nyelvi, társadalmi, ergológiai (foglalkozás, szerszám, fegyver stb.) szempontokból egyező tulajdonságokkal rendelkeznek. A kultúra-körök meghatározása módot adott arra, hogy az emberiség egyetemes fejlődésének egymásutánját is meg lehessen legalább *relative* határozni. Mivel pedig a kultúra-körök világszemléleti, vallási szempontból is többé-kevésbé elkülönülő egységeknek bizonyulnak, a kulturtörténeti módszer képviselői, Graebner, Foy, Ankermann, Lowie, bíznak abban, hogy ezáltal sikerült a történelmileg legősbibb, praehistoricus népek szellemi világához is megtalálni a kulcsot a ma élő, antropológiailag és etnologiailag legrégibb jellegű népek szellemi világában.

Lang megállapításait az elmélete körül megindult vitában maga Schmidt, aki leghűségesebb fegyvertársa volt, sokban kénytelen volt kiigazítani. Schmidt kutatásainak eredményeit azóta Schebesta, Vanoverbergh, Schumacher, Gusinde, Koppers egészítették ki más őskultúrájú népeknél Ázsiában és Amerikában.

A nagy-istenek csoportjában a legtisztábban megvannak az istenség vonásai *Mungan ngaua* (Mi Atyánk) alakján, a délkeletausztráliai kurnai törzs istenén. Ha nem is lehet alakját azonosítani a monoteizmus Istenével, ha meg is érzik rajta a primitív vallásos szemlélet reflexióhiánya és vaskossága, mégis azok a vonások, melyekkel a kurnai-törzs felruházza, kétségtelenné teszik az egy-istennel való rokonságát. Világteremtő, az erkölcs őre, jóságos, mindent lát. Alakja nincs mitológiával körülszőve, nincsenek társistenei, fiai, nincs felesége. — Legközelebb áll hozzá *Daramulun*, a juin-törzs istene (bumerang kultúra), akiben már a holdmitológia hőse is jelentkezik és épen azért már nem tiszta típusa a nagy-istennek. A *totemisztikus* kultúrkörből való *Altjira*,

Tukura (az aranda-törzsnél), *Bajame* (a kamilaroi-törzsnél); ezeknél a napmitológia színezi a nagy-isten alakját. A Victoria-törzseknél *Brambrambult* a főisten, a kulin-nál *Bundjil*, a river-törzseknél *Nuralie*. Mindezeknél megtalálhatók a nagy-isten vonásai: teremtő erő, erkölcsi jóság, az égbenlakás, de alakjuk már összefolyik a nap- és holdmitológia hőseivel; van feleségük (néha több is), gyermekeik; de nyilván ők az uralkodók, teremtők. A varázslattal kevés a kapcsolatuk.

Ezek a nagy-istenek megtalálhatók más szegénykultúrájú népeknél is. *Puluga*, az andamánok istene szintén világteremtő, jó, az erkölcs bírása. Olyan, mint a tűz, de láthatatlan. Alakján már mitológiai vonások is vannak, de az ősök kultuszától független. *Karei*, a szemangok istene mindent lát, parancsain örködik, egyesek szerint ő a világ alkotója. Hasonló nagy-isten található a Fülöp-szigetek negritóinál, továbbá az ajnuknál, giljakoknál, a középafrikai törpe-népeknél, a bantuknál, a szudán-négereknél, az északamerikai indiánok néhány törzsnél; a tűzföldi yamanáknál, kiknek istene *Wataui-neuwa*.

Ezen nagy-istenek elterjedése összefügg az emberiség antropológiai legősibbnél látszó törzseivel, a törpe- és kisméretű népekkel (pigmeusok, pigmoidok), másrészt pedig a kultúra legszegényebb fokaival. A nagy-istenek hitét rendszerint a törzsavatás szertartása által közlik az ifjúsággal. Jellemző az is, hogy minél kevertebb, fejlettebb a kultúra társadalmi, ergológiai szempontból, annál inkább veszt a nagy-istenek kultusza egyszerűségéből, tisztaságából, annál inkább háttérbe szorulnak és mint *dii otiosi* lassankint kivesznek a vallásos tudatból. Az ősfokon, a kurnai törzsnél, nincs sok-istenhit, alig van nyoma a varázslatnak, nincs templom, papság; egyszerűek az imádságok, az áldozat formája a zsenge áldozat (primitia). A kultúra további fokain fejlődik ki

a lélekhit, a varázslat, az ősök kultusza, a különféle mitológiák.

L. v. Schröder azt bizonyítja, hogy az árja népek válásának kezdetén szintén ilytermészetű *nagy-isten* áll a vallásos tudat centrumában, kinek neve *Dyaus pita*, égi atya, jellege ugyanaz, mint a többi nagy-istené. Ennek az égi istennek további differenciálódása látható a görög, római, germán, perzsa, hindu vallásokban, ahol vagy *ő-isten* marad (Zeus patér, Jupiter, Thyr-Ziu stb.) vagy eltűnik az istenek seregében. Brockelmann *Allahról* mutatja ki, hogy sokkal régiebb, mint az islam, és hogy eredetileg ő az arabok monoteisztikus jellegű nagy-istene. A kínai *Sang-ti-t* (A magasban uralkodó) ugyanily nagy-istennek mutatják az ősi források. Ezért a keresztény misszió néha megtartotta az ő nevét az Isten jelzésére. (Wolkenberg.)

3. Az egy-isten és a nagy-isten mellett kiemelkednek a vallási tudatban a *főistenek*. A *főistenek* lényegesen politeisztikus vallásformákhoz vannak kötve, ami az előbbi két típusról nem mondható. A főisten alakja összefügg a természetmitológia különböző formáival és a népek társadalmi berendezkedésével. A kiemelkedő égitestek (nap, hold), a monarchisztikus törzs- vagy államszervezet vetülete a vallás világában : a monarchisztikus égi istenállam. Ezek a főistenek az egyes mitológiákban néha változtatják jellegüket ; a főisten a törzs, nép, hely istene lesz, vagy hadiisten ; máskor pedig rangjukat — alacsonyabb sorba kerülnek. Vallás«reformáló» uralkodók kegye emeli a háziistent a főisten trónusára, mint annyszor a római császárság idején vagy Egiptomban. A papság teológiai spekulációja alkot törzs- és családfákat az istenek világában és megalkotja hierarchiájukat, mint Babilonban, Egiptomban, Görögországban. A hódoló hívő hizeleg annak az istennek, akitől kér valamit, azzal, hogy ő a legnagyobb, leghatalmasabb,

mint Indiában ma is. Néhány nevet idejegyzünk közülük: Zeus, Kronos, Uranos, Jupiter, Thyr-Ziu (germán), Perun és Dazbog (szláv), Varuna (hindu), Ahuramazda (perzsa), Re, Atum, Horus, Osiris (Egiptom), Anu (Babilon) stb. Ezek a főistenek tulajdonságait vagy arról a természeti jelenségről nyerik, melyet megszemélyesítenek, vagy pedig társadalmi alter-egojukról.

4. Az istenek nagy csoportja van a legtöbb politeisztikus vallásformában összefüggésben a természetmitológiával. A természetmitológia egyrészt *megszemélyesíti* a természet egyes részeit, másrészt *magyarázza* (persze a szabad képzelet erejével) a természeti jelenségeket. A mitológiának leggyakoribb tárgya: *az ég, az égítestek*. Az ég a maga egészében leggyakrabban a *nagy-istenekben* találja meg mitologikus kiegészítését, megszemélyesítését. A fényjelenségek, eső, vihar, villám így lesznek az ég-isten megnyilatkozásai, míg csak külön istenekké nem válnak. Az égítestek közül a Nap, Hold, a bolygók, a kiemelkedő csillagképek részesülnek megszemélyesítésben, miáltal egymástól nemileg is elkülönülnek.

A Nap mozgásán a nappal-éjjel-változása, továbbá az évszakok változása, a Nap mozgása az állatkörben (zodiakus, ekliptika) szolgál alapul a különböző magyarázó mitoszoknál, a Holdnál a holdváltozások, ezeknek a Nappal való összefüggése adja a mitoszok tárgyát. Ez az astralis-mitológia legjobban az asszir-babiloni vallásban fejlődött ki, de megtalálható majd minden politeisztikus vallásban, függetlenül a vallás kulturfokától és legtöbbször függetlenül a babiloni eredettől. A babiloni, egiptomi, indiai, kínai, perui, görög, római, germán, szláv mitológiák mellett az ausztráliai népeknél is ki van fejlődve.

Az égi mitologia mellett az istenek jelentős száma a *földi élettel* áll összefüggésben. Maga a föld, a termékeny

őstermészet képében kerül a pantheonba. Istar (Babilon), Astarte (Syria), Kybele (Phrygia), Isis (Egiptom), Geb (földisten, Egiptom), Hera, Rheia, Gaia, Aphrodyte, Demeter a legismertebb nevek a föld-mitológiából. A termékenység mitologikus magyarázata könnyű kapcsolatot talált a nemi étellel, a nemi szervekkel. A kis-ázsiai, szíriai vallásokban így kerül túlsúlyra a legvadabb szexualizmus, mely aztán a hellén vallásba is átjut Aphrodyte, Venus, Adonis kultuszában. A föld-mitológiával épügy, mint az animizmussal függnek össze a különböző hegyi, barlangi, vízi stb. istenek és szellemek. A fejlődő kultúra egyes ágai megtermik a maguk pártfogó isteneit ; a földművelés, ipar, kereskedelem, utazás, hajózás stb. külön istent kap ; épügy az élet forgandósága : egészség, betegség, szülés stb. A vallásos életnek is külön istenei lesznek : a másvilágra kísérő isten, a lélekbíró.

5. Az istenek további csoportjába sorozzuk az *üdvöztők, segítők, megváltók* alakját. A különböző vallásokban nem egységes ezeknek a jellege. Néhol nyilvánvaló a történet-mitologia hatása. Hősök, állam-, városalapítók ; törvényhozók ezek ; mások kulturális jótétemények szerzői ; a tűznek, fegyvernek stb. feltalálói. Ismét mások erkölcsi, vallási reformátorok. Vagy az ősemler, a törzs őse jelenik meg bennük. Az üdvöztítő tevékenysége vagy a multa vonatkozik, vagy a jövőre ; eljön majd és boldog világot fog teremteni. Ezek az üdvöztítők szintén gyakori jelenségek a vallástörténetben. Néhányat kiemelünk közülök. *Cii Koab, Heitsi Eibib* a hottentottáknál (Ehrenreich a természet-mitológiából eredezteti őket, a jótévl Nap és Hold megszemélyesítéséből ; épügy a többi üdvhozót is) ; *Po' shai-ank'-ia* (Ujmexiko, zuni-törzs) ; ez tanította a vallási misztériumokat, földművelést. *Manco Khapac* és felesége *Mama oollo*, a napkultusz, földművelés stb. megalapítói Peruban ; *Manito*, akinek

visszatérését látták a Delaware-indiánok a fehérek 1609. évi megjelenésében; *Quetzalco(u)atl* (Mexiko), a toltetek istene, akit a mexikóiak *Cortezzel* azonosítottak. Az üdvözítő vonásai találhatók Osiris, Mithras alakján, több görög-római istenen (pl. Apollón), a germán monda Balder-alakján és szerintünk az üdvözítő istenítése az alapja annak, hogy a történelmi Buddha oly hamar istenné lett a Mahâyāna-buddhizmusban.

6. Nem annyira határozott istencsoportok keletkezésében, mint inkább az istenek jellegének kialakításában van nagy jelentősége a *lélek-, szellemhitnek*. A lélek-, szellemhit keletkezésénél nem szükséges azokhoz a rendkívüli jelenségekhez fordulni, melyekből Tylor és az ő animisztikus iskolája eredezteti a lelket. Tylor szerint a jelenségek két csoportja vezet a lélek fogalmának megalkotásához: az ébrenlét, alvás, elragadtatás, betegség, halál jelenségei egyrészt, az álom és a víziók másrészt. Az első jelenségsor rávezette a primitív embert Tylor szerint az életprincípiumnak a testtől való megkülönböztetésére, a másik jelenségcsoportban pedig a testetlen lélek nyilatkozott meg előtte. Az így nyert lélekfogalom adja magyarázatát, lehetőségét a továbbélő lélek-hitnek, a hozzáfűződő temetési kultusznak, halotttetetésnek, továbbá a lélekvándorlásnak.

A lélek fogalmát azonban egyszerűbben is megalkothatta a maga módján a primitív ember: ugyanazon forrásból, mint a mai tudományos pszichológia: a *tudat* világából. Elemi reflexió rávezet már a tudattényeknek és a természet jelenségeinek megkülönböztetésére. Más sor az érzetek, érzések, gondolatok, elhatározások sora, mint pl. a nap, hold járása, az idő változásai stb. A Tylor-féle jelenségek inkább csak arra adnak alkalmat, hogy az ember a maga lelkivilágának megértéséhez alkalmas hasonlatokat, analógiákat találjon: a kép, név, árnyék, pára, lehellet stb. jelenségeiben.

Ezen az úton az emberiség eljuthatott a lélek primitív fogalmához ugyanúgy, mint Aristoteles a psyche-entelecheia tudományos fogalmához. Ha pedig ez a fogalom adva van, akkor nyilvánvaló, hogy a vallás világában nagy a jelentősége. Az Istentől várt jutalom, büntetés vallási fogalmai, melyek a szellemhit *animisztikus* kialakulása előtt is lehetségesek, könnyen kapcsolódtak a továbbélő lélek fogalmához. A továbbélő lélek ugyancsak alkalmas volt arra, hogy az istenek sorába kerüljön és így új isten-csoport keletkezzék: *az ősök, a hősök csoportja*.

Ugyancsak a szellemhit tette lehetővé, hogy a *megszemélyesítés* természetes hajlama, mely ma is megelőzi a kisgyermeknél a szellemfogalom kialakulását, a maga munkáját könnyebben elvégezhesse a megszemélyesített tárgyakban. Ezeket a megszemélyesítés úgyis az «én» analogiájára képzei el gondolkodó, érző, cselekvő lényeknek; az animizmus ezt az analogiát elmélyíti és bennük is megkülönbözteti az anyagi jelenséget a vele egyesült, de tőle független szellemtől. A természetmitológia és az animizmus ezen együttműködése népesíti be a térbeli világot annak egyes darabjaihoz, részeihez csak lazán kötött szellemekkel, akik bizonyos helyeken, tárgyakban tartózkodnak, de azt el is hagyhatják. A népek babonája ma is így kapcsolja az öngyilkosok stb. szellemét a szerencsétlenség helyéhez. A primitív szellemhit sajátosságaihoz tartozik, hogy azokból az analogiákból, melyek számára a szellem szemléltetését lehetővé teszik, külön-külön lelkeket, szellemeket konstruál ugyanazon egyedekben is. A leggyakoribb az árny-léleknek a párlélektől való megkülönböztetése; de ezen túl is vannak lélekszerű képződmények, melyek a névhez, képhez kapcsolódnak. Az egiptomiaknál a *ka* körülbelül az életelvnek, a párléleknek felel meg; képeiken rendszeren írással jelzik; a *ba* (jelképe madár, emberfejjel és ember-

kezekkel) a magasabb, különálló szellemnek (árnylélek) a neve. A sumatrai battak-törzsnél hét lelket különböztetnek meg. Ez a maximum a lelkek számában.

Tárgyalásunk már eléggé kifejezi azt a ma már általánosabb nézetet, hogy egyrészt nem tartjuk a szellemhitet a vallás *első* alkotó tényezőjének, másrészt nem tartjuk *kizárólagos* létesítőjének sem. De ezen korlátozások mellett az animizmusnak még mindig nagy jelentősége marad a vallásfejlődésben, melynek egyes mozzanatait már érintettük, és amelyet a továbbiakban még ki is bővítünk.

Az *ősök* kultusza tán legjobban a kínaiaknál van kifejlődve és ma is ez egyik legfőbb támasza családias érzületüknek. Ez a kultusz nyilván az animizmusból nő ki. A japáni shintoizmusnak ugyancsak az ősök kultusza a főeleme. A harci népeknél ez a kultusz bizonyos megkülönböztetésekre visz; így emelkednek a halhatatlanok sorából egyesek az istenek sorába: a hősök, hőroszok. Egiptomban a király halálával Osiris trónjára kerül; a görög-római mitológia is telve van istenné vált hősökkel.

7. Az animizmusból folyó lélekvándorlással függnek össze az *isten-megtestesülések*, incarnatiók. Ez a mód szintén jelentősen hozzájárult a világ pantheonjának kibővítéséhez. A megtestesülésnek különböző formáira akadunk a vallástörténetben, melyek közül álljanak itt a következők. A perui inkák a két Nap-küldötte megváltó leszármazottjai, maguk is isteni lények; ép ezért testvérházasság volt köztük, hogy az istenség idegen vérral ne keveredjék. A monarchisztikus, despotikus négerállamok császárai szintén isteni tekintélynek örvendenek. Az egiptomi fáraó Osirisnek, a napistennek a fia. A babiloni uralkodó az ország istenének a leszármazottja, Sargon, Gudea isteni tiszteletet kívánnak maguk számára. Ázsiából származott át az uralkodó istenítése a

hellenizmus szellemi szinkretizmusában a hellén és később a római világbirodalomra. A spártaiak szarkasztikusan mondták Nagy Sándor követeknek: Ha Sándor isten akar lenni, szívesen részesítjük isteni tiszteletben. A római császárok istenítése a keleti eredeten kívül a hősök kultuszára is támaszkodik.

A Mahājāna-buddhizmus megsokasítja a buddhák számát; a földi buddhák (Mānushi-buddha) mellé felveszi égi párjukat (dhyāni-buddha). Az égi buddhákból bodhisattvák származnak, akik az égi és földi buddhák közt az összekötők. Ez a rendszer alakul át a tibeti *chubilgan*-ban, a buddhák megtestesülésében. A kiválóbb kolostorok fejei megtestesült buddhák, az első köztük a lhasai Dalai-Lama (= főpap).

8. Már az animizmus fejlettebb fokain látszik bizonyos bölceleti elmélyedés. Az istenek tarka világán gyakorolt tudományos *elvonás*, *filozófiai egységesítés*, *összefoglalás* maga is hozzájárult az istenség új formáinak kialakulásához. Ezek a formák részben panteisztikusak, részben monoteisztikusak. A kínai *Tao* pl. az eget-földet — lelkiismeretet átható — fizikai és erkölcsi törvénynek, isten akaratának megszemélyesítése. Ez a fogalom nyilván bölceleti jellegű elvonás eredménye, főleg Lao-ce tanában.

A Védák gazdag természetmitológiáját egységesíti a brahmánok spekulációja a Brahma fogalmában. Istenek, természet, áldozat és varázsszó mögött kell valami ősvalonak, ősegynek lennie: ez a titokzatos *Brahma*, a világ összetartó gyökere, a varázsszó hatalmának végtelenné gondolása. Ugyanezt a világ-ősválót közelíti meg a brahman eszmélődés az *Atman* (lehellet)-animisztikus eredetű fogalmával. Atman az „én” legfinomabb, legbensőbb valóját fejezi ki. A világot az „én” analógiájára kell csak elgondolni, és akkor érthetővé válik Atman szerepe a világmagyarázatban. Brahma-Atman aztán

összefolyik eggyé és a brahmanizmus bölcséletének adja a magvát.

A görög vallásban a filozófusok lassankint épúgy elszakadnak a népvallástól, mint a brahmánok kasztja Indiában a hindu népvallástól. A politeisztikus istenszövületben a néptől elzárt, ezoterikus vallást alkotnak, mely az isteneket lefokozza és monoteisztikus istent állít helyükbe. Ez Sokrates, Plato, Aristoteles, Ploteinos munkája. Az ilyen észvallásoknak rendszerint azonos a sorsuk: a nép vagy hitelenséget lát bennük — vagy pedig az így kiemelt istenséggel gazdagítja a maga panteonját.

Az *egiptomi* papság, főleg a heliopolisi az összes isteneket napistenné akarja tenni és ezáltal egységesíteni a nagyszámú istent. IV. Amenhotep (Echnaton) *Aton*-t, a Napot teszi meg kizárólagos istenné, a többi istent egyszerűen törli az istenek sorából. Ugyanez az egységesítő, monoteizáló törekvés megtalálható a babiloni vallástörténetben is.

9. Míg a papok, filozófusok panteisztikus és monoteisztikus eszmélődései rendszerint el vannak zárva a tömegektől, addig a *vallásreformátorok*, próféták feladata az, hogy nem annyira filozófiai spekulációkban, mint inkább elemi, mély átélésben fogant tisztultabb, etikai-lag nemesebb vallásukat a néppel elfogadtassák.

A próféták igazi hazája Israel országa, de más vallásokban is találunk prófétákat. Zarathustra egyénisége is, célkitűzései is rokonok az ószövetség prófétáival és működésének eredménye: a monoteizmus felé törekvő istenhit (Ahura Masda) és vele kapcsolódó nemes erkölcsiség. Kifejezetten az ószövetségi próféták utolsójának és legnagyobbjának tartja magát Mohammed, a kereszténység után a legnagyobb egyistenhitű vallás megalapítója.

10. Nem szabad figyelmen kívül hagyni a vallásos

élmény tárgyának ismertetésénél a *varázserőt, varázshatalmat*. Mi ez? Sok vallástörténész: Guyau, King, Maret, Frazer, Preuss, Lehmann, Vierkandt, Sidney Hartland, Karutz) benne látja a vallásnak a gyökerét. A különböző praeanimisticus varázselméletek veleje az, hogy nem a szellemhit (animizmus) a vallásfejlődés első foka, hanem a szellemhitet megelőző, a természet tárgyait betöltő, titokzatos, hasznos vagy kártékony, személytelen, *erő*-be vetett hit. Ennek az *erőnek* különböző nevei vannak: Orenda, Wakonda az indiánoknál, *Mana* a melanéziai törzseknél. Ezt a természet egyes tárgyait betöltő erőt (melyet az elektromos vezeték vagy a mágneses test hasonlóságára gondolhatnak el) igyekszik az ember birtokba venni, ez az erő rejtőzik a fetisekben, amulettekben, varázsszavakban, varázstettekben, ennek segítségével akar a varázsló úrrá lenni egészségen, betegségen, természeti jelenségeken. A varázslatnak, boszorkányságnak különböző formái vannak: közeli és távoli előidéző és elhárító, jótékony és kártékony varázs.

Mi a jelentősége a vallás tárgyi fogalmának kialakításában a varázshitnek? Nyilvánvaló, hogy a varázserő nem azonos az istenség fogalmával. Az istenség személyes való, a varázserő önmagában személytelen, semleges. A varázserő nem is vallásos fogalom lényege, eredete szerint, hanem az újszerű, szokatlan, érthetetlen jelenségek helytelen *oksági* magyarázatából keletkező természetmagyarázó fogalom, mely a vallás és a világkép szoros összefüggése miatt behatol a vallásba is. A vallás középpontjában az istenség áll, mint személyes való, a varázslatában — az ember, a varázsló. A varázslat esz-közzé teszi nemcsak a természetet, hanem az isteneket is; a varázsló az isteneket, a szellemeket is kényszeríteni tudja céljai szolgálatára.

A varázslat tehát nem valláskialakító, nem is vallásfejlesztő tényező. A kultúrtörténeti módszernek eddig is

sikerült megállapítania, hogy a primitív népek vallási életében vallás és varázslat fordított arányban áll. A vallás megnyilatkozásai: istenhit, imádság, erkölcsiség, zsenge-áldozat: a varázslat gyarapodásával csökkennek, háttérbe szorulnak. A nagyisten tétlen világszemlélővé válik, az imádság helyét a szó-varázs, a varázsimádság foglalja el, az áldozat a tettvarázs szerepét veszi át.

Pozitív jelentősége a varázshitnek a vallásban: az istenség fogalmának megfelelő színezése. A különböző istenek maguk is varázserőt kapnak ebben a hitben, mellyel a természetnek, embernek használnak vagy ártanak. A természetmitológia vagy az animizmus istenei varázsló istenekké változnak. Idetartozik pl. a görög vallás Hermes-alakja. A fejlődő kultúrák pártfogó-istenein általában meglátszik a varázshittel való összetartozásuk. Maga a varázserő alkalmassá válik a bölcséleti eszmélődés fokán megszemélyesítésre vagy végtelenítésre és így keletkezhetik a kozmosz panteisztikus felfogása, mint a brahmánok már érintett Brahmaspekulációiban. A jótékony és kártékony varázserő hozzájárul a jó és rossz istenek, szellemek eredetileg etikai jellegű osztályozásának elsekélyesítésére úgy, hogy ez az osztályozás már csak a hasznosság szempontját rejtí magában.

II. A *totem* fogalmát is összekapcsolták (főleg E. Durkheim, Lévy-Bruhl) a vallási tárgy fogalmával és Durkheim a totemismusra építi fel valláskialakulási elméletét. Totemnek (eredetileg ote(m)) nevezi az indiánok egyik törzse azt az állatot, melyből a törzs hite szerint az egész törzs leszármazott. Vannak állati, növényi, sőt élettelen totemek is. A totemmel való összefüggés, a tőle való leszármazás hite vagy a törzs osztályaira (osztálytotemismus) vagy a törzs férfi és nőtagjaira (nemi totemismus) vagy egyes egyedeire vonatkozik (egyedi totemismus). A totemismus Graebner és Schmidt kutatásai

szerint szorosan összefügg az egyes kultúra-körökkel. Schmidt a totemizmus kialakulását a harmadik őskultúrákörbe helyezi (ezt a totemről is nevezi el). A totemizmus ezen kultúrákörből kezdve további változásokon megy át és nagyon el van terjedve.

A totemizmusnak elsősorban a *társadalmi* jelentősége nagy. Az azonos totemű osztályok férfi- és nőtagjai nem köthetnek egymással házasságot (exogamia); a totem az egész osztályt rokonságba hozza önmagával és a tagokat egymás közt. A totem az osztálynak, nemnek a védője.

A totem továbbá bizonyos megkülönböztetett tiszteletet, félelmet vált ki maga iránt. Nem szabad megölni, megenni, az élettelen totemet nem szabad megérinteni.

A totemizmus tehát nem tartozik *lényegében* a vallási jelenségek körébe. Hogy mégis említjük itt, annak az a magyarázata, hogy a totemizmus könnyen kapcsolódik a mana-tabu (varázs) hittel és ezáltal a vallással. Másrészt pedig a totemizmus *egyik* oka lehet az állatképű istenek kialakulásának és az állatok istenítésének. A régi Egyiptom vallása bővelkedik ilyen állatistenekben.

Ha nem is merítettük ki csoportosításunkkal a vallásos tárgy sokféleségét, további fejtegetéseink számára mégis hasznos alapot sikerült ezen osztályozással teremteni. Az elhamarkodott általánosítás, egyetemesítés a bölcséleti gondolkodásnak nagy veszélye, ettől csak a sokoldalú valóság állandó szemmeltartása mentheti meg a gondolkozót. Az istenség egyetemes fogalma az egyéni önkény játékszere lesz és vele a vallásfogalom is, ha nem igyekszünk eme foglaimkat a konkrét istenek és vallások összehasonlításából levezetni.

VI. FEJEZET.

AZ ISTENFOGALOM TULAJDONSÁGAI.



AZ ISTENFOGALOM a vallás tárgyi világának a középpontja. Csak az újabb időkben akadtak gondolkozók, akik a vallást istenfogalom nélkül is el tudják képzelni. Ezek vagy ateisztikus alapon állnak, mint Ziegler, vagy pedig a vallástörténelmet akarják bizonyos kifejlődési sémába szorítani, mint az animismus és praeanimismus képviselői általában, akik az istenfogalmat megelőző vallási fokokat fogadnak el. Akár szellemhit, akár varázserő legyen szerintük a vallás kezdete, meggyőződésük, hogy valaha volt vallás — Isten nélkül. R. Otto óta a vallás centrális fogalmát nem a személyes istenben, hanem a semleges «szent-séges»-ben (*Das Heilige*) látják sokan — ebben a badeni iskola vallásbölcselete előzte meg őket.

Ezek a kísérletek azonban vagy *csak* filozófiai elgondolások, vagy a vallásfejlődés evolucionisztikus dogmái, melyek előfeltevéseket bizonyítás nélkül akarnak elhittetni.

Az *első*, történelmi vallás nincs istenfogalom nélkül. Ezt a tételt a buddhismus ténye, elterjedettsége sem rontja le. Mert bár elfogadjuk azt (mások tagadják), hogy Buddha tana eredetileg ateisztikus erkölcsi önmegváltást hirdet, kétségtelen, hogy a buddhismus nem ebben a formában lett Kelet vallása, hanem azáltal, hogy ezt az erkölcsi tant szinkretikus úton a meglevő hindu népvallással, továbbá a kínai, tibeti, japán stb. vallásokkal

összeolvasztotta és legismertebb formáiban magát Buddhát tette meg istenséggé. Az *eredeti* buddhizmus sehol sem él tisztán, még a hinayana-buddhizmusban sem. Ép a buddhizmus sorsa — a legjobb bizonyíték arra, hogy a vallás istenfogalom nélkül — nem vallás. Lehet filozófia, de ha vallássá lesz, akkor arra is képes, hogy az «ateista» Buddhát imádja istenként.

Az istenfogalom levén a vallás középpontja, voltaképp a vallás egész világa az istenfogalom milyenségétől függ. Ezért — az istenfogalom típusainak kidolgozása után fölmentve érezzük magunkat attól a feladattól, hogy a vallásokat osztályozzuk. Ha ez az osztályozás nem külső szempontok szerint történik, amilyen például a kultúra szempontja is, melyből a primitív és kultúrvallás felosztása származik, akkor úgyis összeesik — az istenfogalom osztályaival. Vagy pedig — mivel egy vallásban is különböző típusú istenek élnek, a vallásosztályozás csak a kiemelkedő mozzanatokat veszi tekintetbe és akkor ugyanazon vallásra nézve, az osztályozó szubjektív állásfoglalása nagyon változatos csoportosításokat teremthet. Az istenfogalom a mértéke: az én vallási állásfoglalásának is. Nyilvánvaló, hogy ez az állásfoglalás *egészen* más — a végtelen, jóságos, igazságos Istennel szemben, akit teljes hódolat, önátadás, imádás illet, mint a szellemhit és varázserő együtthatójaként keletkezett istenfogalmakkal szemben, akik a teljes függés érzelmét ugyan nehezen válthatják ki az emberből, hiszen a varázserő által maguk is függésbe kerülhetnek az embertől. Hogy a függés mellett a vallásos élmény további jegyei is módosulnak az istenfogalom benső tartalma szerint, az kivülálglik abból, hogy pl. a vallásos élményhez tartozó szeretet — csak a főjóra, summum bonumra irányulhat. A rómainak, görögnek nem is ment a fejébe, hogyan lehet Jupitert vagy Zeust szeretni.

Ebből következik továbbá, hogy a vallásos hitnek és

az erkölcsiségnek a kapcsolódása is az istenfogalom természetétől függ ép úgy, mint a vallásos kultusz, a vallási közösség is hozzája igazodik.

Sajátos, látszólag paradox világ a vallás világa. Egyrészt az istenfogalom — a maga történeti formáiban — magán hordozza a kornak, népnek, kulturfoknak stb. bélyegét, vagyis a hívő alanyiséga festi, színezi, alakítja — a maga istenét ; másrészt ez az alanyiség hozzáidomul, alkalmazkodik a maga istenéhez. Az ismeret alany-tárgy polaritása a vallás világában ép úgy megnyilatkozik, mint a logikában.

Az istenfogalom legfőbb változatainak szétválasztása után meg kell kísérelnünk azon jegyek megállapítását, melyek ezen osztályokat összekapcsolják. Voltakép ezzel nyerjük meg az «istenség» egyetemes lényegét.

Az ismeretelméleti kérdések a filozófia egész világát folyton kísérik és kísértik. Természetes, hogy az istenfogalom mibenlétének a kérdése sincs meg ilyen megfontolások nélkül. A keresztény katekizmus kérdése az, ki az Isten? A vallásfilozófia első kérdése az Istenre vonatkozólag nem ez, hanem : mi az isten? Mi az, ami a vallás eszme-, képzeletvilágában, dogmaiban, mítoszai-ban, hitében és babonájában jelentkező változatos és változékony isteneit — istenné teszi?

Már most : erre a kérdésre adott feleletünk nem arra ad választ, van-e isten, tudatonkívüli valóság, realitás-e az, amit istennek neveznek a vallások, tényleg létezik-e valahol az Olymposzon Zeus és szemrebbenésétől igazán megremeg-e a föld? Feleletünk elsősorban a vallásos tudat phaenomenalis tárgyát akarja megvilágítani és így a — phaenomenologia síkján mozgunk.

Módszernek mégsem alkalmazhatjuk a phaenomenologia lényegszemléletét (Wesenschau). Miért? Mert ezzel a módszerrel, bármennyire bízunk is benne Husserl, vagy a vallásbölcselet terén Scheler és tanítványai, csak azt

tudjuk meg, miért isten és mi az isteni Jupiterben, de nem azt, mi az isteni pl. Hermesben. Ha az istenfogalom nem volna oly változatos tartalmú és oly óriási körű, ha logikai nyelven szólva igazi *faj*fogalom volna, akkor még lehetne valamit remélni a phaenomenologia lényegszemléletétől — bár a filozófus akkor is ki volna téve annak a veszélynek, hogy az egyedi és faji jegyeket — a lényegét és a nem-lényegest — összetéveszti, összekeveri. A phaenomenologia lényegszemléletének Achilles-sarka voltaképen a nem-lényeges elemek zárjelbetevése (Einklammern). Hol a biztosítéka annak, hogy a tárgyon végzett intuíciónk nem rossz helyre teszi-e a zárójelet? De amúgy is előbb azt kellene bizonyítani, hogy az istenfogalom — egyjelentésű a különböző vallásokban — és istenekben, mert csak így volna reménye a phaenomenologia módszerének. Ezt pedig sem Scheler, sem mások nem bizonyítják, csak föltételezik.

Scheler a maga módján jut el az istenség meglátásához a vallásos aktus lényegszemléletéből. Schleiermacher függésélménye (schlechthinnige Abhängigkeit) és R. Otto műve (Das Heilige) lebegett igazában a szeme előtt, midőn a phaenomenologia jogán az istenségben két lényeges, alapvető jegyét látja meg: az abszolút létet és az abszolút szentséget. Ennek megfelelően a vallásos tudat alapélménye a semmiségnek és a teremtettségnek tudata. (Scheler, Vom Ewigen im Menschen. II. 107 sk.) Hogy azonban a látszatát megóvja annak, hogy ezen «meglátásai» függetlenek a hagyományos keresztény istentan tételeitől, hosszú polémiával próbálja — többször önmagával is ellenmondásba keveredve — igazolni ezen istenfogalmának függetlenségét, visszavezethetlenségét a metafizika istenfogalmával szemben. A valás — az üdvösség útja — szerinte, a bölcsélet pedig — lényegszemlélet. Az üdv útján jutunk el a szentséges, személyes Istenig (ez németben meggyőzőbben hangzik — a

Heil és *heilig* szavak összefüggése miatt ; a régi magyarban is megvolt ez az összefüggés az *id*, *egy* tő és az *üdv* közt) ; a lényegszemlélet útján pedig az önmagától való, a világ-ok (Weltgrund) eszméjéig, mely még közömbös az iránt, hogy abszolút szentnek gondoljuk-e vagy nem. (Scheler. Vom Ewigen. II. 59.) A vallás Istene más, mint a metafizikáé ; mert a vallás Istene élő, ép ezért személyes, Isten és személyes, szabad, teremtő szellem.

Kissé a Hegel-féle idealizmus felé kanyarodva, bizonyítja Scheler az Isten szellemiségét abból, hogy a *világ* független az én, a teremtett én szellemi tényeitől ; nem lehet azonban független attól hogy immanens tárgya legyen valamely szellemnek. Tehát kell lenni szellemnek, melynek a világ a legimmanensebb tárgya. U. o. 142. l.

Ez a bizonyítás persze csak akkor bizonyít, hogy ha a premisszákat egészen elfogadjuk, megkülönböztetés nélkül. Erre azonban Scheler bizonyítása nem elég. Ehhez az istenfogalomhoz pedig Scheler szerint nem a metafizika útján jutunk el, nem is a «világ»-ból való következtetéssel. Hisz Scheler szerint a «világ» eszméje voltaképen az isteneszme függvénye — és nem megfordítva. Hisz voltaképen a «világ»-ot is, «én»-emet is sub lumine Dei szemlélem, mint az Isten kinyilatkoztatását, az Isten gondolatát. A dolgoknak ilyen fejtetőre állítása — Scheler-nél az ontologismus eredője.

Kissé részletesebben ismertettük Scheler eszmevilágát az istenfogalomra vonatkozólag. Nyilvánvaló ebből a régi axioma igazsága : qui nimium probat, . . . Aki sokat bizonyít, semmit sem bizonyít. Hogy ez így van, azt — a keresztény gondolkozás nagy kárára — Scheler sorsa igazolja. Az a Scheler, aki a «Vom Ewigen im Menschen» meggyőződéstől, hittől duzzadó, a «lumen Dei» fényétől világoskodó fejezeteit megírta, alig egy-két évvel azután — saját abszolút érvényűnek hitt istenfogalmát teljesen felborította és beleállította az előbb abszolút

szentnek mondott világ-okba — a jó és rossz tragikus küzdelmét, mely miatt ép az istenség szorul megváltásra.

Ha már eddig leszögezett alapelveink és vizsgálódásaink fényénél rostáljuk Scheler istenfogalmát, azt kell megállapítani, hogy bár az eredmény jó, de a kiindulás, a módszer, ahogy ehhez Scheler eljut, nem elégséges.

Vajjon : ugyanehhez az istenfogalomhoz jutna-e pl. egy hívő hindu, ha saját vallásos élményét analizálja? Bajosan. Hol látná meg pl. Durga istennő vérszomjas alakján az abszolút szentséget? És Scheler maga két évvel később ugyancsak másnak látta az istent, mint korábban. Ezt a kísérletet tehát nem nézhetjük másnak, mint *téves egyetemesítésnek*. Scheler a keresztény isteneszmét akarja phaenomenologikusan igazolni; ehhez azonban keresztény vallásosság kell mint feltétel. Könnyű valamiből azt kiolvasni, amit már beleolvastunk.

Scheler maga sem tagadja, hogy isteneszméjét *R. Otto* híres munkája befolyásolta.

Miben látja Otto az isteneszme lényegét? Otto az érzékfölötti mozzanatok megragadásának, kifejezésének ép oly zsenije, mint Scheler. Célja nem bölcséleti pontos elhatárolás, logikai felépítés, hanem a vallási tárgynak mintegy érzékeltetése az olvasóban. A modern nyelvtechnika mellett a hangzatos latin vagy görög műkifejezések segítik ebben.

Otto szerint az isteneszméhez nem lehet észszerű következtetéssel eljutni. Az isteni csak a vallási élményben — nyilatkozik meg. Ez az élmény persze erősen sejtés, érzés, néha elég kellemetlen érzés, mint pl. mikor az embernek a háta borsózik. Ez Ottonál a «természetfölötti» megérzésének egyik fontos módja.

Nem is csoda. Hisz Otto a «szentséges»-t meglehetősen besötétíti, kietlenné teszi. Schelerrel szemben ő nem a keresztény istenfogalom phaenomenológiáját akarja adni,

hanem *egyetemes* vallási érvényű tartalmát a «szentségesnek», az isteninek.

Az isteni mint *numinosum* lép a vallásos tudat elé, mely felfogni nem, de átérezni tudja a maga teremtettségében, porhamu voltában a kimondhatatlant.

A *numinosum* vonásait a vallási tudat reflexében szemlélteti Otto. A kimondhatatlan, titkos való (mysterium) — első reflexe a tudatban: a *tremendum*. A szentségben a rettenetesnek, a mindenhatónak, energikusnak és a mindenfölött való egészen más valónak vonásai adják a mysterium tremendum tudatélményét, mely az embert meghökkenti, meredt rémületbe veti, «mintha alaposan szájon vágták volna». (29 l.) Ez elég szemléletes beszéd és Otto nem fukarkodik sem műszavakkal, sem vallástörténeti szövegekkel, hogy az olvasó «utánélje» a szentséget, mely az őszövétségben mint az «Úr haragja» jelentkezik. Otto persze ezt is görögül mondja.

Valamivel tompítja a «szentséges»-nek horrendum, maiestotum, energeticum voltát — másik oldala — és ez — a *fascinosum*.

A fascinosum az, ami a titokzatosban, rejtelmesben elbájolja, megbűvöli, lebilincseli, vonzza az embert. Otto a fascinosum tudatreflexét valamiképp a libidora vezeti vissza. Szaporítani kell a szót, hogy meg lehessen érteni, mit akar Otto, bár a «szentség»-nek emez oldalát már nem fejti ki oly részletesen, mint az előbbi.

A titokzatosnak (*numinosum*) kettős arca voltaképp egy sajátos érzelmi kontrasztot vált ki, mely a szentségben mégis összhangba olvad.

Otto ezen az alapon a vallásfejlődés sémáját is megrajzolja.

A vallásfejlődés szerinte a varázslattal kezdődik, rája a halottkultusz következik, majd a szellemhit, kísértet-hit. Még néhány előfok után következik az istenhit. A személyesség mozzanata tehát jó későn kerül bele a

vallásfejlődésbe. A fejlődés első fokain hiányzik a személyesség, hiányzanak az erkölcsi vonások, hiányzik az isteneszme észszerűsége ; a kísérteties varázs, a hátborzongató rettegés termi ki lassankint a «szentséges»-nek előbb felsorolt jegyeit.

Már most — Otto eszméinek kritikájához elég lesz, ha az istenfogalomnak már ismert típusaira próbáljuk az ő jellemzését alkalmazni. Mert ha ezek a vonások igazán egyetemesek, akkor kell, hogy a világ vallásainak istenképzetein megtaláljuk őket — ha nem is mindenütt arányos összhangban, de legalább együttesen. Ez a próba azonban Ottónak nem ad igazat. A «tremendum, horrendum» nem minden istentípusnak kiemelkedő, praedominans mozzanata. Legkevésbé az igaz Istené, aki «maga a szeretet». De a primitívek nagyisteneit sem tekintik híveik ily kísértetszerű szörnyeknek ; sokkal több bennük a jóságos, gondviselő, segítő vonás. Azután pedig az igaz Isten eszméje a kereszténységben is «észfőlötti», de nem úgy, ahogy Otto gondolja, mintha t. i. egész valója sötétben imbolygó rémség volna, hanem azért, mert végtelensége miatt az ember értelme kénytelen teljes, kimerítő áthatolásáról lemondani. Otto feltevéseit különben a valláslélektan is eléggé megrostálja. Ezt a munkát elvégezte Girgensohn. Vallásfejlődési sémája pedig a preanimisztikus elméletnek — elég primitív másolása.

Annyit elfogadhatunk, hogy Otto jellemzése többé-kevésbé találó azon istenekre, akiknek kialakításában a szellemhit és a varázshit működött közre. De túlzás volna — minden isteneszmét ezekből származtatni.

Ezek után fölvetjük a kérdést : Nem alapjában elhibázott kísérlet-e — akár apriori, akár aposteriori oly istenfogalmat keresni, mely az összes vallások isteneszméire ráillik ? Láttuk Scheler apriorisztikus kísérletét ; az eredmény a keresztényhit istenfogalma — nagyjában ! Lát-

tuk R. Ottoét : az eredmény csak a legalsóbb istentípusokra illik.

- Hogy szent Anzelm apriorisztikus kísérlete, mely az isteneszme phaenomenologiai tartalmának azt a valóságot tartotta, melynél nagyobbbat gondolni nem lehet (*quo maius cogitari non potest*), szintén nem lehet az összes vallásokra illő egyetemes istenfogalom, azt már szent Tamás látta.*

A megoldása ezen kérdéseknek önkényt adódik annak számára, aki a különböző vallások isteneszméit, ezeknek legalább főbb csoportjait összehasonlítja. Egyfelől látja azt az Istent, aki magáról azt mondja : Én vagyok, aki vagyok, akiben a lét végtelen, kimeríthetetlen óceánja rejlik, aki e mellett kezdet és végnélküli, örökkévaló, egyedülvaló, mindent tudó, mindent betöltő szellem; végtelen hatalmú, végtelenül szent, világteremtő, fenntartó, gondviselő Isten. Másfelől lát olyan isteneszméket, melyek a nagyistenek, főistenek stb. csoportjain át fokozatosan távolodnak ettől az isteneszmétől, de annyira, hogy bizonyos fokon már elvész erkölcsi jellegük, hatalmuk erősen korlátozott, tudásuk gyarló — az ember is becsaphatja őket, a varázsló hatalma uralkodik rajtuk, a végtelenségnek még az árnyéka se éri őket. Születnek és meghalnak. Ha a vallásfilozófia a valóságot akarja megközelíteni, akkor nyilvánvaló, hogy az istenfogalom különböző típusaiban — magának az *isteninek* a vonása sem *egyjelentésű*, hanem legfeljebb analog. Csak annyi az összefüggés Isten és istenek közt, mint ember és árnyéka közt ; az árnyék még megtart valamit az ember alakjából, de kiüresíti, elsötétíti, ferdíti vagy torzítja. A *képtől* még teljes hűséget kívánunk, de az árnyéktól már nem.

* S. Theol. I. qu. 2. a. 1. ad 2. Ad secundum dicendum, quod forte ille, qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus.

Míg a nagyistenek vonásai még hűségesebben őrzik az Egy Isten képét, mert a kezdet és végnélküliség meg van legtöbbjükben azáltal, hogy nem születnek és nem halnak meg, e mellett mindentudók és jóságosak, gondviselők, igazságot osztók, addig a további típusokban ezek a jegyek is fokozatosan vesznek el.

Már most melyek azok a vonások, melyek bár nem jogosítanak fel arra, hogy az isteneszmét egyjelentésűnek mondjuk, mégis elégségesek ahhoz, hogy az «isten» szót némi összefüggéssel, hasonlósággal, rokonsággal állítsuk a különböző istenekről?

Elsőnek a *személyesség* jegyét találjuk. A «személy» eszes magánvaló egyedet jelent a bölcseletben ; a lélektan a maga területén személynek tekinti az «én»-tudat alanyát. A személyesség jegyét a primitív ember nem bölcseleti reflexióval, hanem saját énjének átélésével ragadja meg. A személy nála gondolkozó, érző, cselekvő ént jelent. Ahol tudatot és cselekvést tulajdonítanak a vallások az isteneknek, ott a «személyesség» jegye nyilván megvan. Már pedig ha végigmegyünk a különböző isteneszméken, a tudatot és a cselekvést mindegyikben megtaláljuk. Helyesen mondja Scheler, hogy a vallás istene : élő isten. Láttuk a vallásos élmény elemzésénél, hogy jellegzetes tulajdonságai közé tartozik az élmény intenciójának személyre vonatkozása.

Alapvető tévedése Ottónak, hogy az «isteni»-t, a «szentséges»-t semleges, személytelen valaminek tartja. Lélektanilag is valószínűtlen, hogy az ember első elvonása a világ szemléletében : a semleges erő, vagy érték volna. Ennek ellene mond a mai primitív népek lelkivilága, mely a számára rejtett működéseket nem semleges erőre, hanem személyes működőre vezeti vissza, mely vihart, földrengést, vulkánkitörést másként magyarázni sem tud, mint személyes hatalommal. Ellene mond továbbá a gyermeki lélek, mely — ha nem is fogadjuk el azt az

elvet, hogy az egyed fejlődése a faj fejlődését tükrözi — ebben a pontban ugyancsak a megszemélyesítés útjait járja. A semleges varázserő — mint ezt ép a primitív népek vallásának vizsgálata kimutatja — nem egyidejű a személyes istenhittel, hanem későbbi. Minél fejlettebb az istenhit, annál csökevényyszerűbb a mágia a szegény kulturájú népeknél. Különben pedig a valóságnak az sem felel meg, hogy a varázserőt a *népvallások* — személytelennek gondolnák. Nem kell a modern fizika erőfogalmát visszavetíteni ősi népek vallási felfogásába, hiszen évszázados küzdelmébe került a tudománynak és a bölcseletnek, míg az erőnek tiszta mechanikai fogalmát megalkotta ép azért, hogy a tudatosság, célszerűség — végeredményben «személyes» jegyeit letörölje róla. A varázserő maga az egyes vallásokban személyeknek, vagy legalább megszemélyesített tárgyaknak ereje, nem holmi képzetben kifejezhető abstractum.

Ahol pedig a varázserő tényleg elvont, személytelen erővé válik, mint pl. az indiai brahmanizmusban, ott nyilvánvaló, hogy nem a népvallás, hanem bölcséleti eszmélődés teszi személytelenné. Az indiai Brahma és a kínai Tao, vagy akár a görög filozófia Logosz-a nem a népvallásnak köszöni eredetét; népvallás legfeljebb annyiban működik közre a filozófusok eszmélődésével, hogy megint személyes istent alkot a semleges elvontságból.

A személyesség életet, tudatot, gondolatot, akaratot, működést jelent. A személyességgel tehát ezeket a tulajdonságokat hordozzák a vallások istenei.

A másik tulajdonság, mely valamikép az isteninek közös vonása: az *érzékfelettség*. Ezt a vonást azonban nem szabad mai lélektani tartalommal ellátni. Nem jelenti azt, hogy az istenek semmikép sem jutnak érzéki meg tapasztalás alá, hogy anyagtalanok, testetlenek. A tiszta szellem fogalmának kialakításáig sokat kellett az

emberiségnek várni; az animizmus szellemhite sem jut tovább annál, hogy a szellemet valami finomabb anyagként: pára, fény, tűz, árnyék stb. fogja fel.

Az a tétel, hogy az istenek «érzékeletti» valók, egyetemesen csak annyit jelent, hogy *rejtettek*, nincsenek rendszeren az emberek közt, nem láthatók, nem mutatják magukat, égben, ég fölött, vagy barlangban, föld alatt, vagy fában, folyóban stb. laknak. Valójuk *titokzatos*, bármily erősek az emberszabású vonások rajtuk, mindig marad valami lényükön, ami *más*, mint a kézzel tapintható valóság. Ez a *titokzatosság* áthatja működésüket, rejtettek gondolataik és rejtett járás-kelésük, cselekvésük. Még a görög istenekben is — pedig csak úgy duzzad bennük az emberi élet — van valami kísérteties. Ha természeti tárgy, kő, fa stb. a megjelenési formájuk, akkor is az isten nem az, amit lát, tapint az ember a tárgyon: benne, mögötte van — mint az élet a vérben, mint lélek a testben, vagy mai hasonlattal: mint mágnesség a vasban, villamosság a vezetékben.

Az istenség ezen rejtettsége fokozódik ott, ahol az animizmus az isteneszmét áthatja a (primitív) szellemiséggel. De még legtökéletesebb fokán sem jelenti, hogy az isten ne tudná magát megmutatni az embernek, ne jelenhetne meg neki és ne szólhatna hozzá!

Talán még egy vonás található — mely az összes istenekre jellemző. Az, hogy *valami közülük van emberhez és világhoz*.

Ha nem is mindig kíváncsú az ember számára ez a tulajdonság, mert vannak bőven köztük irigy, rosszat akaró, kártékony lények, akik megrontják az embert, az ő sorsát és az ő világát, de mégis — közülük van hozzá. Persze, vannak jók is köztük, akik segítenek, gyógyítanak, javítanak, boldoggá tesznek. Erkölcsi, végleges karakter — mely az istennek kialakult erkölcsi jó, vagy rossz egyéniséget ad: kevés vallás istenein található.

Ezen a téren is legtöbbször titokzatosak, kísértetiesek, szeszélyesek. De hajlanak az ember kérésére, megfordulnak, elállnak a bosszútól, rontástól, üldözéstől.

És a sokat emlegetett dii otiosi? A saját békéjüket, boldogságukat élvező istenek? Ezeket mintha nem érdekelné emberi sors. — Ez is csak látszat. A deizmus felvilágosult magaslatára az istenek nem emelkednek — legalább maguktól nem. Ezt hagyják a róluk spekuláló filozófusoknak. Ezek a dii otiosi — trónvesztett nagyságok rendszeren — helyüket más foglalta el és most nem tudják, mit csináljanak. Vagy inkább: az új vallási irány, mely kiszorítja a régit, nem tudja, mit kezdjen velük. Sorsuk rendszeren az, hogy, kik előbb élők és holtak istene voltak, a holtak istenévé lesznek. — Mindegy: az élők előbb vagy utóbb így is uralmuk alá kerülnek.

Személyesség, érzékfölöttiség, valamilyen kapcsolódás emberhez és világhoz: ez azon árnyék körvonala, melyet az Isten vet az istenekre. Körülbelül ez az arány áll fenn az Isten vallása és az istenek vallása közt is: a valóság aránya az árnyékhoz.

VII. FEJEZET.

A VALLÁSI ISTENESZME LELKI GYÖKEREI.



VALLÁSBÖLCSELETNEK kezdettől fogva főfeladata volt, hogy megállapítsa azokat a forrásokat, melyekből az isteneszme és vele a vallás kicsordul. *Primos in orbe deos creavit timor* — mesélte már Lucretius és jóval előtte Demokritos.

A Kr. e. VI. században Xenophanes már észrevette, hogy az ember a maga képére teremti isteneit : a négeknek fekete és tömpeorrú, a thrákoknak kékszemű és vöröshajú isteneik vannak. És ha a marhák, lovak, oroszlánok festeni és szobrot faragni tudnának, isteneiket marháknak, lovaknak, oroszlánoknak alakítanák. (Gomperz : Griech. Denker. I. 128.)

A Kr. u. XX. században gyakran hallatszik az utcai, újság-, és katedrafilozófiából Demokritosnak, Lucretiusnak, Xenophanesnek a visszhangja. Se szeri- se száma azoknak a kísérleteknek, melyek a vallást *kizárólag* az emberből, az emberi lélekből eredeztetik, aminek természetes következménye, hogy a vallási eszmék tárgyi érvényét teljesen aláássák. Csak a műkifejezések változnak és lesznek modernebbé ; a vallás eredete : képzelet, félelem, a függés érzelme, az elfojtott nemi vágyak szublimálódása, értékérzelem, eudaimonikus igények kiélégülése — vagy a praktikus ész posztulatuma.

Hosszúra nyulna a negatív út — ezen elméletek fejte-

getésével és cáfolásával. Eredményre se igen vezetne ; úgy látszik, a népszerű vallásfilozófiának bizonyos gondolatok, miket megemésztetni nem tud, csak kérődzésre kellenek.

De hogyan lépünk rá a pozitív útra? Hogyan érzünk el annak a gazdag lelkivilágnak, mely a vallás isteneszméjében kifejezésre jut — végső gyökeréig?

Elsőben le kell szögeznünk azt, hogy amikor az isteneszme pszichológiai gyökerét, alapját, kiindulópontját és összetevőit keressük, nem zárjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy az isteneszme kívülről adatott az embernek, hogy végső eredményben magára az Istenre vezethető vissza. Ezt a lehetőséget azért nem zárjuk ki eleve, mert az összehasonlító vallástudomány még ma is meg tudja állapítani azt a tényt, hogy az egyes vallásformák — úgy a kulturvallásokban, mint a primitív vallásokban — tanaikat, eszméiket *kinyilatkoztatásra* vezetik vissza.

Ezt a kinyilatkoztatást a primitiveknél rendszeren a *serdült-avatás* (iniciatio) szertartása keretén belül közlik az ifjakkal. Ezek az avatások nagyrészt rokonok egymással. Legjellegzetesebb köztük a kurnai-törzsé (Dél-keletausztrália). A fiatalok bekötött fejjel jelennek meg az éjjeli avató gyűlésen. A földre ültetik őket. Nem látnak semmit ; de hamarosan tizenhat faléc gyors forgatásával keltett nagy bűgást, zúgást hallanak. Majd felállnak, a kötést eltávolítják fejükről ; szemüket az égre kell emelniük. Az egész gyűlés azt kiáltja feléjük : Oda nézz ! Szívükre köti újra a gyülekezet, senki be nem avatott-nak, még anyjuknak, nővérüknek sem szabad semmit sem elárulniuk abból, amit most hallanak. Erre a törzsfő hatásosan közli velük a Mungan-ngaua-ra, a nagyistenre vonatkozó hagyományos titkos tanokat. Minden ifjúnak van az öregek közt «keresztapja», aki a törzs törvényeit magyarázza meg védettjének. Ezeket a törvényeket is a nagyistentől származtatják. (Schmidt : Menschheitswege. 46.)

Hogy a nagy kulturvallások tanaikat kinyilatkoztatásból eredeztetik, azt nem kell külön igazolni.

Nem a vallásbölcselet föladata, hogy eldöntse, megtörtént-e tényleg a kinyilatkoztatás és melyik történt meg tényleg azok közül, melyekre az egyes vallásformák támaszkodnak. Ez a hitvédelem dolga. A vallásbölcseletnek elég, ha *föltételelesen* számol a kinyilatkoztatás lehetőségével. Erre az állásfoglalásra pedig eléggé rávezeti az a tény, hogy a vallások a maguk létét általában kinyilatkoztatásra vezetik vissza, másrészt pedig a vallások hagyományaiban, eszmekörében találhatók azon közös forrásra visszamenő egyezések, melyek a magyarázatukra igénybe vett természetes megoldásokkal maradék nélkül nem fejthetők meg. Végül a kinyilatkoztatás lehetőségének, sőt tényének igazolására elég a kereszténység és a zsidóság vallástörténeti forrásainak vizsgálata, melynek eredményeit a vallásbölcselet sem veheti hallatlanba.

Igy szól tehát az a kérdés, melyre feleletet kell adnunk : Ha kinyilatkoztatás nem történt volna, melyek azok a lelki tényezők, melyek az embert a vallási istenfogalomhoz segítették? A kérdést másképp is meg lehet fogalmazni. Nem szükséges ugyanis eleve *föltételeznünk*, ha volt is valamilyen kinyilatkoztatás az emberiség életének hajnalán, hogy az összes isteneszmék erre támaszkodnak, ebből ágaznak szét. Az ember alanyiségének akkor is meg lehet a közreműködése vallási fogalmainak kialakításában, hogy ha eredetileg valamilyen külső hatás közvetít hozzá bizonyos fogalmakat, eszméket. A vallás akárhányszor szoros összefüggésben van az ember anyagi és szellemi kulturájával ; ahogy a kultura terén vannak keverék-formák és kölcsönzések, ugyanúgy lehetnek ilyenek a vallás terén is, mint ahogy az összehasonlító vallástörténelem sok esetet tud a vallási keveredésre és kölcsönzésre.

Az átvett, a kölcsönzött eszmék pedig vagy asszimilálódnak a meglevő eszmekörhöz — vagy maguk egy ily kör centrumába kerülven önmagukhoz asszimilálják a régi eszméket. Jellemző pl., hogy míg a buddhizmus Kínában, Tibetben eredeti lényegéhez, az önmegváltáshoz hasonlítja a régi, bennszülött vallásokat, a japán Amida-buddhizmusban maga változik át, még pedig gyökeresen, lényegesen. Itt ugyanis már nem az egyén tettei, erőfeszítései szabadítják meg a halandót az újjászületéstől, hanem Amida *kegyelme*. (Anwander. 227.)

A kémikus meg tudja állapítani a keveréknek, vegyületnek lángjából az összetevő elemeket. Amikor mi az isteneszme lelki gyökérzetéhez akarunk hozzáférni, valahogy erre az útra kell rátérnünk. Az isteneszme tartalmából, színéből, színezetéből kell összetevőit kiderítenünk. Ez a módszer megfelel a vallásbölcselet módszeréről általánosságban felállított követelményeknek. Empirikus kiindulás, az egészre irányuló szemlélet — az alapoknak ebből való *reductio*-ja jellemzi.

Az empirikus alapot az isteneszme válfajai szolgáltatják.

Ezen az alapon az isteneszme főgyökerét a lélek *okkereső* ösztönében kell keresnünk.

Erre a visszavezetésre kényszerít nemcsak a mono-teisztikus vallások istenfogalma, hanem ebből fakad a primitív vallások eszméje is a nagy istenekről.

De megerősítik ezt a felfogást azok az isteneszmék is, melyek a bölcseleti eszmélődésben fogantattak és újabb támasztékot találunk rá a természetmitológiában, az animizmusban és a varázslatban.

A monoteisztikus isteneszmének lényegéhez tartozik — a világ teremtése, kormányzása, fenntartása. Isten és a világ *logikailag* — egymásra utalt fogalmak ; az egyiket nem szoktuk a másik nélkül gondolni, bár ontológiailag az istenfogalom elgondolható a világ nélkül. A világnak, mint

egységes kozmosznak a fogalma azonban szükségkép az egy Isten eszméjéhez vezet. Az *egy világ* eszméjét logikailag épúgy tartja az egy Isten eszméje, mint ahogy ontológiailag a világ az Isten alkotása. Helyesen mondja Scheler, hogy a panteizmus mindenütt a monoteizmus időbeli elsőbbségét tételezi fel. A világnak az Istennel való azonosítása (panteizmus) kétféleképpen történhetik. Az egyik formában a világ csak fátyla, árnyéka az istenségnek. Ez az a kozmikus panteizmus, melynek R. Ottó adta a theopanismus nevet. Ebben az Isten minden, a világ semmi. A másik az ateista panteizmus. A *világ* (anyag vagy szellem) a minden, az abszolút, az isten — semmi. (Vom Ewigen im Menschen. II. 1—20.) Ez a két panteisztikus azonosítás csak akkor lehetséges, ha az egy Isten, egy világ eszme-párja már megvan. Az Isten-világ eszméinek ezen logikai egymásrautaltsága pedig az *oksági viszonyból* származik. Akárhogy vélekedjünk is az okság elvének ismeretelméleti értékéről (erről később fogunk még beszélni), kétségtelen, hogy az okkeresés a magáraébredt emberi értelemnek alapvető tulajdonsága. És itt igazán találó a párhuzam az egyéni fejlődés és a fajfejlődés között. Ahogy a gyermek keresi mindenre a miértet, épúgy keresi az életnek, történésnek, világnak a miért-jét — vallása tanúsága szerint a primitív ember, aki a kultúrának alsó lépcsőin áll.

Sokan vannak, akik a «nagy istenek»-nek a primitívek-nél megtalálható eszméjét azért nem tartották hitelesnek, azért gondoltak még arra is, hogy ez az eszme későbbi kölcsönzés náluk valamilyen fejlett monoteisztikus vallásformából, esetleg a keresztény hithirdetésből való átvétel, mert a primitív ember szellemi képességeit annyira lebecsülték, hogy ily fejlett isteneszmét nem is várhattak tőle.

K. Th. Preuss nem is átalotta a vallás eredetét az «ősbutaságra» (Urdummheit) visszavezetni. Ebből persze

ő sem az istenfogalmat, hanem csak a varázslást magyarázza, de a varázslás szerinte a vallás kialakulásának a kezdete.

Bár az ősemler nem igen tiltakozhatik a róla író tudósok kedveskedései ellen, de — azt az őstörténet épúgy bizonyítja, mint a néprajz — «magához való» esze neki is volt. Aki valamikor sok-sok évezreddel ezelőtt megbirkózott teljes magárahagyottan a nálánál sokkal erősebb természeti erőkkel, aki feltalálta a tüzet és az ősi fegyvereket, a legrégibb gazdasági eszközöket, abban, ha ma élne, a mai kulturfejlődés fokán volna elég intelligencia ahhoz is, hogy a rádiót tökéletesítse vagy a távolbátást fölfedezze.

Lélektanilag a primitív egy-isten, nagy-isten fogalma nem is tételez fel mást, mint a világ egyvoltának megátátát, mint a szétszórt jelenségek tudati egységesítését és az okkereső őstőnt. Mert hiszen nem kell azt gondolni, hogy az ősi, primitív isteneszme kidolgozottságban szent Tamáséval vetekedne. És — ezt hangsúlyoznunk kell — a primitív nagy-isten még nem is tisztán szellemi lény. A szellemiség az istenfogalomba sok vallásban az animizmussal vonul be.

Ezek a föltételek pedig a primitív embernél ép úgy meglehetnek és meg is vannak, mint a magasabb kulturfokokon. A világ — akárki nézze is — és akármikor nézte is, egységesnek, egynek látzik. A szemhatár zárt-ságára ráborul az égbolt — ez a primitív ember szemlélete a világról. Akár nappal, akár éjszaka nézzen is maga köré, zárt, egységes világot lát. Amikor a távcső kiszélesítette az ember látóhatárát, amikor a csillagos ég elvesztette a maga szilárdságát, akkor a világ egységének gondolata könnyebben meginoghatott volna, mint akkor, midőn a csillagokat az ember még úgy nézte, mintha mécsek volnának az éj sötétjében.

A másik, az okkeresés, ugyancsak megvan a primitív

embernél is. Hiszen az, aki a hideg ellen állatbőrbe öltözött, aki egy husággal rátámadt az állatra, aki a távolbaható fegyvert feltalálta, aki először csinált magának edényt — mindebben már nem is ösztönösen, hanem tudatosan érvényesítette az oksági és célszerűségi viszonyt. Az *alkotó* ember könnyen gondolhatott a világ alkotójára.

Hogy gondolt is, azt a primitívek isten-eszméje bizonyítja.

A nagy-isteneknek lényéhez ép úgy hozzátartozik a teremtés, alkotás, mint az egy Isten eszméjéhez. Ezt részleteiben bizonyítani Lang és Schmidt után igazán fölösleges. Hisz a mai etnologia ezeket az isteneket elég gyakran foglalja össze a «Macher», «Urheber», «Alkotó» néven.

Csak egy jellemző példa álljon itt. Kroeber, aki a középkaliforniai ősnépeket kutatja, így ír : «Középkaliforniában mindenütt megtalálható a világnak, az emberiségnek és intézményeinek valóságos teremtése. A teremtet fogalma gyakran igazán fönséges, nevetséges tettek vagy hibák nem fűződnek személyéhez . . . A maiduknál a neve : föld-alkotó, föld-létrehozó.» (Kroeber : *Types of Indian Culture*. Idézve Schmidt : *Menschheitswege*. 26. 7.) A maidukról különben Dixon azt mondja : «Náluk a teremtés nemcsak epizód, nem is újraalkotása egy pl. vízőzönben elpusztult világnak, hanem valóságos kezdet. Előtte, mögötte nincs semmi. Kezdetben csak a nagy tenger volt, nyugodt és végtelen tenger ; a magas égből leszállt rá a teremtető — vagy más verzió szerint — a teremtető és Coyote (a rossz-isten) a tengeren egy csónakon úsztak». Schmidt ezt a mítoszt úgy magyarázza, hogy a tenger képze a tér horizontális, az égé a merőleges kiterjedését jelenti. A teremtés ebben az üres térben történt a maiduk szerint.

Az okságnak a gondolata legalább is szűkített kiterjedésben és tartalomban megtalálható az isteneszme többi

osztályában is. A természetmitológiában fogant istenek a természeti erők személyes birtokosai, az animizmus istenei jótékony vagy kártékony istenek, az ember életét segítik vagy gátolják, bajt, betegséget okoznak ; az üdvhozók ugyancsak beavatkoznak a világ folyásába. A varázslat pedig a rejtett erőket adja a varázsló kezébe. — Amikor az emberi spekuláció hozzáférközik az isteneszméhez — akár a brahmánok bölcselkedésében, akár a görögök filozófiájában : az isten világot összetartó erőként, vagy első mozgatóként jelenik meg az emberi ész előtt. Ma is — hitszónokok, hitoktatók, apológéták — az isteneszmét legkönnyebben a világot alkotó ős-ok fogalmával keltik fel az emberekből.

A bölcsélet tagadása, az ismeretelmélet kritikája — magát a tényt nem tagadhatja le : hogy az isteneszméhez az okkereső emberi értelem tényleg eljutott. Tények ellen pedig nincs bizonyíték. Contra factum non valet argumentum. Most csak a tényt állapítottuk meg.

Nem akarjuk azonban azt mondani, hogy az okság elve egyedüli gyökere a vallásos isteneszmének. Főgyökér ez, de még más szálak is kapcsolódnak hozzá. Ilyenek a *megszemélyesítés* és az *áttelekítés* (animizmus).

Mindakettő az ember azon tulajdonságából ered, hogy a természeti jelenségeket, valókat, a maga *hasonlóságára* gondolja el.

A megszemélyesítés élő és élettelen tárgyakat tesz emberszabásúvá. Ezen a fokon az ember még nem különböztet test és lélek között. A «személy» fogalma korábbi, mint a léleké. A «személy» fogalmának keletkezéséhez elég az «öntudat» bármely megnyilatkozása. Az «én» a hozzája tartozó valóságnak, kéznek, lábnak, fejnek, ruhának stb. birtokosa. De az én a cselekvések alanya is. A megszemélyesítés tehát abban áll, hogy az éntől különböző tárgyakat, akár élők, akár élettelenek, úgy fogjuk fel, mintha birtokos, cselekvő (vagy szenvedő) alanyok

volnának az emberéhez hasonló étellel és tudattal. A megszemélyesítő hajlam vele adódik az emberi természettel. A gyermek haragszik az asztallábra, melybe fejét beleütötte. Az asztallábat meg kell verni, hogy a gyermeket kiengeszteljük. A megszemélyesítés bizonyos fokig — néha jobban, mint kellene — ma is működik pl. az állatlélektanban. Mikor Spencer vallásosságot tulajdonít a lónak, vagy egyesek valóságos, igazi «értelmet» látnak az állatokban — voltaképpen ugyanazon módon magyarázzák a természetet, mint az asztallábra haragvó gyermek. Már most — ez a *megszemélyesítés* egyrészt párosul az okkereső értelemmel és megalkotja az emberhez hasonló világalkotó isten eszméjét, másrészt pedig önállóan ez teremti meg a természetmitológia isteneit.

A légköri jelenségek: vihar, mennydörgés, villámlás stb. könnyen vezetik az embert az ég megszemélyesítésére. Az égisten ennek a megszemélyesítésnek köszöni létét. A Nap pályafutása nappal és éjszaka — épúgy az évszakok során, a vele összefüggő természeti változások ugyancsak alkalmat adnak a megszemélyesítésre — és összefüggő történekekről lévén szó — mitoszok kialakulására. Ugyanígy van ez a Holddal is. Hegyek, tűzhányók, folyók, és az egész Föld megint jó munkát adnak a megszemélyesítő képzeletnek. Bár a megszemélyesítésben a magyarázó értelem is belejátszik, de nagy jelentősége van benne az emberi képzeletnek.

A mitosz-alkotó képzeletnek kettős működését emeljük ki. Az egyik a *szürkület fantáziája*. Szürkületben elmosódnak az eredeti formák, a távolság megszűnik, összefolynak a körvonalak. A szemlélet gyöngül, a képzelet siet segítségére. Ez az illúziók születésének az ideje. Az erdő zúgásából, a levelek susogásából, az elpihenő madarak, tovaillanó állatok keltette neszből — élet támad, a mesék élete, megkötözött óriások sírása, faunok és nimfák hajszája, merő kísértetjárás. A mezőkön

megelevenednek a bokrok, a halmok, kezüket látjuk, arcuk se rejtőzik el; integetnek vagy fenyegetnek. Nagy viaskodás támad az ég felhői közt, sárkányok vágatnak, hősök küszködnek — csak nevet kell nekik adni, kész a történet.

A világot, a világtörténést, főleg azt a részét, mely érzékeinken túl van, az ember kezdettől fogva csak a szürkület homályában látta. Most is csak abban látja. Csoda-e, ha képzelete segíti ott, ahova értelme föl nem ér, ha az érzéki tapasztalat nyújtotta körvonalak töréseit, hézagait kiegészíti, ha értelmes világképet akar nyerni, ha a kaosz helyett a kozmosz az eszménye? A mitoszt ugyan fölváltja a filozófia, de hányszor teremt maga a filozófia is mitoszt — igazság, valóságismeret helyett.

Ez a kiegészítő, magyarázó képzelet nemcsak a természet jelenségein próbálkozik. Elmult, már nem értett kulturák emlékei, romjai, útszéli kövek és oszlopok, ősi geológiai korok előtűnő maradványai ép úgy izgatják, mint értelmetlenné vált szavak vagy képek. Vannak etimológias mítoszok és a kereszténységben is előfordul, hogy pl. a vértanuról, akit a középkor úgy ábrázolt, hogy fejét kezében tartja, megszületik a legenda, mely a szimbolumot eseményné, történetté dagasztja. A mítosz-alkotó képzelet másik kiemelkedő iránya: *a köd fantáziája*. A ködben elvész a tárgyak mélysége, vaskossága, körvonaluk szabályosabb, stilizáltabb lesz és alakjuk megnő. A multnak, az emlékezésnek ködrétegén át — az ősök alakját is így látja a képzelet. Haramiakból, életükben rettegett Rózsa Sándorokból is hősöket tud alkotni ez a ködfantázia, mennyivel inkább azokból, akik bár emberek voltak az ember minden attributumával és hiányával, de emlékükhöz nagy tettek, nagy győzelmek vagy erények kapcsolódnak. Néha tán a játék, a szépetmondás szenvedélye indítja meg ezt a folyamatot; látszik a mítoszon, hogy a mesemondó gyönyörűségét kereste

benne, de mihelyt belelopta a nép szívébe, mihelyt rája borított a vallás varázstakaróját — szentté vált és nem szabad hozzányúlni. Mily nehéz ma is — a tömegek előtt istenített hőroszokat — akár a jelenét, akár a multét — való színükben megmutatni, hozzányúlni történelmi bálványokhoz, még ha agyaglábon állnak is !

Hogy a fantáziának ez a kettős működése : a kiegészítő és az idealizáló — rajt hagyja a maga bélyegét a különböző isteneszméken, főleg a természet- és a történetmitologia istenein, azon nem lehet csodálkozni azután, hogy a megszemélyesítés folyamata megindult. A baj csak az, hogy ebben a művelletben a fantázia teljesen urrá lesz az értelem fölött — és későbbi racionalisztikus korok nem győzik a vallási mitoszokat tisztogatni, eredeti tartalmukat szimbolikusan magyarázni, a mesemondás ihletéből fakadt történeteknek mélyebb értelmét keresni — a valóságot allegorizálni. Itt kezdődik a filozofusoknak, nevezzék őket Philonnak, Ploteinosnak vagy Julianus Apostatának, Kantnak vagy Renannak — újabb mitoszalkotása : mely az allegoriát valóságnak, a valóságot pedig allegoriának magyarázza, mivel hinni már nem tud.

Az *animizmus* újabb fokot jelent az isteneszme létesítő tényezői közt.

Az animizmus (l. 89. l-n) megalkotván a testtől különböző, de a testet éltető (páralélek) és a testtől független, tőle elvált lélek (árnylélek, szellem) eszméjét, nagy fokban hozzájárul a vallási isteneszmének megtisztításához a megszemélyesítéssel még hozzátapadó anyagi vonásoktól. Az isteneszme átszellemítése azonban a politeisztikus vallásformákban nem jelent egyuttal erkölcsi értégyarapodást. Az animizmus istenei épúgy az emberi lélek hasonlóságára születtek, mint a természetmitológiáé. Csak többen lettek, mert a szellemhit elősegítette az ősök és a hősök istenítését és a megtestesüléseket.

Ha ennek a két tényezőnek : a megszemélyesítésnek és az átlelkesítésnek benső szerkezetét kutatjuk, könnyű ráismerni bennük az egyező alapvonásra. Ezt pedig az *analogia* műszavával fejezzük ki. Az *analogia ezekben* annyit jelent, hogy az ember az érzékein túl sejtett világot a maga benső életének hasonlóságára gondolja és képzelel. A megszemélyesítésben differenciálatlanabbul, egyszerűbben ; az átlelkesítésben nagyobb elvontsággal, mondhatjuk, több eszmélő tehetséggel.

Ha tehát a vallási isteneszmének phaenomenologiai szerkezetét a maga alapjaira visszavezetjük, ha azok tudati gyökereit keressük, lényegben két tényezőre bukkanunk : az okkeresésre és az analogiára. Eredményünk annyival érdekesebb, mert nem apriorisztikus szerkesztéssel, nem is metafizikai megfontolással jutottunk hozzá, hanem a vallási empirikus tudat reduktív elemzésével.

Ha a vallási isteneszmében közreműködő két analógiai működést : a megszemélyesítést és az átlelkesítést összehasonlítjuk, azt látjuk, hogy ezen analógiában az ember a hasonlóságot mindig szűkebbre vonja ; a testi, anyagi, érzéki vonásokat jobban le akarja törölni az isteneszméről. Ennek az eredménye a teljesen szellemi isteneszme, mely két úton jut az emberi tudatba : a próféta és újszövetségi kinyilatkoztatás útján és a bölcséleti elmélyedés útján. Az előbbi nem tartozik tárgyalásunk körébe ; az utóbbinál világos az emberi ész azon törekvése, hogy öntudatos észmunkával folytassa azt, amit az isteneszmén az animizmus megkezdett : az analógiának, az isteneszme emberszabású elgondolásának megtisztítását mindazon vonásoktól, melyeket nem az ész, hanem a képzelet festett rája. Amit a filozófia Platonnál, Aristotelesnél elvégzett, azt voltaképpen ma is minden ember tudatában jóformán külön-külön el kell végezni. A gyermek antropomorf isteneszméje csak beható hitoktatás útján lesz — szellemivé.

Igy tehát összehasonlító vallástörténelem és mai vallás-
lélektan ugyanarra a következtetésre jogosít: az emberi
tudat az okság útján eljut az isteneszméhez, ez az isten-
eszme azonban minőségileg hasonló az emberhez; ezt a
hasonlóságot az emberiség történetében épúgy, mint
az egyéni lélek fejlődésében a *via negationis* igyekszik
szűkebbre vonni.

Ez a *via negationis* voltaképen hozzátartozik fogalmi-
lag az analógiához. A hasonlók ép azért hasonlók és nem
azonosak, mert különbség is van köztük. Amikor az
ember eljut az alkotó, teremő Isten eszméjéhez, már
magától különbözőnek, erősebbnek, hatalmasabbnak,
nagyobbak gondolja. A primitív ember is azt gondolja
a maga nagy-istenéről, hogy mindent lát, hogy a kéré-
seket, imádságot meghallgatja, hogy emberfölötti hata-
lom van kezében. Amikor a *via negationis* hozzáférkőzik
ehhez a hithez, akkor a primitív elgondolásból a minden-
tudó, végtelen értelem és mindenható végtelen akarat lesz.

Eredményünkre már hallatszik a szokásos kifogás:
ez az isteneszme teljesen iskolaszagú, látszik rajta a túl-
hajtott racionalizmus, mely nem számol sem azzal, hogy
a vallás nem pusztán az ész dolga, sem azzal, hogy az
isteneszmében irracionális, nem az értelemből, hanem a
kedély kódos vágyaiból származó vonások is vannak.

Válaszunk a következő. Mi a vallást — még pedig a
történelmi vallásokat általában — sohse mondtuk pusztán
az ész ügyének, hanem az egész emberének. Csak azt
nem értjük, miért nem volna az a vallás, melynek tárgya
az okkereső értelemben fogant és a megismerésével
vagy átélésével színezett isteneszme — az egész
emberé? Hisz minden igazi meggyőződés az egész én-é,
nem különböztetve benne értelem, vágy, törekvés közt;
hisz maga az ész is — az egész *éné* — ha nem is — az
egész *én*. Tán az értelem nem a teljes én szolgálatára
adatott?

Azt pedig egyszerűen tagadjuk, hogy az általunk elemzett isteneszmében — miként a legtöbb történelmi vallásban megtalálható — ne mutattunk volna rá az irracionális elemekre. Hisz az általunk jellemzett szürkületi és ködfantázia — tán csak nem esik az értelem körébe? Csak azt mondjuk — és ezt megint apriorizmus nélkül — hogy a vallásra irányuló értelmi reflexió, eszmélődés — ezeket az irracionális vonásokat igyekszik az isteneszméről letörölni — és mint hamar látni fogjuk — teljes joggal.

A vallás az egész éné, az isteneszme is a vallásban. Hiszen, mint a vallásos lélek tipustanában láttuk, az én vallásossága ép azon fordul meg, mennyire lesz benne, egész tudatéletében a vallás eszmevilága uralkodó. Amíg az ember el nem jut odáig, hogy az Isten lesz mindene és ő egészen az Istené, csak messziről nézi a vallás igéretföldjét.

De ha a vallás az egész éné, ha nem pusztán az értelem dolga, akkor mindenesetre jogos az a törekvés — a vallásbölcselet terén is — hogy a vallásos isteneszme-nek és vele magának a vallásnak — legmélyebb alapját keressük : azt, amelyből úgy az okkeresés, mint a többi tényező az isteneszme kialakításában — származik.

A mai lélektan gyakran megfeleldez az arról a tényről, hogy a tudati működések összege nem adja magát a lelket, hogy a működések — akár értelmiek, akár érzelmiek — működött tételeznek föl, hogy ez a működő — maga a lélek — más, mint tényei, hogy benne — mint csirájában a tölgyfa — gyökeresen, magyszerűen kell, hogy meglegyen mindaz, ami belőle kinő ; hogy a lélek differenciálatlanul, erőbelileg tartja magában az egész tudatéletet. Az iskolás bölcselet azért beszél lélekszubsztanciáról. A misztikusok még tovább mentek ; ennek a szubsztanciának mintegy a legmélyét, a gyökerét, a magvát keresték az intimum mentisben, az apex mentisben.

Itt, a lélek legmélyén látja a misztikus az emberi lélekbe belerajzolt isteni képmást, mely csak annak a tudatában ragyog fel, aki az önmegtagadás via purgativáján, az istenes élet via illuminativáján eljut az Istennel való egyesülésig.

A bölcselet, a vallásbölcselet is, bizonyos szkepszissel néz ezekre a misztikus meglátásokra. Mi sem akarjuk az isteneszme végső gyökerét a lélekbe belerajzolt isteni képmásra visszavezetni, már csak azért sem, mert egyrészt nem szándékunk sem a velünk született eszmék platói, descartesi, leibnizi, ontologista, tradicionalista örökségéből részesedni, másrészt, mert elégségesnek valljuk az istenképnek a lélek mélyébe való illetén bele-rajzolásához a vallásos hitből fakadó életet, mely a kereszténységben hitünk szerint a kettős (megszentelő, segítő) kegyelemből sarjad.

A «kegyelem» azonban lehet a vallásos hitnek végső szava ebben a kérdésben, a filozófia nincs feljogosítva arra, hogy saját területéről — a kegyelmi élet világába lépjen. A filozófusnak különböztetni kell hit és filozófia közt.

A hit átvezet a lélek természetfölötti világába, a filozófia kell hogy megálljon ennek a kapujánál.

De azért itt is megláthat valamit a vallásos isteneszme legmélyebb alapjából.

Ez pedig a világ és az emberi én viszonylagosságának, esendőségének, határoltóságának — egyszóval: *esetleges-ségének* (contingentia) tudata.

Mi ez?

Minden idők embere érzi a maga létének, életének *esendőségét, mulandóságát*. Míg múlnak az évek, míg tavaszra tavasz jön, át kell menni őszen és télen és menni a vég felé, mely halál, koporsó és sírhant formájában megjelenik úgyszólván nap-nap után a szem előtt. Az élet örömet, javát, boldogságát nem lehet megrögzíteni,

magát az életet sem. Az élet mozgása folytonos ingamozgás, sehol sem talál nyugovóra. És ebben a lengésben, ingásban — az «én» nem tudja magát megrögzíteni, nem talál pontot, melyen szilárdan állna. Pedig — tudatának legmélyén ott van az állandóságnak, szilárdságnak ha nem a tudata — ez valamikép ott dereng az én-tudat kontinuitásában — legalább a vágya. Minden perc, mely tovaillan, minden vágy, mely messze sóhajt, minden dal, mely elhalkul és minden öröm, mely szertefoszlik — magában hordja : az utóhangot, a visszatérés, a maradás vágyát, az állandóságra, szilárdságra való törekvést. Az esendő azt, ami biztosan áll, a mulandó azt, ami el nem múlik.

Az ember eszes lény, célokat tűz ki, célok felé törekszik. Nemcsak a puszta magabírási, önfenntartási, hanem az öntökéletesítés : a jobb, a több, az igazabb ember a cél. A puszta élet síkja fölött ott van az erkölcsi élet síkja. De ebben is : mindig lemarad, a cél sohse lesz egészen közel, minél jobban törekszik a jobb ember felé, annál inkább érzi magában a rosszabb embert : a 'más' törvényt tagjaiban és a más törvényt elméjében. Itt is összhangot kíván a diszharmónia, erőt a gyengeség, bocsánatot a bűn, célt a törekvés, biztos megfogózást, szilárd támasztékot.

Nem akarjuk itt a panta rei, minden ömlik, régi melódiáját énekelni, pedig ez is kifejez valamit abból, amit mondani akarunk, de amit oly nehéz kifejezni : hogy keletkezés és elmúlás, fölgyulladás és elhamvadás, születés és halál közt — a magát bíró, magát állító én — ugyanannyiszor kénytelen magát elveszteni és tagadni.

A hullámozó vizen jól esik a partnak a meglátása. Az embernek is kell a part, melyre kiszállhat, kell a biztos talaj, melyen állhat. Csakhogy ezt a biztos partot sem tudatában, sem a tudatán kívül való tapasztalati világban nem találja meg. Nem a tudatában. Vannak percek,

amikor minden lélekre ráborul a szkepszis, amidőn a leg-szilárdabbnak látszó világnézet is kártyavárnak tűnik fel, amidőn az ember jókedvvel tudná rombolni azt a házat, melyet magának épített. Nem ez-e a bölceleti világképek sorsa? Építés, rombolás, újrakezdés. A világnézettel összefüggő erkölcsi és anyagi kultúra szilárdabbnak látszik; az ethosz—szokás, megszokottság formájában tovább él a tömegekben, akkor is, mikor alapjait már régen elvagták; mint a ledöntött fa; a törzsében levő élet kezd újra hajtani. A piramisok, dómok, paloták is állnak, mikor már elviszik belőlük a múmiákat, amikor a tömjénfüst illata rég eloszlott a dómokból és a régi palotákban barbárok tanyáznak. De ez az anyagi kultúra is rommá lesz.

Vannak idők, midőn nemcsak a föld inog meg, hanem minden földrengésnél jobban inog az emberi kultúra bástyája, a világtörténelem évezredes szilárdsága. Nem föltűnő-e, hogy a világ ilyenkor kiált Istene után, hogy a jeruzsálemi templom romjain látnak a próféták víziókat, hogy Róma elpusztításánál elmélkedik szent Ágoston az Isten országáról, hogy háborúk, forradalmak, világrengek úgy váltják ki a lélekből a végtelenbe síró hangot, mint hullámzó tenger a hajósból az imádságot?

Igen, a vallás legmélyebb gyökere ott van, ahol az ember nem bölceleti elvonásokkal, fogalmi elemzésekkel, hanem eleven, közvetlen megtapasztalással érzi, tudja, szemléli a lét, élet, ismeret, valóság és kultúra esendőségét, mulandóságát, változó voltát: contingentitását. Akkor keresi az archimedesi pontot, melyen mindez megszilárdul. Akkor keresi az esetlegesből a szükségest, a kezdőből a kezdet nélkül valót, az elmulóból a változatlant, a relatívából az abszolútát: Istent, a lét, élet, ismeret, valóság és kultúra ős-okát és minden kiindulásnak végső célját.

VIII. FEJEZET.

ISMERETELMÉLETI KÉRDÉSEK AZ ISTENESZME REALITÁSÁRÓL.



HUME és Kant előtti bölcseletnek alapvető tulajdonsága volt az a bizalom, melyet az emberi ismerés tárgyi és valós érvényébe vett. Ahogy a tudomány és az egyszerű gondolkozás nem veti föl azt a kérdést: megismerjük-e mi a tárgyat és hozzáférhetünk-e a tudatonkívüli valósághoz, épúgy a régi filozófia sem tagadta meg bizalmát ismereteink objektív-reális érvényével szemben.

A kanti fordulat ezen a téren hasonlít ahhoz az esethez, melyet Mikszáth ír meg a hályogmetsző parasztról. Zsebkésével nyugodtan operálta a szemhályogot mindaddig, amíg az orvosok meg nem magyarázták neki, miben is áll a hályog, mire kell vigyázni az operációnál, milyen műszer kell hozzá és mily végzetes lehet — akár egy parányi tévedés is az operációnál. Addig minden műtéte sikerült, mikor mindezt megtudta, nem mert többé hozzányúlni más ember beteg szeméhez.

A kanti ismeretkritika is így vette el a bizalmat az emberi ismeret transcendens érvényétől, de egyelőre csak a filozófiában. Az élet és a természettudomány, ha tudomásul vette is, hogy a tudat nem léphet ki önmagából, mégis — úgy igazodott továbbra is a valósághoz, mint azelőtt. A bölcselet pedig a szubjektív idealizmus rendszereiben: iparkodott a valóságot a tudatból megszerkeszteni.

Amikor a századforduló az új skolasztikus bölcselet előnyomulásával, a természettudományok bámulatos fejlődésével, a phaenomenologia térhódításával a gondolkodás irányát ráfordította a tárgyra és a tárgytól a tudatonkívüli valóságra, azóta a leggyötrőbb kérdés megint az ismeret transcendentitájának kérdése.

A vallásbölcselet számára ez a kérdés annyit jelent: lehet-e tudományosan igazolni az isteneszme objektív-realitását, lehet-e az ismeret útján kimutatni azt, hogy az Isten tudatonkívüli valóság.

Amíg idáig eljut az értelem: két megelőző fokot kell megjárnia. Az első az, hogyan jutunk ki a tudattárgytól a tudatonkívüli tárgyig? A másik pedig, hogyan jutunk az érzéki, szemléletes valóságtól az érzékfölötti, nem szemléletes valósághoz. A harmadik, az isteneszme realitásának a kérdése, ezek után így szól: hogy jutunk a véges, esetleges, változó valóságtól — a végtelen, szükséges, örök Istenig?

Meg kell jegyezni, hogy ez a kérdés már nem *quaestio facti*, hanem *quaestio iuris*. Azt, hogy az emberiség tényleg eljut az isteneszméig, azt a vallástörténet kétséget kizárólag igazolja az egész emberiségre. Hogy mi a módja, melyek az eszközei ezen istenismeretnek, azt ugyancsak meg lehet állapítani az isteneszme elemzésével lélektani és filozófiai alapon. A kérdés már most az, *jogos-e* az okkeresésnek, analógiának, tagadásnak útja; tényleg Istenhez vezet-e és nem pusztán alanyiségünk kivetítéséhez? Istent érintjük-e vele és véletlenül nem csak magunkat?

Az isteneszme realitása ezek szerint az ismeretelmélet próbaköve.

Nem csoda, ha a vallásbölcselet gyakran megkerüli ezt a problémát. A legszélső mód erre az, amit a badeniek nyomán Otto és részben L. Ziegler választ: tagadni azt, hogy a vallásnak az isteneszmére szüksége van. A másik,

egyszerűbb mód: tagadni, hogy az ismeretelméletnek, kritikának köze volna az isteneszméhez. Ezt kezdte meg Kant, amidőn az isteneszmét elzárta az értelem elől; az ő útjain járnak mindazok, akik a vallást a kedély, érzelem világába szorítják — és azok is, akik, hogy a kritika elől kitérjenek, közvetlen istenszemléletet vallanak — a régi ontologizmus modern átfestésével, mint Hessen, Scheler és követőik.

Nincs módunkban egy értekezés keretében idevágó ismeretelméleti és bölcséleti alapvető kérdéseket elülről megtárgyalni. Végre is: meggyőződésünk, hogy a filozófia alapkérdéseit nem dialektika, nem logika és bizonyítás dönti el, hanem az, amit elüljáróban mondtunk: a bizalom az emberi ismeret tárgyi-valós érvényében. A szkepszissel szemben nincs egyenes bizonyítás, csak indirekt; és ennél is jobb a rámutatás arra, hogy a szkeptikus kettős életet él: az egyikben tagadja az ismerést, a másikban él ezzel a tagadott ismerettel. Az ágostoni-descartes-i kiindulás csak annyit mond: minden ismerést megelőz és lehetővé tesz az az alapigazodás, mellyel bizunk magában az ismerésben.

Ha pedig ez az alapigazodás megvan, akkor következetlenség — az a határvonal, melyet Kant von az ismeret elé, hogy nem engedi ki a tudatonkívüli valóságig; következetlenség az empirizmus, pozitivizmus, sensualismus határvonala, mely az ismerést kizárólag az érzéki tapasztalati valóságra akarja visszaszorítani. És következetlenség az agnoszticizmus akkor is, midőn az istenismeret lehetőségét tagadja.

Következetlenség ez azért, mert hiszen *lényegileg ugyanaz az összekötő hídja a tudatnak és a tudatonkívüli világnak, érzékinek és érzékfölöttinek, világnak és Istennek: az okság elve és a vele párosult analógia*. Ha ezt elfogadja valaki az első fokon: a tudatonkívüli valóság megismerésének lehetőségével, akkor a további úton való

aggodalmaskodása nem más, mint szédülés a magasságok fölött. A földön fekvő gerendán nyugodtan járunk, ha ugyanezt bürűnek használják egy patakon, még ott is át merünk rajta menni. Csak, ha toronymagas házak vagy hegycsúcsok között kellene rajta járni — akkor már a legtöbb ember megszedülne. Pedig ugyanaz a híd mindenütt ; csak bizalom kell hozzá. Ez a bizalom első sorban az emberi értelemnek szól.

Az okság elve különbözik az okság fogalmától. Kár, hogy a mai tudományban és bölcséletben elhalványodott az okság fogalmának az a gazdag tartalma, melyet az aristotelesi metafizika rejt magában. Az okságon Hume óta vagy csak az egyöntetű egymásutánt, vagy az egymásutánnak szabályos föltételezettségét értik (Kant), vagy pedig a logikai alap és következmény függvényét. (Racionalizmus. Wolff.) A modern természettudomány nem tud szabadulni az okság mechanisztikus magyarázatától, melyre a descartesi metafizika vitte rá és így az okság kizárólag az erő és a hatás relációjává változik. Ezekkel szemben az aristotelesi metafizika az okság fogalmát nem logikainak, hanem ontológiaiainak nézi, benne nemcsak az egymásutánt látja, hanem az egymásból valóságot. Az egymásból valóságot pedig nem pusztán a mozgásra vonatkoztatja, hanem mindarra, ami önmagának nem elégséges *létalapja*. Ezáltal megnyeri a négyrétű okság fogalmát : a létesítő és cél-okét, mint a valóság külső létalapját ; továbbá az anyagi és alaki okét, mint a valóság benső létalapját. Az okság *fogalma* ezek szerint értelmi elvonás eredménye, mely a tapasztalásban és — ezt Geyser helyesen fejti ki, — első sorban az ember benső, tudati megtapasztalásában bírja gyökerét.

Az okság fogalmától különbözik az *okság elve*, úgy, mint a fogalom az itélettől. Az okság elve ugyanis minden fogalmazásában : egyetemes, szükségképiséget ki-

fejező állító ítélet. Régi fogalmazása Aristotelestől szent Tamásig: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, ahol a motus fogalma nem pusztán mechanikai mozgást, hanem mindennemű változást jelent. Későbbi, Suarez-tól elfogadott fogalmazása: *Omne quod fit, ab alio fit* — itt a hangsúly a lét kezdetén van és az ok szükségessége a kezdődő létre van vonatkoztatva. Más, gyakori fogalmazása: *Nullus effectus sine causa*.

Az okság elvének egyetemes, szükségképi érvényét legalább is a tudományos kutatás terén alig tagadja valaki. A természettudomány a mechanikai okságon épül fel és eredményeit is ennek köszönheti. Amikor a modern lélektan rálépett a pszichofizikai kutatás terére, voltaképpen Fechner óta — szintén ezt, a természettudományos oksági elvet alkalmazta a lélektanra. A mai biológia ugyan sok képviselőjében rájött arra, hogy a cél-ok nélkül, vagy az alaki ok nélkül az élet megmagyarázása csődöt mond. A lélektanban pedig még összetettebb okfogalom kellene.

Érthetetlen tehát, hogy ugyanaz a természettudomány, mely az okság egyetemes elve nélkül nem boldogul, ezt az egyetemességet megszorítja és felállítja a «zárt természeti okság» elvét, (*geschlossene Naturkausalität*) mely csodálatoskép: a természet minden jelenségeire fenntartja és kívánja az oksági elvet, de már nem az *egész* természetre és nem a természet azon jelenségeire, melyek az indukció maradék-módszere szerint — hiány nélkül a természetből magából meg nem magyarázhatók. Ez az álláspont előítéletek kedvéért feláldozza a logika törvényeit.

Ezek az előítéletek bölcséleti eredetűek, gyökerük a természetfölöttitől való iszonyban van.

Míg a természettudományok az okság elvének *reális* érvényét föltételezik, hisz reális «természet» nélkül maga a természettudomány válna irreálissá, addig a kant-i

és Kant utáni bölcselet első megszorítása az oksági elv reális-transcendens érvényére vonatkozik. Kant szerint az ismerethez az (érzéki) szemlélet és az értelmi fogalom együttműködése szükséges; az értelmi fogalom pedig apriori jellegű szerkezete az értelemnek. Mivel a fogalom, az ok fogalma is az értelem apriori kategóriája, azért érvénye nem is terjed túl azokon a jelenségeken, melyekre az értelem alkalmazza; vagyis nem lép át a tudati jelenség világán, a tudatonkívüli valóságig: a Ding an sich-ig. (Kant Prolegomenái, ford. Alexander. 46. sk.)

Kant előfeltevése — hogy az okfogalom az értelem apriori kategóriája — melynek valós érvénye nincs, nem más, mint igazolatlan állítás. A bölcseleti világszemlélet nála is az értelem érvényébe vetett bizalmatlanságon nyugszik. Ennek a világszemléletnek felépítését lehet logikailag támadni, de az alapigazodás helytelensége, mivel nem logikai, nem racionális jellegű, kitér a cáfolás elől. A színvaknak hiába bizonyítom, hogy a világ színes.

Az oksági elv egyetemes érvényét legkönnyebben lehetne igazolni, ha ezen elv *analitikus ítéletnek* bizonyul.

Analitikusnak nevezzük azt az ítéletet, melynek állítása az alanyfogalomban szükségszerűleg bennfoglaltatik.

Az okság elvének analitikus jellegét általában támadja a szkepszis és az empirizmus által összefoglalt bölcseleti irányok. Előfutárjuk a XIV. században Autrecourt-i Miklós, aki szerint abból, hogy valami van, nem következik, hogy más is legyen. Ezt a gondolatot veszi át Hume és Kant is, aki szintén tagadja az okság elvének analitikus voltát és ezt az elvet is a szintetikus apriori elvek közé sorozza.

A mai bölcseleti irodalmat erősen foglalkoztatja az okság elvének analitikus vagy szintetikus jellege.

Az új skolasztikában ezen elv szintetikus jellege mellett

törnek lándzsát: Geyser, továbbá az ő nyomán Faulhaber (Geyser különben korábban az ellenkező nézetet is képviselte). Az okság elve szerintük empirikus indukció eredménye, tehát szintetikus elv.

A kanti úton haladnak — bár különböző vágányokon — azok, akik az okság elvét a reális világ megismerhetősége előfeltevésének, tehát bizonyíthatatlan axiómának, postulatumnak gondolják: *Sigwart* (Logik. Tübingen. 1904. II. 138.), *Sawicki* (Die Gottesbeweise. Paderborn. 1926.), *Messer* (Einführung in die Erkenntnistheorie Leipzig. 1927.), *J. Hessen* (Erkenntnistheorie. Problem der Kausalität), *A. Schneider* (Kausalgesetz und Gotteserkenntnis).

Sigwart még nem különböztet eléggé az elégséges alap és az okság elve közt. Szerinte az elégséges alap észkövetelmény a reális világ megismerésére; ebből a követelményből származik ez az előfeltevés: kell, hogy a történésnek oka legyen. *Sawicki* mélyebbre hatolva az okság elvétől jobban elválasztja az elégséges alap elvét. Az okság elvét ugyan visszavezeti az elégséges alap elvére, de ezt viszont ő is — a tudomány posztulátumának tekinti, melynek előfeltevése — a való világ megismerhetőségébe vetett bizalom.

A. Schneider az elégséges alap elvét kizárólag logikai elvnek akarja tekinteni. Ebből szerinte nem lehet az okság elvét analitikusan levezetni, de az okság elvét *postulálja* — a logikai alap elve. Az okság elvének reális alanyonkívüli érvénye azon összhang föltételezésének követelménye, mely kell, hogy a logikai és ontológiai rend közt fennálljon. Másként le kellene mondanunk az ismeret reális érvényéről.

Ezekben a megoldásokban az okság elve szintetikusnak minősül.

Ezzel szemben az okság elvének analitikus voltát tanítja az aristotelesi tomista metafizika, Descartes,

Spinoza, Wolf racionalizmusa ; az új skolasztikusok legkiválóbbjai. Beható vizsgálódást fejtett ki ezen a téren főleg B. *Franzelin* S. J. (Der analitische Charakter des Kausalsatzes. Z. f. Kath. Th. 1924. Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. Innsbruck. 1924.)

A legkönnyebb volna ezen elv analitikus voltát igazolni, ha fogalmazásában az ok és az okozat *kifejezetten* alany- és állítmányként szerepelne. Ez esetben ugyanis az okozat fogalma szükségképen magában foglalja az ok fogalmát. Így jár el pl. Hagemann (Metaphysik. 1914.) Kiindulva azon fogalmazásból, hogy «minden okozatnak van oka», egész könnyen bebizonyítja, hogy ez az elv analitikus. A másik oldalról: az ok fogalmából akarja az okozatét levezetni Spinoza, aki Etikájában a következő elvet állítja fel: *Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.* Az eredmény ismerete az ok ismeretétől függ. Itt azomban az a racionalisztikus előfeltevés van, hogy az ember az okot ki-merítően, adequat módon megismeri.

Mind a két eljárás helytelen. Az első, mert tautológiára, a másik, mert téves előfeltevésre épít.

Meggyőződésünk az, hogy az aristotelesi és tomista ismeretelmélet alapjain ki lehet mutatni ezen elv analitikus voltát akkor is, ha az elv alanyfogalmát a változó létbe, vagy a kezdődő létbe helyezzük, nem pedig az okozatéba. Szerintünk az okság elve nem más, mint az elégséges alap elvének *alkalmazása* a változó, kezdődő, általában a nem szükségszerű, hanem contingens létre.

A változó létre alkalmazott oksági elv (*omne quod movetur, ab alio movetur*) analitikus jellegét klasszikusan bizonyítja Szent Tamás.

«*Omne quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur: movet autem aliquid, secundum quod est actu.*

Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu... Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa... Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri.» (S. th. I. qu. 2. a. 3. in corp.)

Szent Tamás bizonyításának a sarkpontjai a változás fogalmából adódnak. A változás a lehető-létből a kész-létbe (de potentia ad actum) való átmenet; a lehető-létből azonban csak a készlet által lehetséges az átmenet a készletbe, különben a változó ugyanazon szempont szerint egyszerre volna in potentia (lehető-létben) — és készletben (actu) — vagyis magyarul: egyszerre ugyanazon szempont szerint volna a változást előidéző és szenvedő, mozgató és mozgott.

Ezt a bizonyítást az elégséges alap és az ellenmondás elvére támaszkodva hasonló módon lehet alkalmazni a kezdődő és általában a contingens létre.

Amikor egyesek, mint pl. Sawicki, A. Schneider, Geyser az okság elvének analitikus voltát tagadják, meggyőződésünk szerint csak szóharcot folytatnak. A kérdés végeredményben az, megmaradjunk-e az analitikus ítélet kanti meghatározásánál, mely a racionalizmusból való átvétel, hogy t. i. az analitikus ítélet állítmánya nem mond egyebet, mint, ami az alany fogalmában valósággal, habár nem oly világosan és tudatosan gondoltatott (Prolegomena. 13. l.) — vagy pedig térjünk-e vissza az aristotelesi meghatározásra, mely szerint analitikus az az ítélet, melynek állítmánya azt fejezi ki, ami az alanyban kifejezetten vagy burkoltan bennfoglaltatik vagy belőle szükségképen származik. Lényeges különbség van a két meghatározás között.

A kanti meghatározásban csak a genus, species és a differentia specifica — ezek is pusztán logikai tartalmukkal — kerülhetnek az analitikus állítmányok közé; az aristotelesiben pedig ezek nemcsak logikai, hanem metafizikai tartalmukkal lesznek az analitikus ítélet állítmányai és hozzájuk járul: a proprietas, az alanyhoz szükségszerűleg tartozó, de a meghatározásban ki nem fejezett tulajdonság is.

Ily értelemben pedig mind az elégséges alap elve, mind az okság elve, analitikus ítéletek, de nem az alany meghatározásának, hanem szükséges jegyeinek analizisén, elemzésén alapszanak. Az elégséges alap elve azt mondja, hogy a valóság tartalma nem alapulhat a semmin; az okság elve pedig azt, hogy az esetleges valóság nem lehet önmagának elégséges alapja, ép azért, mert esetleges.

Mivel pedig mind a két elv alanya a valóság, azért természetszerűleg érvényesek az alany egész kiterjedésére: az elégséges alap elve az esetleges és szükséges, anyagi és szellemi, teremtet és nem teremtet valóságra; az okság elve pedig az esetleges lét egész vonalára.

Visszatérve kiindulópontunkra: ha nem akarunk a tárgyi-reális ismerésről lemondani, akkor épen el kell fogadnunk, hogy mi a valóságot megismerhetjük — és ez az ismerésünk valós érvényű. Ezen állásfoglalásnak végső előfeltevése: az ismeret és a valóság közti — összhang. Enélkül a megismerés lehetetlen, mert ha a valóság szerkezetében nincs semmi, ami az értelem rendjének valamiképp megfelelné, akkor az értelem — az abszolút sötétbe való belenézéssé változik. A sötétbe pedig kár belenézni; lecsukott szemmel is azt látjuk.

Eredményünk tehát ez: az okság elve analitikus elv; ép ezért egyetemes érvényű a contingens, esetleges lét egész vonalán — és csak azon. Nem alkalmazható tehát

a szükséges létre, melyben a valóság és a létezés összeesik és lényegileg azonos. Erre csakis az elégséges alap elve vonatkozatható, mert ez a valóságnak, nem pedig a contingens létnek elemzésén nyugszik.

De — dato sed non concesso — ha az okság elve szintetikus elv volna is, akkor is a tudományos kutatás *általános* irányító elve marad és így az istenismereté is. Nincs semmi ok, mellyel érvényét akár a tudatra, akár csak a tapasztalati világra szorítsuk.

Az okság elve tehát összekötő híd a tudat és a tudatonkívüli világ, az anyag és szellem, természet és Isten között.

Ezzel azonban az istenismeret lehetőségének kérdése még nincs megoldva. Mert tegyük fel: ha ki is lépünk a tudatból — ha az okság elve posztulálja is a tudatonkívüli világ létét — önmagában még nem ad feleletet ezen világ *mibenlétére*. Lehet ugyan ajtó — de az éjszakába. Lehet híd, de nem mondja meg — mi van a tulsó parton. Mert nyilvánvaló a régi aristotelesi különbség az *esse* (valóság) és az *exsistere* (létezés) közt. A létezés megismerése még nem biztosít szükségszerűleg arról, hogy a létező *mibenlétét*, benső valójának szerkezetét megismerem. A tudatonkívüli világ hat az érzékekre, ezek útján a tudatra és így legalább annyit elárul magáról, hogy van, létezik. De — önmagában áll a lehetőség — hátha ez a tudatonkívüli világ — benső mivoltában, gyökerében, titok, mysterium, hozzáférhetetlen — esetleg «egész más», mint amit róla megismerek?

Ez az *irrationalismus* problémája.

A mai gondolkozás idevágó gondolatai mintegy sűrítve jelennek meg Nikolai Hartmann műveiben.

Míg a régebbi bölcseletben, Nietzschenél, Bergsonnál — az irrationalismus — voltaképen módszer volt, mely az értelmi megismerés helyett akarta a létnek, életnek mélységeit feltárni, eljutni az intuícióval a valóság gyökeréig, addig N. Hartmannál az irrationalismus

sokkal összetettebb és mélyrehatóbb. Bergsonnál a valóság — irrationalisan — megismerhető, Hartmannál megfordítva rationalisan nem ismerhető. Ott van kiút a világhoz, ha nem is az észből — itt nincsen, nem is lehet. Az «önmagában való» nemcsak különbözik az ismeret tárgyától, hanem *szemben* is áll vele — ellentétes vele szemben. Ez az önmagában való örökké problematikus marad, örök kérdőjel marad. Az ismeret és a magában álló valóság közt megoldhatatlan, igazi ellentétek, antinomiák vannak. A metafizika problémafejtése — sosem jut el a megoldásig; ép csak arra mutathat rá, hogy a magánvaló valóságban — megoldhatatlan csomók vannak.

Akiben van dialektikus készség, az Hartmann eszméivel szemben könnyen kísértésbe jön, hogy azt mondja: jó; tehát ennyivel is odébb vagyunk: most már tudjuk, van ismerettárgy és van magánvaló (*Ansichseiendes*). Erről is tudunk valamit: hogy irrationalis, sőt ellentétes az ismerettárggyal. Ebből a dialektika első fogása az lehetne: szerencse, hogy ennyit is tudunk a magánvalóról. Mert ezt nyilván észismerettel érijük el, tehát — az irrationalismus, mint módszer — önellenmondást tartalmaz. A második fogás pedig: ha Hartmann valóságfogalmában az «irrationale» nem egyszerűen a megismerhetőség határát, tagadását jelenti, hanem többet — akkor a valóság benső szerkezetéről mond valamit, még pedig azt, hogy ellentétes szerkezetű, problematikus — vagyis: megint csak pozitív állítást, ismeretet tartalmaz, tehát állítja azt, amit tagadni akar: a valóság benső szerkezetének megismerhetőségét.

Ezek a dialektikus fogások azonban megkerülik a kérdés magvát.

A kérdés magva pedig az: milyen a valóság benső szerkezete, végig *azonos-e*, minden differenciáltság, elkülönülés nélkül, mint ahogy a monizmus különböző

formái gondolják (ezt nevezi a régi ontológia univocitas entisnek). Vagy pedig teljesen különböző, sőt ellentétes rétegekből áll, melyek közt semmi egymásrautaltság, rokonság, egybevágás nincs, úgyhogy tudat és lét, anyag és szellem, Isten és világ áthidalhatatlan, össze nem érő és össze sem férő valóságokká válnak? Amikor Hartmann ezt a második lehetőséget állítja, voltaképen nem mond mást, mint amit a régi ontológia *aequivocatio entisnek* nevez, ami magyarul annyit jelent, hogy a «valóság»-nak csak a neve azonos a lét különböző formáiban és más összefüggés nincs köztük semmi.

Ezekután a harmadik lehetőség is kapjon már nevet — és ez az *analogia entis*.

A valóság analógiás volta, az a legmélyebb gondolat, melyet a metafizika és az ismeretelmélet valaha kimondtak, melyen, ha nem is tudatosan, emberi ismerésünk egész világa felépül, és amely ezt a világot megóvjá az agnoszticizmus, irrationalismus sötétjétől.

Miben áll az analógia entis?

Az analógiának ma a hasonlóság, hasonlat mellékjelentése van. Előbbi fejezeteinkben mi is csak ily jelentésben használtuk. Aki erre a jelentésre támaszkodik, az könnyen rátévedhet arra, hogy a valóság különböző rétegeire átvitt fogalmainknak pusztán hasonlati, metaforikus értelmet tulajdonítson. Amikor pl. a szellem «röptéről» beszélünk: az érzéki világ fogalmát visszük át a szellemi világra, ép úgy, mint mikor a gondolat «súlyát» akarjuk lemérni.

Ha az Istent «erős várunknak» gondoljuk vagy «győzhetetlen köszálunknak», ugyancsak metaforikusan beszélünk. Ezen az úton azonban sohasem jutnánk el a valóság egyik rétegéből át a másikba, mert hiszen nyilvánvaló, hogy az Isten nem «köszál» és nem «vár»; hogy ezen fogalmainknak rája való átvitelében a fogalom *eredeti* tartalmából semmi sem marad, hogy voltaképen

minden ilyen átvitelt el kell látnunk a «mintha» megszorítással és vigyáznunk, valamikép még se gondoljuk azt, hogy az Isten «vár» és «köszál». Az Isten olyan erős, «mintha» köszál volna — ez feloldva a metaforának Istenre vonatkoztatott jelentése.

A metaforából sohasem lesz más, mint szimbolikus istenismeret. Mily messze áll azonban a szimbolumban a jel a jelzettől; csak rámutatás van köztük, nem igazi benső kapcsolat, amelynél fogva az egyik megismerése a másik megismeréséhez közelebb vinne.

A szentkorona szimboluma az apostoli magyar királyságnak, a régi nagy Magyarországnak. Vajjon mit tud az Magyarországról, aki a szentkorona képét látja csak! És a piros-fehér-zöld zászló mit mond a Kárpátokról és az Alföldről, a négy magyar folyóról, annak, aki ezekről semmit sem tud?

Igaz, ennek a szimbolizmusnak is van jelentősége az istenismeretben, azért is van vele tele a Szentírás, de ép csak az, ami másfajta szimbolizmusnak: a megszokott asszociációs kapcsolat a szimbolum nyomán rávezet a jelzetre, azt állítja tudatunkba. Amikor Scheler egész istenismeretünket szimbolikusként tekinti, amikor azt mondja, hogy a «világ» szimbolumában és azáltal ismerjük Istent — akkor ha mond is valamit, keveset mond. A világ nemcsak szimboluma az Istennek, hanem lábnyoma és képe. A nyom és a kép pedig már több, mint a szimbolum, mert valamilyen benső összefüggés van a «nyom» és a «nyomothagyó», kép és valóság közt.

Ha világ és Isten, természet és természetfölötti közt semmi összefüggés nem volna, ha az Isten «egészen más» volna, mint a teremtmény, akkor ép csak úgy jelezhetnők őt, mint a zászlóval az országot. Akkor rájavonkoztatott fogalmainknak csak a neve volna közös, vagyis aequivocatio állna fenn köztük.

Az «analógia entis» többet mond ennél.

Az analógia eredeti jelentése nem «hasonlat», hanem «arány», proportio. Ebben a jelentésben Aristotelesnél is, Szent Ágostonnál is, Szent Tamásnál is az analógia magán viseli matematikai eredetének jegyét. «Proportio proprie loquendo nihil est aliud, quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod aequalis sit una alteri vel tripla.» (De Verit. qu. 8. a. 1. ad 6.) Két mennyiség lehet teljesen azonos és teljesen különböző, de lehet különbözősége mellett összehasonlítható, mint pl. 1 : 2, 10 : 20, 50 : 100. Ezekben az egyik mennyiség kétszerese a másiknak. Az arányokat egymással is össze lehet hasonlítani és akkor az *aránylat* keletkezik. $50 : 100 = 10 : 20 = 1 : 2$.

Már most: a bölcelet ezt a matematikai fogalmat viszi át a maga területére (ezt is analóg módon), amikor «analóg» fogalmakról és a «valóság analógiájáról» beszél. Az átvitel jogos, mert a fogalmak közt is, a valóságban is van az arányhoz és az aránylathoz hasonló viszony, kapcsolat különböző fogalmak és különböző valóságok, továbbá fogalmak és valóságok közt.

«Et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae, in quantum se habet ad formam, materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis.» (De Verit. qu. 8. a. 1. ad 6.)

Ez a viszony csak ott áll fenn, ahol a relatiók, a viszonyítottak közt — különbségük mellett valami egyezés, hasonlóság, összefüggés van.

És ez az összefüggés az alapja annak, hogy az analóg fogalmak az egyjelentésű (univok) és a *csak* névben egyezők [pl. vár (főnév) és vár (ige)] közt állnak.

Az analógiának különböző fajtái vannak. Az istenismeret szempontjából főleg kettőt kell kiemelnünk.

Az elsőt a már Aristotelestől említett példán szemléljük.

«Egészséges»-nek mondjuk az embert, az orvosságot, az ételt, a vizet, a levegőt, az arc színét stb. Nyilvánvaló, hogy ennél a példánál a szó igazi, teljes jelentése csak az emberen, az élő organizmuson érvényesül; a szó szoros értelmében csak az «egészséges». A többről azért mondjuk, hogy egészséges, mert szolgálja az egészséget. Itt tehát különböző fogalmak egy sark-fogalommal állnak egyező viszonyban, még pedig a cél-ok viszonyában. Ez az egyező viszony az alapja: az analógia attributionisnak. Természetes, hogy a viszony alapja nemcsak a cél-ok, hanem másfajta ok is lehet.

Az analógia másik fajtáját a következő példa szemlélteti: a hajót vezeti, kormányozza a kormányos, az államot az uralkodó, az egyházat a pápa. Ezek közt a fogalmak közt voltaképpen egyező viszony van, úgy, hogy számtani *aránylat*ban volnának kifejezhetők: hajó : kormányos = állam : uralkodó; = egyház : pápa. Itt tehát a különböző fogalmak nem *egy* fogalomhoz viszonylanak, hanem maguk a viszonyok (arányok) vannak egymáshoz viszonyítva. Ez tehát az *aránylat* analógiája (analógia proportionalitatis).*

Mivel pedig ez a viszony a viszonyított fogalmak benső természetéből ered, azért ezen analógiában az így keletkezett analóg-fogalom is valamikép a valóság benső mi-voltát tárja fel — ha nem is egészében, legalább is a kifejezett viszonyban.

Ez adja ezen analógiának ismeretelméleti értékét. Ez az analógia ugyanis magában a hasonló *viszonyban* bírja alapját és így nincs a valóság egy-egy rétegéhez kötve, hanem átvezet egyikből a másikba, ahol maga a *viszony* fennállhat — két különböző valóságréteg közt is. Folytasuk az előbbi példát: amilyen a kormányos viszonya

* A későbbi skolasztika a két analógia nevét egyszerűen fölcserélte.

a hajóhoz . . . *olyan* az Istené a világhoz. Ebből alkotjuk az Istennek, mint a világ «kormányzó»-jának a fogalmát.

Ez a fogalom már teljesen elvonatkozik az érzéki, tapasztalati rendben való viszonypárjától; általa nem gondoljuk Istent hajósnak, sem a világot hajónak; csak a kettő viszonyának hasonlóságát állítjuk Istenről. Így az analogia proportionalitatis útján a kategóriákon átlépő, transcendens fogalmakat nyerhetünk, melyek ép ezért az érzéki és érzékfölötti, anyagi és szellemi, véges és végtelen valóságot is összekapcsolhatják.

Itt látszik az analogia entis metafizikai alapja. A valóság különböző rétegei közt összefüggések vannak, a valóságot egész kiterjedésében hasonló viszonyok erezete tartja össze, mely az egyes rétegek különbségét nem szünteti ugyan meg, de módot ad arra, hogy az ismeret egyik rétegből áthatoljon a másikba. Ahogy sohsem látott világok összetételét megfejtjük a *színkép* Frauenhofer-vonalain, ahogy a *térkép* vonalai eligazítanak a földkerekség bármely részén, ugyanúgy igazítja el elménket a valóság analógiája oly területeken is, melyek jobban különböznek egymástól, mint a Duna attól a kék vonaltól, mely a térképen az ő folyását jelzi.

Ha az Istenről alkotott fogalmainkat vizsgáljuk, az aránylat analógiáját ép a legkifejezőbben kell meglátnunk. Az Istent pl. ens a se-nek, önmagától valónak mondjuk. Ezzel ki akarjuk fejezni, hogy az ő lénye, lényege szükségképpen, önmagától létezik. A valóság fogalmát ugyan nem róla alkotjuk, hanem a tapasztalat tárgyairól. Ezekben azt látjuk, hogy a tárgyak mivolta — létezik, tehát valamilyen viszonyban van — a létezéshez. A lény és lét, esse és exsistere közt az ens, a valóságfogalom az összekötő viszony; ugyanez kapcsolja össze a substantialis valót a létezéssel, az accidentalis valót a létezéssel, pedig mindezekben más és más a viszonyított fogalom, csak

ép a viszony, ens a hasonló. Amikor tehát az okság elve rávezet egy ős-okra, akiből minden mástól-való származik, akkor az analógia hozzásegít ahhoz, hogy ebben az ős-okban a lényeg és lét egész sajátos, csak neki megfelelő viszonyát gondoljuk: a lényeg és létezés szükségszerű azonosságát az önmagától való létben.

Hasonlóképen alkotjuk az *egy, jó, igaz* Isten fogalmát. Ezen fogalmaink eredetileg nem mások, mint a valóság fogalmának más-más szempontú kifejezései. Mivel így szükségképpen adódnak a valóság fogalmával, az önmagától való Istennek is szükséges jegyei — természetes — az ő valóságának megfelelő módon. Az okság elve tehát nem önmagában köti össze a végest és a végtelent, hanem csak az analógia metafizikai és ismerettani előfeltevéssel párosulva. Az okozat nemcsak az ok *létére* enged következtetni, hanem valamikép az ok *mivoltára* is. Ez a következtetés csak úgy lehetséges, hogy az ok valamiképpen magában foglalja az okozatot.

A skolasztikus bölcselet finom disztinkciói szerint az okozatnak az okban való bennfoglaltsága lehet *formális*, amikor az ok és az okozat egyneműek (pl. a gyermek és a szülők), vagy *virtuális*, amikor az ok és az okozat különeműek és az okozat alsóbbrendű az oknál (pl. szobrász és szobor); végül *eminens*, amikor az okozat az ok magasabb létmódján van meg az okban. A szellem élete pl. magasab szintű élet, mint a növényé és az Isten élete ugyancsak a végtelen szintjén áll a véges léttel szemben.

Az analógiás oksági következtetés ezért teszi lehetővé, hogy a világ létéből az Isten-bizonyítékok hídján átjussunk az Isten létehez és valamikép lényegének is megismeréséhez.

Az Isten-bizonyítékoknak azon rendszere, melyet szent Tamás foglal össze az ő klasszikus öt útjával (S. Th. I. qu. 2. a. 3), a mozgásból a «mozdulatlan mozgatóra»,

a létesítő okok sorából az első létesítő okra, a világ esetleges voltából a szükségképen létezőre, a világban levő értékekből az abszolút értékekre, a világ rendjéből, célszerűségéből a világkormányzóra következtet. Ez az öttagú út voltaképp egy út ; az analógiás okság elvének az útja. Ez pedig, mint szent Tamásnál látjuk, nemcsak a végtelen partjára vezet, hanem *némi* betekintést nyújt a végtelen benső valójába.

IX. FEJEZET.

AGNOSTOS THEOS.



SZENT PÁL az athéni Areiopagoson látta a hellén művészet istenszobrai közt, Pheidias, Polykleitos remekművei közt azt az oltárt, mely dísztelenül, szobortalanul állott, ezzel a felírással: az ismeretlen istennek! Az ószövetségen táplált lelke — ha a művészet varázsa, mely szépséggel, bájjal, fönséggel, aránnyal és érzékiséggel ruházta fel az alaktalan márványtömböket, meg is ragadta kísértésszerűen — undorral fordult el a bálványoktól, kiknek szájuk van, de nem beszélnek, szemük van, de nem látnak, fülük van, de nem hallanak, kezük van, de nem tapintanak, lábuk van, de nem járnak (Zsolt. 113, 5—7); elfordult az emberkéz alkotta istenektől és szeme rajttapadt az ismeretlen Isten oltárán, aki annyival volt nagyobb mindezek közt, hogy emberi kéz nem tudta megformálni, emberi szív nem vetítette beléje a maga vágyát, emberi elme nem alakította saját képére és hasonlatosságára. Ezt az Istent hirdette aztán, aki a világot teremtette, az ég és föld urát, ki életet, lehelletet ad az embernek és beléje adja az istenkeresés vágyát, hogy utánajárjanak, kinyujtsák karjukat, hogy megtapinthatassák és megtalálhassák. Az Istent hirdette, aki nincs messze senkitől sem, mert benne élünk, mozgunk és vagyunk, hiszen az ő ivadéka vagyunk. (Apcs. 17.)

Gamaliel tanítványa, a tarsosi Pál az ismeretlen Istent hirdette nemcsak közelvalónak, hanem bennünkvalónak. Hogy egyeztethette ezt az evangéliumot össze Izajás sza-

vával, kinél így szól az Úr : Az én gondolataim nem a ti gondolataitok ; az én útjaim nem a ti útjaitok. Miként az ég felmagaslik a föld fölött, oly magasan állnak utaim útjaitok fölött, gondolataim gondolataitok fölött. (Iz. 55, 8—9.)

Vajjon nem paradoxon-e a távollevő Isten, aki közel van, az ég magasságában lakozó, aki bennünk sátrat ver; a magas úton járó, aki a mi útunk ; az, akihez hozzá sem fér a gondolat és mégis megnevezzük, hirdetjük, tanítjuk — tapintjuk?

Nem ellenmondás-e, hogy szent Tamás a «szillogizmusok bazaltpályáján» akar ahhoz elvezetni, akiről szent Ágoston azt mondja, ha megértetted, nem ő az; hogy mi bölcséletet, theodicaeát alkotunk arról, akiről a legnagyobb bölcseség a docta ignorantia hallgatása?

Mondhatunk-e egyáltalán valamit arról, kiről Nazianzi szent Gergely így énekel :

Benned a mindenség nyugszik s iramát te
[fogod fel.

Célja vagy mindennek; te vagy minden és
[mégse vagy semmi.

Egy nem vagy, se minden — Ezer nevű : s
[nincs neved mégsem.

Hogy szólítsalak én ?

(Himnusz az Istenhez.)

És most, mióta a távcső kitágította az égboltozatot és a mikroszkóp felderítette a mindenség parány életének nagy csodáit, nem távozott-e még messzebbre az, akit előbb a szilárd égboltozat hordozott? A világ pedig ma is olyan, mint az Areiopagoston. Közel hozza az istent, hogy megtapinthatja ; művészek, költők, filozófusok faragják, festik, skatulyázzák és éneklük. És amit faragnak, az ma is emberkéz munkája, emberi elme holt szülötte nem az élő, de ismeretlen Isten. Az Areiopagoston kő volt a teste az istennek, ma legtöbbször papír;

akkor művészi templomai voltak, most könyvtárak, kirakatok, színházak, paloták és bankok őrzik. Ma is ezer neve van, mint akkor. Eszmének nevezi Kant, s nem meri élettellel, vérrel, tartalommal megtölteni azt az Eszmét, akinek megcsodálja két alkotását, melyben tükröződik: a csillagos eget az ember fölött és a lelkiismeretet az emberben. Vérszegény, élettelen eszme lesz nála az élő Isten. Comte pozitívizmusában és Natorpnál még mindig észfaragta eszme marad az isten, csak valamivel konkrétebb arcot kap: az emberiségnek, a humanitásnak az arcát. Ennek az eszmének, még mindig *csak* eszmének vallásos színt ad A. Görland, a jó, szép, igaz eszméjét összefogva és kiegészítve a «szentséggessel». Aztán a kultúrértékek totalitása, teljessége nyeri el az Isten attribútumait Rickertnél, B. Bauchnál.

Ez az eszme azonban nem akar valósággá válni, mert a reális, transcendens valóság szétrobbantja a szubjektív idealizmus kereteit. A kantianizmus ígéje nemcsak hogy «testté», de még valósággá sem válik. Nem csoda, ha más gondolkodóknak foghatóbb isten kell, nem pedig az animizmus illanó, surranó filozófus kísértete.

Nagy pátosszal veszi át Giordano Brunónál a világ, a természet az isten attribútumait, a végtelenséget, örökkévalóságot, önmagából valóságot, hogy aztán Spinoza száraz malmán a szép, színes, élő természet — matematikai képletté váljon — és mint képlet álljon a natura naturans és a natura naturata mindent istenítő egyenletében.

A francia fölvilágosultság a világ legsötétebb zugába, a szellemtelen anyagba szorítja az istent (materializmus), ahonnan a panpszichizmus alig tudja kiszabadítani a maga istenét, a psychét. Végre valahol Nietzsche agyában felvillan a régi gondolat újra, nem a természet, nem az anyag, nem az eszme az isten, hanem — ha meghalt az Isten, éljen az idők istene — az ember, az Über-

mensch. A halál a rothadás szagát terjeszti, Nietzsche durva szaglása ezt akarta érezni az Isten halálán; de az ő istenének a halála terjeszti a legrútább oszlászagot: mert Nietzsche istenített Übermensch egy-mást ölte a világháború rothadó hekatombáiban.

Majd «Élet» lesz az isten neve a filozófiában, már nemcsak egyedi, hanem faji élet, az ember fajjá szélesedik és a «faj» részesül imádásban. A faj nagyon konkrét való, hogysen Hegel elbírná; elvontabb istenség kell megint: az államé, a közösségé. Amíg így váltakozik az istenarc, az élet, a változó, fejlődő élet fölé kerül istenként a *Törvény*, a természettörvény, a megmásíthatatlan, a vaskezü, aztán Spenglernél a Végzet, a Sors, mely a történelem folyamát szorítja medrébe. Ez megint nagyon merev az élet számára: Bergsonnál az Életáram töri szét a Törvényt. Eszme, Törvény túlságosan világos, érthető fogalmak arra, hogy sokáig istenszerepet játszassanak; sötétebb, homályosabb, feneketlenebb istenség kell: Hartmann «Tudattalan»-ja, Schopenhauer, Wundt «Akarata», akinek L. Zieglernél és Schelernél már az a végzete, hogy az ember tudatában keresse — nem az ember megváltását, hanem a magáét. Az ember váltja meg az istent a lét, fejlődés, gondolat, vágy kínssenvedésétől.

Mondja valaki, hogy ma szegényebb a világ Areiopagosa istenekben, mint az athenieké volt, mikor tarsosi Szent Pál ott prédikált annak a népnek, melynek egyedüli foglalkozása volt: «dicere aut audire aliquid novi», hogy valami újat mondjanak vagy halljanak. Hátha még a szellem Areiopagosáról, a katedrák, könyvek, könyvtárak hűvös levegőjéből kilépünk — a közterek, parkok, magánházak stb. füledt atmoszférájába. Vajjon nem támad-e föl most is az érzéki álmok tengeréből az Aphrodyte meztelenül, nem jár-e nappal és éjszaka a kóbor Vénusz, a vulgivaga? Nem játssza-e csalárd játé-

kát Hermes bankok, üzleti pultok mögött ; nem pöffesz-kedik-e kidülledt hassal a vén Mammon? Ott találkozunk a lázadó istenekkel a forradalmas tömegekben és a hatalmas Jupiter Mars seregeit Vulcanus, Poseidon műhelyei-nél is különb gyárakban fegyverzi föl ellenük.

Semmiféle pantheonnak nem volt oly gyors lábú istene, mint ma a Sajtó, a Közvélemény és soha nem uralkodott úgy az emberen a legrútább démon : a Hazugság.

De hol van ezek közt az Agnostos Theos, az ismeretlen Isten? Nincs ezek közt. Miként az ég felmagaslik a föld fölött, oly magasan áll felettük. Igaza van L. Ziegler-nek : az istenek folyton változtatják alakjukat, csak abban nincs igaza, hogy a jövőendő istene a *theos atheos* az istentelen isten. Az nem jövőendő, az benne van az összes istenekben, azokban, akiknek már a nevük is elveszett és azokban is, akik ma üldögélnek a vallás-filozófia Areiopagosán vagy szaladgálnak az élet köz-terein.

Emberkézalkotta, vagy emberi elme szülte istenek, jól mondja őket az ószövetség semmiknek, undokságok-nak. Klinger festett egy képet, Krisztus megjelenik az Olymposon, hol az olymposiak, ki félvállról, ki duzzogva, ki szemérmetlen magamutogatással fogadják. A kép — eszmeileg — teljesen hibás. Ahol Krisztus, az élő Isten fia megjelenik, ott nincs isten a mi Istenünkön kívül, ott az Olympos gyökerében meginog és megsemmisül, ott a fény elhajtja az árnyat.

De miért?

Pauler Ákos abban látja minden lehető istenbizonyítéknak logikai gyökerét, hogy a relatív létező valami-képen mindig abszolút létezőre mutat (Pauler : Anasagoras istenbizonyítéka). Igen, ez volna az Istenhez jutás módja a relativból az abszolútba. De a bálványok, az ész, a kedély, a társadalom bálványai nem egészen így keletkeznek. Ezek akkor születnek meg, amikor a rela-

tivot, a végest, a keletkezőt és mulandót, az esendőt és veszendőt magát teszik meg abszolútnak, amikor az emberi elme megalkotja a legnagyobb paradoxont: a véges végtelent, az esendő szükségest, a másból lett önmagából valót. Nem ez-e a veszte minden filozófiai valláscsinálásnak; nem látszik-e meg az eszme, emberiség, természet, élet stb. istenítésén ez a kétségbeesett igyekvés a relativnak abszolúttá gondolására? Az ember Scheler szerint vagy az igaz Istent imádja, vagy egy bálványt. Harmadik lehetőség nincs. A bálvány benső mivolta pedig mindig a theos atheos, az abszolúttá gondolt relativum volt.

De vajjon kényszerűségből járja-e az emberi elme ezt a mindig paradoxba térő utat, ezt a labirinthust, melynek sehol sincs kiútja, mely mindig a sötétben, a feneketlenségben végződik? Mert ha az ismeretnek ez a szükségszerű paradoxon a vége, akkor hiába keressük még az ismeretlen Istent is, akkor nincs más, mint rajta-maradni az esendő világ ingó deszkáján és belekapaszkodni a semmibe.

Nem, az ismeretlen Isten nem zárja el teljesen magát, csak attól óv, amit szent Ágoston így fejez ki, ha — megértetted, nem ő az. Nagy különbség van megérintés és megértés között. Ez az Agnostos Theos — engedi magát érinteni, de nem lehet megérteni. Ugyancsak más valamit fogni, mint felfogni. Felfogni az ismeretlen Istent nem lehet. Más az, méríteni és más kimerni. A Végtelen vizéből csöppet méríteni és azt gondolni — ez a tenger, ez a végtelen — a csöpp: nem más, mint a relativnak abszolúttá gondolása.

A nehézség ott van, hogy a relativot gondolhatjuk relativnak, de az abszolútnak emberi elmével bajos abszolútnak gondolni.

Ez meghaladja az emberi elme arányait.

Úgy van az a távcsőnél, hogy a lencse a tárgyat csak

egy ponton mutatja egész világosan és pontosan. A periferián mindig homályos, bizonytalan a látás — a távcsőben épúgy, mint a mikroszkópban — és az emberi szemben. Ezzel a mintegy veleszületett hibaforrással számít műszereinél a csillagász és a természettudós; a filozófusnak is számítani kell vele. A régi axioma ezt a hibaforrást így fejezte ki: *Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*. Ez a — *modus recipientis* — a felfogás módja az emberi istenismeret állandó hibaforrása, mert bizony ez a *modus* a végesség *modusa*, ez a *modus* a minden eszménkhez, fogalmunkhoz szükségkép tapadó határoltság, anyagiság, érzékiség. Az érzéki világ adataiból lépünk át az érzékfölöttibe, onnét a természetfölöttibe — de úgy, hogy a kiindulás az analógiás oksági úton végigkísér mindenüvé a maga eredeti jegyeivel.

Ahogy a szemnek látóhatára van, úgy marad rajt az értelem látásán a határ — végig akkor is, ha a Végtelenbe néz.

Dehát nincs mód ennek a hibaforrásnak kiigazítására? Nincs eszköz mely látószervünket a végtelenre, határtalanra tágitaná?

A lélektan elfogadhatja azt a tételt, hogy szemünk a végtelenre irányul — és mégis — a látókör dimenziói mélységben és szélességben végesek. Ugyanígy az értelem is a végtelenre irányul, de dimenziója mindig véges marad. És ezért marad a Végtelen számunkra mindig Agnostos Theos, mert ha megértettük, nem ő az.

És itt van ennek a hibaforrásnak a korrektívuma: az úgynevezett *via negationis*, a tagadás útja.

A távcső hibáival állandóan számolni kell és aki számol vele, az mindig közelebb jut az igazsághoz.

A tagadás útja abban áll, hogy mi tudatában legyünk annak, hogy minden Istenre vonatkoztatott fogalmunk *analóg*, vagyis rajta van a végesség, határoltság *modusa*, közvetlenül, igazán csak azt a valót fejezi ki, melytől

származott, az Istent nem önmagában mutatja, hanem csak a világhoz való viszonyában. Ezért kell e fogalmainkat folyton tágitani, hogy a végességet, határt, esendőséget, anyagiasságot mindvégig tagadjuk róluk, hogy sohse álljunk meg egy ponton beképzelve magunknak: megértettük az Istent. Mert ha megértetted — nem ő az.

Abban az aránylatban, melybe az ész Istent állítja és a világot, bárhogy állítsuk is fel, sohsem nyerünk egyenletet, melyből a Végtelen, az Abszolút kiszámítható volna. És a maradék sohsem lesz tört, hanem mindig egész, még pedig maga a Végtelen. Agnostos Theos.

Ha az Istenre vonatkoztatott analog fogalmainkat, mint pl. valóság, egység, jóság, első ok, cél, élet, értelem, akarat — nem látjuk el a tagadás jegyével, mely ezekről a végesség modulusát elhárítja, akkor — mindig csak észbálványt faragunk.

A geometriában a vonalról letöröljük a határt, a véget, irányát nyitva hagyjuk és így jelöljük vele a végtelent. Azt gondolhatná valaki, a tagadás megint csak megszorítja a fogalmat; minél többet tagadunk, annál többet veszünk el a tartalomtól, végül egész kiüresítjük a fogalmat. Mire a végtelenig tagadunk — tán a végtelent is letagadjuk.

De ez itt nem így van. Ha pozitív tartalmat tagadnék, szegényebbé, üresebbé tenném a fogalmat; de mikor a határt, a szegénységet, az ürességet tagadom, határtalanabbá, teltebbé, gazdagabbá teszem. A végtelen fogalma, a halhatatlané, az örökké-valóé, csak formája szerint negatív, tartalmilag pozitív, tartalmasabb a végesnél, a halandónál, a mulandónál.

Ezekről a tagadás ép a végnek, határnak, kezdetnek a vonalát törli le.

Ez gondolkozásunk paradoxonja: hogy a tagadás útja pozitívabb lehet, mint az állításé. És az a leg-

nagyobb miszterium az ismeretlen Istenben, hogy ismeretlenségében, rejtélyében van benső tartalmának, igazságának, szentségének, jóságának kiapadhatatlan és kimeríthetetlen teljessége.

Hogy jutunk tehát hozzá, hogyan érintjük őt? Úgy, hogy minden állításunk mellé erősebb tagadást állítunk.

Szent Ágoston óta az Isten megismerésének két kiindulópontja van: a külső világ és a benső világ, a makrokozmosz és a mikrokozmosz. Hogy melyik alkalmasabb, melyik nagyobb — nehéz volna eldönteni. Kantot a csillagos ég épűgy megragadta, mint a lelkiismeret. Nagy csodákat revelál a csillagos ég a maga csodálatos dimenzióival; de nem csodálatos-e, hogy az éjszakában lerakodik egy harmatcsepp a fűszálra és ez a harmatcsepp a csillagok miriádjait tükrözi a maga kis boltozatán — annak, akinek szeme van hozzá. És ami látszik egy cseppen, az tükröződik ezer, meg ezer cseppen; de ha ezek összefolynak, ha vízsugár, patak vagy tenger lesz belőlük — tán tökéletesebb lesz a tükör? Minden csepp egy-egy gyermekszem — belenéz a végtelen éjbe és leszívja a csillagos eget magába. Az emberi tudat is úgy szívja magába — a fényt is, a sötétséget is a Végtelen sötét mélyéből — hátha még oly tiszta, mint a gyermekszem, vagy mint a harmatcsepp! Ez a legtökéletesebb tükör a végtelen számára. A legtisztább tükörben is — csak képe van a valóságnak, nem a valóság maga. A csepp magába fogadja az eget csillagaival, ezek benne vannak, anélkül, hogy megszűnnének ragyogni a magas égen. Az a csepp, mintha csak annak az Istennek a világban való jelenlétét akarná tükrözni, akiben élünk, mozgunk és vagyunk és aki mégis — végtelen távol van tőlünk. *Immanens*, benn van a világban, betölt eget és földet — nemcsak erejével, hanem jelenlétével és kegyelmével — és *transcendens*, sem ég, sem föld nem fogja be, ez a világ neki nem tartó edénye (Szent Ágoston), miként

az ég felmagaslik a föld fölött, oly messze van tőlünk. Ime a tagadás útja !

A tagadás útja — voltaképen a tisztulás útja ; via negationis, via purgationis. Az istenismeret nemcsak logikai, hanem etikai feladat is. Az etikai feladat — megtisztítani a tudatot, a lelket az ismeret, érzés, ösztön véges arányától és véges irányától ; beállítani a lelket a végtelen irányába. A gyermekszem — tiszta szem, azért lát jobban ; az ismeretlen Istent is ez a tiszta szem látja ; a megtisztult lélek szeme. Beati mundo corde, quoniam Deum videbunt.

Azt mondják : ez nem filozófia. Mindegy, filozófia-e vagy sem — csak közelebb vigyen a filozófia céljához : az igazsághoz.

Az istenismeretben a végső szó úgysem a filozófiáé. Itt voltaképen a végső és első szó — magáé az Istené. Mert a filozófia Istene — könnyen néma marad, mint az Areiopagos kőistenei is némák voltak. Beszélni csak az élő Isten tud és ha ő megszólal akár a Sinai-hegyéről, a természet magas ormairól, akár a betlehemi barlang gyermekének ajkáról : meg ne keményítsétek szíveteket.

Tarsosi szent Pált ezért nem értették meg az athéniek, midőn az ismeretlen Istenről prédikált nekik. Ők csak a néma, de jól ismert istenekre hallgattak.

X. FEJEZET.

A VALLÁSOS KULTUSZ.



AZ ISMERETLEN Isten nem annyira ismeretlen, hogy az emberek szent Pál areiopagosi beszéde szerint ne igyekeznének keresni őt, «hátha kitapogathatják vagy megtalálhatják — habár nincs messze egyikünkötől sem». (Apcs. 17, 27.)

Ebben a pár szóban — kézzelfogható módon nyilatkozik meg minden vallásos kultusz lelki gyökere. Keresni Istent ; kitapogatni, megtalálni — érezni, tudni, hogy közel van — minden távolsága mellett is : ez az isten-tiszteletnek a kezdete és célja. A vallásos lélek számára az ismeretlen Isten nem pusztán transcendens eszme, nem az ideák világában trónoló «főjő», vagy valami foghatatlan elvont «szentséges», hanem realitás, a legnagyobb, legigazibb valóság, személyes, tehát élő, gondolkozó, érző és akaró lény — aki nincs messze egyikünkötől sem.

Hogy nincs messze — azt legjobban igazolja az imádság. Csak annyira van, hogy az emberi szó elér hozzá. Ha távolodni készül, vagy nem mutatkozik, akkor «kiált» utána az ember vagy «hívja» őt — az ősi barlanglakó ép úgy, mint a modern ember ; az imádságban «beszél vele», szól hozzá — és ha hangját nem is hallja más, ha az a hang nem is több, mint a szív rezdülése, az értelem felvillanása vagy a bánat könnycsordulása, a lélek bensejében ezeket a hangokat is meghallja — az, aki a szíveket és veséket vizsgálja.

Az emberiség nyelvének megoszlását nyelvtudomány,

nyelvtörténet kíséri figyelemmel, ma már alig tudja megszámolni a különböző nyelveket. Valamikor a pünkösdi csoda az volt, hogy az apostol szavát mindenki a saját nyelvén értette, hallotta. A pünkösdi csoda — mely voltaképpen azt is kifejezi, hogy a Lélek beszéde áthatol fajokon, földeken, időkön és odajut — ahol nem hallja más, csak a «lélek», az ember «árva» lelke — még ősi, eredetibb módon nyilatkozik meg fordítottjában, az imádságban, midőn az «árva» lélek — akármely évezred, világrész, egyedi vagy faji struktúra hordozza is — megszólal és beszél azon a nyelven, melyet az az Egy ért, aki által mindenki ért — a lélek igazi «atya»-nyelvén.

Az imádság az a nyelv, mely az ember lelkéből minden tagolás, artikulálás előtt megszólal, mely megelőzi az «anya»-nyelvet, bár kifejezésében kénytelen, mihelyt hangos beszéddé válik, az anyanyelv szavaihoz, igéihez nyúl. Mert minden nyelvet megelőz, azért nem függ benső struktúrája attól, milyen nyelven, milyen szavakkal szólal meg és azért nincs is végeredményben okvetlenül elhangzó szóra szüksége. Az imádság — az «árva» ennek Atyjához kiáltása, az esendő gyenge lénynek belekapaszkodása abba, aki van.

Legem credendi — lex statuit supplicandi. A hit törvényét az imádság törvénye szabja meg. A vallásfilozófia ezért nem kerülheti meg az imádság tényét, mert mikor a vallás lényegére akar tapintani, akkor legjobban az imádságban találhatja meg: a vallás lényegét és a vallások különböző formáit. Itt igazán könnyű a lényeg-elemzést elvégezni. Ha a primitívek ajkáról felsíró, kenyérért, esőért, zsákmányért, jó sorsért esdő pár szóban kifejezett imádságról van is szó, vagy pedig Egyiptom, Babilon, Izrael, Róma művészi zsoltáiról, himnuszairól, litániáiról, mindben meglátható a változatosságban az alapszerkezet egysége: a jelenvaló, személyes, hatalmas, az «én»-t lebilincselő istennek tudata, kitől függünk,

kit dicsérni, kérni, magasztalni kell — mint atyát a fia, urat a szolgája.

A nyelv az emberiség legfőbb összetartó kapcsa és ugyanakkor legfontosabb választó vonala. A közös nyelv forrasztja össze a nemzetet, mely — «nyelvében él», de ugyanakkor eredetnél, fajiságnál jobban szét is választja a népet a néptől, embert az embertől. Az imádság «nyelve» nagyobb összetartó erő a népnyelvénél: ez az emberiség közös nyelve, mert hiszen benne még a történelemmel, kultúrával, leszármazással sem differenciálódott tudat szólal meg, gyökeresen, a lélek legmélyebb valóját feltárva.

Az imádság ezen benső nyelvén az a magára hagyatott, árva én szólal meg, vele szemben áll az ősi, eredeti «tárgy» — a «TE», aki minden énnék és «nem-énnek» forrása, gyökere, ura, atyja. És érdekes: akárhogy variálja az egyedet, a fajt, az emberiséget — idő, történelem, kultúra, akárhogy sokasodjék, módosuljon az imádkozó én: vele szemben az éden kertjében, a Forum Romanum templomaiban, vagy a kölni dómban: ott van a láthatatlan, alanyfeletti és érzékfeletti «Te», aki hallja és meghallgatja, lehajol hozzá és fölemeli.

Kant nem érti az imádság tényét. Azt mondja, ha a magányos imádkozót valaki meglepi, az zavarba jön, szégyenkezik. — Lehetne ez utóbbiban igaza is úgy, ahogy nincsen. Az imádkozónak ez a szégyene — ha meg is volna valakiben, nem volna más, mint az «odi profanum vulgus» ősi tiltakozása, mint a lélek rejtekének, benső kamrájának szemérme — mindennel szemben, ami a legmélyebb titkok avatatlan feltárására tör. Hisz a természet mindig elrejt, körülzárja a magot, az élet forrásait körülveszi a szemérem mimózással megriadásával. Nem volna csoda, ha a lélek a maga legigazibb magvát — az én-nek és az én fölötti Te-nek ezen benső érintkezését ugyanúgy védené.

Kant empiriája azonban alaptalan. Nincs igaza, az imádkozó nem szégyenli az imádságot. Legalább is az igazán imádkozó nem szégyenli az igazi imádságot. Hisz a lélek: universum. Unum versus omnia = egy a mindenség irányában. (Garrigou-Lagrange: Mystik u. chr. Vollendung. 136.) A lélek legbensőbb magva, az «én»-nek a gyökere: a mindenséghez, a mindenség Atyjához fordul. Az én «zártága» — mondjuk ki bátran a paradoxont: kitárul az előtt, aki előtt nincs semmi rejtély, nincs titok. És ezen a Végtelen felé való kitárulással nyílik meg igazán az én — minden más énnel szemben is. Tán nem ez a jelentése annak, hogy mindnyájan Isten gyermekei, testvérek, felebarátok vagyunk? Amíg a lélek önmagában zárt — Istennel szemben is, addig nincs, nem lehet «felebarát»-ja, Istenben testvére. Addig csak «egyedek» vannak számára, zárt, a szeretet kapcsára rá nem akaszkodó egységek.

Kant állásfoglalása azonban egyet megértet velünk. Azt, hogy az Isten nem a racionalizmus Eszméje, Törvénye stb. és hogy az «én» sem pusztán ráció. Eszméket aposztrofálhat a szónok és a színész, de nem imádkozik hozzájuk. Eszméket «posztulálunk», de ha mi posztuláljuk őket, már az eszme függ tőlünk és nem mi az eszmétől.

Szeretném, ha valamely vallásfilozófia meg tudná magyarázni — az imádság egyetemes tényét, ha okát tudná adni annak, hogyan szólalhat meg — minden idők embere — hangos beszéddel vagy a lélek csönd-szavával, ahhoz, akit nem lát, nem tapint, akit felfogni, megfogni nem tud; aki emberi érzékszervvel fel nem fogható módon felel — ha felel. Meggyőződésem, hogy ennek a ténynek megmagyarázására nem elég a theodicaea, a természetes istentan okfejtése Isten létéről, tulajdonságairól, hogy az imádság egyszerű, legegyszerűbb tényében több van, minden értelmi kiokoskodásnál és kiokoskodhatónál. Mert *szólni* lehet olyanhoz is, aki nem szól, vagy azért

mert nem tud, vagy azért mert nem akar. Az az ember, aki Istenhez a fogalmi világ lépcsőzetén jut el, tán szólhatna hozzá, ez a szó azonban nem volna sokkal több, mint szónoki kérdés, költői fordulat vagy megszólítás. De *beszélni* csak azzal beszélünk — aki felel, aki maga is szól. Az imádság pedig beszéd, párbeszéd. Aki ezt nem hiszi el, az próbálja meg.

Az emberiség ezt a beszédet mindig és mindenütt gyakorolja. Csodás párbeszéd: néha egyiknek szavát sem hallod és ők mégis — igazán beszélnek; néha csak a megszólítást hallod: Miatyánk... a felelet mindig rejtély marad előtted. Ha az imádkozót kérdezed, mi volt a válasz, vagy azt mondja: az Isten meghallgatott és ez a meghallgatás több minden feleletnél, vagy azt mondja: az Isten nem hallgatott meg — és ez a kezdete a kétségbeesésnek vagy pedig az imádság meg nem szűnő ostromának.

Az, aki filozófiával akar ezekben kiokosodni, aki azzal akarja az imádságot megmagyarázni — sohse fog maga imádkozni.

Az imádsághoz ép az kell, ami hiányzik a filozófiából: a *hit*.

Hogy minden vallási kultusznak egyik főeleme az imádság — még pedig a nyilvános, közös kultusznak szükségképen a *hangos imádság*, annak mélyebb értelmét nem nehéz megtalálni.

A lélek valódi universum, egység, mely a mindenség felé tárul. A lélek ezen feltárulása: *kifejezés*. Míg a fogalom, a képzet — a *lélek benső mivoltának* kifejezése, addig a kiejtett, kimondott vagy leírt szó: az *embernek* a kifejezése.

Az ember összetétele, a test-lélek kapcsolata nem találja-e meg legszebb analógiáját a szóban, az igében, melyben ugyancsak a materialis elem — a tagozott hang és a szellemi elem — a szó jelentése, értelme egyesülnek. Jelentés nélkül a szó ugyanolyan, mint a test lélek

nélkül. A nyelv akkor hal meg, midőn a tagozott hangcsoporttól elválik a vele intézményesen összekapcsolt jelentés, értelem. Ezért merednek a holt nyelvek elolvasható, de meg nem fejtett emlékei ugyanúgy a kutató elé, mint tömegsírok csontrakásai. Életet, tartalmat, lelket a szónak a jelentés ad.

A szót ez a titokzatossága teszi alkalmassá arra, hogy egyrészt a varázslat a maga számára meghódítsa és a könyörgő, esdő imádságot átalakítsa a szellemeket megbűvölő, leigázó erővé, az animizmus pedig az ember nevével külön lelket kapcsoljon össze, másrészt ugyanez a metafizikai mélység, mely a szó és jelentése közt tátong, adja alapját annak, hogy a vallások világmagyarázatában a szónak, igének jelentős helye van. A Brahma a hindu spekulációban eredetileg a varázsszó hatalmát képviseli; a görög bölcsélet Logos-fogalma a világot, természetet magyarázza a benne élő Logossal, mely a természetbe rendet, értelmet, törvényt ad — ugyanúgy, ahogy a jelentés adja a szó értelmét.

A szó tehát szimbolikus jelentőségével is alkalmas arra, hogy a vallásos kultuszban az embernek, az egész embernek kifejezője legyen — az Istennel szemben. Ezért látjuk azt, hogy az emberi beszéd — imádság formában — a kultusz leggyakoribb eleme, akár a primitívek egyszerű imádságára gondoljunk, akár pedig a kulturvallások rendezett, szabályozott istentiszteletére.

A szó mellett a kultuszban az ember összes kifejezőmódjai helyet találnak. A természetes kifejező eszközök: arcjáték, taglejtések, mozgások stb. rendszerint az imádsággal kapcsolódnak és az imádság gondolat- és érzésvilágát akarják minél érzékelhetőbbé tenni. A legtöbb ilyen kifejező mozdulatnak eredete nem vallási; a vallások a társas érintkezésből vették át az istenekhez való viszonyuk jelzésére. Miként az imádságot, ugyanúgy a kifejező cselekményeket is felhasználja a mágia a maga céljaira.

A kultusz kifejező tényei közt a legjelentősebb: az *áldozat*. Az áldozat eredetének kérdése a vallástörténet egyik fogas problémája. A vallástörténet régebbi irányai — köztük az animizmus — az áldozat eredetét a tovább élő lélek táplálásának szükségére vezették vissza. Ez az elmélet azonban legalább lényegében megdőlt azon a tényen, hogy az áldozat olyan vallásformákban is megtalálható, melyeknél az animizmus még nincs kifejlődve. Itt a zsenge áldozat van meg, melynek a holtak etetéséhez semmi köze; az ember az elejtett első zsákmányt, vagy a termény elsejét adja istennek. Más elméletek szerint az áldozat a társas érintkezés ajándékadásának átvitele a vallásra. Ez az elmélet találó lehet sok vallásformára, melyben az istenfogalom már teljesen emberszabású, de nem alkalmazható azokra a vallásokra, melyekben az isteneszme tisztább, magasztosabb.

Mások az áldozat és áldozás fogalmát keverik össze és így szerintük az áldozat nem más, mint az istennel való élet-, asztalközösség megszerzése. Ez azonban csak az áldozásra állna, nem magára az áldozatra; az áldozati tárgyak közt — nemcsak ételáldozatok vannak.

Az igazsághoz legközelebb jutunk, ha az áldozatot a kultusz kifejező eszközei közé soroljuk és eredetét abban keressük, hogy az ember nemcsak szóval, hanem tényekkel, cselekményekkel akarja istenhez való viszonyát kifejezni. Ez a kifejezés szimbolumot választ ott, ahol a természetes kifejező eszközök elégtelenek. A szimbolumok használata pedig — bár az emberi élet egész vonalára kiterjed — leggazdagabb a vallás terén. Érthető ez, hisz az érzékfölötti világgal való érintkezés, ezen világ kifejezése, sejtetése — érzéki eszközökkel nem is lehetséges másként, mintha érzéki tárgyak, tények, cselekmények — érzékfölötti jelentést kapnak, vagyis szimbolummá válnak.

Az áldozat a vallás ősi szimbóluma. Azt fejezi ki, hogy

az ember az Istené ; tőle kap életet, kenyeret, munkája gyümölcsét és neki adózik mindenével, elsősorban önmagával. Az áldozat benső lényege az önátadás ; ennek a kifejezése történik az áldozati tárgy szimbolikus, helyettesítő átadásával. A zsenge áldozatban a primitiveknél ez a gondolat jut megkapó kifejezésre. Az Úré az egész föld és minden, mi rajta van — találhatna-e ez a gondolat egyszerűbb és szebb kifejezést annál, hogy az ember a termés, zsákmány elsejét, javát — neki szánja, neki adja? Az Istentől, mint teremtetőtől, életadótól és életfenntartótól való függés vallási átélése termi meg az áldozat eredeti szimbólumát. Hogy aztán a vallásfejlődés során ezen eszmével mások társulnak, sőt ezt el is nyomják — mint a nagy Isten eszméjét is — az nem áll egyedül a vallásfejlődésben.

Az áldozattal az *áldozás*, vagyis az áldozati tárgyban való részesedés nem szükségképen társul ugyan, de ahol egyesül a kettő, ott az áldozat szimbolikájához hozzáadja — kézzelfogható módon az ember vágyának beteljesülését, mellyel egyesülni akar az Istennel az egyesülésnek azon formájában, mely ép a táplálkozással jut kifejezésre. Quærere Deum, si forte attrectent eum. Az isteni életközösség megszerzése így társul a kultusz istentiszteleti céljához. Ez a célkitűzés keresi a maga eszközeit a legkülönbözőbb vallásformákban. A kultuszban ez fejleszti ki legtökéletesebben az áldozatban megkezdődő drámai elemet azáltal, hogy az isteni életet megjeleníti, megeleveníti, a hívők szeme elé állítja — a dramatikus cselekmény eszközével. A miszteriumoknak közös témája : az isteni élet megjelenítése, az isteni életbe való kapcsolódás. Már a primitív népek is igyekeznek a földi létet belekapcsolni valami magasabb isteni életbe. Ezért adnak a maguk módján ezen földi életnek magasabb jelentést és tartalmat a serdült-avatások különböző szertartásaiban, továbbá a temetési szertartásokban. A *circumcisio*

és társai, incisio, subincisio a nemi életet emelik a vallási élet régiójába. A kulturvallások misztériumai már konkrétebb formákban, dramatikus erővel jelenítik meg az istenek életét, hogy a résztvevők egyúttal ezen élet közösségébe lépven, annak üdvözítő hatásaiban részesedjenek — a titokkal teljes cselekmény, mysterium által.

Amint az isteni élet kapcsolódik az emberivel, a földivel, szükségképen érintkezik a tér és idő kategóriáival. A kultusz ezért épít szent helyeket és rendel szent időket, ünnepeket. Ezáltal kapcsolódik az ember művészete a kultuszba. A vallásos művészet — a hit transcendens világát faragja, festi; az építés a gótikában megközelíti az eget magasbanyúló íveivel és a barokk-kupola festményein — meg is nyitja az ég távlatait.

Ha egyszer a kultusz megszűnnék a világon, csak akkor éreznék az emberiség, hogy milyen szürke lett az élet, szürkébb, mint a színvak világképe; mennyire elvesztette ritmusát, ütemét, lendületét, pompáját és gazdagságát. Vasárnap, nagyhét, ünnepnap nélkül — az egész élet csordaéletté lenne és a világ elvesztené azt a tudatot, amit a kultusszal folyton keres és kifejez: *ipsius enim genus sumus* — az Isten ivadéka vagyunk.

XI. FEJEZET.

VALLÁS, KULTURA ÉS CIVILIZÁCIÓ.



KULTUSZ nyilvánvalólag egy töről származik a kulturával és így természetesnek látszik, hogy a vallásfilozófia fölveti a kultura és a vallás viszonyának a kérdését. Kevés kérdés van, mely a bölcséleti népszerűsítésnek, apologetikus kisarkításnak magasabb fokára jutott volna, mint ez — és kevés van, melyben a mai filozófia bábeli nyelvzavara jobban éreztetné káros hatását, mint ez. A vallásból fakad a kultura — ez az egyik véglete — a jelszó-bölcseletnek ; a vallás a kultura ellensége — ez a másik, legkülönbözőbb módon variált és stilizált jelszó, mely minden ateisztikus bölcselet sarkköve — semmi másért, csak azért, mert ebben a vallás helyére a kultura — vagy a kulturátlanság törekszik.

I. A vitáknak, nézeteltéréseknek leggyakoribb oka a fogalmak tisztázatlansága. A kultura fogalmának tisztázása ellen — már eleve tiltakozik Spengler, aki pedig egész munkáját az emberi kulturák morfológikus vizsgálatának szenteli. Szerinte az «ily alapvető megállapítások már nem tartoznak azon valók közé, melyeket fogalommal, meghatározással, bizonyítással lehet közölni ; ezeket — legmélyebb jelentésük szerint csak érezni, átélni, szemlélni lehet». (Untergang des Abendlandes. I. 74.) Mégis ad valamilyen meghatározást a kulturáról. Megkülönbözteti a kulturát, mint eszmét, mint lehető kulturát — és a kulturát, mint ezen eszmének testét, mint ezen eszmének, ehetőségnek megérezkített, térbelivé és foghatóvá vált

kifejezését: tettekben, érzésekben, vallásban és államban, művészetben és tudományban, népekben és városokban, gazdasági és társadalmi formákban, nyelvekben, jogban, erkölcsben, jellemben, arcvonásokban és viselkedésben.

Spenglernek kár bizalmatlankodni a kultura meghatározhatósága ellen, mert hiszen maga is elég tűrhető meghatározást adott — a kulturáról, mint történelmi valóságról, mondjuk — statikus értelemben, mikor gyűjtőnévként fogja fel vallásra, államra, művészetre, tudományra, gazdaságra és erkölcsre. Ha ehhez a gyűjtőnévhez hozzáadja a specifikus mozzanatot: az értékalkotás, érték-kifejezés mozzanatát, mely az új kantianismus badeni irányában Windelbandnál és másoknál bőven fellelhető (Einleitung 318, 331.), megkapja a *kultura statikus fogalmát*, mely az ember értékalkotó és értékkifejező működésének eredményét, produktumát jelenti. Amikor Spengler a kulturáról, mint eszméről beszél, szintén helyes vágányon jár, mert a kultura fejlődő, alakuló valóság és így a megvalósult kultura még nem az, amivé alakul, fejlődik; még nem érte el fejlődésének célját: a *kulturát, mint eszményt*.

A kultura ezen két fogalma azonban feltételezi a szónak alapjelentését, mely kidolgozást, kialakítást, kiművelést, tehát működést jelent. A kulturának így nyerjük meg a *dinamikus fogalmát*, melyet Kant így fejez ki: Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur (Kritik der Urteilstkraft.) Windelband pontosabban körülírja a kultura dinamikus fogalmát: «A kulturán nemcsak «művelés»-t, «kiképzést» értünk mai jelentésében, hanem az értelmi képesség önmegvalósítását (Selbstverwirklichung der Vernunftanlage), annak tudatos megragadását és kialakítását, amit az ember magában fellel. A történelmi ember igazá-

ban azzá teszi magát, ami képesség szerint — ő maga. Werde was du bist — ez az egyed legfőbb parancsa, de ez ugyanúgy áll a népekre, melyek az államnak és jogi rendjének kialakításával törekszenek legbensőbb lényüket megvalósítani».

Ebből is világos, hogy amikor ugyanazon szónak különböző — bár összefüggő jelentései vannak, akkor a fogalomzavarra elég alkalom kínálkozik. Hátha még ez a fogalom oly tág és tágított tartalmú, mint a kultura fogalma a mai bölcséletben. Mert igazán nem tartjuk valószínűnek, hogy a kantianizmusban, szubjektív és objektív idealizmusban járatlan, ezen rendszerek kategóriáin kívül gondolkozó ember — és a legtöbb nem katedrán ülő ember ilyen — a kultura fogalmába csak úgy magától beleértene, amit Windelband és Spengler szerint is bele kell gondolni : vallást, erkölcsöt, jogot — arckifejezést, várost és népet és hasonlókat. Ehhez a fogalomhoz ép a kanti idealizmus alapigazodása kell — az az igazodás, mely minden értéket — az ember tudatából, ezen tudat hármias irányából, a gondolkozásból, érzésből, akarásból vezet le, származtat, mely a világot úgy szövögeti ki a tudatból, mint a pók szövi hálóját a maga potrohából ; mely a valóság és érték világát szétvágja, csak azért, hogy a tárgyi valóságot tagadván az értéket valóságától megfossza és az emberi tevékenység függvényébe tegye.

Ez a filozófia sohasem tud megbirkózni a természet és kultura különbségével ; amikor természetről beszél, kénytelen róla úgy beszélni, mint a természetes ember, de mindjárt zavarba jut, hogyha a természetet a tudathoz állítja viszonyba és akkor kérdi : mi hát a különbség természet és kultura közt. Akkor jönnek a szokásos erőltetett megkülönböztetések, hogy a természet térbeli, a térbeliség kategóriájához tartozó — a kultura pedig a történelemmel azonos és így az idő kategóriája szabályozza. Mintha a természethez nem tartoznék épúgy a tér és idő

kategoriája, mintha az ég csillagai csak térben — és nem időben is mozognának és mintha fű, fa, virág nem időben nőne, hervadna és halna. És mintha a kultura, a történelem — a tértelen idő színpadán játszana.

A kultura fogalma tehát nemcsak sokjelentésű, hanem lényegében az emberi világszemlélet alapellentéteit magában rejtő. Egész más lesz a kulturáról a fogalma annak, aki lényegileg a realizmus világfelfogásán áll, mint annak, akinek minden valóság és érték — csak az «én»-nek, a tudatnak objektivációja. A realista nem fogja tagadni a természet valóságában, realitásában sem az értéket és nem fog minden értéket a kulturtevékenységből eredeztetni. Azért marad világnézetében hely a kultura, a kulturérték számára is.

Ennek ad szép kifejezést Ratzel, a kulturtörténet kiváló művelője: «Nem véletlen az, hogy a kulturának még most is megvan az agricultura, földművelés jelentése. Itt van etimologiai gyökere és egyúttal alapja annak is, amit ma tág értelemben kulturán értünk. Az emberi erő beleművelése a föld rögébe — a sokat ígérő kezdete a természetből való ama felszabadulásnak, mely célját a természetnek a szellem uralma alá való hajtásában találja. A fejlődés láncának egy tagja itt kapcsolódik legkönnyebben a másikhoz; mert az azonos talajban végzett, évenként ismétlődő munkával — összpontosul az *alkotás* és erősödik a *tradíció* — és így születnek meg benne a kultura alapfeltételei». (Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen. I. Regensburg. 1925. 43 l.)

Kulturán — *dinamikus* értelemben — ezek szerint a természetnek, mégpedig az anyagi és szellemi, tudatos és nemtudatos természetnek kidolgozását, kiművelését értjük az ember szellemi és szellemének uralmához tartozó fizikai erőivel, hogy az így kifejezett és kifejlesztett értékekkel az embert és az emberiséget tökéletesítsük.

A kulturának ezen meghatározás szerint könnyű a

szokott megkülönböztetéseit megadni. Beszélünk anyagi, gazdasági kulturáról, mely az ember anyagi életét szolgálja (földművelés, kereskedelem, ipar); — tárgya a gazdasági érték — beszélünk szellemi kulturáról, mely az ember lelki, szellemi életét tökéletesíti (tudomány, erkölcs, művészet — tárgya a szellemi érték — igaz, jó, szép). Beszélünk egyéni kulturáról és társadalmi kulturáról, aszerint, amint a kulturavak elsősorban az egyént vagy a társadalmat szolgálják.

Előbb adott fogalmunkat vehetjük statikus értelemben és akkor a kultúra az érték kifejező és érték kifejllesztő tevékenység eddigi termékeinek összegét jelenti. A kultúra mint eszmény pedig ezen tevékenység célját fejezi ki.

Ebből az is érthetővé válik, hogy a kultúrtörténet, az etnológia, a kultúrának elsősorban statikus fogalmát veszi tekintetbe; a bölcelet, ismeretelmélet, esztétika inkább a dinamikust; az etika, pedagógia, jog pedig a kulturát — mint eszményt vizsgálja.

Ezekkel a megkülönböztetésekkel elejét vágjuk azon fogalomzavarnak, mely a kultúra és vallás viszonyának meghatározásában — sajnos — gyakran uralkodik.

A kultúrával rokonjelentésű, összefüggő szó — a civilizáció (polgárosultság) műszava is. A köznyelv rendszerint felváltva, majdnem azonos értelemben használja a kettőt. Aki a civilizációnak ezen jelentéséből indul ki, az meg fog döbbsenni, mikor Spenglernél a civilizációt mint a kultúra elhalását, végső, téli álomszerű elalvását látja jellemezve, melyben a nagyvárosok kialakulásával kivész a szellem alakító képessége, uralomra jut a profitos anyagelvűség, az öröm, élvezet, haszon kultusza, a szekpszis, az állam helyét a világpolgárság gondolata váltja fel.

Annál megdöbbenőbb ez a spengleri vésete a civilizáció szónak, mert a jámbor olvasó a Kirchner-Michaelis-féle bölceleti szótárban (Wörterbuch der philosophischen

Grundbegriffe. Leipzig. 1911) azt találja: «Die Civilisation geht der vollen Kulturentwicklung einer Volkes voran und bildet die erste Stufe der Kultur.» A civilizáció eszerint az a fok, amelyen az emberiség legyőzi a barbárság állapotát. Ez volna tehát a civilizáció barbár, laikus meghatározása; első foka a kultúrának; Spengler-nél — pedig az utolsó. Érdekes, hogy az ugyancsak önálló úton járó L. Ziegler is a kultúra előfeltételét látja a civilizációban.

Ezek után tessék a vallást a civilizációval barátságos viszonyba hozni. Ha ezt teszed, Spengler és a vele beszélők úgy magyarázzák szavadat: tehát a vallás barátja a civilizációnak, vagyis — a kultúra elhalásának. Ha észre veszed, hogy nem jót mondtál, akkor Zieglerék fogják mondani: igen, a vallás a civilizáció fokához tartozik — tehát: a barbárságból felszabadult kulturembernek nincs rá szüksége.

Angustiae sunt undique... de csak addig, amíg az emberek nem tudják, miről beszélnek.

Mit csináljunk tehát ezzel a műszóval? Mit értsünk rajta? Amit Spengler? Vagy amit Ziegler? — Maradjunk a szó természetes jelentésénél. A természetes jelentése pedig az, hogy a civilizáció által az ember civissé, polgárrá lesz, vagyis tagja lesz bizonyos műveltséget hordozó közösségnek és vele *részese* magának a műveltségnek.

Ettől a jelentéstől ugyancsak nem kell megijedni. Ez ugyanis a kultúrával szoros viszonyban levő jelentés, mely a kultúra fogalmához hozzáadja a kiterjedést, elfogadást — és mivel az extensitas az intensitas kárával jár rendesen, a kultúrának bizonyos *átlag*-formáját jelenti.

Amit a következőkben a vallás és kultúra viszonyáról mondunk, az mutatis-mutandis áll a vallás és civilizáció viszonyára is.

A felvett problémát pedig először a vallástörténelem empirikus anyagánál nézzük általánosságban, azután a

kultúra egyes ágaihoz viszonyítottan. Majd pedig igyekezzünk a vallás és kultúra viszonyát eszmei, elvi összefüggéseiben tisztázni.

2. A vallástörténelem alapján a vallás és kultúra viszonya különböző módon alakul. Ahogy a régebbi etnologia megkülönböztet természeti népeket (Naturvölker) és kulturnépeket, ugyanúgy különböztet a vallástörténet természetvallás és kulturvallás között. (Meggjegyezzük, hogy a vallástörténet természetvallása nem azonos a dogmatika religio naturalisával, vagyis azon — történelmileg nem létező — vallással, melyben az ember élne, ha természetfölötti kinyilatkoztatást nem nyert volna és a kegyelem rendjébe nem emeltetett volna).

Ez a párhuzamosság már mutatja, hogy a vallástörténelem kultúra és vallás közt szoros összefüggést talál. Amikor az etnologia feladta a természeti népek rousseaui meséjét és meglátta azt, hogy nincs nép kultúra nélkül — legfeljebb fokozati különbségek vannak szegény kultúrájú, magas kultúrájú és teljes kultúrájú népek közt, akkor a vallástörténet sem veheti a természetvallás és kulturvallás régi felosztását az eredeti jelentésében, mintha a természetvallás a kulturálatlan népek vallása volna.

Már most — a primitív fokon és azon túl is — nyilvánvaló a tény, hogy a kultúra a vallás függvénye. A primitív ember világnézete, erkölcsisége, társadalmi berendezkedése, nemcsak vallásos színezetű, de vallási felfogásától függő.

Világnézete istenhitéből és fejletlen mitoszaiból táplálkozik, erkölcsisége — isteni parancsokra épül, társadalmi berendezkedése, monogam házassága, a családfői tekintély a férjnél, atyánál vallási felfogásának tükrözése.

A vallás és kultúra ezen viszonya alig változik lényegesen a primitív kultúra szétválásával különböző kultúrkörökre. A kultúra differenciálódása atya- és anyajogú, endogam és exogam, totemisztikus és totemnélküli

kulturákra, melyek különböző változataiból, rétegződéseiből, keveredéseiből a magas kulturák, majd a teljes kulturák keletkeznek, bizonyos változásokat mutat a vallások terén is.

Hogy azonban a vallás differenciálódása mindenütt nyomon követné a kulturkörök szétválását, hogy tehát minden kulturkörnek specifikusan más összetételű, jellegű vallása volna, azt a mai etnologia még nem tudja eldönteni.

Schmidt ugyan igyekszik a vallás egyes elemeit az egyes, egymásután következő kulturkörökre rögzíteni, mint a nagyisten hitét, zsenge áldozatot, az első és második exogam-monogam és exogam — nemek szerint különböző totemű kulturkörre; a holdmitológia kezdetét, a fogkiütéssel való serdültavatást a harmadik — egyenjogú, exogam kulturkörre, a napmithológia kezdetét az exogam atyajogú kulturkörre, de ezirányban kutatásait még ő sem fejezte be és nagyra tervezett vallástörténeti művének második kötete e mű korrekturája közben jelent meg és végleges döntést tárgyának Amerikára való határoltsága miatt nem hozhatott. (Völker und Kulturen 79. sk.)

Ha Schmidtnek tételei a további kutatások során igazolódának, akkor ez annyit jelentene, hogy a további kulturkörökben a vallás egyszerű függvénye a kulturának, hogy vele változik, fejlődik, alakul. Ha ez így volna, mindenesetre szükséges volna annak a megállapítása, hogy ez a függés szükségszerű-e, az egyes kulturák szerkezeti elemeiből származó, vagy pedig esetleges, pusztán történeti konstellációból adódó. Ha ez a függés szükségszerű volna — akkor a vallástörténet a vallásfejlődés morfológiai, alaktani sémáját egyszerűen átvehetné a kulturtörténetből. Bármennyire csábító volna is bizonyos szempontból ez az átvétel, mégis egyelőre — óvakodnunk kell meg Schmidt tekintélyével szemben is a vallástörténet

egyes fázisainak az egymásra következő kulturkörökkel való *teljes* azonosításától.

Miért?

A kulturkörök szétválasztása, megkülönböztetése oly elemek alapján történik melyek benső jellegük szerint állandóbbak, szilárdabbak, melyeknél az élet mintegy az anyag tehetetlenségi nyomatakával megterhelten tartja régebbi mozgását. Ilyenek az egyes kulturák anyagi eszközei, lakásépítése, társadalmi szerkezete, házassági, családi rendje, osztályokra, clan-okra bomlása, avatási, temetkezési szokásai. Történelmi példák, főleg a magasabb kulturákból — bőven igazolják azt, hogy a ház szilárdabb, mint lakója és a szellem változókonnyabb, mint az anyag. A kultura külső elemei még állnak, midőn a benső elemek, világnézet, erkölcs stb. — már sokszoros változáson mentek át. Hány embert temetnek ma pl. földbe, akinek környezete ugyancsak nem hisz már a «porból lettél, porrá válsz, földből lettél, földbe szállsz» temetési szimbolizmusában! Hányan élnek ma is monogám házasságban, akik lelki szerkezetének a szabadszerelem formája felelne meg igazán! A kereszténység a római birodalomban belenőtt a meglevő anyagi és szellemi kulturába, a pogány templomokat átalakította a maga céljaira. A protestantizmus kiszellőztette a dómok tömjénillatát és betelepedett oly környezetbe, melynek lelkiségét sötét középkornak nézte. Az izlám — az ősarab, keresztény, zsidóvallások keveréke — hány idegen kulturkörbe áthatott — afrikai négerektől, a balkáni szlávoktól — Északindiáig. Micsoda utakat tett meg a Krisztus utáni első századokban a Mithras-kultusz!

Ezek a példák is eléggé igazolják, hogy a kulturák alaktanában a szellemi elemek sokkal változókonnyabbak, nagyobb mozgásra, idegen kifejező eszközökkel, anyagi kulturával való elegyedésre képesek, mint azok az elemek, melyek a kulturkörök szétválasztására, megkülön-

bőztetésére szolgálnak. Ha pedig ez így van a magasabb kulturákban, nem látjuk, miért kellene az őskulturákban a vallást oly szorosan kapcsolni az egyes kulturakörökhöz. Különben is azok a szegénykulturák további elágazásaikban is — vallásos kulturák, melyekben az egyéni és társadalmi élet minden megnyilatkozása vallásos motívumokkal van körülszőve és a vallás uralma alatt áll. Nem lehet a vallás ugyanakkor függvénye a kulturának és viszont a kultura a vallásnak.

És amikor az emberiség történetében az első ú. n. magaskulturák kialakulnak, melyek az *írás* használatba vételével a *szellemet* jobban megrögzítik, mint a primitív kulturák a maguk patriarchális szó hagyományaiakkal, a vallás uralkodó szerepe még mindig megtalálható a kultura egész vonalán — a mítosszal összefüggő tudományban, a másvilági élettel szentesített erkölcsiségben, a kultusz céljait szolgáló művészetben, a vallási hatalmat is hordozó társadalmi, állami főhatalomban, a társadalmi osztályok élén álló papi osztályokban. Ez a képe a vallás és kultura viszonyát tekintve a régi, ú. n. «potamikus», folyók, vizek mentén kialakult magas kulturáknak: a kínainak, a hindúnak, a mesopotamiai-nak, a nilusi (egyiptomi)-nak.

3. A vallás és kultura viszonyának első formája tehát az, hogy a kultura függ a vallástól. Ez természetes is, mert a vallás ezeken a fokokon a világszemléletnek jóformán kizárólagos tényezője, a kultura pedig lényegében nem más, mint a világszemléletnek objektíválása, kivetítése az emberi életbe, társadalomba, művészetbe; ez az objektíválás, kivetítés — a vallásos világszemlélet jegyeit hordozza. Ez a szakrális kultura. Profán, nem-vallásos kulturáról ezekben nem beszélhetünk — a szó mai értelmében.

Ezzel adva van az is, mikor lép fel az egyes nagy kulturákon belül az ú. n. *profán kultura* lehetősége.

Profán kulturán nem azt értjük, mely nem-vallási tárgyakat is alkot : lakóházakat, utakat, vízvezetékeket stb., hiszen így a vallási, szakrális kulturának is vannak profán elemei, hanem azt a kulturát, mely föltételezi a világnézet olyan átalakulását, melyben a vallási elemek mindinkább a periferiára szorúlnak és végül elenyésznek. Ezt a folyamatot figyelemmel lehet kísérni a görög szellemi élet alakulásán — amint az ion természetbölcselekkel a tudomány lassan függetlenné válik a mítosztól, aztán Sokratesszel, Platoval, Aristotelesszel a vallásos hittől különvált világszemléletet alkot, majd a stoicismusban, epikureizmusban palástolt vagy nyílt ateismussá alakul.

Az indiai kulturában ezt a fordulatot az upanisadok kezdik és Buddha fejezi be, Kínában Konfucius etikája és Lao-ce világszemlélete ellentétükben is a vallástól való fokozatos elszakadás útját járják.

A nyugati kereszténységben a humanizmust és a racionalizmust tekinthetjük ilyen fordulónak — a profán, vallástól független kultúra felé.

Ha már most a szakrális és profán kultúra vonatkozásait elemezzük, azt látjuk, hogy a profán kultúra föltételezi a szakrális, mint előzményt. A történelemben alig van példa arra, hogy a profán kultúra teljesen áthatotta volna a kulturát hordozó fajt és így sehol sem alakult ki a maga teljességével, mindenütt összeszövődve, egymás mellett halad a kettő, mint pl. mai nagyvárosokban a temető keresztje és a szkepsist lehelő síremlék vagy a krematorium. A profán kultúra rendszerint csak egyes, értelmileg vezető egyének vagy rétegek birtoka marad ; a tömeg megmarad a maga vallásos világnézetében és kulturájában. A kultúra egyes ágaiban a profán, vallás-talan szellem belülről kifelé igyekszik érvényesülni. Előbb hatja át a tudást, tudományt, bölcseletet, aztán az egyéni erkölcs világát. A társadalmi erkölcsöt, mely határozott kereteket, szokásokat alkot magának, már

nehezebben alakítja át; ezt látjuk a házasság, család, magántulajdon intézményein. Az állami élet külsőségei évszázadok múlva is vallásosak maradnak, akkor is, midőn az őket alkotó világnézet már régen elgyengült. A német-római császárság négy évszázaddal élte túl, mint váz, keret — a középkori keresztény egység fölbomlását. Az anyagi kultúra legnagyobb része a szakrális és profán kultúra változásait csak lassan követi; belső törvényszerűsége jobban az anyagtól függvény, a szellem ráhatásait kevésbé érzi — de érzi. A modern kapitalizmus kialakulásában is meg lehet látni, hogyan gyengült le a régi keresztény etikának a pénzvagyon terméketlenségéről alkotott felfogása, mely a primitív mezőgazdasági helyzetből adódott.

Látjuk, hogy a történelem ismer vallásos kultúrát és vallástalan, vallásellenes kultúrát.

4. Van-e igazában — *kultúraellenes vallás*?

Akik a kereszténységnek a hellén-római kultúrához való viszonyában — vagy a «modern» kultúrával vívott harcában vélik felismerni a kultúraellenes vallás ismerető jegyeit, azok vagy aufklárista gyűlölködésből vagy pedig a tények és fogalmak elferdítéséből beszélnek. Elfelejtik, hogy a kereszténység, mint vallás — magában rejti a *szellemi kultúra* minden alkotó elemét: erkölcsöt, tudást, világszemléletet, társadalomformáló erőt. Amikor tehát a kereszténység összeütközött a hellén-római kultúrával, nem a kultúrát, mint ilyent támadta benne, hanem azt, ami benne — vallásos, azaz pogány; vagy vallástalan, azaz profán volt. Támadta világszemléletét, mert a magáé igazabb volt; támadta etikáját, társadalmi berendezkedését, a nagyvárosi civilizáció dekadenciáját, mert etikája — újjá akarta alakítani a föld színét. Itt tehát a keresztény vallás kultúrája támadt egy másik kultúra ellen, mint ahogy később összeütközött az islam kultúrája határainkon a nyugati keresztény

kulturával és mint ahogy most ugyanez a keresztény kultúra vívja élet-halálharcát az európai kultúra falain kívül és belül a racionalizmus, laicizmus, szocializmus, bolsevizmus prófán kulturájával.

Vallást, mely egészében, lényegileg — kulturaellenes volna, mely a kultúra minden ágát tagadná — az etikát, társadalmat, tudományt stb., a történelem nem mutat fel. Ilyen tendenciák a «vallásmentes» világnézet terén találhatók legfeljebb — a «természetet», a kulturamentes őstermészetet a legjobb világnak álmodó Rousseau fel fogásában.

Vannak azonban vallások vagy irányzatok az egyes vallásokban, melyek a kultúra egyes ágaival szemben foglalnak el tagadó vagy ellentétes álláspontot. Ezek az ágak azonban néha inkább kinövések, mint ágak.

Vegyünk néhány példát.

A buddhizmus pesszimista reakciója a természet, világ ellen — a kulturát is éri, főleg az anyagi kulturát. Aki az élet körforgását akarja megszüntetni, az természetyszerűleg nekitámad nemcsak a forrásnak, hanem a kútnak is. Hogy a házasság, a család nem esett teljesen áldozatul Buddha tanainak, az nem a tanokon múlt, hanem — a természet erősebb voltán.

Az őskereszténységgel küzdő gnózis az anyagnak rossz voltát hirdetve, természetyszerűleg támadta az anyagi kulturát is és vele az anyagi életet továbbvívó intézményeket, a házasságot, nemzést — egy magasabb, szellemi kultúra érdekében.

A régi remeteeszmény ugyancsak — az egyéni lelki kultúra érdekében tagadta — a társadalmat, a közösséget, de nem a kulturát magát.

A lutheri protestantizmusban a vallás szembefordul az etikával — de ha jól megnézzük, ebben a szembefordulásban nem magát az erkölcsöt tagadja, hanem egyoldalúan állítja vele szemben a kegyelmet, mely-

ben az emberi tevékenységnek semmi közreműködést nem enged.

Az islam, a héber vallás, a protestáns puritanizmus mellőzi templomaiban a képeket, szobrokat, képrombólasokat rendez, közben elpusztítja a művészet legszebb emlékeit — és mégsem mondhatjuk, hogy ellensége akár a művészetnek is — csak ép egyes ágainak. Miért? A kultusz szimbolikus jellegének félreismeréséből, túlzó spiritualizmusból. Emellett az islam Indiától Spanyolországig az építő és ornamentális művészet legtökéletesebb emlékeit alkotta.

A vallástörténetben tehát találunk oly jelenségeket, melyekben némi ellentét feszül a vallás és a kultura egyes ágai közt, de vallást, mely a kulturát a maga egészében tagadná — alig találunk. Hogy pedig egyes vallásformák szembefordulnak a kultura valamely ágával, az az illető vallásformák eszmei, elvi tartalmából adódik — a lét, élet pesszimiztikus értékeléséből, az anyag rossznak hirdetéséből, a kegyelemnek, az isteni elemnek kizárólagosságából az üdvözülés folyamatában, vagy túlzó spiritualizmusból. Az a vallás, mely a kulturát a maga egészében tagadná, vagy azon a tételen épülne fel, hogy a természet az igazi, teljes, felülmulhatatlan érték, melyhez sem hozzáadni, sem belőle elvenni nem lehet; vagy pedig azon, hogy az ember értelmi, akarati működése sem értékkifejezésre, sem értékkifejlesztésre nem alkalmas. Ez volna a teljes naturalizmusnak vagy a teljes nihilizmusnak az álláspontja. Eddig pedig egy vallás sem jut el, amíg saját tartalmát nem akarja tagadni.

5. Ha már most *elvi* szempontból nézzük a vallás és kultura viszonyát, az eddigiekből arra a következtetésre juthatunk, hogy a kettő viszonyát nem lehet oly egyetemes tételbe foglalni, mely minden vallásformára egyformán érvényes. Ezt azért nem lehet, mert ez a viszony a vallások sajátos eszmetartalmától — mondjuk —

dogmatikájától függ. Ezért lemondunk az egyetemesítéstről és kérdésünket a kereszténységnek, még pedig a katolikus kereszténységnek és a kulturának összekötetésére, viszonyára szorítjuk.

Spengler elköveti azt a hallatlan ferdítést, hogy a kereszténységet két különböző kultura függvényeként kezeli, az *arab* és a *nyugati* kultura függvényeként. Ahogy ezen kulturák «morfológiáját» összeállítja, ahogy széteső, egész más világba tartozó elemeket összevon, ahogy összetartókat szétdobál, ahogy neki tetsző, de teljesen igazolatlan dátumokat konstruál, az elretentő példája annak, mire képes az, aki a maga igazára — konstruál kulturát, történelmet és vallást, ahelyett, hogy a tényekhez igazítaná a maga felfogását. Az arab kulturát időszámításunk kezdetén kezdi — a o. évnél, a nyugati kulturát Kr. u. 900-ban. Hogy az arab kultura, mint nomád pásztor-kultura sokkal régibb, hogy Krisztus korában is évezredes volt, azzal ugyan nem törődik, azzal sem, hogy az őskereszténységnek az arab kulturához alig volt több köze, mint a kínaihoz. Ennek az arab kulturának egyes fázisaiba illeszti az evangéliumokat, az Awestát, Talmudot, Szent Ágostont és hogy a komédia teljes legyen — Mohamedet. És ezt Kr. után a XX. évszázadban, miután az emberiség állítólag már hallott valamit etnológiáról, történelemről és hasonlóról.

A nyugati kultura is úgy születik 900-ban, mint Pallas Athene Zeus fejéből. Hogy már eredetében különböző kulturkörök találkozása, egymásra rétegződése, melyben az antik-római, keresztény és germán kulturelemek elegyednek, azt nem is sejteti; nála 900 táján egyszerűen megszületik a germán katolicizmus — mint egy nagystilű mitosz népszerű kifejezése. Hogy ez a katolicizmus — ha nem is germánnak, de kereszténynek — megszületett 900 évvel előbb, az Spenglert ugyancsak nem bántja. A «morfológia» elvesztené a maga fázisait, ha

ilyen apróságokkal is bíbelődni kellene egy kulturfilozófusnak, aki azt akarja igazolni, hogy a nyugati kultúra — már a végét járja — télben áll és nemsokára ráterül az újabb jégkorszak.

Spengler alapvető tévedése az, hogy a vallást, a kereszténységet is — relativ, a maguk tavaszából — télbe törtető kultúrák — ugyancsak relativ — születő, növvő, változó és elhaló függvényének, részének tekinti. Ezt ugyan hiába cáfolnók neki, már jó előre elsáncolta magát a jobbtudás elől a relativista szkepszis lövészárkába.

Hogy a vallás nem pusztá függvénye a kultúrának, legalább is nem minden vallás az, hogy a történelem a megfordítottját is elégszer mutatja — amikor a kultúra függ a vallástól, azt Spengler is láthatná, ha akarná. Azok a vallások, melyeknek hívői vallásuk *abszolút* érvényében hisznek (és ilyenek vannak: pl. kereszténység, islam, buddhizmus), ép ezen alapigazodásból törekszenek arra, hogy vallásukat fajok, kulturkörök, kultúrák fölé emeljék és *világvallássá* tegyék. Igaz, hogy ezen törekvésükben ki vannak téve azon veszélyeknek, melyek minden kiterjeszkedést, szétfolyást nyomon követnek: az eredeti tartalom elsekélyedésének, felszívódásának, keveredésének. Ezt a buddhizmus terjeszkedésében világosan lehet látni. De ahogy a katolicizmus Kínában vagy Indiában nem lesz a kínai, indiai kultúra függvénye, hanem eszmetartalmával, etikájával, tudományával, hierarchiájával ott is a trienti és vatikáni zsinat elvei szerint alakul, ugyanúgy — elég történelmi bizonyosságunk van rá — nem lett lényegesen mássá a niceai és egyéb zsinatoknak, szent Ágostonnak és a nagy szentatyáknak «arab» (spengleresen) kereszténysége, mikor a germánok elfogadták.

Sohse jutnánk a kérdés végére, hogyha tovább mennénk ezen az úton, mely a kérdésre vonatkozó téves vélemények megrostálásában áll.

A pozitív útról azonban be kell előljáróban vellanunk, hogy megjárására itt a vallásbölcselet tárgyelhatározása nem elégséges.

Miért? Azért, mert a katolikus kereszténység eszmei tartalmát — a bölcseleti vizsgálódás ép csak megközelíti, mint egy ceruzavázlat Rubens színpompás képeit, de ki nem meríti. Már pedig a katolicizmusnak a kultúrához való viszonya — dogmatikus tartalmának legmélyebb alapjaiból — a teremtmő, megváltó, megszentelő háromszemélyű egy Isten hitéből táplálkozik.

A természet, emberi élet, emberi kultúra ezen hit szerint lényegileg ugyanazon a nívón, ugyanazon a létszinten áll és halad — a «természet» szintjén. Fölötte emelkedik a «természetfölötti» világ szintje — az Isten benső élete és ennek kiáradása megváltásban, megszentelésben, kegyelemben a természet világára.

A «természetnek» a természetfölöttihez való viszonyát a kat. hittan a *potentia oboedientialis* műszavával fejezi ki. Ez annyit jelent, hogy a természet — lényegileg, benső alkotó elemei, sajátosságai szerint természet marad, vagy a létszintnek végtelen távolsága választja el a természetfölöttitől, de egyúttal alkalmas arra — és ez a *potentia oboedientialis*, hogy a természetfölötti rendjébe, létszintjébe emeltessék. Ezen fölemelésnek törvénye pedig az: *gratia non destruit, sed perficit naturam*, a kegyelem nem rontja le, hanem tökéletesíti a természetet. Ennek a természetfölötti rendbe való fölemelésnek mintegy prototipusa, mintája — utólérhetetlen megvalósulása: az *incarnatio*, az isteni és emberi természet egyesülése Krisztusban, az Isten egyszülött fiában. A megváltott, kegyellemmel megszentelődött ember is valami ehhez analóg, tehát nem azonos értelemben — *particeps divinae naturae* — az isteni természet részese lesz.

Dehát, mi érteleme ezen dogmatikus igazságok előhozásának — kérdésünk tárgyalásában?

Ezt hamar megláthatjuk.

Csak azt kell szemünk előtt tartani, hogy a hit számára a «természetnek» nem a kultura a fogalompárja, hanem a «természetfölötti». A kultura itt ugyancsak a természet síkjába esik és így rá is áll az, hogy *potentia oboedientialis*ban van a természetfölöttivel szemben és hogy : *gratia non destruit, sed perficit — culturam*.

Ezzel voltaképen *lényegben* meghatároztuk kérdésünket. Most már csak az a feladatunk, hogy ezt a két tételt kifejtsük.

A kultura — mint a természetnek lényeges velejárója, mint a lélekkel, szellemmel megáldott ember értékkifejező és értékkifejtő működése — *potentia oboedientialis*ban van a természetfölöttivel szemben, vagyis alkalmas arra, hogy a természetfölötti rendbe emeltessék, hogy ezen természetfölötti rend célját — az ember megszentelését, a megváltás művének befejezését szolgálja.

A kultura ezek szerint — eszközévé válhat a természetfölötti rendnek. Az eszközökre pedig áll az általános elv : a távolabbi szolgál a közelebbinek, az alacsonyabb a magasabbnak.

A kulturában — mint láttuk — különféle ágak, részek vannak ; anyagi, szellemi kultura, egyéni, társadalmi kultura, az ész, érzés, akarat kulturája tudásban, művészetben, erkölcsben. A kultura értékei — nem egyenlő értékek, hanem két dimenzióban — függőleges és vízszintes vonalban — egymásnak alárendelt értékek. Ha ezen értékeket sikerül a maguk dimenziójában elhelyezni, megkapjuk az értékhierarchia rendjét — és ezen értékhierarchiára alkalmazzuk az előbbi két törvényt : a távolabbi szolgál a közelebbinek, az alacsonyabb a magasabbnak.

Az evangélium más fogalmazásban ugyanezt mondja : Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri ;, lelkének pedig kárát vallja? — fordítsuk ezt le a kultur-

bölcsélet szótára szerint. Körülbelül így fog hangzani: hiába rakod az anyagi és szellemi kultura értékeit piramisba és hiába mondd: tiéd az egész; a tudomány, művészet, a politikai hatalom, a világbirodalom — nem érted el célodat, mert elfelejtetted, hogy minden kulturérték csak eszköz — természetfölötti célod, üdvösséged biztosításában.

A másik evangéliumi szó: keressétek előbb az Isten országát és az ő igazságát — és ezek mind hozzáadatok nektek. — *Ezek mind:* a hegyi beszéd összefüggése szerint: étel, ruházat, a holnap gondja, a pénz stb. — magyarul — a gazdasági kultura. Az evangélium nem mondja, hogy ezek az ember munkája, izzadsága nélkül adatnak, csak azt, hogy ez mind nem első, nem főcél, hanem eszköz, mely a világkormányzó és gondviselő Isten tervei szerint áll rendelkezésére annak, aki az Isten országát keresi.

Mivel pedig «regnum Dei intra vos», az Isten országa köztünk, bennünk van — az evangélium sajátos polaritása, benső dinamikája szerint — azt az Istenországot, mely «nem e világból való», mégis köztünk, bennünk kell megvalósítanunk, azt az Istenországot, mely imádságunk és munkánk nyomán jön el az Isten akaratának teljesítésével «miképen mennyben, azonkép a földön is». Ime, az ismeretlen Istennek újabb megnyilatkozása a kultura világában. A jelenlétével bennünk való, kegyelmével bennünk működő — tehát immanens Isten nem szűnik meg transcendens lenni — míg közel van, nem szűnik meg távol is lenni. Emberi élet, emberi kultura — sohasem hozza le annyira ide, hogy ne legyen ugyanakkor távol, mint a Vég a kezdettől, mint a Cél az eszköztől, mint az Ég a földtől.

Földi, e világi élet és kultura, még ha az Isten él és működik is benne — lényegében ráutal, rámutat az Égre, a Végre, a Célra.

Ezekből az is világos, hogy minél közelebb áll a kultura

valamelyik ága a lélekhez, szellemhez, annál közelebb áll a Célhoz és annál jobban részesedik a Cél természetfölöttiségében. Ezért van az, hogy a hangsúly az evangéliumban mindig a lélekre esik és a lélekben — a Célt kereső, Célt megvalósító erkölcsre. A keresztény etika — nem lehet pusztán kultura, természetes életértékek megvalósítása, tudás, modor, ügyesség, karakter elsajátítása, mert az erkölcsi cél — a salus, az üdvösség — az Isten elérése, az ő tökéletességének kegyelmével való kifejezése. A célnak eszközei pedig — az emberi érzések, elhatározások, tettek, melyek, hogy célhoz érő cselekvések legyenek, a mindeneket magához fordító Isten kegyelméből kell, hogy fakadjanak. Amikor tehát az erkölcs, az etika ily szoros viszonyban áll az erkölcs céljához, az Istenhez, a természetfölötti rendhez, akkor a keresztény kultúrában egész más lesz a helyzete, mint egyéb kultúrákban. A kereszténységben az etika *szükségképpen* vallásos erkölcs, *szükségképpen* több, mint kultura.

A kultura többi ágának eszközjellege távolabb esik a vallás céljától. Még a tudomány is.

A vallás és kultura problematikája a tudomány terén a hit és tudás, teológia és filozófia neveken tér folyton vissza. Ha az erre adott megoldásokat nézzük, azt látjuk, hogy a legtökéletesebb, a szent Tamástól származó, mely voltaképp itt is szétválasztja a természetet, a tudományt, mely nem a hit forrásaiból táplálkozik és a hitből, a hit forrásaiból táplálkozó tudományt és a kettő közt a potentia oboedientialis viszonyát állítja fel. Ennek a középkori fogalmazása: *Scientia ancilla theologiae* — voltaképp az értékhierarchia követelménye.

Ez a megoldása a tudomány és a vallásos hit viszonyának meghagyja mindkettőt a maga létszintjén ; a tudományt a természet világában, a hitet a természetfölötti világban. A két világot nem keveri össze, nem alkot a tudásból hitet és a hitből tudományt. Azonban harmóniát,

összhangot teremt a kettő közt. Ez az összhang követelménye a tudomány és a hit tárgyának : a világban és az üdvösség rendjében magát kinyilvánító Istennek és követelménye a tudat egységének, mely egymásnak ellenmondó, egymástól teljesen elvonatkoztatott ismereteket nem bír magába fogadni, igaznak tartani. Voltaképp a tudásra is áll, hogy a kegyelem nem rontja le, hanem tökéletesíti. Tökéletesíti, amennyiben a maga kinyilatkoztatott igazságával megóvjá a tévedéstől, biztosságot ad neki, ahol egyébként csak tapogatóznék, hogy mint regulatív elv, negatív norma vezeti a maga kutatási területén, nehogy a kinyilatkoztatással ellentétbe jusson. Viszont a tudás, tudomány — alappá válik, melyre a hit támaszkodik ; a filozófia a lélek szellemiségének, a világ esetleges voltának, az Isten létének igazolásával ; a történelmi tudományok a kinyilatkoztatás tényének, a szentírási könyvek történetének, hitelességének, igazmondásának kimutatásával ; a természettudományok a világon végigvonuló célszerűség felderítésével.

Nem szükséges azonban, hogy a tudományok pozítíve vállalják a hit, a kinyilatkoztatás védelmét ; minél elfogulatlanabbul, minél bátrabban kutatják a természetes igazságot, minél inkább a maguk körében maradnak, annál nagyobb szolgálatot tesznek magának az Igazságnak.

Ugyanezen alapelveket alkalmazhatjuk a kultúra további ágára : a művészetekre is. Ezeket az Egyház nemcsak annyiban értékeli, amennyiben a kultusz céljait szolgálják, vagyis amennyiben közvetlenül az istentiszteletbe kapcsolódnak. A kultusz céljait szolgáló művészet adja a nyugati kultúrának, művészettörténetnek leg-tökéletesebb alkotásait — magában az egyházi liturgiában, mint az ókori dráma formáinak örökség megőrzésében, a szentmise és a többi egyházi funkciók klasszikus felépítésében, az egyházi ének és zene csodálatos alkotásai-

ban, a keresztény templomok architektúrájában — a bazilikától — a mai vasbeton templomig ; a keresztény tárgyú képfestés és szobrászat alkotásaiban, az iparművészetek változatos és gazdag termékeiben. Mondhatnók, hogy az Egyház a művészet segítségével emeli a természetet a vallás természetfölötti világába, hogy a művészet az emberi lélek nevelője, pedagógusa — Krisztushoz. Ime a természet, a kultura — potentia oboedientialis, a természetfölötti rendbe való fölemeltetésre való készsége !

De a művészet nemcsak annyiban értékes a kereszténység szemében, amennyiben *ars sacra*, azaz a természetfölötti világ értékeinek szimbólikus sejtetője, hanem úgy is, mint *ars*. Mert amikor alkotásaiban a lélek csillogtatja meg teremtető, szépségalkotó készségét, akkor is oly forrásokból tör elő, melyeket a Teremtő nyitott meg az emberi lélekben és oly értékeket ragyogtat, melyek végső forrásukat a Teremtő szépségében találják.

Mivel pedig az alkotó lélek szabadnak született és szabadságának nincs más korlátja, mint az erkölcsi törvény, az Egyház sem köti meg a művészetet mással, mint — az erkölcsi törvénnyel. Ez persze nem annyit jelent, hogy a művészet a szépet az erkölcsi jóval azonosítsa, hanem azt, hogy a művészi alkotás — ne akarjon az erkölcsi renddel ellenkezőt. Hazudni — a műalkotással sem szabad ; csábítani, ingerelni a bűnre, szintén nem szabad — még a művésznek sem. Ez a szabadság magyarázza meg, hogy az Egyháznak nincs kiváltságolt művészi stílusa, nincs határozott művészi iránya, hogy ép oly jól érzi magát a gótikus dómban, mint a barokk templomban. És ma a missziós területen művészei egész bátran merítenek az indiai, kínai stb. művészetek formanyelvéből.

Az anyagi kulturát ugyanily szempontok szerint ítéli meg az Egyház. Ennek is van eszköz-értéke — a magasabb, szellemi javakkal szemben és ezek által a természetfölötti céllal szemben. Ami pedig eszköz, az nem cél. A vagyoni, a

jólét, a technika — nem lehet cél, mert akkor mammonná, bálványá válik. Idegen isteneket pedig nem szabad imádni. Az Egyház független a gazdasági kultúra formáitól, fejlődési fokaitól; bele tud illeszkedni a primitívek termelési viszonyaiba ép úgy, mint a gyárvárosok fejlett technikájába, az evangélium hirdetésében jár — per pedes apostolorum és ha módja van rá — autón, vagy repülőgépen.

Az Isten országa nincs ezekhez kötve, de ezek is hozzásegíthetnek megvalósulásához. Az anyagi kultúra fejlődését az Egyház az által biztosítja, hogy a *munkát* erkölcsi kötelességnek hirdeti. Már pedig a munka, az általános, mindenkre köteles munka a kultúrának a fejlesztője. Ezért jár a vallásos élet fellendülésével mindenütt párhuzamosan a kultúra szintjének emelkedése.

Amíg az emberiség először az Isten országát keresi — *ezek* mind hozzáadottnak neki. Van-e jogunk a «Nyugat bukásáról» beszélni? Spengler szerint a nyugati kultúra már csak extensive fejlődhetik, benső alkotó erői már kivesztek. Igaza lehet ott, ahol ez a kultúra már leszakadt az élő törzsről, a kereszténységről. De — a keresztény kultúra bukásáról beszélni annyit jelent, mint az Isten világtervét kormányozni. Az én utaim — nem a ti utaitok. Szent Ágoston jobb próféta volt. Ő még Róma pusztulásakor, a népvándorlásnak a birodalomba való özönlésekor sem beszélt a civitas Dei, a keresztény kultúra bukásáról. Inkább dolgozott tovább — az Isten országa felépítésén.

XII. FEJEZET.

A VALLÁSOS TÁRSADALOM ÉS A VALLÁS TÁRSADALMA.



AZ ISTEN országa az emberben és az emberi közösség formáiban épül föl «e világban». Szent Ágoston is így látja a civitas Dei-t. Sehol jobban nem tűnik elő a vallás sajátos polaritása, feszültsége a két véget : e világ és másvilág, immanentia és transcendentia közt, mint amikor az Isten országa át akarja törni a földi ország — a civitas terrena — falait és viszont az Isten országába beleviszi a föld, az «evilág» a maga sáncait, bástyáit, hogy annak világfelettségét lerombolja. A transcendentia jegyében felépült társadalom, nép, állam «onnét felülről» kapja a maga hatalmát, jogát, törvényét, egyéni, társadalmi etikáját ; az Istennek akarata kormányozza ; az immanentia pedig azt jelenti, hogy végelemzésben az Isten lesz a társadalom, faj, nép, állam szolgája, az egyéni, faji, állami önzés a maga akaratát akarja a vallás formáival szentesíteni. Ez az amor sui usque ad contemptum Dei.

Jellemző az is, hogy alig akad nép, kor, állam, melynek benső történetében a két pólus valamelyike egész tisztán tűnne elő. Mintha a történelem maga akarná igazolni a búzáról és a konkolyról szóló példabeszédet ; amikor az Isten országát keresed az ószövetség theocratiájában, vagy a középkori Egyház diadalmas pápaságában — sehol sem találod meg egész tisztán azt, amit keresel — a föld, a világ, az érzékiség, a bűn, az önzés beütései nélkül. És ha

odafordulsz a manicheista szekta álomországába, a Paracletus korába, vagy Joachim a Floris ábrándvilágába, az Atya és a Fiú korából vele akarsz belépni a Szentlélek országába, még mindig csak azt érzed: az én országom nem e világból való. Az én utaim nem a ti utaitok. A világ sohse vetkőzi ki teljesen önmagát és az ember is, bármennyire halad az istenülés felé — még mindig ember marad, végtelen távolságban a Végtelentől.

Viszont — amikor a civitas terrena már-már teljesen azonosnak látszik a civitas diaboli-val, mikor az önzés, az érzékiesség, a bűn teljesen elárad rajta — a régi kultúrák — Egyiptom, Babilon, Hellasz, Róma — végén, csirájában, parázsló szikraként — marad valami ott is az istenkeresésből, a «másik» ország felépítésének vágyából.

Ez az oka annak, hogy a szentágostoni két pólust: civitas Dei és civitas diaboli, nem lehet a vallási és polgári társadalom két formájával egészében, egybevigó módon azonosítani. A kettő az emberiség életében még mindig egybefonódva vívja a maga harcát, mint ahogy a búza és a konkoly gyökérzete egybefonódva küzd a talaj éltető táplálékáért.

Az emberiség történetének hajnalán a polgári és a vallási társadalom összeesik és csak vallásos társadalom van. A társadalom a legrégebb fokon nem is igazi társadalom, csak *közösség*, mely az emberi természettel magával adódó társulás — a két nem közössége a monogam házasságban, a fajfenntartás, továbbfejlesztés, az egyéni élet védelme a *család* keretei közt. A mai etnologia nem találta meg a csorda-embert és nem találta meg a vallástalan ősebert sem. A primitív családi közösség egyúttal vallási közösség is, a családfőben összpontosuló tekintély vallásos színű és eredetű.

Nem célunk itt részletezni a primitív kultúrák társadalmi osztódását, alakulását, csak kiemeljük azt, hogy a kultúrtörténeti iskola elég fényt derített már arra, hogy

ez az osztódás, fejlődés a család két alapjának — az apának és anyának — a közösségben való helyzete, joga szerint halad. A legősibb fokokon az atya helyzete a dominans, a gyermekek tőle örökölnék, az ő hatalma alatt állnak, az ő csoportjába tartoznak; ezek az atyajogú kultúrkörök, melyekben a patriarchalis nagy családok, nemzetségek kialakulnak. A fejlődés másik iránya az anyának hangsúlyozása — az atyával szemben; a gyermekek az anyától örökölnék, az ő clanjába, csoportjába kerülnek, nem atyjuk, hanem anyai nagybátyjuk gyámsága alatt állnak. Ezzel az alakulással változik az eredetileg monogam házasság, lesz többnejűséggé vagy többférjűséggé. A családból, mint természetes *közösségből* így nőnek ki fokozatosan a nagyobb közösségek: a vérségi kapocs által összenőtt nagycsalád, a másik oldalon a család, a hely, a törzs keretén belül való házasodás tilalma (ez az *exogámia*; van helyi exogámia, clan-exogámia, osztály-exogámia), megteremti a mesterséges közösségeket, a szoros értelemben vett *társaságot* (Gesellschaft) a clan, az osztály formájában.

A clanok kialakulását a totemizmus segíti elő. A totemizmus ugyanis abban áll, hogy a primitív népek bizonyos csoportjai azt hiszik magukról, hogy valamely állattól (pl. kengurú, tigris, oroszlán stb.) vagy növénytől származtak, vagy hogy ősük, ősatyjuk azzal az állattal volt barátságos viszonyban. Magukat, clan-jukat erről az állatról nevezik el, házastársat nem vesznek a clan keretén belül (clan-exogamia), totemállatjukat tiszteltben tartják, nem ölik és nem eszik meg, vele disztik magukat (tetoválással stb.). A totemizmus nem szorosan vett vallási jelenség, de összefügg a mitológiával és a totemállat vallásos kultuszához is vezethet.

Ezen társadalmi formák kialakulásával együtt járhat — a vallásos felfogás módosulása; Schmidt a napmitológiát az atyajogú, a holdmitológiát az anyajogú kultúr-

körökkel kapcsolja össze. A totemizmus eredete még nincs földerítve ; a varázslat legerősebben a totemisztikus kulturkörökben jelentkezik.

A kulturkörök társadalmi tagozódását úgylátszik a táplálék előteremtésének módja befolyásolja. Ma még csak sejtés az, hogy az atyajogú kulturák kialakulása a vadászattal függ össze, melyből később az állattenyésztés származik ; az anyajogú kulturáké pedig a növényi táplálék gyűjtésével, ezzel a női foglalkozással, melyből a földművelés származik.

A magas kulturák ezen primitív kulturák találkozásának, keveredésének az eredményei. Az állattenyésztő nomádok vándorolnak, foglalkozásuk — a vadászat, harciasságot fejleszt ki bennük, rátalálnak a földhöz kötött anyajogú, totemisztikus törzsekre, meghódítják őket és így kialakul a nemcsak vízszintes, hanem merőleges tagozódású nagy társadalom, melyben a hatalom, a tekintély, a vagyon a hódító nomádoké, akik önmagukat endogamiával, saját körükön belül való házasodással védik alárendeltjeikkel, az iparos és földművelő meghódítottakkal szemben. A legrégebbi államok ezen fejlődés eredményei.

A legrégebbi magas kulturák (India, Egyiptom, Mezopotámia, Kína) vallása a kulturákkal együttjáró keveredés eredménye. A törzsek, városok, helyek védőistenei politeisztikus, egymásnak alárendelt istenállamba tömörülnek. A házépítés az istennek is ad házat, a társadalom vertikális tagozódásában lassankint kialakul a papirend, melynek feladata a kultusz végzése ; a papirend a társadalom csúcsán áll, a legelőkelőbb osztályt alkotja.

Élén áll rendszerint maga az államfő, akinek a kezében a papi, vallási főhatalom is összpontosul ; ez természetes következménye annak, hogy a korábbi fokokon a családfő, a törzsfő volt a pap és a varázsló. Az államfő mind közelebb jut magukhoz az istenekhez.

Szerényebben nyilatkozik ez a közeledés az istenséghez a régi babiloni, asszír királyoknál, akik az istennek csak helytartói (patesi), főpapjai, neki köszönik győzelmüket; (Schmidt-Koppers: Völker und Kulturen. 334.) önérzetesebbek a későbbiek; ők már az istenek leszármazottjai, istennők emlőin nevelkednek. Szíriában, Kisázsziában, Egyiptomban, Peruban, Mexikóban, India egyes részeiben aztán a király maga is isten lesz, kultuszban részesül, isteni hatalmat tulajdonítanak neki, övé a varázserő. Persze, erre az emelkedésre az istenkirály könnyen ráfizet, mert az istennek nem szabad sem betegnek lennie, sem megöregednie; ez a gyöngeség jele. Ha ily gyöngeség lepné meg — vagy maga végez magával, vagy hozzátartozói.

A vallás ezekben a társadalmakban teljesen összenő, összeszövődik a polgári, nemvallási élettel, elveszti saját arculatát, önállóságát, elveszti felsőbb jellegét. Amikor az államfő istenítése megtörtént, a vallás egészen — e világi vallás lesz. Emberi vélekedés, emberi akarat, emberi mű.

Az isteni törvény helyét elfoglalja — a regis voluntas — a király akarata —; ez a suprema lex.

A görög mitologia a társadalmi rendet az istenek védelme alá helyezi. *Themis* az istenek által alkotott rend; *Diké*, az igazságosság öre; *Nemesis* a jogsértés megtorlója. (Schwer: Kath. Gesellschaftlehre. 12.) A társadalom rendjét tehát a vallás a másvilági rendbe, törvénybe gyökerezteti.

Csakhogy az egyéni lelkiismeret hamar konfliktusba kerülhet — a vallással szentesített *emberi* törvénnyel, mely hamisan van isteninek feltüntetve. Sokrates ezért hallgat inkább a lelkiismeretében szóló daimonionra. Ez az összeütközés — a vallási, polgári — és az igazán isteni rend közt a görög tragédiákban tör elő.

De nemcsak a görög tragédiákban.

A vallásban rejlő magasabb, normatív erő, a vallás transcendens eszmetartalma utat tör magának — a vallásnak a polgári társadalomtól való felszabadítása irányában.

A buddhizmus eredeti mozgalmát is ez a konfliktus robbantja ki — a vallásos színű társadalom és az igazi vallásos szükséglet, a megváltás után sóvárgó lélek közt. Ez a konfliktus Buddhánál a meglevő vallás megvetésére, a társadalom elhagyására és új közösség alakulására vezetett; a buddhista szerzetesség megalkotására.

Izrael és Juda királyainak a szomszéd népek vallását támogató törekvéseivel szemben — a próféták a régi vallást igyekeznek függetleníteni a politikai hatalomtól és egyúttal kiemelni faji kereteiből.

A vallásnak a polgári társadalomtól, államtól való megkülönböztetését, különválását előmozdította az ókori *világállam* eszméje és megvalósulása a Nagy Sándor világuralmát követő római világbirodalomban. Ez a világbirodalom ugyanis nem tudta a meghódított népek különböző vallásait úgy beolvasztani az államvallásba, mint a korábbi államok (Babilon stb.) tették; az egyes vallások nem elégedtek meg azzal, hogy isteneik helyet kaptak a pantheonban, hogy azonosították őket valamely görög vagy római istenséggel, hanem több-kevesebb sikerrel igyekeztek önállóságukat fenntartani a stoa elméleti és a birodalom gyakorlati beolvasztó törekvéseivel szemben. Így a hivatalos államvallás mellett a népvallások nagy tömege élt hol békén, hol ellentétes viszonyban. Izrael vallása a próféták látókörében *világvallásá* bontakozott, mely persze faji megkötöttségét a diasporában sem tudta eléggé kitágítani és propagandája ezért sem érhetett el teljes eredményt.

A kereszténység már az apostoli időben iparkodott levetni magáról minden helyi, faji, népi megkötöttséget, kialakítani azt a vallásos közösséget, melyben nincs

zsidó, görög, szolga és szabad, férfi és nő», hanem amely az Isten háza népéből «és a szentek polgártársaiból» alkot új népet, az Isten fiainak népét, amely tehát teljes tudatossággal alkotja meg a régebbi vallásos színezetű társadalom helyett — a vallás új társadalmát — az Egyházat. Ez az új, tisztán vallási közösség már az apostoli időkben a «társadalom» vertikális szerkezetében épül fel: apostolok, igehirdetők és világiak, tagozott klérus és hívők alkotják az egyházi társadalmat.

Ennek az új társaságnak benső strukturája mutat némi hasonlóságot más közösségekkel és társaságokkal, de egyikkel sem azonos, hanem sajátos jellegű, sui generis. A *családdal*, minden társasalakulat ősformájával teszi rokonná az a tudat, hogy tagjai mind az Isten gyermekeinek tudatában élnek és egymás közt testvérek, — leszármazottai az első Ádámnak és testvérei a Megváltó Krisztusnak. Ez a család az igazi *nagy-család*, mely az egész emberiséget akarja magába foglalni. Az *iskolával*, a Mester és a tanítvány viszonyával teszi rokonná benső tagozódása igehirdetőkre és hívőkre; *országgal* de nem e világi országgal maga az alapító hasonlítja, midőn magát királynak mondja és minden hatalmat átad apostolainak, melyet az Atyától nyert; a meglevő *kultusz-közösségekkel*, melyek tagjait a megszentelődésnek vágya egyesítette a misztériumok szertartásaiban, hozta rokonságba a Krisztusban való ujjászületés és új élet vágya a közös kultusz (eucharisztia, liturgia) és a keresztséggel kezdődő misztériumok gyakorlásában. A szentírás hasonlítja a nyájhoz, az akolhoz, a hálóhoz is, hogy közösség-jellegét kidomborítsa.

Ezek az analógiák némi világosságot vetnek arra a kérdésre is, mi az összetartó ereje ennek az új vallásos közösségnek. A közösség összetartó kapcsát vagy az emberi természettel velejáró szükségletek, igények alkotják, vagy szabadon választott célkitűzések. Az elsőből

ered az igazi, szoros értelemből vett *közösség* (Gemeinschaft), a másiktól a *társaság*, társulat (Gesellschaft). Az ember testi és lelki strukturája az egyéniség zártága mellett az egymásra utaltságot hordozza, mely csak a társulásban nyerhet kiegészülést. Az önfenntartás és a fajfenntartás igénye a családi közösséget hozza létre, melynek magasabb, tágultabb formái már a testi és lelki szervezet magasabb igényeit is szolgálják. A természetes szükségletekhez járulnak a szabadon választottak — vagy a kikényszerítettek, melyek az ipari, gazdasági társaságokat, hadsereget, államot stb. összetartják. A lelki életben az ismeret és a szeretet alkotnak közösséget vagy társaságot — a tanítás vagy a baráti szeretet alapformáiban.

A kereszténység vallási társulásán — megtaláljuk a *közösség* vonásait ép úgy, mint a társaságét. Az emberi lélek alapigényei szabadon választott szükségletekkel párosulnak benne. Ezek az igények — a szellem világához tartoznak, céljukban és tartalmukban messze átlépi az emberi élet természetes, biológiai határait.

Az első összetartó kapcsolatot a közös *hit* alkotja. Egy Isten, egy Megváltó, *egy hit*. Az *egy hit* pedig az azonos tartalmú igehirdetésből származik, Fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei. Az igehirdetés egyöntetűségét biztosítják — a szent könyvek (*szentírás*) és az egyházi tanítóhivatal, magisterium, mely a hit tartalmát könnyen megjegyezhető formulákba (*hitvallások*), pontosan körülírt tantételekbe (*dogmák*) foglalja.

Az egyházat összetartó hit nem holt, hanem élő hit, mely a *szeretletben* él — az Isten szeretetében és a felebarát szeretetében. Scheler a szeretetet tartja a vallási közösség primér összetartó kapcsának; mi csak azt tagadjuk, hogy ez volna az alap —; ez nem alap, mert már föltételezi a hitet, melyből fakad. A kereszténységben a Logosz megelőzi az Ethoszt, az erkölcs ráépül a hitre.

Ez a szeretet pedig nem «voluntas viri, neque voluntas carnis», nem a férfi nemi szeretete, nem is érzéki vonzalom — ez azokat köti össze, akik az Istentől születtek és ezért *tárgya* az Isten és benne, általa mindenki, aki belőle születik; ereje, intenzitása — az, hogy úgy szeressük egymást, ahogy Krisztus szeret minket és kiterjedése — faji, nemzeti, állami kereten túl: az egész emberiség — azok is, akik még nincsenek Krisztus nyájában. Az Egyház imádságai, főleg a nagypénteki collecták — a szeretet ezen katolicitását, egyetemességét juttatják győzelmes kifejezésre.

A kereszténység vallási közösségének további összetartó kapcsa : a közös kultusz : *unum baptisma*. A keresztiséggel kezdődő új élet a kegyelemből folytonos erősítésre, táplálásra szorul, mely a misztérium csúcspontjában, az eucharishtiában nyer teljes kielégülést ; ebben és ezáltal az Isten az emberben és az ember az Istenben és az Istenért él. Az eucharisztia egyúttal az új és egyetemes áldozat, melyben a test és vér feláldoztatik, Krisztus vére sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára. Ez a kultusz hamarosan megtalálja a maga művészi kialakulását az egyházi *liturgiában*, mely az embert megszólaltatja az Isten dicsőítésére és az emberi életet megszenteli a krisztusi áldozat kegyelmével.

A benső, kegyelmi és lelki összetartozásnak külső biztosítója is van, az egyháznak, mint vallási közösségnek *hierarchikus* szervezetében. A hierarchia hordozza a tanítói tisztet és a kultusz papi hatalmát. Az egyes egyházak monarchikus feje a püspök — *unus episcopus*. Az egyes helyi egyházak nem vesztik el a kereszténységnek, mint világvallásnak összetartó erejét, melynek záloga — a római püspöknek, Péter utódának elsőége.

Nagy vonásaiban ez a keresztény vallási közösségnek a képe, azé a vallási közösségé és társadalomé, mely ép

létesítő okainál fogva megkülönbözteti magát úgy az államtól, fajtól, nemzettől, mint az ezek függvényeként jelentkező vallásoktól.

Az isteni elem transcendentitását, világfölöttiségét képviseli a világban és bár elismeri és hangsúlyozza a polgári, politikai társadalom, hatalom létjogosultságát, mégis — konfliktus esetén nemcsak mondja, de vértanuinak vérével is bizonyítja, hogy inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.

A keresztény vallási közösségnek, az Egyháznak, mely az evangélium tervében és az apostoli igehirdetésben — egy, una ecclesia, ezentúl egyik legfőbb problémája — a polgári társadalomhoz való viszonya lesz. Ez a viszony nem fejlődik nyílt ellenmondássá még akkor sem, midőn a kereszténység a birodalomban saját elnyomóját látja; az állam, az állami hatalom létjogosultságát az egyház akkor sem tagadja. A kereszténység igyekszik a maga elveit, életértékeit belerajzolni a polgári társadalomba, akkor is, midőn az — gyökérzetének pusztultsága miatt végzetéhez közeledik.

Hiszen ekkor írja szent Ágoston halhatatlan szavait: „Az Egyház nemcsak az Isten . . . tiszteletét hirdeti, . . . hanem a felebarát szeretetét is úgy hangsúlyozza, hogy a lélek megtalálja nála orvosságát minden bajára, melyben bűnei miatt synylódik.

Te vagy az, ki gyermeki módon tanítod a gyermeket, erősen az ifjút, békességesen az aggót, ahogy kinek-kinek teste, lelke kora szerint kívánja. Te veted alá a férj hatalmának a nőt, nem hogy kéjét töltsé rajta, hanem hogy ivadékot kapjon és a családban élettársat, tiszta és hűséges engedelmisségben.

Te teszed a nő fejévé a férfit, nem hogy zsarnoka legyen a gyenge nemnek, hanem az őszinte szeretet törvényének erejével. A gyermeket szabad szolgaságban kötöd szülőihez, a szülőket kegyes hatalommal állítod gyerme-

keik fölé. A testvért a testvérhez a hit végnél szilárdabb kapcsával kapcsolod . . . Te tanítod arra a szolgákat, hogy úrukhoz nem a rabság kényszerével, hanem a hivatás örömeivel ragaszkodjanak. Te meglágyítod szolgálók iránt gazdáikat, hogy az Istennek, legfőbb Úruknak szemlétében megindulva inkább segítsék, mint fenýítsék szolgálóikat. A polgárt a polgárhoz, a népet a néphez, minden embert — az összülőkre való emlékezés által — nemcsak társaságba, hanem testvériségbe tömöríted. A királynak tisztjévé teszed népe javának keresését, a népnek a király iránt való engedelmességet . . .» (De moribus eccl. cath. I. 30. M. PL. 32. 1336.)

Az egyház nem látja még a bukó római birodalomban sem az ördög országát, a civitas diabolit, mert hite, meggyöződése, hogy a természet rendje a maga társadalmi igényeivel és kereteivel önmagában nem rossz, hanem jó. Feladata vele szemben is, minden polgári társadalommal szemben is az, hogy áthassa, átjárja a maga lelkiségével és hogy a földi életbe beleállítsa a természetfölötti értékek világát, hogy beoltsa a kegyelem oltóágával.

Alapgondolata itt is az, hogy a polgári társadalom, a faj, a nemzet, az állam — potentia oboedientialis-ban van a természetfölötti világgal szemben. Ezért óvja meg a nyugati egyház oly világos öntudattal a maga különállását, önálló vallási közösség jellegét az állammal szemben, amikor a bizantinizmus vagy a középkori cezaropapizmus fenyegeti; ezért nem követi a keleti egyházakat a nemzeti egyházakra való megosztódás veszélyes útján és ezért nem teszi magáévá a lu heri fejedelemspököségnek és a protestantizmus egyes ágainak a vallási és politikai hatalmat azonosító elvét sem. Az állam épúgy önjogú a maga területén, mint az Egyház a magáén; bár ugyanazok az alattvalóik, mégis külön síkba esik célkitűzésük és érdekkörük; amikor pedig a kettő érintkezik, akkor az egyház az értékhierarchia

elvére támaszkodva kívánja a maga hatáskörének tiszteletben tartását.

A kereszténység előtt keletkező másik világvallás — a buddhizmus és a kereszténység után keletkező, belőle is kölcsönző izlam épügy képtelenek a világvallás ezen nemzetek, fajok, államok fölé való emelésére, a vallási élet-értékeknek a természetes élet értékeibe való beleoltására, mint a kereszténységből leszakadt felekezetek és szekták.

Elméleti fejtegetésnél jobban szemlélteti a keresztény vallási közösség benső alkatát Dürer Mindenszentek képe. A Szentháromság trónol a képen, a természetes és természetfölötti élet kezdete és vége. A háromszemélyű egy Isten és az emberiség közt — az angyali karok a maguk egymásra tornyosuló rangsorával; az égi hierarchiával érintkezik a földi, de ez is horizontális és vertikális tagozódásban. És a kis káté most is megmondja az egyházi társadalom tagozódását — a győzedelmes, küzdő és szenvedő egyházra.

A küzdő egyház pedig az Isten országáért küzd — de nem a földi ország, a haza, a nemzet, a faj ellen, hanem — a «gonosz» ellen. Küzd azért, hogy az Isten akarata legyen, miképen a mennyben, azonképen a földön is.

Érezzük, hogy fejtegetésünkben megint elhagytuk a filozófia határát. De a vallásfilozófia sajátos ága a bölcseletnek, melynek adottságai maguk is átlépik a természet kereteit és ezért a spekulatív értelmét is. Az egyház — mint világvallás és világegyház — épügy a történelem adottságai közé tartozik, mint a többi vallások és a polgári közösségek és társaságok. Ahogy ezeket első-sorban a maguk adott kereteiből és alapjaiból kell megértenünk, ugyanúgy az egyházat is. Végre is, nem a filozófusra bízta, hogy egyházat konstruáljon; mi kezdet-től fogva lemondunk a vallásalapító és a próféta hivatásáról tárgyalásunk első fejezetében. Ha a vallási közösség konstruálása nem lehet a feladatunk, akkor nem marad

más, mint a meglevőnek megértése és megértetése. Ezt pedig kívülről nehezebb elérni, mint belülről.

A közösség és a társaság benső életében két elem küzd egymással — az egyéniség feszítő, bontó ereje és a közösség összetartó ereje. Az egyéniség a közösséget atomokra bontja, tisztán mechanikus együttlétre törekszik, a közösség ezzel szemben az organikus egész kialakítását célozza. Az egyén és a társadalom ezen dinamikus feszültségét az egyház sajátos módon oldja fel. Az egyéni lelkiismeret szabadságában, a lélek halhatatlanságának tanában megadja az egyéniségnek a legnagyobb értéket és függetlenséget, mely végeredményben csak az Istennek hódol meg és az embernek csak annyiban, amennyiben benne és általa az Isten kíván tőle meghódolást — ez az Isten fiainak szabadsága — a vallási és polgári társadalomban. Viszont a közösséget a legtökéletesebb organizmussá, szervezetté — fokozza, Krisztus misztikus testévé. Ebben a szervezetben minden ember tag — Krisztus testének tagja ; Krisztusból él és addig marad élő, szerves tag, amíg belőle él. Krisztus a feje az ő egyházának.

Akik az egyházat egyszerű szociológiai képletnek, gazdasági, anyagi, kulturális, földrajzi, klimatikus, faji összetevők eredményének tekintik, akik a kereszténység szociális képét a pápaság, a hierarchia hatalmi kényéből magyarázzák vagy benne pusztán a formalizmust látják, azok elfelejtik, hogy az egyház Krisztus misztikus teste, tehát organikusan összetartozó, a cél-funkciók által rangsorba helyezett egyénekből, mint tagokból álló — élő szervezet.

B E F E J E Z É S.

A vallás igazsága.



B E F E J E Z É S Ű L felvetjük a kérdést : igaz-e a vallás? Jól tudjuk azt, hogy a kérdés felvetése ellen több oldalról is tiltakoznak. A tiltakozás történik a kérdés alanyának, a vallásnak, az oldaláról egyrészt, másrészt az állítmánynak, az igazságnak oldaláról.

A) I. Az első csoport azt fogja mondani : mi jogosít fel bennünket arra, hogy a vallásról, mint valami egyetemes, azonos alanyról beszéljünk? Hisz tárgyalásunk problematikájának egyik főpontja ép az volt, egyjelentésű-e a vallásfogalom, azonos tartalmú-e legalább lényegében a különféle vallásokban és vallásformákban? És a feleletet erre a kérdésre kifejezetten vagy burkoltan megadta az istenfogalom válfajainak és a vallásos lélek típusainak vizsgálata. Ahol ép a középpontban, az istenfogalomban, mely kisugárzik a vallás egész világára, a benső élményre, a kultuszra, kulturára, etikára és közösségre — ily lényeges különbségek vannak, ott nem lehet egyjelentésű vallásfogalomról beszélni, hanem csak némikép hasonló jelentésűről, analogról. Ahol pedig az alanyfogalom csak analog jelentésű, ott nem lehet *igazi egyetemes* állítmányt kapcsolni hozzá, mely az analogia egész körére egyformán állna. Nem lehet épúgy igaznak mondani, hogy egy Isten van és hogy sok isten van ; hogy az Isten igazságos, jóakaró és hogy szeszélyes és kártékony. Lehetetlen tehát, tisztán logikai alapon, hogy minden vallás igaz legyen ; magában véve lehetséges az,

hogy egy vallás sem igaz, vagy, hogy csak némely vallás igaz.

II. Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, vegyük szemügyre az állítmánynak, az igazságnak a problémáját is.

a) Ebben pedig az első kérdés — egyáltalán megfelelő állítmány-e a valláshoz — az igazság, vagy nem-igazság? Hisz a hangról nem mondjuk azt, hogy piros vagy zöld (legfeljebb a modern líra színesztéziája kísérel meg ilyeneket), az érzelemről sem mondjuk azt, hogy igaz, legalább nem abban a jelentésben, mint ahogy az ismeretről állítjuk. Már pedig azt mondják, a vallás világa érzelmi világ — tehát erre az igazság, mint állítmány, nem alkalmazható. Körülbelül így gondolkozik az érzelmi valláselmélet minden formája Schleiermacher-től kezdve.

b) De ezzel még nincs kimerítve az állítmány problémája a fölvetett kérdésben: igaz-e a vallás? Mert ha tovább nézzük a kérdést, azt is látjuk, hogy a kérdés állítmánya — ma igazán sokjelentésű, úgy hogy legjobb jó előre fölvetni a kérdést — Pilátus ép Krisztussal szemben vetette fel: mi az igazság?

Ha erre a kérdésre — nem úgy, ahogy Pilátus gondolta, mi a konkrét igazság, mi a legfőbb igazság, hanem egész általánosan, metafizikai és ismeretelméleti szempontból akarunk választ — akkor a mai filozófiában ugyancsak különböző válaszokat kapunk.

I. Az egyik választ az *objektív idealizmus* kísérli meg Platótól Bolzanóig és Pauler Ákosig. Ez azt fogja mondani — Pauler Ákos pontos fogalmazásában: «az igazság oly végtelen számú tagból álló, minden tagjában egyetemességet tartalmazó s bármely tárgyra is vonatkozni képes rendszer, melynek minden tagja három irányú (pozitív, negatív és limitatív) s *amelynek fennállása érvényességében van*». (Logika. 14 l.) Ha ebbe a meghatározásba behatolunk, meglátjuk azt, hogy az igazság =

fennálló érvény egyenlet — voltaképp nem más, mint a tér és idő fölött álló platoi idea, melynek a valóság csak árnya. És itt kísértetni fognak a régi megoldatlan kérdések: hogy jutunk el mi, térben és időben élő lények — ezen időtlen, tértelen érvények felismerésére? Továbbá: mi a viszonya ezen érvénynek: a konkrét, anyagi-, szellemi, téres és időben álló világhoz, valósághoz (Pauler Plato gondolatát újítja meg és a párhuzamosságban határozza meg ezt a viszonyt). Mi a viszonya az Istenhez — és a megismeréshez? Honnét az igazságnak, valóságnak és az ismeretnek a párhuzamossága? Nincs-e valahol egy pont, ahol — ez a három párhuzamos mégis találkozik és ahol megoldást nyer — mindegyiknek nemcsak érvénye, hanem léte is? Egyáltalán az érvény nem lényege szerint viszony-fogalom-e, amely ép ezért kizárja a magában fennállást és szükségkép, fogalmilag követeli a két pillért, a két relatát, viszonypárt, melyen fennálljon?

2. A másik válasz már összetettebb. Ezt legszebben Canterbury szent Anzelm adja meg a *Dialogus de veritate* 10. c.-jában (M. P. L. 158, 478.). Szerinte az igazság: *rectitudo sola mente perceptibilis*, csak az ész által fölismerhető helyesség. Ez a helyesség, *rectitudo* azonban más-más módon van meg a tárgyban, — a gondolatban és ítéletben — és az első igazságban, az Istenben. *Rectitudines ideo sunt rectitudines, quia illa, in quibus sunt, aut sunt, aut faciunt, quod debent; summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent: ipsa vero nulli quidquam debet, nec ulla ratione est, quod est, nisi quia est . . . Vides etiam, quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius? Disc. Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta; quasdam vero esse causas et effecta; ut cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis, quae cogitationis est et eius,*

quae est in *propositione*: et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis. *Mag.* Bene consideras . . .

Az objektív idealizmusban nyitva hagyott problémák itt a következő megoldást nyerik. Az érvény—viszonyfogalom, mely a maga viszonyjellegét csak ott veszíti el, ahol minden érvény és minden igazság gyökerezik, az első, a főigazságban, a summa és prima veritasban. Summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Ez abszolút, semmi rajta kívül állóhoz nincs függő viszonyban; nec ulla ratione est, quod est, nisi *quia est*. Benne a lényeg, az idea és a létezés, szükségszerűleg összeesik és azonos. Minden más igazság belőle ered, mint első okból. Az igazság és a lét közt tehát nemcsak párhuzamosság van, hanem oksági függés, úgy hogy az első igazság minden más igazságnak nemcsak logikai alapja, hanem ontológiai alapja is. Ez a magyarázata végeredményben a logikai és ontológiai rend párhuzamos megegyezésének, mert mind a kettő az első igazságból ered. De az ontológiai rend és a logikai rend megegyezésének még egy közelebbi alapja is van. Ezt szent Anzelm úgy fejezi ki: veritas, quae in rerum existentia est (ez az ontológiai rend), *ipsa quoque causa es veritatis*, quae cogitationis est et propositionis (az ítélet és a kifejezés igazsága: *logikai rend*).

Ez nyilván nem akar mást jelenteni, minthogy az ismeret a tárgyakról jövő ingerek behatása nyomán keletkezik a tudatban és így az ismeret igazsága a tárgyak által okozott igazság.

Az igazságnak ezen összefüggéseit jelzi szent Anzelm sémája 1. Veritas prima et summa = veritas non causata, sed causans; = első, nem okozott, de létesítő igazság. 2. Veritas causata et causans — az okozott és okozó, létrehozott és létesítő igazság = a teremtettség világ ontológiai rendje. 3. Az ismeret és a kifejezés igazsága, a logikai rend: veritas causata, non causans.

Ezek alapján az igazságot három jelentésben vehetjük :
 1. Az *abszolút, első igazságot*, mely lényege szerint a valóság, létezés és az igazság összeesése, azonossága. 2. A teremtetett világ *benső, ontológiai igazságát*, melynek igazsága a teremtő eszméivel való megegyezésben van — és amelyből származik 3. az *ismeret logikai rendjének igazsága*, a veritas logica, mely az ismeretnek a tárggyal való megegyezése : *adaequatio intellectus ad rem*.

Ez a *realizmus* igazság-fogalma, mely Aristoteles, szent Anzelm, szent Tamás fogalmazásában szerintünk legjobban megközelíti — magát az igazságot.

3. Az alanyi (szubjektív) idealizmus igazság-fogalmát legjobban úgy szemléltetjük, ha szent Anzelm sorrendjét megfordítjuk. Eszerint : az *első*, nem okozott, de létesítő igazság : az ismeret, a tudat, az én-igazsága. *A második* : a tudatból, ismeretből kivetített tárgyak megegyezése — a tudat, az én apriori szerkezetével. *Harmadik* fokra itt nem kerül sor — mert abszolút igazságig a szubjektív idealizmusban nem lehet eljutni.

Ez a séma természetszerűleg módosul aszerint, hogy a szubjektív idealizmus rendszerei megállnak-e a fél úton és az én-en, a tudaton kívül elismernek-e valamilyen magánvalót, adnak-e az ismeretben valamilyen szerepet az érzéklésnek, a szemléletnek. Ilyen félúton való megállás Kant transcendentalis idealizmusa, mely nem meri a tudatonkívüli valóságot, a Ding an sich-et kiküszöbölni a rendszerből és a szemléletnek is oly fogalmával dolgozik, melyben a kívülről jövő inger szerepe, kauzalitása nincs eléggé tisztázva. A séma másik módosító tényezője az, hogy milyen ént, vagy tudatot állít a filozófus a középpontjába : a konkrét empirikus individualis én-t-e, vagy valamilyen alanyfeletti, tapasztalatfeletti, esetleg kollektív én-t-e.

Mind a három eddig ismertetett rendszerben az igazság valamilyen megegyezést jelent, mely az ismerettel van összefüggésben.

4. Egész más a pozitivizmus, *pragmatizmus* igazság-fogalma. Ezekben a rendszerekben az igazság voltaképpen egyjelentésű a hasznossal. Igaz az, ami az egyén vagy a faj céljait szolgálja, ami a biológiai szükségletet kielégíti. Vaihinger fejezi ki legpregnansabban azt, amit elődjei nem mertek hangosan gondolni: az igazság a *leghasznosabb* tévedés, tévedés pedig a legkevésbébbé hasznos fictio.

Ha Pilatus ma hallana az igazságról, még szkeptikusabban kérdezné: mi az igazság?

B) Nekünk pedig az a magunk elé tűzött feladatunk, hogy arra a kérdésre feleljünk, melynek nemcsak állítmánya, de alanya is telve a legsúlyosabb problémákkal.

I. Először kíséreljük meg az alanynak, a vallásnak a kérdését.

Itt azonban a megoldáshoz csak akkor jutunk el, ha a vallásnak, a vallásnak, mint universalis fogalomnak azt a kettős jelentését szemügyre vesszük, melyről a bevezetésben szóltunk.

A vallás, mint egyetemes fogalom lehet az *aristotelesi logika* elvonása, mely azokat a jegyeket foglalja magában, melyek az összes konkrét vallásokban megegyeznek. Már pedig — ezt készséggel megengedjük, szoros értelemben megegyező vonások, melyek egyjelentésű, — univocus — fogalmat adnának, nincsenek az összes konkrét vallásokban. Lényeges különbség van a monoteista és politeista istenfogalom közt, ez egy nevezőre nem hozható. A többi különbségeket most már nem is szükséges kiemelni. Így tehát — ebben az értelemben — sem az objektív idealizmus, sem a realizmus igazság-fogalmát — állítmányként — a vallásra, mint elvont fogalomra, nem alkalmazhatjuk. Még legjobban az alanyi idealizmus vagy a pragmatizmus igazság fogalmával járnánk, ha filozófiai rendszerük alapjait is elfogadnók. Akkor mondhatnók, a vallás igaz, mert hiszen nem más, mint az egyedek,

fajok — korok tudatvilágának kivetítése, vagy pedig azt, hogy a vallás, ha önmagában tévedés is, lehet hasznos, sőt nagyon hasznos tévedés, tehát igaz. Ilyen paradoxiókkal azonban nem játszunk. De van a vallásnak, mint egyetemes fogalomnak, más jelentése is, a *platoi idea* értelmében. Itt függetlenül attól, hogyan, miként valósul meg konkrétan (az empirikus valóság úgyis csak árnya az eszmének), jelenti a vallás azt a vallást, melyben a vallás mint *eszmény* a legtökéletesebben megvalósul: jelenti tehát az *igaz* és az *igazi* vallást.

II. Igen, csakhog... a konkrét vallás igazságának megítéléséhez ebben az esetben előbb ismernünk kell a vallást, mint eszményt. Ha tudni akarom, egy kép *igazi* Rafael-kép-e, előbb ép az igaziakat, azok jegyeit kell ismernem.

Számunkra pedig a vallások terén adva van: légiója a különböző vallásoknak, melyek közt *apriori*, pusztán a történeti, összehasonlító és bölcséleti vizsgálódás segítségével — igazán nem tudhatjuk, van-e köztük igaz és igazi, vagy pedig mind csak árnyék, tévedés, rossz kópia, — esetleg igazság és tévedés keveréke.

Mert hát mihez mérjük a konkrét vallást, mi lesz az eszmény — és hogyan ismerjük meg az eszményt? Az eszmény szó eléggé kísértene arra, hogy a racionalizmus útjára lépünk és a vallás eszményét az észből konstruáljuk. Kanttal beszélünk vallásról — innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft — a csupasz ész körén belül. Igen, csakhog — a vallás — nem a csupasz ész dolga, hanem az egész *éné* — és főleg az Istené. Ezen az úton szerkesztenénk egy észvallást, mint eszményt — azonban ki vállalná, hogy ezen vallás szerint imádja Istent, rendezze be a kultuszt, irányítsa a kulturát? Az eddigi észvallások — vagy nem voltak tiszta észvallások, még Ploteinoszé sem, vagy — nem voltak vallások, legfeljebb kísérletek.

A másik utat, hogy a vallások összehasonlítása által maradó közös vonásokat tegyük meg eszménynek, azt, amiben a közmegegyezés megvan (Cherbury módján), azért nem járhatjuk, mert — ha marad valami a vallásokban, amiben minden vallás megegyezik, az legfeljebb foszlány lesz, de nem *eszmény*.

A vallás eszményét épügy nem találjuk meg a pusztá ésből, mint ahogy egy *igazi* Ráfael-képet sem találunk meg pusztá ésből. Ahhoz ép az kell, hogy Ráfael festett legyen egy képet — és mi azt *megtaláljuk*.

De talán annyit mégis elérhetünk ésszel : megjelöljük az *irányt*, melyben a vallás eszményét keresnünk kell. Igen, ezt megtehetjük. A vallásban vannak értelmi elemek, az összes vallásokban vannak (ezért nincs igaza Schleiermachernek) ; ezen értelmi elemek *bizonyos* részét össze tudjuk vetni a tapasztalaton épülő metafizika útján szerzettekkel és így negative is, némikép pozitive is rámutatunk az *irányra*, melyben az *igazi* vallást keresnünk kell. *Negative*. Kizárjuk azokat a vallásokat és vallásformákat, melyek metafizikai és erkölcsi igazolt tudáseredményünkkel ellenkeznek. A metafizika transcendens, világfeletti ősokot kíván — az igaz vallás nem lehet abban az irányban, mely a világot vagy részeit abszolutizálja (Panteizmus, politeizmus). Az igaz vallás nem lehet abban az irányban sem, mely az erkölcsi rend alapjait, melyek a lelkiismeretben tükröződnek, a szívbe írt törvényen — aláassa.

Ezek a megfontolások kizárnak bizonyos irányokat és így némikép a pozitív irányra is ráutálnak. De magukban arra sem adnak kielégítő választ — a konkrét, történelmi vallások közt — ott van-e már — az igazi üdvözítő vallás, vagy csak következik, vagy tán — nem is fog eljönni. *A vallásfilozófia csak eddig a kérdésig jut el : Te vagy-e az eljövendő — vagy mást várjunk ?*

A vallásfilozófia önmagában azt sem tudja eldönteni,

nem marad-e *néma* az, akit kérdez. Mert ha néma marad — akkor a vallásra, mint eszményre, sohasem találunk rá.

De *ha* az, akit kérdezzünk, nem marad néma, ha már adott választ, vagy ha válaszolni fog : akkor ez a *kinyilatkoztatás* megadja nemcsak a vallást, mint eszményt, az igaz és igazi vallást, hanem ezt a végtelen, jóságos, abszolút igaz Isten metafizikai eszméje is követeli — megadja azt a lehetőséget is, hogy az ő szavát, kinyilatkoztatását ép az ő szavaként felismerhessük. Mert másként megint csak a néma Isten előtt állnánk. Szólna, de nem tudnók, ő beszél-e vagy csak képzelődünk.

Ha egyszer rátaláltunk erre a kinyilatkoztatásra, ha hittel hittünk az isteni szónak, akkor — a vallásfilozófiának már alig marad mondanivalója. Akkor már a hit világítja meg az értelmet, akkor az intellektus quaerens fidem, a hitet kereső értelem célhoz talált és a *fides quaerens intellectum*, a megértést kereső hit kezd bennünk dolgozni.

Ennek a megértést kereső hitnek a világánál kapunk választ a címben felvetett, alanyában és állítmányában annyi problémával telt kérdésre : igaz-e a vallás? Még bölcséleti kérdéseinkre is új világosság árad : a prima et summa Veritas fénye sugározza be kutató értelmünket, a Summa Bonitas vonja magába lelkünk vágyainak súlyát. Megnyílik előttünk az Út, az Igazság, az Élet.

U. I. O. G. D.

A VALLÁSBÖLCSELET IRODALMA.*

Az I. fejezethez. — J. P. Steffes: Religionsphilosophie (a következőkben Rph.), Phil. Handbibliothek. IX. München, 1925. — J. Hessen: Die Rph. des Neukantianismus. 1924. Freiburg. — *Windelband*: Einleitung in die Philosophie. Tübingen, 1914. — *Gründler*: Elemente zu einer Rph. auf phänomenologischer Grundlage. München, 1922. — Kurt Kessler: Rph. Jahrbücher der Philosophie. III. (1927) 167. sk. — *Tillich*: Rph. — In Dessoir. Die Phil. in ihren Einzelgebieten. 769—835. l. — *Wunderle*: Grundzüge der Rph. Freiburg. — *Pauler*: Bevezetés a filozófiába. Bp. — *Scheler*: Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. — *Przywara*: Rph. kath. Theologie. Handbuch der Ph. Berlin, 1927. — Pinard de la *Boullaye*: L'Étude comparée des religions. I—II. Paris. Beauchesne. 1925. — *Sertillanges*: Les grandes thèses de la philosophie thomiste. Paris, 1928. — *É. Boutroux*: Tudomány és vallás. Bp. Akadémia, 1914. — *Eucken*: A jelenkori vallásbölcselet főkérdései. Bp. Révai, 1926. — L. *Ziegler*: Gestaltswandel der Götter. Darmstadt, 1920. — H. *Knittermeyer*: Schelling und die romantische Schule. München, 1929.

II. fejezet. — A módszertani kérdések legteljesebb összefoglalása és kifejtése: Pinard de la *Boullaye*: L'Étude comparée etc. II. Méthodes. — *Schmidt*: Ursprung der Gottesidee. I. Münster,² 1926. II. Die Religionen der Urvölker Amerikas. u. o. 1929. — *Görland*: Rph. als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Berlin, 1922. — H. *Scholz*: Rph. Berlin,² 1922. — E. *Troeltsch*: Der Historismus und seine Probleme. Tübingen, 1922. — *Wobbermin*: Die Methoden der rps. Arbeit. Berlin, 1921.

III. fejezet. — *Spranger*: Lebensformen. 1925.⁵ —

* Az irodalmat az egyes fejezetekhez csatoljuk; a legfontosabb régebbi monografiák mellett főleg az újabb évek irodalmát soroljuk fel a nélkül, hogy teljességre törekednénk. A theodicaea és az apologia óriási irodalmából csak azokat említjük, melyeknek tárgyunk egyes fejezeteivel közvetlen érintkezésük van.

Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung. Leipzig, 1919. — *Várkonyi H.*: A lélektan mai állása. Athenaeum. XIV. (1928.) — *Jung*: Psychologische Typen. Zürich, ³⁻⁴ 1925. — *Schütz*: Charakterologia és aristotelesi metafizika. Bp., 1927. Akadémia. — *Grünbaum*: Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauung. Bonn, 1925. — *K. Jaspers*: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, ³ 1925. — *H. Bremond*: Histoire du sentiment religieux en France. Paris, Bloud. 8 kt. — *Przywara*: Mystik und Distanz. Stimmen der Zeit. 110 (1926). — *Gerda Walther*: Zur Phänomenologie der Mystik. Halle, 1923. — *M. Horten*: Islam und Christentum. Hochland, 1928—29 (26). — *Kühár*: A misztikus természetszemlélet alapjai. Bp., 1928.

IV. fejezet. — *Scheler*: Vom Ewigen im Menschen. I—II. — *Girgensohn*: Der seelische Aufbau des rel. Erlebens. Leipzig, 1921. — *W. Gruhn*: Rpsych. 1926. — *Vasady*: A valláspsychologia fejlődésének története. Debrecen, 1927. — *Kühár*: Bevezetés a vallás lélektanába. Bp., 1926. — *Geyser*: Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg, 1924. — *Steffes*, *Gründler*, *Przywara*, *Wunderle* müveit I. az I. fejezetnél. — *Maumigny-Richstätter*: Katholische Mystik. Freiburg, 1928. — *Garrigon-Lagrange*: Mystik und christliche Vollendung. Augsburg, 1928. — *Nyisztor*: Teréz, a stigmatizált. Bp. 1929. — *Fr. Gogarten*: Glaube und Wirklichkeit. Jena, 1928.

V. fejezet. — *P. W. Schmidt*: Ursprung der Gottesidee. I. Münster, 1926. — *A. Arwander*: Die Religionen der Menschheit. Freiburg, 1927. — *Tiele-Söderblom*: Kompendium der Rgeschichte. Berlin, ⁵ 1920. — *R. Otto*: Das Heilige. Breslau, 1922. — *P. Ehrenreich*: Götter und Heilbringer. Z. f. Ethnologie. 1906. — *P. W. Schmidt*: Menschheitswege zum Gotteserkennen. München, 1923. — *Schmidt-Koppers*: Völker und Kulturen. I. Regensburg, 1924. — *Wundt*: Völkerpsychologie. Leipzig, 1905. — *Michel*: Primitiv népek vallása. Kath. Szemle. 1928 (42). — *Szimoni-desz*: A világ vallásai. Bp. Dante, év n. (Tudományos értéke kevés van.) — *L. v. Schröder*: Arische Religion. Leipzig I. 1926. — *Morris Jastrow*: Die Religion Babyloniens u. Assyriens. 3 kt. Giessen. — *Ad. Erman*: Die ägyptische Religion. ² Berlin, 1909. — *C. Brockelmann*: Allah und die Götter. Archiv für Rwissenschaft. XXI. 1922. — *Tylor*: Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation. — *Schell*: Apologie des Christentums. — *Esser-Maus-*

bach: Religion, Christentum, kirchl. I—III. München, 1913.—
Mester: A Kelet nagy gondolkodói. Bp. Franklin, év. n.

VI. fejezet. — Windelband, Scheler, Otto, Gründler, Geyser már említett művei. — Scheler jellemzésére v. Hildebrand: Scheler: Hochland, 1928 és Der kath. Gedanke 1928. évfolyamaiban. — R. Otto legalaposabb kritikája: P. W. Schmidt: Menschheitswege.

VII. fejezet. — Gomperz: Griechische Denker. Leipzig, 1896. I. — Dyroff: u. a. Probleme des Gotterkenntnis. Münster, Aschendorf, 1928. — P. Wust: Die kath. Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie. In: Festgabe für K. Muth München, 1926. — K. Th. Preuss: Der Ursprung der Religion und Kunst. Globus, 1905. E. Nobiling: Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen. Archiv f. Rps. IV. (1929).

VIII. fejezet. — Garrigou-Lagrange: Dieu, son existence et sa nature. Paris,⁴ 1924. — Kiss János: Isten megismerése a látható világból. Bp., 1909. — Prohászka: Isten és a világ. Esztergom, 1908. — Schütz: Az Istenbizonyítás logikája. Hittud. Folyóirat. 1913. — U. a.: Az Istenérvek. Bp., 1909. — Bangha: Istenhit és Istentagadás. Bp. — Schütz: A bölcselet elemei. Aqu. sz. Tamás szerint. Bp., 1928. — Pauler Ákos: Anaxagoras Istenbizonyítéka. Bp., 1926. — Ákos v. Pauler: Logik. Berlin, 1929. — C. Frick: Ontologia. Freiburg, 1929. — Przywara: Rph. kath. Theol. — Joannes Faragó: De demonstratione metaphysica Dei existentiae. Temesvár, 1927. — Felber: Theodicea. Esztergom, 1926. — Geyser: Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Freiburg, 1923. — L. Faulhaber: Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität. Würzburg, 1922. — E. Wentscher: Geschichte des Kausalproblems. Leipzig, 1921. — C. Isenkrahe: Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. Kempten, 1915. — Sigwart: Logik. Tübingen,³ 1904. — Sawicki: Die Gottesbeweise. Paderborn, 1926. — A. Schneider: Kausalgesetz und Gotteserkenntnis. — In: Dyroff: Probleme der Gotteserk. Münster, 1928. — B. Franzelin: Der analytische Charakter des Kausalsatzes. Z. f. kath. Theol. 1924. — Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. — Nikolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin,² 1925. U. a.: Ethik. Berlin, 1926. — Karl Feckes: Die Analogie in unserem Gotterkennen. In: Dyroff: Probleme.

IX. fejezet. — Przywara: Gottgeheimnis der Welt. München, 1923. — Przywara: Gott. München, 1926. — L. Ziegler: Gestaltwandel der Götter.

X. fejezet. — Fr. Heiler: Das Gebet. München, 1918. — *Mysterium*. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. Münster, 1926. — O. Casel: Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition. Jahrbuch f. Liturgiewiss. 1926. — J. B. Umberg: Die These von der Mysteriengegenwart. Z. f. kath. Theol. 1928. — *Schütz*: Áldozatelméletek. (Az áldozatra vonatkozó bő irodalommal. Az Ige szolgálatában.), Bp. 1928. 492—541. — Hermann Bahr: Himmel und Erde. München, 1928. — J. Herwegen: Christl. Kunst und Mysterium. Münster, 1929.

XI. fejezet. — O. Spengler: Untergang des Abendlandes, I.—II. München 1924., — *Windelband*: Einleitung. — *Schmidt-Koppers*: Völker und Kulturen. — L. Ziegler: Das Wesen der Kultur. Leipzig, 1903. — *Rademacher*: Religion und Leben. Freiburg, 1926. — U. a.: Die Kulturkraft des Katholizismus. — *Wiederbegegnung* von Kirche und Kultur in Deutschland. Festgabe für K. Muth. München, 1927. — Th. Haecker: Christentum und Kultur. München, 1927. — G. Hasenkamp: Religion und Kultur. München, 1926. — *Boutroux*: Tudomány és vallás. — Jacques Maritain: Art et scolastique. Paris, 1927. — H. Schneider: Die Kulturleistungen der Menschheit. Leipzig, 1927. — *Prohászka* Lajos: Vallás és kultúra. L. Ziegler filozófiája. Minerva. 7 (1928).

XII. fejezet. — *Schwer*: Kath. Gesellschaftslehre. Paderborn, 1928. — K. Adam: Das Wesen des Katholizismus. — *Deploige*: Le conflit de la morale et de la sociologie. Louvain, 1912. — O. Schilling: Die christlichen Soziallehren. München, 1926. — F. Toennies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin,⁶⁻⁷ 1926. — E. Troeltsch: Gesammelte Schriften. I. Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen, 1925. — M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen,² 1922. — *Scheler*: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Leipzig, 1923. — E. Saegmüller: Kirche und Kirchenpolitik. Freiburg, 1926. — *Eichmann*, *Koeniger*, *Haring* egyházjogi könyvei.

Befejezés. — S. Behn: Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Berlin, 1924. — Fr. Ueberwegs: Grundriss der Gesch. der Phil. I.¹² II,¹¹ III,¹² IV,¹² Berlin, 1928. — A kereszténység igazságának igazolása az apológia körébe tartozik. Irodalmát l. Pohl: De vera religione. Freiburg, 1927. — *Esser-Mausbach*: Religion, Christentum, Kirche és más kézikönyvekben.

TARTALOM.

	Olda
<i>Előszó</i>	3
I. Határkérdések	6
II. A vallásfogalom problematikája és módszertana	24
III. A vallásosság típusai	35
IV. A vallásos élmény jegyei	65
V. A vallásos élmény tárgya. Az isteneszme változatai... ..	82
VI. Az istenfogalom tulajdonságai	98
VII. A vallási isteneszme lelkigyökerei	111
VIII. Ismeretelméleti kérdések az isteneszme realitásáról	128
IX. Agnosztos Theos... ..	147
X. A vallásos kultusz	157
XI. Vallás, kultúra és civilizáció	166
XII. A vallásos társadalom és a vallás társadalma	189
<i>Befejezés. A vallás igazsága</i>	202
<i>Irodalom</i>	211



A szerzőnek
a Szent István-Társulatnál
eddig megjelent művei:

1. Bevezetés a vallás lélektanába. Szent István Könyvek. 41. sz. 1926.
2. Nagy Szent Gertrud lelkigyakorlatai. 1926.
3. A keresztény bölcsélet története. Szent István Könyvek. 43—44. sz. 1927.
4. A misztikus természetszemlélet alapjai. Szent István Akadémia. 1928.

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

Katholikus kultúrát fejleszteni, katolikus tudományt terjeszteni és népszerűsíteni, ez a hivatása a *Szent István-Társulatnak*, ez a hivatása a kiadásában megjelenő *Szent István Könyveknek*.

A *Szent István Könyvek* sorozata az emberi tudás minden ágát fel akarja karolni. A *Szent István Könyvek* a tudomány mai színvonalán mozognak. Oly stílusban jelentetjük meg, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa. Viszont súlyt helyezünk arra, hogy a *Szent István Könyvek* mindegyike a katolikus világnézetnek legyen beszédes hirdetője.

Ily módon, reméljük, elérjük azt a célt is, mely e könyvek kiadásánál szemünk előtt lebegett: az olvasni vágyó katolikus közönségnek oly műveket nyújtani, amelyek kielégítik igényeiket anélkül, hogy veszélyeztetnék hitüket, sőt amelyek alkalmasak arra, hogy a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben.

Természetesen e program megvalósítása nagyban függ attól, hogy a kath. közönség felkarolja-e, támogatja-e nagylelkűen e vállalatot. A *Szent István-Társulat* igen nagy anyagi áldozatokat hoz, amikor fenntartja és továbbfejleszti a *Szent István Könyvek* sorozatát, a nagy közönségtől függ, hogy a könyvek eljussanak oda, ahová szánva vannak.

A *Szent István Könyvek* sorozatában eddig megjelentek :

	Pengő
1. Zubriczky Aladár dr.: Jézus élete és a vallástörténet	—
2. Wolkenberg Alajos dr.: A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata	—
3—4. Wolkenberg Alajos dr.: Az okkultizmus és spiritizmus multja és jelene	5-60
5—6. Balanyi György dr.: A szerzetesség története	5-60
7—8. Alszeghy Zsolt dr.: A XIX. század magyar irodalma	—
9. Miskolczy István dr.: Magyarország az Anjouk korában	2-80
10. Palau-Timkó Jordán: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei	2-80
11. Quadrupani-Babura László dr.: Útmutatás jámbor lelkerek számára	2-80
12. Prohászka Ottokár: Elbeszélések és utirajzok (Elfogyott.)	—
13. Trikal József dr.: Természetbölcsélet	2-80
14. Bognár Cecil dr.: Értékelmélet	2-80
15. Prohászka Ottokár: A bűnbocsánat szentsége	2-80
16. Babura László dr.: Szent Agoston élete	2-80
17. Lepold Antal dr.: Szalézi szent Ferenc válogatott levelei (Elfogyott.)	—
18. Áldásy Antal dr.: A kereszteshadjáratok története	—
19. Marosi Arnold dr.: Átöröklés és nemzetvédelem	2-80
20. Zoltányi Irén dr.: Erotika és irodalom	2-80
21. Horváth Sándor dr.: Aquinói szent Tamás világnézete	2-80
22. Balogh Albin dr.: Művelődés Magyarország földjén a magyar honfoglalás előtt	2-80
23. Marczell Mihály dr.: A katolikus nevelés szelleme	—

	Pengő
24—25. <i>Motz Atanáz dr.: A német irodalom története</i> ...	5-60
26. <i>Babura László dr.: Szent Ambrus élete</i> ...	2-80
27. <i>Márki Sándor dr.: II. Rákóczi Ferenc élete</i> ...	—
28. <i>Kiss Albin dr.: A magyar társadalomtan története</i> ...	2-80
29. <i>Szabó Zoltán dr.: A növények életmódja</i> ...	2-80
30. <i>Weszelszky Gyula dr.: A rádium és az atomelmélet</i> ...	2-80
31. <i>Balanyi György: Assisi szent Ferenc élete</i> ...	2-80
32. <i>Dávid Antal: Babel és Assúr. I. Történet</i> ...	3-40
33. <i>Fejér Adorján: Római régiségek</i> ...	4-50
34. <i>Balogh József: Szent Ágoston, a levéllíró</i> ...	3-40
35. <i>Babura László dr.: Szent Jeromos élete</i> ...	3-40
36. <i>Karácsonyi János dr.: Szent László király élete</i> ...	3-40
37. <i>Miskolczy István dr.: A középkori kereskedelem története</i> ...	4-50
38. <i>Szémán István dr.: Az újabb orosz irodalom</i> ...	4-50
39. <i>Bán Aladár: A finn nemzeti irodalom története</i> ...	3-40
40. <i>Trikál József dr.: A gondolkodás művészete</i> ...	4-50
41. <i>Kuhár Flóris dr.: Bevezetés a vallás lélektanába</i> ...	4-50
42. <i>Babura László dr.: Nagy szent Gergely élete</i> ...	4—
43—44. <i>Kuhár Flóris dr.: A keresztény bölcsélet története</i> ...	8—
45. <i>Weszely Ödön dr.: Korszerű nevelési problémák</i> ...	5-60
46. <i>Somogyi Antal dr.: Vallás és modern művészet</i> ...	3—
47. <i>Divald Kornél: Magyar művészettörténet</i> ...	5-60
48—49. <i>Birkás Géza dr.: A francia irodalom története</i> ...	8—
50. <i>Wodetzky József dr.: A világegyetem szerkezete</i> ...	3-50
51. <i>Záborszky István dr.: Rabindranath Tagore világnézete</i> ...	3-50
52—53. <i>G. Kurth-Michel K.: A modern civilizáció kezdetei</i> ...	10—
54—55. <i>Dávid Antal: Babel és Assúr. II. Muvelődés</i> ...	7-30
56. <i>Horváth Jenő dr.: A modern Amerika története</i> ...	3-30
57. <i>Balogh Albin dr.: Ország és nyelv</i> ...	4-70
58. <i>Meszlényi Antal dr.: A katolikus egyház és az állam 1848/49-ben</i> ...	7-30
59—60. <i>Radó Polikárp dr.: A kereszténység szent könyvei. I. Öszövétség</i> ...	8-30
61. <i>Kecskés Pál dr.: A házasság etikája</i> ...	4—
62. <i>Huszár Elemér: A katolikus házasságjog rendszere</i> ...	3-30
63. <i>Petró József dr.: Az ósegyház élete</i> ...	5—
64—65. <i>Radó Polikárp dr.: A kereszténység szent könyvei. II. Újszövetség</i> ...	8-80
66—67. <i>Trikál József dr.: A jelenségekből a valóságba</i> ...	7—
68. <i>Erdey Ferenc dr.: Kant valláserkölcsei világnézete</i> ...	4—
69—71. <i>Hartmann Grisar: Luther Márton élete (Fordította Hoitsy Lajos Pál.)</i> ...	12—
72. <i>Tóth Ágoston: Bevezetés a meteorológiába</i> ...	5-80
73—74. <i>Bánhegyi Jób dr.: A magyar irodalom története</i> ...	6-60
75—76. <i>Divald Kornél: A magyar iparművészet története</i> ...	7-50
77. <i>Balanyi György: A római kérdés</i> ...	6-40
78—79. <i>Bánhegyi Jób dr.: A magyar irodalom története. II. Kisfaludy Károlytól napjainkig</i> ...	7—
80. <i>Pitroff Pál dr.: Bevezetés az esztétikába</i> ...	3—
81. <i>Kuhár Flóris dr.: A vallásbölcselet főkérdései</i> ...	5—
82—84. <i>Kőrösi Albin: A spanyol irodalom története</i> ...	11—
85. <i>Sigmond Elek dr.: A mezőgazdasági növények termesztési tenyezői</i> ...	4—
86—87. <i>Kalmár Gusztáv dr.: Európa földje és népei</i> ...	8—
88. <i>Kiss Albin dr.: Szent Ágoston «De Civitate Dei» című művének méltatása</i> ...	4—

Újdonságok.

MIHÁLYFI ÁKOS BESZÉDEI

I. kötet : **Egyházi beszédek.** 372 oldal.

II. kötet: Társadalmi beszédek. 360 oldal.

Egy-egy kötet ára 10 pengő.

ERDŐSI KÁROLY:

NAPSÜTÉSES INDIÁBAN

Újabb, bővített (IV.) kiadás; olcsóbb, de elsőrangú kiállításban. Egészvászon díszkötésben 7.— pengő. Fűzve 6.— pengő.

WOLKENBERG ALAJOS dr.:

A KATHOLIKUS VILÁGMISSZIÓ KÖNYVE

716 lap, 14 térkép.

Fűzve 25 pengő.

Megrendelhetők

a Szent István-Társulat kiadóhivatalában

Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28.