

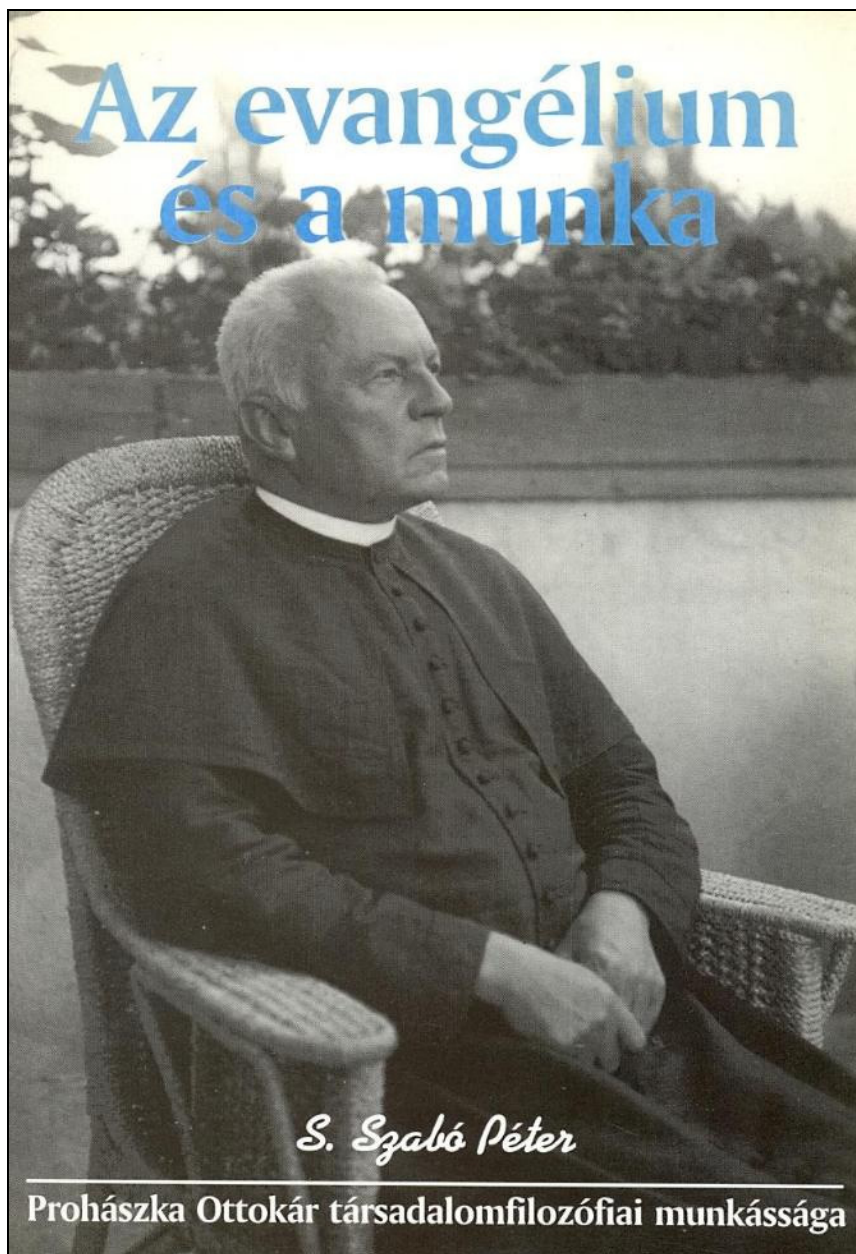
S. Szabó Péter

Az evangélium és a munka

Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai munkássága

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

S. Szabó Péter
Az evangélium és a munka

Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai munkássága

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1998-ban jelent meg a Ma Kiadó gondozásában, az ISBN 963 85423 5 7 azonosítóval. Az elektronikus változat a szerző engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a szerző tulajdonában marad.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó.....	4
Bevezetés	7
Első fejezet – A társadalmi tanítás gondolköre.....	13
A társadalmi tanítás természete	13
A keresztény társadalomfilozófia lehetőségei	18
„Az evangélium s a munka”	19
„Az evangélium és a szociális fejlődés”	23
A transzcendencia beépítése	27
Az eszkatológia kérdésköre	30
Második fejezet – Az etika-koncepció vonulatai.....	34
Az etika „tájolása”	34
Értékek és idősíkok.....	35
Kontúrok és harmóniák.....	36
Teológiai és filozófiai etika	37
Az etika kifejtése – vitákban.....	45
„Negatív szintézis”.....	45
A Kant-kritika	51
A Krisztus-központúság szerepe és jelentősége	58
Harmadik fejezet – Az emberértelmezés részterületei.....	64
A filozófiai antropológia problematikája és a Prohászka-életmű	64
A hagyományos és a keresztény emberértelmezés körvonalai és elégtelenségük.....	66
Evolúció és emberértelmezés.....	69
Ismeretelmélet és emberértelmezés	77
„A szép egyéniség” harmóniája	84
Utószó	90
Hivatkozott irodalom	93
Válogatott bibliográfia Prohászka Ottokár munkásságáról	96

Előszó

Székesfehérvári születésű lévén, már a gyermekkor éveiben a legkülönbözőbb módon érintett meg Prohászka Ottokár alakjának emléke. Vasúti utazások alkalmával a város képeinek domináns elemeként – akkor még nem volt ennyi magas panelépület – búcsúztatott, majd fogadott, látványban messzire elémjőve az emléktemplom hatalmas kupolája. Itt, a „Prohászka-ban” kereszteltek – pontosabban a mellette lévő moziban, ahol akkor, 1946-ban, a háborús károk miatt a plébánia ideiglenesen működött – itt voltam elsőáldozó, ministráltam is időnként a hatalmas, hideg, visszhangos templomban. Sokszor nézegettem a Prohászka-síremlék szoborcsoportját, tetszettek az ábrázolt angyal hatalmas szárnyai. „Hallod, az Ottokár!” – szokta mondani nagyanyám, amikor a belvárosi püspöki bazilika – amit mi csak az „öreg”-nek hívtunk – tehát az öreg így, Ottokárnak nevezett harangjának zúgása végigszállt a városon. Áprilisonként pesti nagybátyáim is megjelentek, hogy a Prohászka emlékűnnepen, Prohászka halálának évfordulóján meghallgassák Halász Piusz, Katona Puszta Sándor, vagy más, erre az alkalomra meghívott neves szónok beszédét. Pista bácsi, nagyanyám orvos testvére – egy azok közül az orvostanhallgatók közül, akik Budapesten, az egyetemi templomban, a szónoklat közben rosszul lett Prohászka-hoz rohantak és lehozták a szószekről – idős korában, kicsit már zavarodottan, néha egy általa őrzött – később a Prohászka-múzeumnak ajándékozott – emléktárggyal, „a nagy püspök botjával” áldotta meg a hozzá látogatókat.

De e szórvány emlékeken kívül magáról Prohászkaról, a róla keringő történeteken túl nem sokat sikerült megtudnom. A tanulás különböző helyszíneken folytatott hosszú időszakai, az ifjúsági mozgalmak sodrása révén egyre jobban eltávolodtam a gyermekkor emlékeitől. Az uralkodó eszmerendszer és az annak jegyében működő társadalom megismerése, majd a benne való munka kötötte le minden energiám. Tanulmányaim Prohászka munkáit nem foglalták magukba. Nem beszéltek róla. Programszerűen.

De mindig volt bennem egy olyan szándék, eleinte talán rejtetten, nem is kellőképp tudatosan, hogy előbb-utóbb meg kellene ismernem ezt az életművet. Hisz olyan sokat jelentett családom előző generációi számára. Írni róla. Némiképp helyrebillentve, korrigálva a nem természetes, hosszú hallgatást. Megragadni ennek a szinte misztikumtól övezett életműnek a lényegét, objektív képet adni róla. Tanulmányaimat, munkámat egyre inkább a filozófia, a vallások megismerése, a vallásfilozófia kérdéseire koncentráltam. A főiskola, az egyetem – munka és oktatás mellett – az aspirantúra, majd újra az egyetem – most már oktatóként – évei következtek. A kilencvenes évek közepén éreztem elérkezettnek az időt, megfelelőnek felkészültségemet, hogy a Prohászka-életmű intenzív tanulmányozásába fogjak. Egyetemem alkotói szabadsággal, szülővárosom alapítványi ösztöndíjjal segített, mások, főleg Szabó Ferenc, Gergely Jenő, tanácsokkal. Ennek a munkának – amelyet folytatni szeretnék – első összegzését tartalmazza e könyv. Kiadásáért, az említetteken túl több alapítványnak kell köszönetet mondanom.

Tagadhatatlan, hogy a Prohászka-életmű kutatására vállalkozás jár némi szorongással. Egyrészt leküzdhetetlen az az érzés, hogy valami titokzatosság lengi körül az életművet. Ezt sugallják a vele kapcsolatos korabeli értékelések szuperlatívuszai, az ezek és a más előjelű értékelések közti ellentétek mélysége, a róla való hosszú hallgatás és az életéről keringő legendák. Másrészt tiszteletet parancsoló az életmű terjedelme. Magyar katolikus püspök ennyit nem írt rajta kívül. Más magyar gondolkodó se nagyon. A huszonöt kötetes díszkiadás masszív tömböt képez a könyvespolcon, ha egyáltalán együtt látható valahol. Hazai könyvtárakban szépírókon és sorozatokon kívül legfeljebb a marxizmus klasszikusai nevével jelezve fordul elő hasonló mennyiségű könyv. Bár mostanában már az se nagyon látható. Prohászkaé pedig még nem. Sajátos történelmi, politikatörténeti elemzésbe kellene

bocsátkoznunk, ha megkísérelnénk megfejtetni, hogy e két egyszótagú időhatározó szócska, a „már” és a „még” mit rejt valójában, ebben az összefüggésben, a könyvtárban lévő könyvvállomány sorsát illetően. Talán elég annyit megjegyezni, hogy ez a sors általában kevésbé függ a könyvek tartalmától és a szerzők eredeti szándékától. Sokkal inkább rövidtávú, esetenként rövidlátó, ideológiai alapú művelődéspolitikai megfontolások, illetve az ezek által kiváltott rossz reflexek következménye. Remélhetőleg egyszer majd minden a helyére – jelen esetben a polcra – kerül.

De a huszonöt köteten kívül jelentős a kéziratos hagyaték is, amelyből mostanában készültek (Naplójegyzetek I-III.) és készülnek újabb könyvek. Szépen gyarapszik a róla szóló irodalom is. A tekintélyes mennyiség mellett tematikus és diszciplináris sokrétűség is jellemzi Prohászka munkásságát. Tájékozódási területei a természettudományokra (geológia, paleontológia, biológia, kozmológia, stb.), a társadalomtudományokra, a teológiára, a filozófiára és rész tudományaira, valamint a politikai, közéleti szféra elméleti közelítésmódjaira egyaránt kiterjednek. Szinte valószínűtlenül nagy mennyiségi mutatókkal jellemezhető Prohászka forrásvidéke, az általa elolvasott művek száma, az az oldalszám, amit az általa ezekről írt recenziók, ismertetések tesznek ki, hivatkozásai, az általa idézett gondolkodók, filozófusok, írók, költők, teológusok, tudósok köre. Csupán ennek a forrásvidéknek, hatásrendszernek a felderítése, feltérképezése magában is óriási munkát igényelne.

Mindezek alapján elég kézenfekvőnek tűnik, hogy a Prohászka-életmű igényes, tartalmas bemutatása csak valamiféle munkamegosztás alapján történhet, amelyben a Prohászka által művelt tudományterületek mai művelői, történészek, teológusok együttműködése szükséges. Ennek az együttműködésnek a körvonalai egyre határozottabban kezdenek kialakulni. A székesfehérvári „Ottokár Püspök Alapítvány” kutatói tevékenysége, melyben magam is dolgozom, egyik szervezője ennek az együttműködésnek.

Ebben a munkamegosztásban az én tevékenységem a Prohászka-életmű filozófiai tartalmaira irányul, jelen kiadvány ebből is csak a társadalomfilozófiai mondanót kívánja elemezni. Más természetű filozófiai (ismeretelméleti, természetfilozófiai, stb.) kérdéseket is érint, de csak azért, hogy a megértést segítse. A társadalomfilozófiai tartalmakat három egymással összefüggő témakör: a társadalmi tanítás komplex kérdésköre, az etika átfogó problematikája és az antropológia, az emberértelmezés gondolatköre elemzésével mutatja be. Számomra Prohászka gondolatvilága itt, ezeken a pontokon volt megragadható, megközelíthető a kutatás kezdeti szakaszában. A továbbiakban ebből a hídfeállásból kiindulva bővíteni a vizsgálódás körét. Így e könyv sok mindenről nem szól. Nem ír életrajzot, nem ad részletes és összefüggő korrajzot, nem szól a lelkipásztori életútról, a társadalmi, közéleti, politikai tevékenységről, a kulturális, tudományos és egyházpolitikai szerepről, hisz ezek bemutatását Gergely Jenő könyve megtette, s e képet tovább gazdagították Barlay Ö. Szabolcs tanulmányai. Prohászka teológiai és filozófiai megfontolásainak gyökereiről, forrásairól, természetéről, a modernizmushoz való viszonyáról Szabó Ferenc tanulmányai beszélnek. Koncz Lajos összeállítása – a *Modern katolicizmus* című, 1990-ben megjelent kötetben – fél évszázad Prohászka-értékeléseiről ad képet. Így jelen elemzés azzal együtt, hogy részterületet vizsgál, mégis egy megnyugtatóan széleskörű tájékozódásba ágyazottan teszi azt, ismertnek feltételezve a fent említett munkákat, és persze másokat is, vagy hozzájuk utalva az érdeklődőket. Ugyanakkor bízom abban, hogy az általam vizsgált három problémakör lényeges tartalmakat ragad meg Prohászka gondolatvilágából, olyanokat, amelyek megismerése az életmű további hangsúlyainak megértéséhez is hozzásegít.

Végül több, Prohászkaról író szerzőhöz hasonlóan, én is szükségesnek látom előrebocsátani, hogy jelen munkának sem lehet célja, hogy az életmű vitás kérdéseit, a „Prohászka-problémát” egyszer s mindenkorra lezárja, megoldja, „igazságot tegyen”, hisz ez

lehetetlen. Mivel részterületet vizsgál, nem is szándékozik az életmű teljes egészére vonatkozó sommás, globális értéktételeket megfogalmazni. Általánosításokat csak a vizsgált elemzésekre alapozottan mond, ha mond. Igyekszik elkerülni mindenfajta előítéletet, prekonceptciót. Így nem célja, hogy esetleges jövőbeli szentté avatási eljárásokhoz szolgáltasson adalékokat. És nem akar, nem is tud könnyeket csalni idős korú hívók szemébe sem, bármennyire is tiszteli őket. Ugyanakkor távol áll tőle mindenfajta rosszindulatú „leleplező” szándék. A nagy egyéniséget és a jelentős életművet méltán megillető tisztelettel és jó szándékkal közelít Prohaszkához. Hisz az ő alakja, élete, munkássága összeforrt az ország történelmével, beépült abba. A magyar katolikus gondolkodás kiemelkedő alakjáról van szó. Az ország népének, értelmiségének nagy része évtizedeken át figyelt szavára, azt irányadónak, mérvadónak tekintette. Ezt tudva és szem előtt tartva, a szélsőséges véleményeket ismerve és zárójelbe téve, csak a művekre magukra, Prohászka gondolataira, gondolatmeneteire támaszkodva kísérlek meg tehát tárgyilagos képet adni társadalomfilozófiai nézetei lényegéről.

Bevezetés

Prohászka munkásságának *alapvető célja* elég plasztikusan megfogalmazódik különböző műveiben. A róla szóló irodalom is – a hozzá való jó szándékú vagy ellenséges viszonyulástól függetlenül – elég egységesnek mondható e cél megjelölése tekintetében. A lényege pedig ennek az alapvető célkitűzésnek – anélkül, hogy az ezt kifejtő munkákon szemlét tartanánk – egyfajta szintézisteremtés. A keresztény világnézet és a modern – az ő korában modern – tudományok eredményeit kívánta szintézisbe, összhangba, harmóniába hozni. Ebből az alapvető célból kiindulva széleskörű tudományos tájékozódásba kezdett. Ez a vizsgálódás kiterjedt a természettudományokra, főleg azokra az ágakra, amelyek a világnézetformálás szempontjából jelentős elmélet, az evolúció számára adatokat szolgáltatottak. Vagyis alapvetően a két világnézet, a keresztény és az attól elforduló felfogás vitája tekintetében releváns tudományos tényanyagot tekintette át, abból a szempontból, hogy milyen premisszákat kínálnak a világnézetbe építhető konklúziók levonásához. De a szóban forgó szintézisteremtő törekvés a természettudományos témakörök mellett a társadalomtudományokra, társadalomfilozófiákra és szociális eszmékre is kiterjedt. Lelkesen fogadta a szegény tömegeket segíteni akaró szociális tartalmakat hordozó gondolatokat. Az evangéliumi tanítással nagyon egybecsengő hangsúlyokat fedezett fel bennük. Számbavette a filozófiáknak az emberi életút céljára, az erkölcsi értékrend természetére, magára a harmonikus emberképre vonatkozó eszmekínálatát is.

Ennek a sok tudományra kiterjedő szintézisteremtő törekvésnek – és ez nagyon fontos az alapvető cél artikulálása szempontjából – elsősorban hitvédelmi, *apologetikus szándékai* vannak, amely szándékok genezisüket illetően talán még a szintézisteremtés szándékát is megelőzik, annak okaiként funkcionálnak. A kor elvallástalanodó tömegeit kívánja a katolikus hit számára visszahódítani. Ez tehát a fő szándéka. Az új evangelizáció. Ennyiben mai aktualitással is rendelkeznek törekvései, hisz az elmúlt időszak szocialista dominanciájú társadalmi berendezkedésű államainak hosszú évei után az újraevangelizálás szükségessége gyakran szerepel egyházi dokumentumokban.

Prohászka munkássága egésze értelmezésének kulcsát tehát e két célkitűzés szem előtt tartása jelenti. Kora természettudományos, kulturális és művészeti eredményeinek, társadalomfilozófiai, szociális és politikai eszméinek az ő szélesre nyitott érdeklődésével befogható részét hagyta átáramlani saját világnézete, értékrendje és személyisége „színképelemző prizmáján”. Ennek eredményeképp bizonyos tartalmak pozitív, világos színárnyalatot nyertek, méltónak találtattak arra, hogy beolvadjanak a keresztény világképbe, megtermékenyítsék, gazdagítsák azt, ezekkel szintézisre törekedett, eszméiket jónak látta „lefoglalni” az evangélium számára, tudományos eredményeik segítettek „utánagondolni az Istennek örök és hűséges gondolatait.” [1: 18. o.] Más tartalmak, eszmék, filozófiák viszont Prohászka „világnézeti színképelemzése” kapcsán negatívnak számító sötét, azaz elvetendő színárnyalatokat kaptak. Velük szemben az elutasítás álláspontjára helyezkedett, nem kímélte őket, arra törekedett, hogy a keresztény világnézet számára való elfogadhatatlanságukat minden kétséget kizáróan kimutassa, s ebben helyenként igen erős, sokszor túlzónak, intoleránsnak tűnő megfogalmazásokat is alkalmazott.

Prohászka saját módszerének jellemzésére egy furcsa hasonlatot használ. Általában szereti a hasonlatokat, képeket, analógiákat, gyakran és szívesen él velük. A hasonlat azt a képet rajzolja elénk, amikor nyár vége felé, vagy inkább kora ősszel, a napfényben aranyos színt kapó pókhálósálak szövik át a levegőt, függőlegesen, lentől fölfelé, valahova a magasba, az égbe tartva, végük nem is látható, de mivel pókhálóról van szó, feltételezhető, hogy fent, az égben összeérnek egy centrumban, a háló középpontjában:

„Midőn az égről szólok, az nekem nem a csillagok, hanem elsősorban a metafizikai világ; azután az ég alatt azt a létet értem, mely a földi életen túl is folytatást sürget. Erről az égről mondom, hogy derültebb lett, mert szemünk jobban és többet lát. Lépten-nyomon új szellemi vonatkozásokra akadunk; aranyos szálak rezdülnek meg a gondolkodó lélekben mint az őszi napsugárban szoktak kifényesedni a pókhálósálak s valamiként ezeket kinyújtja az őszi fuvalom, úgy húzódnak azok is túlvilági magasságokba. Az emberi szellem maga az az aranyos szálú pók, mely amerre jár, mindenütt beleköt a földbe, hogy áthúzza fonálát az égbe; beleköt virágba, faágba, bogárba, beleköt sziklába, csontba, kövületbe, s mialatt húzza a szálát, fölér vele a metafizikai gondolatok magaslataira s a szálak másik végét abba akasztja bele.

Én a keresztény világnézetnek aranyos szálát iparkodtam a geológiának, paleontológiának s evolúciónak tudományos adatain keresztül húzni s a töméntelen sok részt egy felsőbb egységbe összekötni, amire nagy szükségünk van... kell a legmagasabb gondolatoknak, a keresztény világnézetnek aranyos szálával átfűznünk a részletes kutatásoknak adatait s ugyancsak föl kell találnunk a divatos eszméknek káprázatos verőfényében s a gyakorlati sikernek utcai zsivajában az egésznek aranyos gondolatát. Mely a létnek s a léleknek egyensúlyát biztosítsa.” [uo. 2. o.]

Ez a pókhálósál, majd kötél, majd újra pókhálósál hasonlat, a fönti, metafizikai valóságba való „beleakasztással” az etikai gondolatoknál is előkerül: „Világosan kell látnunk, hogy eszményeink... mily szférába vannak beleakasztva” [2: 224. o.] és „...ha valaki Istentől elvonatkozik, akkor kiakasztotta az erkölcsöt... a kötelességek kötelei cérnaszálakká, sőt pókhálósálakká válnak...” [3: 175. o.] Úgy látszik, a földi világon áthúzódó és fent egy metafizikai középpontba (Istenbe) összefutó szálak képe visszatérő és erősen élő gondolata a világról és a világnézetről. Az asszociációkban a szintén az evolúció és a teológia szintéziséen dolgozó Teilhard gondolata ötlik fel a világot átható és egy pontban, Istenben összpontosuló energiákról, ezek, bár tartalmuk más, képpen legalábbis szintén hasonló képzetet keltenek.

A „pókhálós” hasonlattal bemutatott szintézisteremtő szándék az evolúció adatain túl a társadalomtudományi területekre is érvényes, ugyanezt a szándékot fogalmazza meg, most már hasonlat nélkül *A diadalmas világnézet* bevezető mondatai: „Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? Ez az én problémám.” [4: 1. o.]

Van egy másik hasonlata is Prohászkanak, ami ugyanennek a szintézisteremtő tevékenységnek egy másik természetére utal. Ez pedig az „értelmes kertész” példája: „Az evolúciónak kedvenc gondolata sem maradt terméketlen, s bár nagy fába vágta fejszáját, amelyet levágni sohasem fog, mégis hasznót hozott már eddig is s bizonyára ezután is rásegít egy teljesebb és egységesebb természettudományra.

Ily természetű gondolatnak a pszichológiáját tekintve, már előre sejthetjük, hogy tele lesz túlzásokkal s megokolatlan követelésekkel; ezek azonban olyanok rajta, mint a buján hajtó fán a szinte rendetlenül fakadó ágak, melyek részint elszáradnak, részint az értelmes kertész fűrészének esnek áldozatul. A tárgyalás folyamán gyakran lesz alkalmam az evolúció gondolatának e tövises hajtásaira és fagyalos ágaira utalni.” [5: 27–28. o.]

Itt tehát a szintézisteremtés munkájának egy másik összetevőjét jellemzi. Nemcsak arról van szó, hogy pókhálósálaival „beleszővi” az új eredményeket a keresztény világnézetbe, hanem arról is, hogy bizonyos világnézeti szelektálás után – persze itt nemcsak világnézeti, hanem tudományos szelektálásról is szó van, az evolúciós elméletek esetében, vagyis amiről kiderült, hogy megalapozatlan feltevés – lesznek a „fűrés” számára érdemleges, eltávolítandó, levágandó tartalmak is.

Ez a hasonlat némileg előkészíti annak a *szituációnak, világnézeti harci állapotnak* az érzékelését, amely részint a kor jellemzője, részint pedig maga Prohászka által teremtett szituáció. Prohászka alapvető motivációi, ambíciói és szándékai jellemzésénél azt is látni kell, hogy ő a keresztény világnézetet, annak is „tösgyökeres változatát”, a katolicizmust egy,

a modern eszmékkel vívott harcban akarja győzelemre vinni, hisz ez a diadalmas világnézet. „Lépünk tehát sorompóba és mérkőzzünk!” [4: 54. o.] – szólít fel a csatára. Ebben a harcban az győz, „aki a teljes, tökéletes, harmonikus embert tudja megalkotni.” [uo.] Ebben verseng a keresztény világnézet és az új „kultúrideálok”, vagyis azok az eszmék és erkölcsi értékrendek, amelyek a Prohászka által áttekintett filozófiákban és irányzatokban megjelennek. A harc kimenetelét Prohászka szinte előre látja: „Kinek fog sikerülni teljesen e mélységes és boldogító harmóniának megteremtése? Ezeknek az új kultúrideáloknak bizonyára nem.” [uo. 55. o.] A modern eszmék áttekintése e prognózis után kezdődik.

Prohászka vállalkozása lényegéhez tartozik tehát a világnézetek harca szituációban való érvelés. Schütz Antal így jellemzi ezt a törekvést *A diadalmas világnézet*hez írt bevezetőjében: miután a „hit igazságait... az erőteljes egyéniségnek kohójában egészen eredeti, bűvös ragyogású zománcba vonja... erőt érez arra, hogy ennek vértetéiben diadalmasan megjárja a világnézetek és szellemek minden poklát és vélt mennyországát.” [uo. VIII. o.] A mondatból kitűnik, hogy Schütz Antalnak semmi kétsége sincs a világnézeti harc diadalmas kimeneteléről, amint biztos ebben maga Prohászka is: „bízvást bocsátom közre e fejtegetéseimet, melyek egy keresztény embernek eligazodását tükröztetik modern filozófián, művészen és életen. Azzal az öntudattal járok e világban, hogy semmit sem vesztettem el abból, amit hiszek s remélek s bízom benne, hogy még másoknak is, kik a gondolat s a kétely betegei, visszaszerezhetem az egyedül fölséges, egyedül boldogító világnézetet.” [uo. 7. o.]

Alaptörekvése tehát az „egyedül fölséges, egyedül boldogító világnézet” visszaszerzése „másoknak is”, akik tehát már és még nincsenek ezen a világnézeten, és akik emiatt betegek, „a gondolat s a kedély betegei.” Megkockáztatható az a feltevés, hogy a Prohászka-életmű fő problémája, a homlokegyenest ellentétes értékeléseket kiváltó tartalmainak oka is tulajdonképpen ebben, a világnézeti alapállás kategorikus és harcos képviselésében rejlik. Nem párbeszédre, a másik álláspontjának megértésére törekszik, hanem legyőzésére. Ez lényegében vallástanítói, apostoli jellemvonás. Aki egy bizonyos vallást, hitet, világnézetet kíván az emberiség egésze számára hirdetni, kikerülhetetlenül saját fejére vonja az egymással szembenálló, ellentétes vélekedéseket, ámuló, elragadtatott dicséreteket hittestvéreitől, és szélsőséges bírálatokat a másként gondolkodóktól egyaránt. Ez egyszerűen abból fakad, hogy az emberiség összkultúrája, eszmevilága óhatatlanul sokrétűbb és szélesebb, mint az apostolok, próféták, hittanítók által képviselt egy bizonyos vallás. Valóban meglehetősen ma az a nyíltságos, elszánt, egyáltalán nem diplomatikus, néhol szinte naivnak tűnő merészség, amivel Prohászka nekitámad minden olyan eszmének, gondolatnak, ami szerinte nem keresztény, sőt nem katolikus. Az első keresztény századok keresztényei, majd az egyházatyák magatartására, a tényleg totális értelmű „contra gentiles” frontnyitásának hősiességére emlékeztet. Ez a fellépés elkápráztatja a katolikus kortársakat: „itt az élmények mélységével, a gondolatok ragyogó eredetiségével, a meggyőződés és felsőbbbbséges szellem sugallta nemes retorikával, kimeríthetetlen alakító erővel olyan művet alkotott, minőt a magyar irodalom addig nem ismert; művet, melyben egyesül Kölcsey nemes lendülete és heve Vörösmarty dús lelkületével, Széchenyi páthosza Gyulai Pál klasszikus művészetű egyszerűségével, Petőfi mindig rohamra kész demokratasága Kemény Zsigmond szellemi előkelőségével... S mindez a lelkiség, az evangélium, a katolikum szolgálatában!” [uo. VI–VII. o.] – hangzanak Schütz Antal veretes méltató mondatai *A diadalmas világnézet*ről.

De természetesen, a fentebb jelzett ok miatt az ellentétes előjelű értékelések sem maradnak ki a Prohászka-ról való vélekedések panorámájából. Ady Endre például így látja ugyanezt a vállalkozást: „Prohászka Ottokár afféle új Tomori, aki karddal, buzogánnyal jobban szeret bánni, mint füstölővel. Kár, mert Székesfehérvár püspöke okosabban tenné, ha a kaptafánál, azaz saját szerszámánál maradna. Ő azonban az Evangélium nevében gyakorta fegyvert ránt, s ebből nincs üdve az Evangéliumnak. Minap is fogta magát Prohászka

Ottokár, s a klerikális morálról és világfelfogásról pufogott ékes pufogással. Látható volt, hogy az új humanista apostolokat akarja modern fegyverekkel tönkresilányítani. Mi nem vagyunk a népboldogítók és kóbor próféták mindenikének barátja. De egyet tudunk, hogy ezek az emberek szinte mindannyian szerelmesek az emberiségbe. Ennél több, nagyobb és szebb érzelem manapság nincs, s illőbb sincs az Evangéliumhoz.” [6: 75. o.] A két idézet talán elég pregnánsan érzékelteti a Prohászka-életmű általános értékelésének problematikáját, a vele kapcsolatos ellentétes előjelű vélekedések kikerülhetetlenségének fő okát, alapvető gyökerét. Egyik vélemény sem olyan és az általuk jelzett vélekedés típus sem, amely figyelmen kívül hagyható lenne. Ezzel a munkásságát elemzőknek szembe kell nézniük.

Munkáit áttekintve úgy tűnik, hogy Prohászka meglehetősen tevékeny az „értelmes kertész” szerepkörben, gyakran nyúl „fűrészért” vagy „metszőollóért”. Nem tud befogadni olyan eszmét, filozófiát, művészi, irodalmi alkotást, ami – bár lehet, hogy nagyon mély emberi tartalmakat fogalmaz meg – eszmeiségében, tartalmában, stílusában, ízlésében nem hordja magán az ő általa megítélt „nihil obstat” jelzetet. Baudelaire „styxi mezői” helyett „a jónak, a szépnek, a fölségesnek virányaira” „vezessük az embereket” [Vö. uo. 8. o.] javasolja; de nem jár jobban „a misztikus Tolsztoj, a sötét Ibsen” [uo. 12. o.] sem; és „vannak piszokban turkáló világbírák, milyen Zola” [uo. 6. o.]; „Guy de Maupassant, különben piszkos író...” [3: 14. o.] és folytathatnánk a sort. Nem tudja elfogadni forrása és vitapartnere, Schopenhauer esztétikai tanítását: „Hiszen végeredményben a költő az általános ember; mindaz, ami valaha is emberszív mozgatója volt s lehet, amit az emberi természet sarjaszt, ami bárhol is emberszívben él és munkál – az az ő témája és matéria;... Ennek értelmében senki sem írhatja elő a költőnek, hogy nemes és emelkedett, morális, jámborabb hívő, keresztényi vagy emez vagy amaz legyen, s még kevésbé vetheti bárki a szemére, hogy miért nem amaz vagy emez. A költő az emberiség tükre, és amit az emberiség érez, s amit cselekszik, a költő tudatosítja benne.” [7: 335. o.] Prohászka számára ez nem nyilvánvaló.

De a vallások terén sem mondható toleránsnak; „Izraelita testvéreim is tekintsenek föl végre-valahára ez isteni képre!” [8: 263. o.] – kínálja a zsidóknak a Krisztus képet; „vannak örülségig elvakult »tudósok«, kik az izlámot a kereszténységgel kedvező párhuzamba állítják – az alávalók!” [uo. 192. o.] kiált fel szinte szitkozódva; „az angol államegyháznak eredete és kialakulása merő hóbort és képtelenség... theológiai farsangolásnak nevezném” [uo. 50. o.], jegyzi meg szellemesen, hogy csak néhány példát említsünk. A hinduizmus etikáját „a hindu logikátlan álmodozásának” tartja, a japán és kínai erkölcsöt „ethikai kisüstös gazdálkodásnak” aposztrofálja. [Vö. 9: 319. o.] De nem járnak jobban a filozófusok sem, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, valamennyien könnyűnek találtnak valamiért.

Az embernek az az érzése, hogy Prohászka túlságosan nagy és jelentős „ágakat” metsz le az európai és a világméretű kultúra fájáról, hogy saját álláspontját, a diadalmas világnézetet győzelemre vigye. Hogy fontos és jelentős alkotók, és feltűnően nagy számban kapnak „piros jelzést” munkáiban. Ez a kép azonban fokozatosan differenciáltabbá válik. Amint Prohászka műveit elemezzük, kiderül, hogy nem olyan komoly dolog ez a világnézeti alapon való „kertészkedés”, a „rendetlenül fakadó” ágak levágása. Talán maga Prohászka sem gondolja komolyan, hogy „irtó hadjárata” végleges eredményt hozna, hogy tényleg levenné az általa kárhoztatott gondolkodókat az európai kultúra palettájáról. Mert ez végül is nem sikerül igazán még saját maga esetében sem. Annak a furcsa jelenségnek lehetünk tanúi, hogy a Prohászka által „lemetszett” ágak „visszaoltódnak rá”, ellenfelei benne magában kelnek életre. Gondolataikat továbbviszi, terminológiájukat, képeiket, hasonlataikat alkalmazza, átformálja. A keresztény morál a többször is elmarasztalt Kant terminológiájával jelenik meg végső összegzésében. Nietzsche nyomán az „úri morál” fogalma jelenik meg szemben a szolga erkölccsel, a keresztényekből „arisztokrata nemzetség” lesz, Schopenhauer képei, gondolatai is fel-felvillannak, Ázsia sem marad olyan egyértelműen elmarasztalt terület: „a mélység Ázsiában van otthon” és „Tolsztoj a mélységnek modern képviselője” [4: 138. p.] és

sorolhatnánk a példákat. Mintha két síkja lenne ennek a világnézeti csatának: egy felszíni, deklaratív szint, ahol elutasítja látványosan a modern gondolatokat, de van egy mélyebb, rejtettebb szint is, ahol elutasításuk után is továbbgondolja, ízlelgeti őket. Talán ez az egyik legérdekesebb jellemzője Prohászka szellemi arculatának. A „szószék” magaslatáról, „hivatalosan”, „deklaratív” elutasít és támad gondolkodókat és filozófusokat, de a csendes elmélkedések magányában, egy enyhült, békés bölcsesség légkörében szinte „kezet nyújt” nekik és meghittten eltársalog velük. Még sorsuk is közös némileg. Hisz a vallási, világnézeti alapú „piros jelzés”, amelyet ő mutat fel igen gyakran, teljes magabiztossággal a korabeli gondolkodóknak, élete sajátos tragédiájaként neki is kijutott, ha lehet még súlyosabb formában, az indexre tétel aktusában. Tehát vitapartnereihez hasonlóan, az ő gondolatai is veszélyesnek, kerülendőnek minősültek, s így osztozni kényszerült azoknak a gondolkodóknak a sorsában, akiket ő ítelt ártalmasnak a keresztény világnézetre.

Végül arról kell említést tenni itt, a bevezetőben, hogy az előzőekben bemutatott harchelyzet-szituációhoz hasonlóan, eléggé megnehezíti Prohászka mondandója lényegi tartalma megragadását egy másik jellegzetesség is, mégpedig egy sajátos *többszólamúság*. Az ő egyénisége, ennek az egyéniségnek a színei és síkjai és az általa kialakított módszer és stílus okoznak nehézségeket. Prohászka ugyanis nemcsak az elméleti gondolatokat szisztematikus rendben kifejtő tudós, hanem költői képekben tobzódó művész, az élőbeszéd fordulatait alkalmazó hitszónok, apostol, elmélkedő és misztikus is egyszemélyben. Gondolatait nem mindig, sőt igen gyakran nem rendszerszerűen fejt ki. Gyakran rendkívül impulzív, elragadja saját gondolatainak sodra. Kifejt egy elméleti összefüggést, megragadó képekkel, áradó szónoki eszközökkel, példákkal, hasonlatokkal fűszerezve, az egekig magasztal egy-egy erényt, tulajdonságot és az egész gondolatmenetet lezárja egy szép, stílusos fohással. Egy másik elmélkedésben, cikkben, beszédben, gondolatmenetben viszont ugyanennek a dolognak egészen más sajátosságait, összefüggéseit fejt ki, ugyanilyen módon. De a két – esetleg több – összefüggés, jellemvonás, tartalom viszonyára, arányaira, a meghatározó és meghatározott oldal kapcsolatára ritkán utal. A rendszer nem érdekli. Ezért sokan eklektikusnak tartják gondolkodásmódját.

Etikáját jellemezve például azt látjuk, hogy művei egy részében az örök, isteni eredetű normák a fontosak, és „az ethosz világfölényes örök érték” sajátosságot hangsúlyozza szinte kizárólag, más írásokban arra utal, hogy „a morális bevonul” olyan régiókba is, amelyekre eddig nem terjedt ki a figyelem vele kapcsolatban és a társadalmi környezet hatásainak szentel figyelmet, másutt a krisztusi példa követésén van a hangsúly, „hogy venyigévé legyünk a tökén, melyből életünket szívjuk”, de felvillan az emberi aktivitást hangsúlyozó gondolat is, a „teremtő erő vagyok Isten és én” felismerés. De e tartalmak egymáshoz való viszonyára nem utal. Ezt a gondolati sokrétűséget próbálja jelezni jelen könyv második, etikáról szóló fejezetének címében az etikakoncepció „vonulatai” kifejezés. Hatalmas gondolati áramlatokban úszva, hanykódva vetődnek fel teológiai hangsúlyok, filozófiai tartalmak, átszöve szociális kérdésekkel, és a mindezekhez fűződő személyes élményekkel, belső tapasztalatokkal. Maga az elmélkedés műfaja, ennek egy hatalmas lélegzetvételtre emlékeztető ritmusa gondolkodási folyamatainak szinte az alapegysége. Emiatt – természetesen a nagy műveket és a tudományos dolgozatokat kivéve – nem tud folyamatos kifejtéssé válni gondolatmeneteinek nagy része, mert az elméleti kiindulópont egy idő után az élet meleg közegének jellemzésébe vált át és végül imába fordul. Ezért tűnik úgy gyakran, hogy az egyes gondolatmenetek részlegessége, a rendszerre utaló megjegyzések hiánya és az emocionális fűtöttség, az ezt biztosító költői és szónoki eszközök használata miatt nehéz koherens szisztémába rendezni Prohászka állásfoglalásait. Gondolatmeneteiben a kezdeti egyirányúság kifejtésének „bővizű sugara” elé egyszercsak odakerül egy „zuhanyrózsa”, amely megosztja, több ágúvá teszi az addig ellentmondásmentesnek tűnő mondandót, alternatív, néha egymásnak ellentmondó tartalmak jelennek meg érvelésében. És miután az

egy problémakörön belül jelentkező különböző tartalmi hangsúlyok egymáshoz való viszonyára, az általa elképzelt fontossági sorrendre nem tesz utalást, ezt csak másodlagos, külsődleges jegyekből lehet kikövetkeztetni. Például, hogy milyen gyakran fordul elő egy-egy elem, milyen gazdag, sokrétű az az érvanyag, amit felvonultat mellette, stb. Nem ad támpontot a tartalmi elemek fontossági rendjére vonatkozóan az életút sem. Nem jellemző rá az, hogy például fiatalabb korában egyes, idős korában pedig más tartalmak a dominánsak. Bármely tartalom bármikor felbukkanhat egy-egy írásban, publicisztikában, az adott élethelyzet megkívánta hangsúllyal.

A kép ilyen módon mozaik jelleget ölt, melyben színárnyalatok élnek egymás mellett, nem egy kialakított rendszer elemeiként, hanem építőkövekként, hogy tetszés szerint felhasználhatók legyenek az aktuális mondandó érzékletessé tételének művészi munkájában. Az egyes filozófiai vagy más témakörökben mondottak fontossági sorrendjét – persze az alapvető világnézeti orientáció eligazításán belül – az alaphangsúlyok végső kicsengését végül az olvasónak kell megtalálnia, valamilyen konstellációba összerendeznie aránylatolgató tevékenység eredményeképp. Sajátos és szokatlan aktivitásra és kreativitásra készíti Prohászka így az életművével ismerkedőket és egyben jelentősen megnöveli a róla író elemző egyébként sem jelentéktelen gondjait és felelősségét.

Első fejezet – A társadalmi tanítás gondolatköre

A társadalmi tanítás természete



Prohászka Ottokár 1904-1905 körül

Prohászkanak a társadalom életével, mozgásával, lényegével kapcsolatos nézeteinek filozófiai szintjét vizsgálva az azt kutatni akarónak rövid idő után rá kell jönnie, hogy nem azt találja, amit keres. Az a tartalom, ami társadalomfilozófia címszó alatt keresendő, nála sohasem csak az, amit általában így neveznek. Valami sokkal komplexebb tartalom az, ami ebben a témakörben Prohászka életművében megjelenik. Ezért, bár ennek a munkának alapvető szándéka, hogy Prohászka társadalomfilozófiai munkásságát mutassa be, e bemutatás kezdetén mégis egy szélesebb, sokrétűbb tematikájú problémakör vizsgálatára kell rányitnia optikáját.

Hogy pontosan mi is ez a gondolatkomplexum, mi ennek a műfaja, diszciplínája, mik a fő jellemzői, azt úgy tudjuk megismerni, ha megvizsgáljuk, hogy mi is tulajdonképpen az a gondolatkör, az a gondolkodási egység, amit úgy nevezünk, hogy a katolikus egyház társadalmi tanítása. Mert Prohászkanak a társadalom életével kapcsolatos gondolatai leginkább ebben a műfajban helyezhetők el, ilyen jellegűek, ebben érzik jól magukat. Nyilván ezért is adta Vass Péter a *Prohászka Ottokár szociális tanítása* címet egy társadalmi témájú írásokból, beszédekből készült, hosszabb terjedelmű tematikus összeállításnak és elemzésnek. [10]

Persze, mint minden más, ez a gondolatkör is részeire bontható. Meg lehetne tenni, hogy szétszedjük ezeket a gondolatmeneteket, kiragadjuk az egyes részeket szövegösszefüggéseikből és besoroljuk valamilyen társadalomfilozófiai diszciplína (etika, esztétika, filozófiai antropológia, stb.) vizsgálódási szegmentumába – teszünk is erre a későbbiekben kísérletet – de az ekörben kifejtett gondolati anyag lényegi sajátosságai, tartalma megragadásához, megközelítéséhez fontosnak látszik, hogy – legalábbis a vizsgálódás kezdetén – megőrizzük ennek a gondolatkörnek belső koherenciáját. Hogy át tudjuk tekinteni a gondolati anyag szerves egységét, építkezési módját, célszerűnek látszik, hogy nyissunk egy ilyen vizsgálódási irányt, felvegyük az ehhez illő komplex szempontot, és ennek alapján tekintsük át a sokrétű társadalmi vonatkozású tartalmat.

A gondolatkör karakterének megragadásánál, a műfaj keresésnél azt lehet tán mondani, hogy maga ez a megnevezés, az egyház társadalmi tanítása, mára már műfajt is teremtett magának, ennek a megnevezésnek a műfaját. Melyek tehát e „műfajnak”, „diszciplínának”, az egyház társadalmi tanításának jellemző jegyei?

Az első, talán a legszembeötlőbb és ezért a legjellegzetesebb vonása ennek a gondolatkörnek, hogy az *emberi gondolkodás minden szintjén otthonosan mozog*, nem lehet egyetlen gondolati általánosság szinttel jellemezni. Isten szava, a kinyilatkoztatás, az Ószövetség és az Újszövetség idézetei, ezek értelmezése a legfelső, rendszerint teológiai, vallásfilozófiai szint, bár ez se feltétlenül csak ilyen. Hisz a keresztény tanításnak már a kezdetektől igen erős jellemzője az élet- és emberközeliség, hogy szociális érzékenysége miatt a társadalom életével kapcsolatos mondandó nem tud megmaradni a filozófiai, teológiai általánosság szintjén, hanem közelhajol az emberhez, annak konkrét problémáihoz. Az Ószövetség és az evangélium szava is ilyen, a prófétai intelmek, evangéliumi tanácsok egyaránt a bajbajutott, a szenvedő, a szegény, szerencsétlen emberhez szólnak. Emellett azt is tekintetbe kell venni, hogy ez a tanítás most már kétezer éve szól, különböző korok aktualitásait figyelembe véve, tehát időben is az örök törvény és annak a minden korban épp aktuális megvalósulása között kell mozognia. Lényegéhez tartozik tehát ez a találkozás, idősíkok és gondolkodási szintek találkozása, lényegéhez tartozik, hogy gondolatmenetek találkozási szituációjával írható le.

A Hittani Kongregáció 1986-os *Tanítás a keresztény szabadságról és felszabadításról* című dokumentuma ezt a jellemzőt így foglalja össze: „Az Egyház társadalmi tanítása egyfelől az evangéliumi üzenetnek és az ebben rejlő követelményeknek – amelyek az Isten és a felebarát iránti szeretet parancsolatában, valamint az igazságosság követelményében foglalhatók össze – másfelől a társadalom életéből eredő problémáknak a találkozása nyomán született meg.” [11: 27. o.]

II. János Pál *Centesimus Annus* kezdetű enciklikája, amelyet a *Rerum Novarum* megjelenésének századik évfordulójára adott ki, részletesen taglalja az egyház társadalmi tanítása műfajának sajátosságait. Ő a fent említett „találkozás” szó helyett egyenesen az „ütközőpont” kifejezést használja: „Ez a tanítás ugyanis a keresztény élet és a keresztény lekiismeret, valamint az adott világhelyzet ütközőpontjában helyezkedik el...” [12: 580. o.] Ez az „ütközőpont” kifejezés talán világosabban és szuggesztívebben utal a pápák által kiadott szociális enciklikák – melyekben ez a társadalmi tanítás megjelenik –

problémaközpontúságára, hogy mindig valami nagy gond, veszély, probléma az, amit vizsgálat alá vesznek.

Fontos jegye a társadalmi tanításnak a már említett idősíkok, az *örök normák és a konkrét élethelyzet* egymásra vonatkoztatása. Amikor XIII. Leó pápa kiadta a *Rerum Novarumot*, akkor a kezdőszavakban megjelenő „új dolgok” a munkáskérdésre vonatkoztak elsősorban. De ez az „új dolgok” megnevezés nemcsak egy enciklika megjelölésére szolgál, hanem olyan jegyet jelent, ami azóta is jellemzi az enciklikákat, hogy tehát mindig új, épp felmerülő kérdéseket érintenek. „Ez a tanítás [írja a már idézett Hittani Kongregáció dokumentum], amely lényegében a cselekvésre irányul, a történelem változó feltételeihez igazodva fejlődik. Éppen ezért, miközben az ihletést mindenkor érvényes elvek adják, a tanítás feltételes ítéleteket is tartalmaz.” [11: 27. o.]

II. János Pál saját példáján, saját enciklika-alkotó tevékenységét jellemezve számol be ez igény teljesítéséről, rendkívül szép evangéliumi példával illusztrálva a *régi és az új kapcsolatát*: „Akárcsak ő (ti. XIII. Leó – Sz. P.) és akárcsak a pápák előtte és utána, úgy meríték én is az evangéliumi írástudó példájából ihletet, aki a Mennyek Országának tanítványa lett, és akiről az Úr mondja, hogy »hasonlít a házigazdához, aki kincseiből újat és régit hoz elő« (Mt 13,52). A kincs az egyház gazdag hagyománya, amely az idők kezdetétől fogva kapott és továbbadott »rég dolgokat« tartalmaz, és amely lehetővé teszi azoknak az »új dolgoknak« a megértését, amelyek közepette az egyház és a világ élete folyik.” [12: 534. o.]

Egy dolog fontos még itt az idősíkok és az aktualizálás kérdésénél, ami tovább bővíti a társadalmi tanítás lényeges jellemzőinek körét, és ez pedig az, hogy miután mindig új helyzetre kell alkalmazni a mindig érvényes elveket, ez a tanítás sosem lehet lezárt. „Távolról sem képez zárt rendszert [írja a Hittani Kongregáció anyaga], állandóan nyitva áll az új kérdések számára, amelyek folyamatosan felbukkannak, megköveteli minden tekintély, tapasztalat és szakértelem bevonását.” [11: 27. o.]

Az egyház társadalmi tanítását tartalmazó pápai enciklikákhoz hasonlóan Prohászka gondolatmenetei is állandó mozgásban vannak a két idősíki, az örök, időtlen tartalmak és a konkrét történelmi helyzet között, a kinyilatkoztatás szférája, a belőle következő teológiai, filozófiai szintű normák és azok naprakész aktualitása között (Például: „A keresztény filozófia így igazít el minket időn és örökkévalóságon...” [4: 247. o.] és „a bajon úgy segíthetnénk, ha a társadalom készséggel adná meg a szabad embernek, a munkásnak jogos bérét...” [uo. 253. o.]), örök és napi kérdéseket hoznak kapcsolatba, filozófiai és szaktudományos eredményeket taglalnak, eszmétörténeti tendenciákat tekintenek át, szociális bajokat vizsgálnak.

Ebből következik az a jellemző, ami a tudományágak tekintetében egyfajta köztes állapotot tükröz. Ezt a gondolati anyagot nem lehet egy tudományághoz kötni. Ha valaki társadalomfilozófiai tartalmakat keres, mint ezt jelen esetben is tesszük, akkor is ide fordulhat, ezeket is itt találja. Ugyanakkor Horváth Pál „egy új katolikus szociálteológia” kibontakozását látja a *Rerum Novarum* kibocsátásával megindult folyamatban. [13: 5. o.] A Hittani Kongregáció anyaga így ír erről: „Az emberi tudás és tudományok bevonása révén ez a tanítás hittani elvvé vált: az evilági lét etikai kérdéseire vonatkozik, s megfelelően számításba veszi a problémák technikai vonatkozásait, de mindig azért, hogy morális szempontból alkosson ítéletet.” [11: 27. o.]

II. János Pál így jellemzi ezt a diszciplináris sokrétűséget: „A társadalmi tanításnak ezen felül a különböző tudományzakokat összekötő jellege is van. Azért, hogy az emberre vonatkozó egyetlen igazság minél jobban beágyazódjék az eltérő és folyton változó társadalmi, gazdasági és politikai környezetbe, ez a tanítás párbeszédre lép a különböző tudományzakokkal, melyek az emberrel foglalkoznak, átveszi eredményeiket, segíti őket abban, hogy megnyíljanak szélesebb távlatok előtt, a hivatása teljességében megismert és szeretett emberi személy szolgálatára.” [12: 580 o.] Itt tehát egyfajta a tudományos

eredményeket átvevő, beépítő, szintézisteremtő funkció is kirajzolódik, ami Prohászka alapvető törekvéseinek is egyik legdominánsabb vonása.

Az eddig kifejtett tartalmak mellett még az is lényegi jegye ennek a tanításnak, hogy mindenekelőtt katolikus tanítás, az evangélium szellemét és tartalmát kívánja hirdetni, evangelizál. „Az »új evangelizációs amelyre a modern világnak sürgősen szüksége van, s amelyet számos alkalommal hangsúlyoztam, lényeges elemei közé kell számítani az egyház társadalmi tanításának meghirdetését. Ez a tanítás, akárcsak XIII. Leó idejében, ma is alkalmas arra, hogy megmutassa a helyes utat, amelyen haladva választ adhatunk a jelen nagy kihívásaira, miközben az ideológiák egyre inkább, napról-napra lejárattják magukat. Mint annak idején Leó pápa tette, nekem is hangoztatnom kell, hogy az evangélium nélkül nem oldható meg a »társadalmi kérdés«, és hogy másrésről az »új dolgok« megtalálhatják benne igazságtartalmukat és a helyes erkölcsi alapot.” – írja a *Centesimus Annus*. [12: 537. o.]

Prohászka életművéről elmondható, hogy több ponton is erőteljesen kapcsolódik a fent vázolt tartalmakhoz. XIII. Leó jelentős hatással volt rá – Prohászka volt, aki először fordította magyarra a *Rerum Novarumot* és XIII. Leó más írásait is – a „szociális kérdés” égető fontosságának felismerése, a tudományokkal való szintézis igénye, és a már említettek mellett az új evangelizációra törekvés is megtalálható munkássága alapvető szándékai között. Ezért célszerű társadalmi témakörökkel foglalkozó mondandóját ebben a gondolatkörben keresni. Ennek a mondandónak elsőszámú hordozója – persze sok más írása mellett – *A diadalmas világnézet* című könyve. Fő célkitűzése már kezdőmondataiból – „Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a ma kultúrvilágába? Ez az én problémám.” [4: 2. o.] – is kitűnik, s ez pontosan megfelel a társadalmi tanítás „idősíkokkal” jellemezhető közelítésmódjának. Egyes fejezetcímei – „Az evangélium s a munka”, „Az evangélium és a szociális fejlődés” – még egyértelműbbé teszik vizsgálati módja és szándéka rokonságát a társadalmi tanítás „műfajával”. Ezek a címek a vállalkozás komolyságát is jelzik, hisz az evangélium szava az, ami az értékeléseinek alapja, nem pedig valami emberi közelítés, elmélet, filozófia. Tartalma is elég homogén, a társadalmi élet nagy kérdéseit tárgyalja, emiatt munkásságának elemzői Prohászka társadalomtudományi alapművének tekintik. [Vö. 14: 59. o.] Megerősíti ezt az is, hogy a mű Prohászka legterjedelmesebb monográfiái közé tartozik, többek szerint szinte trilógiát képez a *Föld és ég*, valamint az *Elmélkedések az evangéliumról* köteteivel. Tehát a nagyobb lélegzetű mű módot ad az egy témakörhöz tartozó gondolatok összefüggő kifejtésére. Ilyen arányú mű megírásához, ahogy Schiitz Antal is megjegyzi, Prohászka később már nem jut, egyéb teendői miatt. [Vö. 15: 58. o.] Az 1903-ban megjelent könyv kiadása előtt viszont Prohászka – hét év római tanulmányi idő után – két évtizedet tölt Esztergomban, teológiai tanárként, intenzív szellemi munkában, (62 értekezést és 160 könyvismertetést írt, mintegy 2600 oldal terjedelemben) [Vö. 14: 49. o.], tehát sok publikációt – köztük több szociális témájút – közreadva, ily módon kellőképp megalapozva a nagyarányú művek szintézisét. Ebbe az intenzív elemző munkába tartozik többek közt a már említett, XIII. Leó nevével fémjelzett modern katolikus szociális gondolat megismerése és Marx műveinek elemző és kritikus tanulmányozása is. Nyilvánvaló tehát, hogy *A diadalmas világnézet* társadalomfilozófiai témájú fejezetei jelentős előmunkálatokra épültek.

A fent vázolt összefüggések alapján egyértelmű, hogy Prohászka „társadalomfilozófiai szintézise” feltérképezésénél csak arról lehet szó, hogy ennek a gondolati síkok között állandó mozgásban lévő sokrétű mondandónak a társadalomfilozófiai tartalmára koncentrálunk, erre állítjuk be a vizsgálat fókuszát. Hisz, ha csak a marx-i társadalomfilozófiával való polémiáját tekintjük, akkor is nyilvánvaló, hogy a szintézisteremtés a társadalomfilozófia területére is kiterjedt. Az is egyértelműnek látszik, hogy a szociálteológia, a társadalomfilozófia, a szociális tanítás és a konkrét szociális program egymásból építkező, egymásból továbbgyűrűző gondolatmeneteiből a

társadalomfilozófiára koncentrálna sem lehet a vizsgálódás „tisztán” filozófiai, belekerülhetnek, de nyilván ki is maradhatnak más jellegű gondolatok is.

Abból a megfontolásból, hogy Prohászka társadalomfilozófiai mondandója és az egyház társadalmi tanítása szellemi, tartalmi és jellegbeli rokonságát érzékletessé tegyem, Prohászka gondolatainak elemzésénél a modern pápai enciklikák hasonló gondolatait is felhasználom. A cél nem az, hogy ezzel Prohászka zseniális előrelátását pontról-pontra bizonyítva lássuk, hanem, hogy az elemzést gazdagítsa, árnyalja, kiszélesítse azt az értelmezési tartományt, amellyel ezek a gondolatok közelíthetők. „Prohászka már a századfordulón a liberalizmus és a szociáldemokrácia végletei között kereste azt az utat, amelyet a későbbi pápák XI. Piusztól II. János Pálig megjelöltek a szociális kérdésben” – írja Szabó Ferenc. [16: 242. o.] „Időszerű és meglepően zsinati” – teszi hozzá másutt, [uo. 253. o.] Kétségtelen, hogy rá lehetett látni bizonyos hangsúlyokra Prohászka korában is, bár természetesen nem azzal a gondolati koherenciával, gazdagsággal, amit fél évszázad társadalmi és tudományos haladása, tapasztalata megérlelt. De hogy Prohászka gondolkodása rokon ezekkel, hogy eltalál ma is aktuális, autentikus közelítéseket, azt az itt feltüntetett – természetesen hiányos és ötletszerű – párhuzamok is igazolhatják.

Végül, amit még – hipotézis-szerűen – hozzá lehet tenni ehhez a gondolkodásmódbeli hasonlósághoz az az, hogy ez nem biztos, hogy minden esetben kedvező volt Prohászka nézve. Vannak kritikusai – később szó lesz róluk – akik talán épp a gondolati síkok közti „csapongás” miatt következtetlenséggel, eklekticizmussal, elméleti inkoherenciával jellemzik.

Emellett van egy egészen sajátos, egészen egyedüli természete is az enciklikák műfajának, ami eddig nem került szóba. Ez pedig az, hogy a gondolatiság számára a magasabb általánossági szintet jelentő jegy nem minden esetben írható le pusztán az azt biztosító tudományok jellemzőivel. Azt is tekintetbe kell venni, hogy ez a magasabb általánossági szint intézményes garanciákon is nyugszik. Nevezetesen azon, hogy ezt a pápa mondja, a Római Katolikus Egyház feje. Aki mögött ott áll a Tanító Hivatal, a Hittani Kongregáció, testületek sora, szakértők, tudósok, tanácsadók sokasága. Szinte a világ tapasztalata és szakértelme. Az így megformált írás mindezeketől nyer egy olyan „szintet”, hogy szinte „félúton” van a kinyilatkoztatás – hisz annak hivatalból ő, a pápa az elsőszámú értelmezője – és az emberi gondolkodás között. Tehát a „találkozási pont”, amellyel az enciklikák gondolatvilágát fentebb jellemeztük nemcsak azt jelenti, hogy a gondolatmenetek vannak mozgásban a gyakorlati kérdések (klónozás, abortusz, stb.) és az evangélium igéi közt, hanem, hogy ezt egy eleve ilyen helyzetben lévő intézmény, az egyház, – amely az időben van ugyan, de nem az időből – és annak feje, a pápa adja közre.

Prohászkanak a társadalmi tanítás témaköreire kapcsolódó gondolatainak az a sajátossága, hogy ugyanazokat a gondolati úttípusokat futja be a társadalmi gyakorlat és az evangélium között, mint a pápai enciklikák, anélkül azonban, hogy a pápai intézményi háttér és az egyedülálló tekintély mögötte állna. Olyan mértékben azonosult XIII. Leó eszméivel, hogy nem csak tartalmukat, de szinte az enciklikák attitűdjét is átvette. Mintha a pápa egyházfői tekintélye is átjönne Prohászka befogadó készségén. Stílusa, szóhasználata – fölény, világfölényes, diadalmas, stb. – is alkalmas arra, hogy ezt az érzést erősítse. A lényege tehát e hipotézisnek, hogy tán ez is magyarázhatja, – a konkrét újító tartalmak (egyházmegújítás, modernizálás, örökbérlet, stb.) mellett – azt az ellenszenvet, amellyel a magyar főpapok egy része – például Samassa érsek – Prohászkaéhoz viszonyult. Pusztán az a tény, hogy Prohászka az enciklikákéhoz hasonló problematikában, az enciklikákéhoz hasonló módszerrel és az enciklikákéra emlékeztető stílusban fejtette ki gondolatait, irritálhatta azokat, akik ebből úgy érezték, hogy Prohászka ezzel föléjük akarja helyezni magát.

A keresztény társadalomfilozófia lehetőségei

Magas szintű gondolati igényességet tükröz, hogy Prohászka a keresztény társadalomfilozófia, szociálteológia, társadalmi tanítás és szociális program összefüggő tartalmának kifejtése előtt felveti általában ennek elvi lehetőségeit; mit lehet és mit nem lehet elvárni ettől a tanítástól. Ezt később VI. Pál gondolja végig – persze más dokumentumok, például a *Quadragesimo Anno* [Vö. 17: 69. o.] is szólnak erről – szisztematikusan az 1971-ben kiadott *Octogesima Adveniens* kezdetű apostoli levelében, „Mire képes az egyház szociális tanítása?” alcímmel, ilyen módon: az egyház „nem emeli fel ugyan szavát azért, hogy tekintélyével egy-egy társadalmi rendszert támogasson, vagy hogy valamilyen kész modellt javasoljon, mégsem éri be azzal, hogy csupán általános elvekre hívja fel a figyelmet...” [18: 338. o.] Hasonló értelmű a II. Vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciójának 42. pontjában megfogalmazott gondolat: „Az a sajátos küldetés, amelyet Krisztus az egyháznak adott, nem politikai, gazdasági vagy társadalmi jellegű, mert ő vallási természetű célt tűzött ki eléje. Ámde éppen ezzel a vallási küldetéssel jár együtt az a feladat... hogy az emberek közössége az isteni törvény szerint épüljön fel és legyen szilárd.” [19: 227. o.]

Prohászka is pontosan ezeket az összefüggéseket gondolja végig jó fél évszázaddal korábban, és következtetései is lényegüket tekintve hasonlóak: „Az evangélium nem azonosította magát sem a klasszikus, sem a középkori világgal...” [4: 241. o.] „a helyes nézet pedig az, hogy legyetek Isten gyermekei minden társadalmi alakulásban és minden társadalmi alakulás dacára...” [uo.] A gondolat lényege, hogy az egyház, az evangélium, Isten országa – Prohászka ezeket a kifejezéseket itt, ezeknek a gondolatköröknek a kifejtésénél szinonim értelemben használja – természete szerint nem kötődik konkrét társadalmi rendszerhez és nem ad kész modelleket. „Az Úr Jézus az Isten országát jött megalapítani a földre, az pedig nem állam, nem jogi intézmény, hanem a nemzetek Apostola (azaz Szent Pál – Sz. P.) szerint: »erény«, »béke«, »öröm«.” [uo. 248. o.]

Prohászka nem lenne teológus, nem lenne apostol, szónok, költő, ha itt meg nem állna és szép költői képekben ki ne fejtené, hogy miben áll Isten országának magasabbrendűsége a földi világgal szemben. Az „evangélium lehellete”, a „hegyi beszéd szelleme” idéződik fel szavaiban, s az általuk hozott „kincs”, „drága gyöngy”, ami nem más, mint „a derült, megnyugodott lelkület”, a „karácsonyi éj glóriája”, a „békét a jóakarátú embernek” kívánalma pszichés tartalmakkal leírható lelkiállapot. Az ezekkel a szép költői képekkel jelzett tartalmak magasabbrendűek a földi világ javainál, a „pénznél”, a „jogigénynél”, amit „ki kellene pörölnünk”, amiért „másokkal kellene veszekednünk”. „A »bona voluntas« a legnagyobb erő, az élet hulláma fölött leng, mint a sirály a viharban; csendben ül a mulandóság korhadó ágán, mint vadgalamb a száraz fán; nem fél, hisz szárnya van.” [uo. 248. o.] E költői stílustanulmánynak is kiválóan megfelelő mondatokkal jellemzi Prohászka az Isten országát, annak hangulatát, azokat az asszociációkat, amit ez a hangulat belőle kivált. Az Úr Jézus – fűzi tovább a gondolatsort – „az erkölcsiségnek e legtisztább szférájába állít bele minket” – annál boldogabb lesz életünk „minél kevesebb lesz benne jogból, kényszerből, pörből, erőszakból, küzködő igényekből...” [uo. 249. o.] „Jézus nem tagadja a jogot... de a joggal szemben az önkéntes szeretetet ajánlja.” [uo.]

Miután a két „ország” közti különbségeket így módon kifejti, megerősíti, hogy a Jézus által „adottak” az Isten országára vonatkoznak, tehát „ne várjunk tőle pontokba szedett, befejezett szociális programot...” [uo.] „az evangélium seholsem ösztönöz lázadásra... nem teremti új társadalmi szervezetet.” [uo.]

De – és itt lép tovább a gondolatmenet a két ország közti különbségek ecsetelésénél – annak ellenére, hogy az evangélium nem ad konkrét szociális programot, „a fejlődő keresztény társadalom majd megteremti magának a megfelelő formát; megteremti az egyikét,

hogy elvesse a másikat, mihelyt fejlődési stádiumának meg nem felel.” [uo.] Itt tehát megjelenik a társadalom saját fejlődésének gondolata, és ezt a saját erők által mozgatott fejlődést „az evangélium éppoly kevésbé akadályozhatta meg, mint ahogy nem akarta, hogy a fiú a gyermeknek, s a férfi a fiúnak szükké vált ruhájában szorongjon.” [uo.]

A következő gondolatban ez a passzívan pozitív, a fejlődést nem akadályozó szerep aktívan pozitívvá válik: „Lesz tehát társadalmi szervezkedés, lesz elválkozás, szóval lesz szociális kérdés; az Isten országa nemcsak nem akadályozza azt, hanem sürgeti annak szerencsésebb kialakulását.” [uo.] Az evangélium, Jézus Krisztus szerepe és a kulturális, szociális haladás összefüggésének kérdésével 1911. évi naplójegyzeteiben is vívódik: „Szentigaz, Krisztus nem jött kulturális haladásért, az erők kifejlesztéséért, az ész s a természet keretében álló problémák megoldásáért, nem jött szociális reformokért, a Szent Lélek nem azért adatott, hogy az élet természetesebb, szebb formáit megalkossa, hanem jött a lélek istenüléseért s örök üdvéért. De mivel ez isteni életből az erkölcs fakad, s szinte természetesen lüktet, azért az emberi életnek s kultúrájának s haladásnak s fejlesztésnek mint emberi kötelességeknek motora, idege s gyökere lesz. »Isten akarja«... kiáltja a Szent Lelkes ember. »Isten akarja«, hogy ne a hitetlenek, hanem Isten gyermekei hordozzák az Isten zászlaját a haladás, a térfoglalás útjain.” [20: 148–149. o.]

Vagyis, összességében, a két ország közti eltérések ellenére, a társadalmi fejlődés önálló tendenciái mellett mégis megjelenik az evangélium, a Szent Lélek, s a mindebből fakadó erkölcs emberi kötelességeket ösztönző szerepe révén a transzcendens szféra földi fejlődést elősegítő funkciója.

Ezek után Prohászka két hallatlanul tömör mondatban összefoglalja az eddig elemzett tartalmakat, és tulajdonképpen megválaszolja a kiinduló kérdést – mire képes a keresztény társadalmi tanítás – is. „Akik azt gondolják, hogy az evangélium fölöslegessé teszi a társadalmi alakulást, vagy hogy egycsapással nyélbe üti a mindenkor érvényes társadalmi rendet, azok sem azt nem tudják, hogy mi az Isten országa, sem azt nem értik, hogy mi a társadalom.” [4: 249–250. o.] Majd, miután a kész recepteket, modelleket várók várakozását lehűtötte, végre konkrétan is megfogalmazza, hogy hogyan képzelhető el az evangélium és a társadalmi kérdés megoldása közti összefüggés: „Éppen olyan fölületes nagy szó az is, hogy az evangélium, vagy az egyház egymagában képes lesz megoldani a szociális kérdést; arra ugyan nem képes, hanem igen, az evangélium fogja szolgáltatni az erkölcsi ideális elemeket, melyeket a szociális kérdés időnkénti megoldásában érvényesíteni kell.” [uo. 250. o.] Tehát a Krisztus szavával megfogalmazott erkölcsi és eszmei alapok azok, amelyeket az evangélium ad, s ezek valószínűleg ugyanazt jelentik, mint a *Gaudium et Spes* által használt „isteni törvény”, amely szerint kell épülnie az emberek közösségének.

De ez csak része, eleme a szociális kérdés megoldásának, nem maga a megoldás, mert, ahogy Prohászka fogalmaz: „a szociális kérdés mindig relatív” [uo.], azaz mindig megvannak a konkrét jellemzői. A megoldás többi elemét tehát „nem az evangélium, hanem az azon időbeli társadalom szolgáltatja.” [uo.] Mintha csak az „idők jelei” figyelembevételének zsinati gondolata kapna itt megelőlegezést.

„Az evangélium s a munka”

Azt, hogy Prohászka a munka problémakörének átfogó vizsgálatát társadalomfilozófiai szintézise egyik központi témájává tette, sok minden indokolhatja. Így például aktualitás, hogy a munkával és a munkássággal kapcsolatos kérdések a kor égető kérdései voltak, filozófiák, ideológiák, elméletek tárgyalták jelentőségüket és a velük kapcsolatos teendőket, és emellett társadalmi mozgalmak, akciók gyűrűztek körülöttük. De említhető olyan ok is, amely szerint a katolikus társadalmi tanításnak kezdettől – de különösen a *Rerum Novarum* óta – fontos része ez a kérdés, mégpedig épp a Prohászka által a fent idézett alcímbe is

kiemelt összefüggésben. II. János Pál *Laborem Exercens* kezdetű enciklikájának szavai mutatnak rá erre világosan: „az Egyháznak meggyőződése, hogy az emberi munka az ember földi életének alapvető tényezője.” [21: 373. o.] A munkával foglalkozó fejezet *A diadalmas világnézet* című műben, melynek címe a fenti alcímbe is szerepel, rendkívül komplex. Tulajdonképpen a társadalomfilozófiai koncepció felvázolásához szükséges fogalmak és összefüggések sokrétű hálóját tartalmazza, középpontban természetesen a munka fogalmával. A gondolatmenet *kiindulópontja* Prohászkanál sem más, mint a csaknem minden jelentős keresztény eszmeiségű dokumentumban (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio* és főleg a *Laborem Exercens*) idézett Teremtés Könyve cikkely, ami az ő által idézett fordításban így hangzik: „töltsétek be a földet és hajtsátok azt birodalmatok alá és uralkodjatok a tenger halain és az égi madarakon és minden állatokon, melyek mozognak a földön. (1Móz 1,28)” [4: 241. o.] Prohászka ezt a „kultúra első paragrafusának” tartja, amely „magának az Istennek a gondolata.” [uo.], hogy az „ember úr legyen a földön”, s „a lenyűgözött erőkön építse fel a kultúréletet.” [uo.] A *Laborem Exercens* magyarázza meg, hogy miért indokolt ez a kiindulópont: „Amikor az Isten képmására... teremtett ember ezeket a szavakat hallja: »növekedjete és sokasodjatok és töltsétek be a földet, s hajtsátok uralmatok alá« a mondottak – ámbár nem közvetlenül és nem kifejezetten a munkára vonatkoznak – mellesleg minden kétséget kizárólag jelzik a világban végrehajtandó tevékenységet; s mi több, az ő rejtett lényegét is megmutatják.” [21: 374. o.]

Nagyon jelentős mozzanat, hogy már itt, az ószövetségi idézettel szinte egyidejűleg, azt értelmezve, ebbe az Isten gondolatában megfogalmazott „kultúrföladatba” beleérti minden társadalmi igazságosságra törekvő szociális program alapcélkitűzését is, nevezetesen; „ugyanaz a kultúrföladat sürgeti, hogy a javakat ne csak néhányan élvezzék, hanem, hogy azokból minél többnek jusson.” [4: 241. o.] A munka szükségességének és a megtermelt javak minél igazságosabb elosztása igényének összekapcsolása már a gondolatsor genezisénel, rávilágít Prohászka mély szociális érzékenységére.

Talán nem véletlen, hogy az idézett Genézis cikkely tartalma kibontásának ez az iránya VI. Pál *Populorum Progressio* kezdetű enciklikájában található, mely a népek fejlődésére fordítja figyelmét. „Ha tehát [hangzik az enciklika szava] a föld arra teremtett, hogy mindenkinek biztosítsa a megélhetéshez szükséges dolgokat, és mindenkit ellásson a haladás eszközeivel, akkor meg is van a joga mindenkinek arra, hogy megtalálja a földön, ami neki szükséges. A II. Vatikáni zsinat így emlékeztet erre: „Isten a földet s mindent, ami hozzátartozik, minden ember és minden nép használatára rendelte, és pedig úgy, hogy méltányos eloszlásban álljanak rendelkezésre mindenkinek; s ebben vezető szempont a jogszerűség, a szeretettel kiegészítve.” [22: 287. o.]

Az ószövetségi gondolatról az Újszövetség szerepére áttérve Prohászka azt tartja fontosnak hangsúlyozni, hogy „mindezen (ti. a fent idézett ószövetségi isteni parancson – Sz. P.) az evangélium nem változtatott semmit; s éppen ezért a természetes fejlődést az evangéliummal megakasztani nem szabad. Az bűn és hazugság volna.” [4: 241. o.] Ezt a gondolatot másutt is kifejti: „az Úr Jézus... a földi ország elé pedig s annak tökélesbülése elé nem gördített akadályt...” [uo.] Valószínűleg voltak olyan nézetek, melyek az evangéliumra hivatkozva utasították el a fejlődés és az igazságosság gondolatát.

Prohászka az emberi munka fogalmának tárgyalását összekapcsolja a *kultúra* fogalmával, szinte szinonim értelemben használva őket, oly módon, hogy amint az ember – a parancs értelmében – uralmát kiterjeszti a természetre, az nem más, mint „kulturhaladás”. „A kultúra az embernek érvényesülése és uralmának kiterjesztése” [4: 241. o.] – fogalmazza meg definíciószerűen, gazdagítva a fogalmak és összefüggések rendszerét.

Hallatlanul lényeges, hogy már ezen a ponton, a fogalmi alapvetés kezdetén belép az *emberi személy* fontossága figyelembevételének szempontja is, ami szintén alapvető minden későbbi keresztény közelítésben. II. János Pál, a *Laborem Exercens*ben ezt írja: „Az ember

tehát mint személy a munka alanya; mint személy dolgozik és hajtja végre a munka folyamatához tartozó különböző tevékenységeket, melyeknek – eltekintve objektív értéküktől – arra kell szolgálniuk, hogy kibontakoztassa emberi mivoltát és betöltse hivatását, ami őt ember-voltából következően mint személyt megilleti.” [21: 377. o. 1 Prohászkanál is nagyon fontos az ember maga, a személy, ennek minősége és e minőség folyamatos fejlődése. Munkásságának elemzői *A diadalmas világnézet* „A szép egyéniség” című fejezetében, ami természetesen kapcsolatban áll a most itt tárgyaltakkal, a keresztény perszonalizmus előzményeit sejtik. Az ember belső világa, annak épülése a munka, a kultúra előrehaladásának folyamatában fontosabb a külső természet meghódításánál: a kultúrának „Két világa van: a külső s a belső, az igazi kultúra mindkét országra kiterjeszkedik és súlypontja természetesen nem a külsőben, hanem a belsőben fekszik.” [4: 241. o.] Összehasonlítóképp érdemes felidézni, hogy a *Gaudium et Spes* ebben a kérdésben hogyan fogalmaz: „Az emberi tevékenység kiindulópontja is, de célja is az ember. Ő ugyanis, amikor dolgozik, nemcsak a tárgyakat és a társadalmat alakítja át, hanem saját magát is tökéletesíti; sok mindent megtanul, fejlesztí képeességeit, kilép önmagából, sőt önmaga fölé emelkedik. Ez a gyarapodás, ha jól meggondoljuk, sokkal nagyobb érték, mint a maga körül felhalmozódó vagyon.” [19: 222. o.]

Prohászka a munka e kettős irányát a fejlődés folyamatába ágyazza: „Az ember úr lesz tehetségeinek kifejlesztése által, a teljes embernek kialakulása által; s ha a külvilágot tekintjük, úr lesz elsősorban a technikai haladás, a munka által.” [4: 242. o.] Ezt követően definíciószerűen meg is fogalmazza most már a munka és a haladás összefüggését: „a munka a haladás lendítő kereke.” [uo.]

Nagyfokú tömörség és lényeglátás tükröződik abban, ahogy Prohászka az ószövetségi idézettel kezdődőtől a „haladás lendítőkerekét” tartalmazóig terjedő tíz mondatban felállítja a kulcsfogalmak és összefüggések eme konstellációját. A bibliai szó isteni parancsa, az evangélium szerepe, az emberi munka és kultúra folyamata, ennek kapcsán a humanizált természet és a munka során tökéletesedő emberi személyiség, valamint a javak és jogok igazságosabb elosztása felé haladó társadalmi fejlődés fogalmai és összefüggései részletesebb elemzésben nyilván plasztikusabbá, világosabbá válnának – válnak is később – de itt épp ez a szinte ősállapotbeli, csíra szerű együttlétük fejez ki valami nagyon fontosat és pontosat, nevezetesen összefüggésüket, egybetartozásukat.

A munka folyamatos világhódító útjának végigtekintése után Prohászka ennek *társadalmi konzekvenciáit* is elismeri, törvényszerűnek, szinte a hegeli „úr-szolga” dialektikájának megfelelő könyörtelenséggel bekövetkezőnek tartja a változásokat: „A munka kezdi érezni, hogy hiszen mindezt a gazdagságot, pompát, kényelmet ő szolgáltatja; érzi, hogy mindezt az ész és a szív teremti; azért aztán követeli is, hogy az általa teremtet világban ő maga s ne a kiváltság, ne a tunyaság, vagy a pénzcsinálás henye mestersége érvényesüljön. Ekkép a társadalmi alakulás egén a munka csillaga kel föl s emelkedik vezető szerepre s a munkának befolyása és súlya szerint alakul át a társadalom.” [4: 242. o.] A rövid fejezetbe kétszer is beiktat egy-egy történeti áttekintő gondolatsort, mely a *társadalmi formák marxi elmélete* és az ebben való előrehaladás sémái szerint billenti vissza fokozatosan a munka javára a társadalmi formák fejlődése során az erőviszonyokat. Következtetése a jövőt illetően így hangzik: „Nálunk is az a társadalom, mely ki fog fejleni, ha fog egyáltalán valami kifejleni, nem lehet más, mint az, amelyben a főszerepet a munkásság játssza, amelyben a demokrácia a vezető elem.” [uo. 243. o.] Ez a felvetés itt még megmarad ezen az általánossági szinten, a későbbiekben, a szociális kérdés konkrétabb összetevőinek elemzésében gazdagabbá, konkrétabbá, árnyaltabbá, politikaibb jellegűvé válik.

A munkáról mondottakat az 1907-ben kiadott – később indexre került – *Modern katolicizmus* című műben gondolja újra Prohászka, természetesen több más, ezzel a kérdéssel foglalkozó írás között. Talán reflektál is a korábban mondottakra, mélyebbé teszi helyenként

az elemzést, erőteljesebb a történelmi materializmus kritikája is. Az önálló fejezetcím – Munka és vallás – azt tükrözi, hogy a téma megőrizte központi helyét, fontosságát. Távolatos rálátással emeli ki azt a változást, ami a munkáról való katolikus gondolkodásban valóban döntő fontosságú mozzanat, talán a saját szemléletváltozását is kifejezve: „a modern kultúrában elváltozik a munkáról való nézetünk is s jellegei közül olyan sajátossága szökik szemünkbe, amelyet eddig nem méltattunk annyira figyelmünkre. Eddig ugyanis a munkában inkább a büntetés jellegét láttuk s ugyancsak láthattuk, mert benne van...” [23: 146. o.] Az új szempont pedig, ami most válik nyilvánvalóvá, abban ragadható meg, hogy „a munkában fejlődik ki elsősorban is az isteni hasonlóságnak egyik vonása, a tevékenység...” [uo.] Ez a gondolat új *A diadalmas világnézet* koncepciójához képest, bár attól nem idegen. A *Gaudium et Spes* így fejti ki ezt a gondolatot: a leghétköznapibb dolgokra is érvényes, hogy akik dolgoznak, „meg lehetnek győződve arról, hogy tevékenységükkel a Teremtő művét fejlesztik tovább, embertestvéreik javát mozdítják elő, és személyesen segítik megvalósulni az isteni Gondviselés tervét a történelemben.” [19: 221. o.] A *Laborem Exercens*ben pedig ez áll: „Az isteni kinyilatkoztatás ígéjébe nagyon mélyen bele van írva az az alapvető igazság, hogy az Isten képmására teremtett ember munkája által részesedik a Teremtő művében, és saját lehetőségeinek mértéke szerint bizonyos értelemben folytatja, kibontakoztatja és beteljesíti a teremtést, miközben egyre előbbre halad azoknak a kincseknek és értékeknek föltárásában, melyeket Isten teremtett.” [21: 407. o.] Prohászka nem fejti ki ezzel a világossággal ezt a gondolatot, de a teremtésben tevékeny Isten és a munkában hozzá hasonló ember összefüggés felvetése ebben a gondolatkörben mozog. Az *istenti hasonlóság* egyik elemének, a munkának, a tevékenységnek azt az oldalát fejti ki a továbbiakban, ami magára az emberre hat vissza: „Isten az örök tevékenység s minden erő, legyen ész vagy izom, arra való, hogy tevékenységben kiadja erejét; ha nem teszi, tönkre megy; a munka tehát az élet, az egészség s a boldogság szükséges eleme; a munka életfejlesztő és életnemesítő tényező. Munka nélkül nem élhetünk, nemcsak mert nem lesz kenyerünk, nem lesz házuk, öltözetünk, hanem azért sem, mert nem lesz gondolatunk, nem lesz nemes szívünk.” [23: 146. o.] A gondolatsort a munka két „jellegének” együtt érvényesülő sajátossága megállapításával zárja: „a munka büntetés, amikor elfonnyadunk alatta, mikor súlya alatt páriákká, helótákká, rabszolgákká, örömtelen bémunkásokká görnyedünk, de lehet áldás is, ha kivirágzik testünk-lelkünk tőle.” [uo.] Kétségtelenül fejlődést tükröz ez az egyensúlyra, harmóniára törekvő megállapítás, ami átmenet a *Rerum Novarum*ban kiemelt „A föld átkozott lesz miattad. Fáradtsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján” [24: 35. o.] jellegtől a „beteljesíti a teremtést” gondolata felé.

A materialista szemlélettől, a munka szerepének egyoldalú, azt abszolutizáló szerepétől való elhatárolódás itt markánsabb, erőteljesebb, határozottabb, mint *A diadalmas világnézet*ben: „mindkét esetben (azaz, külső és belső hatásában – Sz. P.) azonban *csak eszköz és sohasem cél*. Nem a munka miatt élünk, hanem a munka eszközünk a szép, nemes, emberhez méltó életre”. [23: 146. o.] „az élet célja s a kultúra értéke sohasem lesz a munka, hanem az ember.” [uo. 146–147. o.] A *Laborem Exercens* mondatai: „a munka értékének elsődleges alapja maga az ember”; „a munka szolgálja az embert és nem az ember a munkát”; „Végelemzésben ugyanis a munka célja... mindig az ember marad” [21: 378. o.] egybecsengnek ezzel az értékítéllettel. Szatirikusan, karikírozva jellemzi Prohászka az egyoldalú álláspontot: „mindent csak a munkától vár, mert hogy a munka segít új társadalmi alakulásokra, de ez a bölcsesség tisztára szemfényvesztés, mert a munka zsákjába rakja bele a világ összes értékeit, az embert s annak ideológiáját, az eszményi világot, az érzelmet, a kedélyt s annak megnyilatkozásait, nem csoda tehát, hogy megrázva e csodaszákot ügyes bűvészként, mindez értékeket megint ki is szedheti belőle... Kétségbeesett, no meg fölületes gondolat is az embert mechanikával azonosítani.” [23: 147. o.] Végül is a rá különösen jellemző – *A diadalmas világnézet*ben különösen gyakran alkalmazott – *harmóniateremtéssel*

válaszolja meg a kérdést: „Szükséges a vallás s szükséges a munka, de az evangélium nem a munkát, hanem a belső lelki világot hangoztatja, nem mert a munka nem szükséges, hanem azért, mert szükségesebb a vallási s erkölcsi világot kiemelni.” [uo.] Ez az értékrend az, amit Prohászka a később kifejtendő témakörökben, így elsősorban az etikában, az égi és a földi világ viszonyában, a teológiában és az antropológiában végig képvisel. Ezt a gondolatot itt, a „külső” és a „belső” viszonylatában politikai színezetű felhanggal is kiemeli: „A belsőtől a külső, ez az evangélium; a külsőtől a belső, ez a szociáldemokrácia.” [uo.] A különböző gondolati síkok váltakozása itt is megfigyelhető gondolkodásában, a társadalomfilozófiai szintű vizsgálódás a legnagyobb természetességgel vált át hol a teológia, hol pedig a szinte direkt politika síkjára.

A munka értelmének társadalomfilozófiai szintű elemzését, *A diadalmas világnézet* gondolatmeneteihez hasonlóan itt is az emberi személyiséggel kapcsolatos összefüggésre utalva fejezi be. „Szóval megintcsak az egyénnek szellemi világa... áll itt is előtérben; ez az igazi kultúra, az életnek s munkának virága.” [uo. 146. o.] Ez egyébként a már eddig bemutatott értékrendből is egyértelműen kitűnt.

„Az evangélium és a szociális fejlődés”

A második nagy – még a munkánál is szélesebbkörű – társadalomfilozófiai problémakör a társadalmi haladás, fejlődés, Prohászka szavaival a „szociális fejlődés” témaköre. Folytatása az előző gondolatmenetnek oly módon, hogy „a munka a haladás lendítőkereke” mondatban már szerepel a haladás, fejlődés fogalma, másrészt a gondolatból következik is léte.

Úgy tűnik, hogy a társadalomfilozófiai szintézisnek, vagyis annak a munkának, amit Prohászka a modern társadalomfilozófiai, politikai eszmék és a keresztény világnézet szintézise megteremtése érdekében végzett, a legtekintélyesebb részét e fogalom mentén kellett elvégeznie. Többszöri utalása jelzi, hogy többféle korlátba ütközött magának a *fogalomnak az elfogadása* is. „Az ember ugyanis nagyon könnyen beleringatja magát abba a meggyőződésbe, hogy a viszonyok, a társadalmi alakulások és kapcsolatok mindig olyanok maradnak, mint az édes jelenben s revolucionak, jogfosztásnak, erőszakoskodásnak bélyegzi a fejlődést...” [4: 239. o.]; „az uralkodó és vezető osztályok jól érzik magukat javaik és jogaik élvezetében, s az emelkedő osztályokat betolakodóknak nézik...” [uo. 243. o.]; „nekünk, katolikusoknak az az öreg hibánk, hogy a történelmi fejlődéssel s a tényleges állapotokkal nagyon is összenövünk, s a ténylegesen fönnállóra ráruházzuk az isteni rendnek és akaratnak tekintélyét.” [uo. 247. o.]

Magának a társadalmi fejlődés fogalmának megragadásához a társadalomfilozófiainál szélesebb, de arra is kiterjedő általános filozófiai és *ismeretelméleti kiindulópontot* kell Prohászkanál figyelembevenni. „Mennyivel különb a mi világnézetünk [írja a *Föld és ég* című művében] hogy az értelem s az értelem leánya a tudomány, a végtelen Istenből valók, s következőleg isteni gondolatokat keresnek mindenütt. Föladatuk nem a teremtés; nem teremteni küldte őket az Úr; de olvasni, utánagondolni az Úrnak az ő örök, hűséges gondolatait, »cogitationes aeternas, fideles«.” [5: 178. o.] Itt tulajdonképpen a tomista filozófia ismeretelméletét villantja fel, melyben az igazi ismeret a tudás megegyezése tárgyával, a megismerő és a megismert azonossága, egyfajta létazonosság, ráismerés. Ha ehhez hozzávesszük, hogy Prohászka értelmezésében „a természet az Isten gondolatainak hű és kedves kifejezése,” [1:6. o.] és hogy „a tudomány Isten gondolatainak természetes föltárása,” [uo. 18. o.] akkor ebből az is következik, hogy a társadalmat is ilyen ráközelítéssel vizsgálja. Ez kitűnik abból, amit az evangéliumról és Jézusról mond – amint azt fentebb láthattuk –, hogy tudniillik nem akadályozta „az Isten gondolatainak kifejlését a világban, nem akadályozta meg az emberiség fejlődését, mely természetünkkel adva van.” [4: 241. o.]

Ily módon, a társadalmi fejlődés fogalmának megközelítésénél látni kell, hogy egyfajta *átfogó koherenciáról* van szó, amely szerint a világ átfogó fejlődésének, az evolúcióval leírható fejlődésének része a társadalmi fejlődés is. Rá is vonatkozik az a gondolat, hogy: „Ad-e a teremtő erőnek egységes, s mindent egyben átölelő, fölkaroló aktusáról valami a földön és az égen tüzetesebb képet, mint az evolúció tana, mely az ősködből kiindulva egymás után való fejlődésekben s egymásból való alakulásokban kifejti a világot minden teremtményével, minden alakjával? Egyetlen egy isteni gondolatnak potenciálításában benne volt az egész világ, s most kifejlik belőle aktusokban, ami összehajtva, összezsugorítva parányi méretekben benne foglaltatott, mint magban a fa, lomb, virág.” [5: 182. o.]

A társadalomfilozófia síkján is ezekkel a következtetésekkel, ennek a koncepciónak az érveivel találkozunk; „Az Isten gondolata az, hogy az ember úr legyen a földön...” [4: 241. o.]; az embert, az egyént a szabadság jellemzi; ez az Isten gondolata róla” [uo. 254. o.] mondatok világosan jelzik ezt, mint ahogy a társadalom, az „emberiség fejlődése” sem más, mint „az Isten gondolatainak kifejlése a világban.” [Vö. uo. 241. o.]

Az a gondolat, hogy a társadalmat illetően is alapvető feladat „Isten gondolatainak természetes föltárása”, hogy ez a vizsgálódás fő iránya és célja, elég időtállóan tűnik a katolikus társadalomfilozófiai gondolkodásban, amint ez a *Laborem Exercens* mondatából is kitűnik; „Amikor az ember felé fordul, arra törekszik az Egyház, hogy feltárja azt az örök tervet és a természetet felülmúló rendeltetést, amelyet az élő Isten, a Teremtő és Megváltó neki kijelölt.” [21: 374. o.]

Ez tehát Prohászka „szociális fejlődéssel” kapcsolatos társadalomfilozófia koncepciójának – ami ez esetben valóban inkább szociálteológia – kiindulópontja, a többszintű elképzelés első, legfelső és legmeghatározóbb szintje. Ez maga a folyamat, de egyben a mozgató ok is, cél is, ami mindenfajta fejlődés, evolúció oka, s ez nem más, mint Isten teremtoereje, terve, célja, gondolata, amit beleoltott potenciális kifejlődési lehetőségként a kezdetibb, alacsonyabb szintekbe.

A világban általában, főleg a természetben Isten gondolatai kifejlődésének egy, alapvető jellegét tekintve természeti, természetes folyamat felel meg. Érdekes, hogy Prohászka a fejlődést a társadalomban is szinte természetes, *természeti folyamatnak* fogja fel; az emberiség fejlődése „természetünkkel adva van” [4: 241. o.]; Ha ez álláspontból ítéljük meg a társadalmi mozgalmakat, eleven szervezetek fejlődését látjuk bennük. A fejlődést pedig semmi eleventől nem tagadhatjuk meg.” [uo. 243. o.]; „a munka az embernek természetes funkciója” [uo. 241. o.]; aki tagadja a fejlődést, azért teszi, mert „nincs fogalma az életről, s a társadalmat nem tekinti élő szervezetnek” [uo. 239. o.]; „a keresztény társadalom ugyanis csakúgy fejlődik, mint akármely szerves lény” [uo. 249. o.] és e fejlődés hasonlatanyagában az ember (gyermek-fiú-férfi) fejlődési szakaszai szerepelnek. A természetes, organikus társadalomfelfogás jellemzői közt – valószínűleg a *Rerum Novarum* nyomán [Vö. 24: 36. o.] – a társadalom-emberi test ősi, még Menenius Agrippa által használt hasonlata is szerepel; „a szociális gondolat, hogy mindnyájan egy testet képezünk s közös boldogságban dolgozunk, hatalmassá válik majd melynek ellene nem állhatunk.” [4: 253. o.]

Ezek után következik a *valós szociális szféra*, a társadalmi problémákkal terhes legalsó szint, amelyben végül is az Isten által elgondolt és a természetre emlékeztető módon zajló fejlődés végbemegy. Prohászka ennek a folyamatnak az értelmezésében is a keresztény világnézet és a korabeli szociális gondolatok szintézisére törekszik. Ennek fő motívuma és alapja, hogy; „a mai szociális mozgalom ideális rokonságban van az evangéliummal!” [uo. 250. o.] s ezért a kereszténydemokrácia rokonszenvezik a szociális törekvésekkel, „melyeket a hitetlen szociáldemokráciából kisajátít, s lefoglal az evangélium számára!” [uo.] Ily módon a társadalmi szociális fejlődés e szintjének értelmezésében, mozgástörvényei feltárásában a *marxi társadalomfilozófia fogalmai*, közelítésmódjai és következtetései azok, amelyekkel szintézist teremt. (Bár itt is megfigyelhető az, ami a későbbi elemzésben, az etikánál a kanti

filozófia értelmezésénél lesz még világos, hogy elsősorban a fogalmakat veszi át, ezeket használja, de az elemzések végkövetkeztetéseiben már a keresztény világnézet prioritásainak megfelelő tézisek kerülnek, sokszor az éppen bírált filozófia fogalmi apparátusával kifejtve.) Használja a munkamegosztási viszonyok, termelési mód, társadalmi alakulat – amit ő „társadalmi alakulás”-nak mond, ez persze érthető is, hisz ő az egyike azoknak, akik Magyarországon elsőként tanulmányozták és fordítják is Marxot – az osztályok, az osztályharc fogalmát. Az ezekkel a fogalmakkal elemzett társadalmi fejlődési folyamat menetére, ennek törvényszerűségeire vonatkozó következtetéseket is nagyjából elfogadja, elismeri az evolúció – itt a társadalom területére értve –, helyenként a revolúció szerepét. Ezek szerint; „a történelem folytonos változást tüntet föl, amely változást az alsóbb néprétegek emelkedése s a tűrhetőbb emberi létnek általánosítása jellemez.” [uo. 239. o.] Azt, hogy ennek a folyamatnak a munka, a termelés fejlődése a mozgatóereje, már fentebb említettük. E fejlődés során „Minden... új lépés több és több embert emel a jogok és javak élvezetébe... Ellenkező irányba haladni... lehetetlen. A törekvések, haladások, átalakulások célpontja a nagy közös emberiség. Eddig is az volt; de (és itt jelzi a társadalomfilozófiai szintézisbe épített társadalomtudományi eredmények szerepét – Sz. P.) ezentúl már öntudatos ismeretünkkel vált ez a folyamat, mely a kiváltságokat a közösség javára letöri s a javaknak élvezetét intézményesen tágasabb néprétegeknek lehetővé teszi.” [uo. 240. o.] A társadalmi fejlődés szociális tartalmára utalva az alsó néprétegeket említi, a mind több és több embert, akinek részesülnie kell a javakból és jogokból. Amint már fentebb említettük, a munkásság szerepét is fontosnak tartja; ami ki fog fejlődni, az „nem lehet más, mint az, amelyben a főszerepet a munkásság játssza” [uo. 243. o.] – írja, nyilván a marxi eszmék hatására. Annak ellenére, hogy itt talán túl direktnek, túlságosan mechanikusan átvettnek tűnik ez a hatás, a benne rejlő szociális tartalom mégis olyan tartalmat és tendenciát jelez, ami később is jellemzi – talán evangéliumi gyökerei miatt is – a katolikus társadalmi tanítás elveit; „meg kell erősödnünk abban a meggyőződésben, hogy az emberi munkának elsőbbsége van azzal szemben, amit az idők folyamán »tőkének« szoktak nevezni” [21: 387. o.] – olvashatjuk a *Laborem Exercens*-ben, mégpedig olyan elvként, „amelyet az Egyház szüntelenül tanított.” [uo.] Valószínű, hogy az evangéliumi tanítás szelleme és tartalma a döntő az emberek egyenlőségének kérdésében, e kérdés megválaszolásában is: „Erkölcsei tekintetben az evangélium kihirdette az emberek egyenlőségét”. [4: 251. o.] tehát nyilvánvalóan egybeesik a más világnézeti alapú társadalmi mozgalmak egyenlőség követelésével Prohászka kérdésfelvetése, mely épp az előző evangéliumi gondolatot folytatja: „mert az Isten országával szemben nincs különbség görög és barbár, úr és szolga közt: de hol maradt az emberi méltóságnak méltatása a társadalmi életben?” [uo.] A gondolat és az igény azóta is időszerű, amint ez a *Gaudium et Spes* mélyen szántó teológiai gondolatokat formába öntő mondataiból is kitűnik: „Mivel minden embernek szellemi lelke van és Isten képmására van teremtve, mindegyiknek ugyanaz a lényegi természete és az eredete; s mivel Krisztus mindnyájukat megváltotta, mindnek ugyanaz a hivatása, és az Isten szándéka ugyanaz velük, ezért egyre határozottabban el kell ismerni, hogy minden ember alapvetően egyenlő.” [19: 217–218. o.] Így formálódik tehát az a szintézis, amelyet Prohászka az evangélium tanítása és a korabeli társadalomfilozófiai gondolatok és szociális eszmék egybevetésével fokról-fokra felépít.

Annak, hogy ezek a szociális tartalmak mély meggyőződésévé váltak, szép példáját adja 1919-ben, a Tanácsköztársaság napjaiban, amikor saját életében, az eseményeket átélve, azoktól személyesen is intenzíven érintve kommentálja a történéseket papjai számára, a cenzúra miatt kéziratban maradt püspöki körlevelében, s ismét kifejtve, most már az események sodrában, hogy a társadalmi fejlődés tényeit az „elénk gördülő isteni gondolatok” megjelenésének tartja: „Tekintve a világ fejlődését s az abban elénk gördülő isteni gondolatokat, mi nem lehetünk ellene a szocializálódásnak, amennyiben az a társadalmi

föltételeknek s a társadalmi műveltség igényeinek megfelel. Mi nem lehetünk ellene az alsóbb rétegek fölfejlődésének, s nem volnánk lelkipásztorok, ha éppen a krisztusi gondolatokból nem vennők észre a világ jogát arra az új s jobb berendezkedésre.” [3: 231. o.] E két mondat a társadalmi haladással, a „szociális fejlődéssel” kapcsolatos koncepciója lényegi és szép összefoglalása.

Írásaiból a társadalmi fejlődés *további sajátosságai* bontakoznak ki. Egy-egy társadalmi kor, *korszak alapkérdését* illetően is elfogadhatónak tartja a marxi elgondolást, „a társadalmi rétegeknek új elhelyezkedése alkotja mindannyiszor az illető kornak társadalmi kérdését. Ez a kérdés annyszor válik akuttá, ahányszor a fejlődés miatt új elhelyezkedésre van szükség. Az elhelyezkedésnek meg kell történnie; azt föltartóztatni nem szabad.” [4: 243. o.]

Ezt követően a társadalmi fejlődés menetének leírását, *anatómiáját* adja; „A fejlődés egymásutánjában minden csak időszaki s az egyes alakulásoknak csak időleges értéket tulajdoníthatunk; jogok, törvények vagy pláne kiváltságok csak addig bírnak érvénnyel, míg célszerűek és a haladásnak szolgálnak; mihelyt idejüket múlták, az ócska vas lomtárába, sárguló kódexek világába valók.” [uo. 243. o.] A társadalmi fejlődésben ezt a megmutatkozó „igényt” „észszerű”-nek mondja, ami a hegeli „valóságos-észszerű” kategóriapár, illetve ennek marxi interpretációját idézi. A társadalmi átalakulások szükségességének, az evolúciós vagy revolúciós változások feltartóztathatatlanságának elfogadását a fejezetekbe beiktatott történeti áttekintésekkel illusztrálja.

A fejlődés menetének e globális anatómiája mellett *ütemére, ritmusára* is utal, és az előrehaladás ütemével egyben saját kora jellemzőit is kapcsolatba hozza: „Ez a mozgalom néha stagnál, máskor ismét gyorsabb tempóban halad” [uo. 240. o.], „jelenleg rendkívül gyorsan fejlődik és sebesedő sebességgel tör előre méltán mondhatjuk, hogy szociális korban élünk.” [uo.]

A társadalmi fejlődésre, mint központi kategóriára vonatkozó társadalomfilozófiai koncepció kifejtése végül eljut a legfontosabb jellemzőhöz, a cél, a fő kritérium kérdéséhez. A döntő, hogy itt *a szabadság, az egyén szabadsága* jön elsősorban számításba, és a társadalom fejlettségi foka is azon mérhető le, hogy mennyire képes teret, kibontakozási lehetőséget nyújtani a képességeit kifejlesztett és így szabaddá lett, mind a természetén, mind önmagán „úrrá lett” embernek. „A modern szociális mozgalom színterén az önálló, szabad ember áll, aki követeli a maga jogát, hogy egyéniségét minden irányban, szabadon kifejleszthesse.” [uo. 254. o.] A következő gondolatban pedig azt láthatjuk, hogy a modern szociális mozgalmak és a társadalmi fejlődés most, újonnan szerzett fogalom, ismeret- és összefüggésbázisa hogyan kapcsolódik egybe, szintézis keretében, a keresztény világnézetben, Prohászka fejlődéskoncepciójában eleve meglévő szociálteológiai tartalommal: „Az embert, az egyént a szabadság jellemzi; ez az Isten gondolata róla; következésképp senki sem veheti tagadásba, hogy a szabadság s a felelősség, s az önelhatározás az ember ideális jellege; többet mondok: ismerjük el, hogy a szabadság polcára való kilépés a legnagyobb lépés volt, melyet az emberiség hosszú fejlődésének századain át tett.” [uo.] Idáig jut, így jut el a szabadság kiteljesedésének útján saját koráig, korszakáig Prohászka, és a szabadságban való előrehaladásnak, a szociális fejlődésnek konkrét, aktuális, napi feladatát abban látja, hogy „mikép lehessen majd az egyéni szabadság alapján a szociális szabadságot megcsinálni.” [uo. 255. o.] „...a fejlett, magas fokú szabadság megóvása mellett mikép lehetne eleven közösséget képezni a társadalomnak” [uo.] A szabadság alapján megtalálni a *társadalmi alakot*, (kiemelés tőlem – Sz. P.) azt az új alakot, melyben az ember szabad maradjon, de eleven közösséget képezzen embertársaival, ez az új idők problémája.” [uo.] Ez tehát nagyfokú emberi aktivitást kíván, az új „társadalmi alak” sehol nincs leírva, még senki nem teremtette meg, az embereknek maguknak kell ezt az „új idők problémáját” minden lehetséges kreativitásukat igénybevéve először megtalálniuk, majd megteremteniük.

A közösségek, szervezetek, egyesülések teremtésének programja a szabadságban „atomizált” ember számára a *Rerum Novarum*-nak is fontos gondolata. [Vö. 24: 49–53. o.]

A záró gondolatok visszatérnek a szociális fejlődés lényege értelmezésének összegzésére; „végleges, eszményi állapot” nincs, ezt az „Úr Jézus nem teremtette meg”, de a „földi ország tökélesbülése elé nem gördített akadályt, sőt tanításával s az Isten gyermekeinek testvériségével, melyet a világba léptetett, irányt adott, s utat mutatott a lehető legjobb, legmértányosabb társadalmi állapotok megteremtésére.” [uo. 256. o.] Tehát nincs ugyan megteremtett eszményi állapot, de az evangélium példája mégis eleven hatóerő. Az uralkodó osztályok „nehezen értik meg az evangéliumnak ezt az alkalmazását”, a társadalmi alakulásokat „az osztályharcok intézik, de mikor az átalakulás megtörtént s az érdekharcol zavaró benyomásai elmúltak, azon vesszük magunkat észre, hogy a fejlődés folytonos, s ha nem is halad egyenes vonalban, hanem tekervényes zicz-zacs útján, mégiscsak közelebb érünk az Isten nagy gondolatainak nemcsak az örökkévalóságban, hanem az időben való kialakulásához.” [uo. 256. o.]

Prohászka ezeket a gondolatokat, a társadalmi fejlődés sajátosságait elemezve naplójegyzeteiben is kifejtette. Kiegészíti, árnyalja *A diadalmas világnézet* gondolatmenetét az 1911. július 19-i naplórészlet: „Új, jobb világ az által lesz, hogy a világ ésszerűbben, tehát istenszerűbben rendezkedik be; ezt nem kapjuk készen, ez hosszú fejlődés. Nincs fogalmunk, hogy hogyan legyen s mi legyen a jobb világ; nincs is végleges állapot. A szociális reformok is csak folytatólagos javítást akarhatnak. Ezen az evangélium és a Szent Lélek nem változtat; de érzéket ad nekünk, hogy az idő folyamával föltűnő szükségletek, követelmények változatok iránt nagyobb érzéssel viseltessünk. A Szent Lélek jellege tehát nem az, hogy csak a régit védjük, hogy a haladást rossznak, a változásokat istentelennek gondoljuk. Kell belénk nagy mérséklet, önzetlenség, tiszta szándék, fennköltség a világreformhoz, de hol kapjuk ezt inkább, mint itt.” [5: 149. o.]

Végül is elég sajátos képlet áll elő Prohászka elképzelésében a társadalmi haladás lényegéről. Ennek felszíni hajtóerői a munka és az osztályharc, a marxi teória szerint. De ezek mögött van valami mélyebb irányító elv, szinte a hegeli „ész cselére” emlékeztetően. Csakhogy itt az ész cselvetésének alanya, akinek akarata a „tekervényes zicz-zacs útján” érvényesül nem valami titokzatos hegeli fogalom, hanem ez itt valójában keresztény teológiai fogalom, itt az „ésszerű” az „istenszerűt” jelenti, a mély irányító elv egyrészt, és mindenedenélőtt „Isten gondolatai”, másrészt pedig az „az evangélium példája”, „Isten gyermekeinek testvérisége”, és még a Szent Lélek is, aki „érezket ad nekünk”. Ennek megfelelően a társadalmi haladás, a „szociális fejlődés” előmozdítására irányuló emberi erőfeszítés is többértű. Egyrészt dolgozni kell, hisz a munkára vonatkozó valamennyi lényeges tartalom erre ösztönöz, másrészt keresni, kutatni kell azt a társadalmi formát, „társadalmi alakot”, ami legjobban megfelel az ember lényegét képező szabadságnak, mivel ez sehol nincs megteremtve, de mivel ennek a társadalmi rendnek előképét Isten gondolatai képezik, és erkölcsi mintát és szellemet az evangélium, érzéket a Szent Lélek ad hozzá, mivel tehát transzcendens szférájú terve és ösztönzője is van – mert hisz végül is Isten nagy gondolatai alakulnak ki az időben – ezért fohászkodni, imádkozni is kell érte. Ezt teszi meg, ennek az emberi feladatnak tesz eleget Prohászka, amikor a társadalomtudományi alapmű, *A diadalmas világnézet* utolsó, zárómondatában a Mi Atyánk szavaival így fohászodik: „Jöjjön el a földön is a Te országod!” [4: 256. o.]

A transzcendencia beépítése

Azt az alapvető jellemzőt, hogy Prohászka műveiben keresztény társadalomfilozófiai és szociálteológiai koncepció tárul fel, az eddig elmondottak is igazolták. A keresztény elgondolásoknak pedig kikerülhetetlen feladatuk, hogy a transzcendencia és az immanencia,

az idő és az örökkévalóság, az isteni és az emberi viszonyát, összefüggését tisztázzák. Prohászka megoldásánál – az itt áttekintett művekben – először egy *módszerbeli sajátosság* ötlük szembe, amit a fenti alcím jelez, s ami emiatt talán félreérthető. Mert nem Prohászka nyilvánvalóan keresztény világnézetébe kell a transzcendenciát beépíteni, hisz az abban eleve benne van, a szintézisteremtésnek eleve elsődlegesebb, alapvetőbb és meghatározóbb eleme, mint például a materialista alapállású társadalomfilozófiai vélekedések. De épp a gondolatmenetek sajátos építkezését szemlélve érzékelhető az, hogy Prohászka a materialista alapú törvényszerűségeket, a földi világ anyagi determinációjú fejlődésmeneteit taglaló gondolatmenetekbe építi bele a transzcendenciát. Ezt a törekvését ki is fejti. A *Föld és ég* című műve előszavában anatómiáját adja szintézisteremtő módszerének: „Kétféleképpen járhattam volna el földatomnak megoldásában. Vagy úgy, hogy a keresztény gondolatot veszem kézbe, amint azt a szentírás s a hagyomány megőrizte, s ahhoz alkalmazgatom a modern tudományt; vagy úgy, hogy a modern tudást fogadom el alapul s ismertetvén fölfogását a világ kialakulásáról s a leszármazásról, a már kialakított modern nézetek keretébe állítom bele a keresztény gondolatot. Ez utóbbit tettem.” [1: 2. o.]

A „transzcendencia beépítése” megjelölés tehát Prohászka e szándékának tiszteletben tartását tükrözi. Mert valóban arról van szó, hogy – mint fentebb láthattuk – a munka folyamatos világhódítását, a termelési mód és törvényszerűségeinek működését bemutató, evilági okokat taglaló gondolatok közben egyszercsak megáll, és azt mondja, ez van ugyan, de nem elég. A szónok, a hallgatói előtt szabadon beszélő, a helyben formálódó gondolatok által indukált intellektuális feszültség szerepét ismerő Prohászka az élőbeszéd stílusjegyeit alkalmazva „kiált fel”: „De íme ép e helyen ötlük szemünkbe egy nagy nehézség! Helyes fejlődés-e az, mely a technikus munkának, mondjuk a természet meghódításának útján halad? Helyes fejlődés-e az, mely a világot a munkának, az ideiglenes jólétnek efemer csillagzata alá helyezi s az embert kísértésbe hozza, hogy Isten országáról megfélekedezék?” [4: 244. o.] Az ilyen módon exponált kérdésfelvetés tényleg meglep, elgondolkodtatja az olvasót, amellet, már maga a kérdés magában hordja a választ is, hogy nem, ez nem helyes, szükség van valami másra is.

A transzcendencia és az immanencia viszonyáról mondottak jelenlegi vizsgálatakor szükséges arra is utalni, hogy e témakör kifejtésének nem elsősorban az ilyen természetű közelítés, nem a szociális tanítás műfaja a terepe. Itt – a szociális enciklikákhoz hasonlóan – e kérdéskör érintése inkább vázlatos, néhány sommás, orientáló megjegyzésre szorítkozik, jelzés értékű, kijelöli azokat a transzcendens kontúrokat, amelyeknek keretében az evilági emberi aktivitás végbemegy. Prohászka első ráközelítése a problémára szintén ilyen *átfogó, orientáló gondolat*. Egyfajta harmónia, egyensúly megteremtésére irányul, melynek lényege, hogy mindkét szférának megvan a maga létjogosultsága és szerepe az ember életében, amit világosan kell látni. „E nehézség megoldásánál két gondolatot kell szem előtt tartanunk; az egyik az, hogy a munka nem boldogít s hogy vele az Isten országát agyonütni nem lehet; a másik az, hogy a munka szükséges fejlődés s az Isten országával a munkát száműzni nem szabad. Mindkettőt kell érvényesíteni s mindkettőnek helyes kiegyenlítésében fekszik majd az igazi társadalmat boldogító egyensúly.” [uo. 244. o.] Talán nem erőltetett párhuzam, ha ennek az értékjelölő gondolatnak a mélyebb, filozofikusabb kifejtését véljük megjeleníteni a *Gaudium et Spes*nek „A földi dolgok autonómiája” gondolatkörben mondott szavaiban: „Ha a földi valóságok anatómiáján azt értjük, hogy a teremtetett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik, amelyeket az embernek lépésről lépésre felismernie, alkalmaznia és alakítania kell, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos; nemcsak korunk embere igényli, hanem a Teremtő akarátának is megfelel. Éppen a teremtettség tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a saját minősége, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei és megvan a saját rendje: amelyeket az embernek a tudományok és technikák saját módszereinek elismerése által

tisztelnie kell... Ha azonban az »evilági dolgok autonómiája« kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függenek Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük, akkor minden istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet, hiszen a teremtmény a Teremtő nélkül a semmibe hullik.» [19: 222–223. o.]

A globális érvényű, általánosan orientáló eligazítás után a transzcendencia beépítésének „*topográfia*ja” következik, azaz, valamiféle törekvés a két világ (transzcendens és immanens) érintkezési pontjainak feltérképezésére. Általában az evolúció gondolatát teológiai szintézisbe építő koncepcióknál (főleg Teilhard de Chardin teológiájában) nagy hangsúlyt kap a kezdet és a vég, az „alfa” és az „ómega” pontok természetének kimunkálása. Arra vonatkozóan, hogy a transzcendencia szerepe a fejlődés kezdetén mennyire kimunkált Prohászkanál, talán nem is kell demonstratív idézeteket hoznunk, hisz úgyszólván az életmű egészében kifejtett szintézis ezt nagyon sokrétűen alátámasztja. Az a végkövetkeztetés, hogy „mégis az isteni okság mindennek kezdete és célja, az erőket sajátságaikkal ő teremti, a világnak, az organizmusoknak nagy tényeit ő állítja a létbe, miután pedig a létben vannak, dolgoznak is, működnek is a természetnek s nem a természetén kívül álló forrásnak erőivel,” [1: 29. o.] jól érzékelteti ezt a koncepciót.

Az ómega pont sajátosságait Prohászka kevésbé munkálja ki, annál is inkább, mivel itt feltárhatatlan titokba ütközik az emberi gondolkodás. De hogy az „isteni okság” a kezdet mellett mindennek „célja” is a fent idézett gondolatban is szerepel, emellett a keresztény világnézet egyik legnyilvánvalóbb evidenciája a túlvilágra irányultság. Ez fogalmazódik meg „a munka nem boldogít” gondolatban, hogy tehát elégtelen az örök üdvösség perspektívájára beállított ember számára, hisz ezt sohasem biztosíthatja. A *Gaudium et Spes*ben ez áll erről: „Az egyház jól tudja, hogy csak Isten, akinek ő maga is szolgál, képes kielégíteni a szív legmélyebb vágyait, mert ez a szív földi táplálékkal sohasem telhet el.” [19: 226. o.]

Ez az alapja tulajdonképpen Prohászka marxizmus-kritikájának is, amit már korábbi írásaiban is kifejt – többek között például „A szocialista theória hadi állása” című, 1896-ban megjelent cikkében [25: 107–127. o.], melyet Szabó Ferenc elemez ebből a szempontból [16: 221–224. o.] –, hogy bármennyire is használhatónak és a szintézisbe beépíthetőnek tartja a marxi történelmi materializmus, formációelmélet, gazdaságtan eredményeit, a társadalomfilozófia egészét mégis el kell utasítania annak kizárólagos evilágisága miatt.

A transzcendencia hatásainak „*topográfia*ja” azonban a kezdet és a végcél megjelölésével még nem teljes. Így csak egy deista elképzelés körvonalai bontakoznának ki. Ki kell terjednie a két végpontot átívelő szakaszra is, a köztes mezőre, itt is hatnak transzcendens, isteni energiák. A pusztá evilági, materialista magyarázat itt sem elég: „A fejlődés tehát, mely a munkával szemben a morális életet ignorálná s az ideális irányzatnak érvényesülést nem engedne, csúnya materializmus volna, s ily materializmusnak tartjuk azt az elméletet is, mely az ember összes haladását kizárólag a termelés módjából eredezteti. Ez annyit jelent, hogy a munka egyenlő az étellel. Márpedig nincs ennél kézzelfoghatóbb tévely.” [4: 244. o.] Ez ugyan még nem a transzcendencia, hanem a hiánya tarthatatlanságára utaló gondolat, bár már a transzcendencia felé mutat: „Vallás, szeretet, erő, bátorság, jóindulat, szóval az erkölcsi nagy világ, s annak búvájos élete, lendületes motívumai s mélyenjáró áramai, mind a technika korlátain túl terülnek el! Az egyéniség erkölcsi világát, a személyes érzést, a szívnek melegét, a technika összes gépeivel lehetetlenség kiszorítani...” [uo. 244. o.]

E transzcendencia utaló jegyek, felé vezető tulajdonságok mellett azonban a köztes mező, az élet szférájában ható legdominánsabb transzcendens erő az *isteni kegyelem*, amelynek érzékeltetésére szintén néhány jelzés értékű gondolat erejéig van mód csupán, ebben a gondolkörben. Ezek lényege, hogy az isteni kegyelem folyamatosan hat, finomítja, nemesíti az ember minőségét, és ezáltal mozdítja elő az isteni gondolatok megvalósulását. Ez a hatás rendkívül diszkrét, szinte együtt érvényesül a természeti és társadalmi törvényekkel; „A kegyelem a természetet nem teszi tönkre, hanem ellenkezőleg megnemesíti és

átszellemesíti azt; hiszen a segítő kegyelem egészen az ész és az akarat bensőségébe hatol és az értelmi életet a maga legfinomabb gyökérszállainál ragadja meg, hogy azontúl a kegyelem és természet már nem két különálló valami legyen a természetfölötti tevékenységben, hanem egy, bár összetett elv.” [uo. 246. o.] „Az Isten beleállította a természet és kegyelem e kettős dicsőségébe az emberiséget, hogy mindkét világosságban teljesítse földadatát. Tehát uralkodjék a természetben; használja föl erőit; fejtse ki rajtuk tehetségeit; hozza összhangzásba a földet az éggel, a testet a lélekkel, az érzéki jót az erkölcsivel, az időt az örökkévalósággal.” [uo.] „A keresztény filozófia így igazít el minket időn és örökkévalóságon...” [uo. 247. o.]

Az eszkatológia kérdésköre

Prohászka társadalomfilozófiai szintézisét és abban a transzcendencia szerepét vizsgálva eljutunk egy sajátos problémakörhöz, az úgynevezett eszkatológikus kérdésekhez, amelyek a végső dolgokról szólnak. Hogyan kell értelmezni a Prohászkanál oly sokat szereplő Isten országát, mit is jelent a programszerűen megjelenő könyörgés: „Jöjjön el a földön is a Te országod!”?

A végső dolgokról szóló teológiai tanítás, az eszkatológia ugyancsak bővelkedik titkokban, sok kérdés „teológiai tisztázása sem lezárt,” [26: 416. o.] „az egyháznak nincs mindig keze ügyében a felelet minden kérdésre” [19: 221. o.] „A keresztény remény sokszor talán a beavatottak magabiztosságával beszél, mint az illetékesek köréhez tartozó, aki jobban kiigazodik Isten és az örökkévalóság birodalmában, mint a jelen sötét tömlöcében. Valójában azonban az abszolút beteljesedés titok marad, akit a maga kimondhatatlanságában kell imádnunk, csendben és minden képet elhagyva” [27: 461–462. o.] – írja Karl Rahner, akinek jelentős szerepe volt a II. Vatikáni zsinat filozófiai, teológiai előkészítésében. Mert itt titokról van szó, „és ezért nekünk keresztényeknek nem kell úgy tennünk, mintha kiismernénk magunkat a mennyben.” [uo.] Nagyon fontos még az eszkatológikus kijelentések „pluralizmusáról” szóló gondolata, ami miatt „nem meglepő, ha ezek a különböző kijelentések nem szintetizálhatók egyetlen tetszetős gondolati modellbe.” [uo. 471. o.]

Maga az „Isten országa” fogalom a következő jelentéstartalmakat hordozza, a Rahner-Vorgrimmler féle *Teológiai kasszótár* tömör, lényegretörő fogalmazásában; „Isten szent és üdvözítő akaratának érvényességét az egész teremtésben...” továbbá „ennek az akaratnak tényleges érvényesülését” – mint Jézus igehirdetésének fő tartalmát. Az időbeli síkot tekintve az jellemzi, hogy amennyiben a történelem még tart „...Isten országának el kell jönnie”, de amennyiben azt a győztes kegyelmet Isten Jézus Krisztusban és az ő halálában eszkatológikusan odaígérte a világ egészének, annyiban „Isten országa már itt van.” Az isteni és emberi együttműködést tekintve pedig Isten országa egyrészt „tisztára Isten adománya”, „amelyet ő ajándékoz és valósít meg saját hatalmával, és ezért kérni kell tőle”, „másrészt feladat” amelyet Isten „bíz rá az emberre és követel meg tőle.” Ezek mellett a tartalmak mellett lényeges, hogy az egyházban és a társadalomban „kritikai funkciója van az Isten országáról szóló beszédnek.” [Vö. 28: 327–328. o.] E kritikai funkció lényege, hogy „a keresztény jövővárás és a keresztény szeretetetika minden emberellenes struktúra és minden olyan gondolkodásmód kritikájához vezet, amelyen azok alapulnak.” [uo. 577. o.]

Prohászka eszkatológiájának karakteréhez oly módon kaphatunk támpontokat, ha megkíséreljük felvázolni, hogy a fenti sokrétű jelentéstartalomból ő milyen tartalmakat bontott ki, mit tartott fontosnak. Az első lényeges jegy, hogy az *isteni és emberi együttműködés* kérdésében végül is felvázolja a fenti bonyolult összefüggést, érzékelteti, hogy lényegében eltérő természetű, de valamilyen módon mégis összefüggő mozzanatokról van szó. Az evilági fejlődés mozgatója, a munka létrehoz új meg új társadalmi alakulásokat, „de nem hozza le a földre Isten országát.” [4: 241. o.] Mert „az Isten országát Jézus hozta közénk.” [uo.] Ebből nyilvánvaló, hogy Isten országa nem földi, a transzcendencia világából

való, Istentől jön, Jézus Krisztus által. „Ezt a kettőt tehát: a munkát és Isten országát összezavarni nem szabad! Nem szabad azt mondani, hogy Isten országa a haladó s diadalmaskodó munka programja,” [uo.] vagyis a társadalmi fejlődés közvetlenül, direkt módon sohasem hozza közelebb Isten országát.

De Jézus Krisztus megtestesülése, megváltása és tanítása által – ami a rahneri fogalmazásban Isten szent és üdvözítő akaratának tényleges érvényesülése – valami már itt van, valamilyen módon Isten országából. Ez elsősorban a hívő lélek jellemzője, „az Isten országa az Istennel való bízó, szerető egyesülés... az Istennel telített lélek” [uo. 248. o.], és az olyan lelki tulajdonságok, mint szeretet, irgalom, könyörület, „Krisztus Urunk ezeket sürgeti”, „ezek azok az áradó források, melyek életet hoznak a világnak.” [Vö. uo.] De bár ezek lelki tulajdonságok, nemcsak a lélekre, hanem – az ezekkel bíró hívek munkája és hatása révén – a társadalomra is boldogságot, békét, „szent örömet hintenek.” [Vö. uo.] Visszahatnak tehát a társadalomra, „ha majd ezek elhatalmasodnak lép ki a szív szentélyéből a társadalomba is az Isten országa. Dolgozzunk e térfoglaláson: munkálkodjunk az Úr szőlőjében, használjuk fel a talentumokat.” [uo. 245. o.] Megjelenik tehát az „Isten-adomány” mellett az isteni és emberi együttműködés másik összetevője, a „feladat” gondolata is, amelynek erőteljes kifejtése – amint azt a későbbiekben látni fogjuk – Prohászka eszkatológiájának egyik döntő jegye.

A *Gaudiuni et Spes* így fogalmazza meg ezt az összefüggést: Noha a földi haladást gondosan meg kell különböztetnünk Krisztus országának növekedésétől, ez a haladás mégis sokat jelent az Isten országa szempontjából, amennyiben hozzájárulhat a társadalom külön rendjének megalkotásához.” [19: 224–225. o.] A *Laborem Exercens*ben pedig ez áll: „A keresztény embernek, aki hallgatja az élő Isten ígését, és a munkát összeköti az imádsággal, tudnia kell, hogy milyen helyet foglal el a munkája nem csupán a földi fejlődésben, hanem Isten országának kibontakozásában is, ahova a Szentlélek erejével és az Evangélium ígésével valamennyien meghívást kaptunk.” [21: 412. o.] Ebben a „feladatra” vonatkozó gondolkörben két mai teológus gondolatait idézve kaphatunk fontos, a kérdés lényegére mutató adalékokat: „Óvakodnunk kell attól, hogy az Országot (Isten országát – Sz. P.) evilági világhoz asszimiláljuk. Nem szabad összetéveszteni az Ország eljövételét valamiféle evilági reformmal, vagy forradalommal” – írja Yves Montcheuil jezsuita teológus, majd hozzáteszi, hogy van kapcsolat az Ország és az evilági élet közt, s ennek oka, „hogy ugyanaz az ember már az Országban és még az időben él” s mivel „szereti Isten országa értékeit nem tudja nem akarni, hogy ezek az értékek már most termékenyek legyenek.” [Vö. 29: 21., 55. és 59. o.] A tárgyalt gondolatot Szabó Ferenc így foglalja össze, Teilhard de Chardin gondolatai nyomán: „A keresztények feladata az, hogy visszavigyék a világot Istenhez, előkészítsék a mindenséget – mint valami ostyát – a végső konszekrációhoz, amelyet a feltámadt Krisztus Lelke visz végbe a feltámadáskor.” [30: 269. o.]

A rahneri jelentéskibontás elemei közül nagyon erős hangsúllyal van jelen Prohászkanál Jézus Krisztus szerepe, ez már az eddigiekből is kitűnt, megfogalmazható, hogy ez a jegy eszkatológiája karakterének is lényeges jellemzője. Ő az, aki elhozza az Isten országát, azt semmi és senki más nem hozhatja el. Fontos, hogy Jézus Krisztusnak az Isten országát elhozó tevékenysége múlt időben és jövő időben is szerepel. „Az Isten országát Jézus hozta közénk...” [4: 241. o.]; és „az emberiségnek az Isten országa kell... azt csak az hozhatja el, aki az égből jön le: a mi Urunk Jézus Krisztus.” [23: 197. o.] A két idősíkból kitűnik, hogy itt is van már, de eljövendőben is van egyszerre az Isten országa. Sajátos paradoxon ez, de a Rahner által fentebb mondottak alapján teljesen érthető. Az eszkatológikus kijelentések nagyrészt ilyen természetűek, valami nagyon mély mozzanatot ragad meg Rahner, amikor e kijelentések természetét alapvetően „a krisztológia végső és alapvető axiómájához” hasonlítja, amely szerint „az ember és Isten nem azonos ugyan, de nem is válnak soha külön.” [27: 475. o.]

Prohászka eszkatológiájának jellemzésénél szólni kell arról is, hogy maga az evolúció elfogadásának és a keresztény világnézetbe, a teológiába építésének ténye ezen a területen is érzékelhető. Ez a hatás Teilhardnál a legpregnansabb, ahol a „teremtő fejlődés”, „teremtő egyesülés” gondolatainak kimunkálásához vezet, amelyben az egész fejlődés megszentelődik. Egy ilyen világképben, amelyben tangenciális és radiális energiák, isteni energiák hatják át és mozgatják a fejlődést, amikor „isteni erőter” jellemzi a világot, körülvesz bennünket az „isteni miliő”, a „benne élünk” gondolata, valamiképp oldódni, elmosódni látszanak az immanencia és a transzcendencia régebben merevebb, statikusabb határai, az egész létezés dinamikusabbá válik. Hisz Isten „részben elmerül a dolgokban, »elemmé« teszi magát, hogy azután az Anyag szívében így megtalált belső támpont segítségével megragadja a vezetést, és élére álljon annak, amit Evolúciónak nevezünk. Krisztus egyetemes életelv, aki emberként jelent meg az emberek között, s így kezdettől fogva olyan helyet foglal el, hogy maga alá rendeli, tisztítja, irányítja és felsőrendű lélekkel hatja át azoknak a tudatoknak egyetemes felemelkedését, amelyekbe beleoltotta magát.” [30: 362. o.]

Prohászkanál is hasonló gondolatokra vezet az evolúció elfogadása: Isten „a természetén túlfekvő s mégis a természetben élő végtelen valóság, mely a természet lényegét átjárja, létét és lehetőségét hordozza, melyből való minden, s mely nélkül tényleg is, lényegileg is s tevékenységben is, semmi sem létezik.” [5: 191. o.] Isten annyira közel áll hozzánk, „hogy benne vagyunk, mozgunk, élünk”, [uo.] jelenik meg szinte szó szerint itt is a teilhardi gondolat.

Valószínű tehát, hogy az evolúciós gondolat, a természetben és a társadalomban ható isteni energiák eszméje közelebb hozza egymáshoz a két országot, szervezettebben egymásra építi őket, hisz nehéz elképzelni, hogy ugyanattól az Istentől származó energiák gyökeresen mások lennének itt és ott, a fejlődés megtörne, megváltozna.

Végül szólni kell az Isten országa jelentéskomplexumnak arról a dimenziójáról, ami talán a legjelentősebb és legerőteljesebb jegy Prohászka eszkatológiával kapcsolatos nézeteiben, annak legdominánsabb jellemzője. Ez pedig a „feladat” s rajta keresztül a *társadalomkritika* jelentéséhez kapcsolódik, nyilvánvalóan Prohászka szociális érzékenysége miatt. Miután a társadalomról való mondandójában nagyon erős a bajok orvoslásának igénye, az egész tulajdonképpen szociális tanítás jellegű, a transzcendentális és eszkatológikus összefüggések mélysége csak jelzésszerűen jelenik meg – amint azt már fentebb is jeleztük – és az evilág jobbítása kerül előtérbe. Szinte azt a teológiai tudományt műveli, aminek megnevezése az ő korában még ismeretlen volt, amit a Rahner-Vorgrimler féle *Teológiai kisszótár* Kuno Füssel megfogalmazásában „politikai teológia” címszó alatt jellemez, s melynek lényege, hogy „az Isten országáról szóló üzenet nyilvános-kritikai jellegét és eszkatológikus dimenzióját hangsúlyozza azzal, hogy a hit igazságának kritériumaként a társadalmat megváltoztató gyakorlatot jelöli meg.” [28: 575. o.]

Arra vonatkozóan, hogy a „jöjjön el a földön is a Te országod!” fohász, feladat, kíváncsi és program mögött mennyire társadalomkritikai attitűd húzódik meg – ez az attitűd egyébként Prohászka egész életútjának jellemzője – egy 1914 karácsonyára írt cikk gondolatát idézem, aminek a címe szintén: „Jöjjön el a Te országod!” [23: 197. o.] Maga a szituáció segít abban, hogy tanúi lehessünk e sokat említett fohász pszichikailag, érzelmileg, emberileg teljesen hiteles felfakadásának, hogy közvetlen, spontán kimondásában gyökerét, geneziséét megragadhassuk, és azt a bizonyos társadalomkritikai attitűdöt érzékelhessük. Prohászkanak sajnos megadatott a világháború szörnyűségének, vérontásának, embertelenségének átélése. „Ha már vér öntözi a földet, akkor fakadjon ki belőle a béke olajága! Ezzel a vággyal nézek föl az égre... [uo.] – írja a háborús élmények hatása alatt. És e személyes élmény hatása alatt, ennek hitelével tudja mondani 1914 karácsonyán, a karácsonyi éj békéjét, hangulatát várva – ami olyan sokat jelentett neki, hisz, ha Isten országa adományáról beszélt, a „karácsonyi éj glóriája”, a „békét a jóakarató embernek” kíváncsi

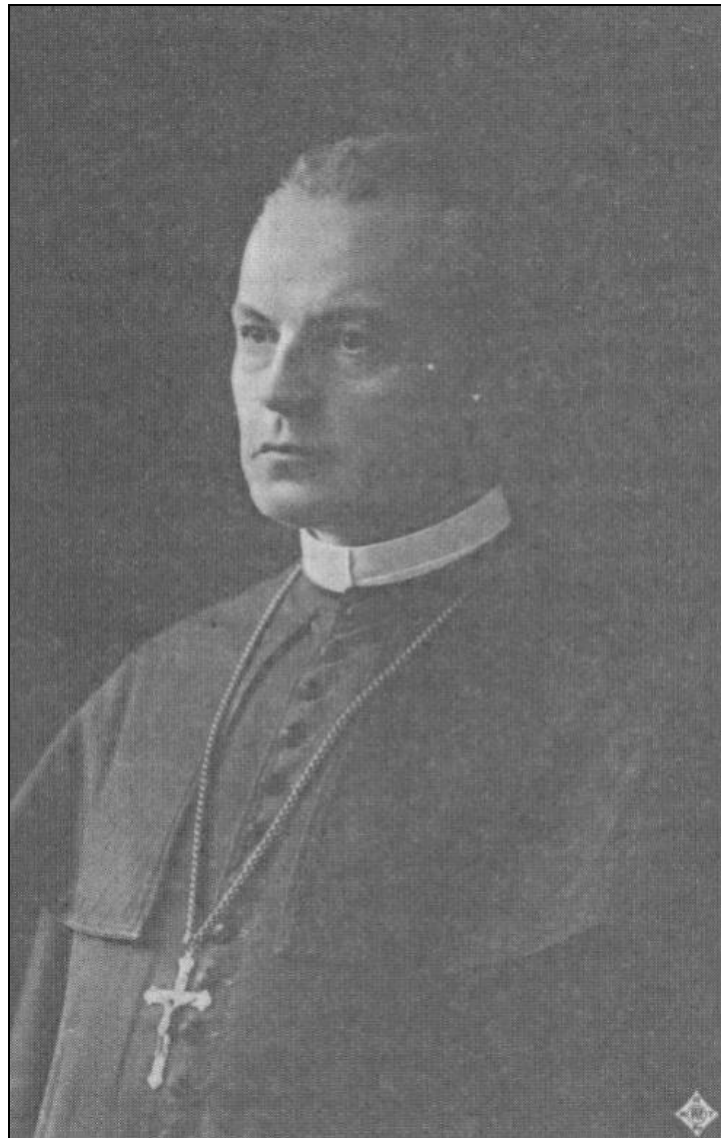
tolult ajkára [4: 248. o.], elmélkedései is ide-ide térnek vissza – „hogya az emberiségnek Isten országa kell!” [23: 197. o.] Érthető, ha az elszabadult, megfélemezhetetlennel tűnő borzalomáradatban nem a tettvágy, hanem a fohász az erősebb; „az emberiséget bajaiból, kínyaiból, borzalmaiból az igazi kultúrára csak az Isten kegyelme segítheti föl – hogy a béke az ég kegyes ajándéka, s hogy az nem itt terem, hanem azt ide kell hozni –, s hogy azt csak az hozhatja el, aki az égből jön le: a mi Urunk Jézus Krisztus!” [uo.] Nehezen lehetne emberileg és történelmileg hitelesebb szöveget találni annak illusztrálására, hogy az Isten országáról való beszédnek társadalomkritikai funkciója van, mint azt a mondatot, amit Prohászka a fenti idézet folytatásaként megfogalmaz; „Nekünk ezt már nem sokat kell bizonygatnia senkinek; nagyon is látjuk és tapasztaljuk, hogy az „ember országa” kín és rémület, mialatt szívünk az „Isten országára van beállítva!”, „Istenem hol tartunk még ettől!” [uo.] Gyökereiben érhető tetten tehát Prohászka eszkatológiája karaktere e legerőteljesebb elemének születése, felfakadása fohász formájában. Szinte az ószövetségi Messiás-várás képzete bukkan fel az asszociációkban, az lehetett ennyire elementáris, a vérlázító jogtiprás miatti felháborodástól a pusztán emberi lét fennmaradásáért való rettegettségig, kétségbeesésig terjedő pszichikai bázis teljes skálájával – ez az Isten országa-várás valahogy ezzel rokon.

Érdekes elgondolkodni „az emberiségnek Isten országa kell!” [uo.] mondat „kell” szaván. Kinek szól ez? Az „adomány”, vagy „feladat” megvalósítását követeli? Hisz az ember az Istennek nem szól imperatívuszban, ugyanakkor az is világos, hogy a súlyos helyzet miatt a pusztán emberi erők nem elégségesek az „állatemberek” és „nemzet-szörnyek” – a társadalomkritikai funkció elég erőteljes adalékai – megfélekezésére. Talán az isteni és emberi együttműködés eredményeképp eljövő jobb minőséget sürgeti így a mondat, épp a már túrhetetlen szituációban.

Ezt a hitet, tenniakarást és imát, az Istent és az embert egyaránt sürgetni akaró komplex érzést és törekvést fogalmazza meg a cikk befejező mondata, ami tulajdonképpen Prohászka Isten országával kapcsolatos álláspontjának és egyben programjának is tömör összefoglalása: „Tudom, érzem, s átszenvedem, hogy kimondhatatlanul messze vagyunk még mindettől, de azért vágyam nem lanyhább, hanem indulatosabb s imám nem fáradtabb, hanem tüzesebb, mellyel belekiáltom az éjszakába visszhangul a karácsonyi énekre: Úr Jézus, jöjjön el a te országod! Én hiszek benne, várom is, meg dolgozom is rajta!” [uo. 200. o.]

Második fejezet – Az etika-koncepció vonulatai

Az etika „tájéolása”



Prohászka Ottokár az 1910-es évek végén

Ahhoz hasonlóan, ahogyan egy építményt a tájba illesztenek – az orthodox templomok például „keletelnek” (kelet-nyugat irányban helyezkednek el) – az etika kidolgozásánál is szerepet játszanak bizonyos „tájéolási” megfontolások. A számbajöhető dimenziókat azonban itt nem a naprendszer világtájai, vagy a sarkkörhöz és az egyenlítőhöz viszonyított helyzet, és nem a földforgásnyi időegység ismétlődése jelenti, hanem a transzcendencia és az immanencia szférája, a teológia és az antropológia, az idő és az örökkévalóság. Ezek közt kell választani, ezek együttállásában kell az etikai értékek, normák, ideálok forrását, természetét, a vizsgálódás terrénumát és irányát, az egész etikai rendszer összkonstellációját

megtalálni. És amint az építmény esetében a földrajzi, éghajlati, domborzati viszonyok megválasztása, a jól megkomponált tájba illesztés, úgy a fent említett „tájolás” az etikában is alapvető karaktermeghatározó tényező.

Értékek és idősíkok

Nagy, világnézet-építő művei polemikus gondolatmeneteiben Prohászka vitapartnere, beszélgetőtársa, célpontja és apostolkodásának tárgya a modern ember. „Segítségére akarok lenni a modern embernek... beszélni akarok a modern emberrel: de értem-e érzését és nyelvét?” [4: 1. o.], „segítsétek jó világnézetre a modern embert” [uo. 23 o.] „...segítsétek e jó bolondon, az emberen, s a bolondok iegbolondabbján, a modern emberen!” [uo. 24. o.]. Se szeri se száma az ilyen fordulatoknak. Még arcot is képzel e bolondok legbolondabbja korának, a modern korszaknak szelleméhez: „olyan benyomást tesz ránk. mint egy önhitt, merész, kíméletlen ember arca” [uo. 1. o.], és ezzel a fantomszerű lénnel csatázik, ezt győzködi művei sokaságában.

Önkéntelenül is felvetődik a kérdés: de hát akkor milyen volt ő maga, milyen korban élt, ha ennyire határozottan megkülönböztette magát kora emberétől, akit különböző eszmék, filozófiák rángatnak, manipulálnak? Hogyan vonhatta ki magát mindebből? Honnan a fölény, az időtlenség? Honnan nézi egyáltalán – ennyire kívülről – a modern embert, mely korból, a múltból, a jövőből? Hogy lehet egyszerre kortársa – tényszerűen – és ugyanakkor egy szinte más korban, más világban élő külső szemlélője a modern embernek?

Természetesen jó néhány dolog megmagyarázhatja ezt a „megfigyelői státuszt”. Ilyen lehet a papi mivolt sajátos minősége, amelynek egyik jellemzője, hogy lemond a földi élet bizonyos mozzanatairól (házasság, családalapítás és következményei) és e felszabadultságból, kívülállóként lát rá ugyanezekre. Megmagyarázhatja az a körülmény is, hogy Prohászka rangot birtokló tagja az Egyháznak, mely bizonyos értelemben, titokzatos módon része a már itt lévő, de eszkatologikusan még eljövendő Isten országának, amelynek – Maritain szavaival – „végső célja az örök élet maga, az időben van ugyan, de nem az időből” [32: 106. o.]. De a fentiek mellett – és azokkal összefüggésben – megmagyarázhatja ezt a fölényt és időtlenséget az az etikai alapállás is, amelyre Prohászka helyezkedik, s amelynek alapvető karaktere az a gondolat, hogy „az ethosz világfölelyes, örök érték” [1: 231. o.], szemben azzal az alapállással, mely úgy véli, „hogy a morál függ a divattól, hogy törvényei époly megváltoztathatók, mint minden földi dologé” [33: 10–11. o.]. Az ő eszményei, világnézeti tájékozódási pontjai időtlenek. Ezeknek az ideáloknak a transzcendens vonzása aktuális volt a múltban, és a jövőben is az lesz. Minden kor törekvéseivel összhangba hozható. „Ha nem volna lehetséges, hogy a morális világot áthelyezzük az igazságok, a hit ideáljainak birodalmába, akkor legbelsőbb természetünknek kielégítetlennek kellene maradnia.” [uo. 9. o.] – írja, és gondolatmenetének egésze, továbbá a fent jellemzett „fölel” és „időtlen” alapállás is arról tanúskodik, hogy a morális világot az örök értékek birodalmába ő már áthelyezte.

Az erkölcs transzcendenciába ágyazottsága tehát jelent bizonyos, az örökkévalóság idődimenzióját is magánviselő hadállásokat és támpontokat Prohászka számára, hogy a modern emberért harcba induljon a világnézet, s annak „koronája”, az etika területén. A „modern ember” Prohászka korában valóban tényleges tömegeket jelent egyfelől, akik a kor eszméinek hatására elfordultak a vallástól. De ennek a „modern” jelzőnek lényegében mindig két tartalma van. Az egyik pusztán az időt, a kort jelöli, s ilyen vonatkozásban értéksemleges. A másik viszont értéket hordoz, a „korszerű”, a kor igényeit kielégíteni tudó értelemben, mely szerint olyan világnézet és etika kell, amely tükrözi a fejlődést, a modern eszményeket, és megfelel nekik. Nyilvánvaló, hogy Prohászka erről nem mondhat le. A modern emberrel való vitaszituáció tehát kétféle jelentést hordoz. Az egyik egy szociális tény tükröz, a kor

elvallástalanodott tömegeinek megnyerését célozza. A másik egy stiláris, metodikai fogás, vitatechnika, amelynek során, a meggyőzőbb hatás érdekében Prohászka a modern jelzőt először mindkét tartalmával odakölcsönzi a vitapartnernek, majd pedig érvelése során mindkettőt, főleg az értéket hordozót, a saját világnézet számára visszaperli tőle.

Ebben az összefüggésben a „modern ember” megszemélyesítése mindannak, ami a keresztény erkölccsel, s annak fundamentumával, a keresztény hittel ellenkezik. Ennek a modern embernek a világnézete „nélkülözi a befejezettséget, s tele van rohamossággal, hamarsággal, szenvedélyes izgatottsággal, páthosszal a múlt ellen, a hatalom ellen: ezekben nem bízik és semmit sem akar tőlük elfogadni. Hitet sem.” [4: 26. o.] Végül is ez a fő baj a modern emberrel. Így, fantomképe arra szolgál, hogy a két világnézet, a hívő keresztény és a hitetlen ateista közti vita és a hívő álláspont melletti érvelés plasztikusabb legyen, s amely vita során végül is az derül ki, hogy tulajdonképpen a keresztény világnézet az, ami modern, ami „a szó igazi értelmében modern.” [uo. 27. o.]

Végül is ezt az egész modern emberrel való polémiát, az „örök értékek” és a modern kor közötti „időjátékot” a következő mondatok magyarázzák meg: „Tehát nem a kor ellen, hanem a kort az egyoldalú és szélsőséges áramlatokkal azonosító irányzat ellen küzdünk mi.” [uo.] És ha ebből még nem lenne egyértelmű a frontvonal, a következő mondat minden kétséget kizáróan eligazít: „Az atheizmus ellen, – az atheizmus sötét csillaga és jegye alatt borongó világnézet ellen foglalunk állást, s ha akarjátok azt megengedem, hogy modern keresztény világnézetet vezetünk harcba modern atheizmus ellen, – modern keresztény szellemet modern pogány szellem ellen, ezt igen, de azt már nem engedjük, hogy reklámhősök a modernséget kisajátítsák, s minket a modern kultúra kapuja elé dobjanak.” [uo.]

Visszatérve az idődimenzióra és az etikára, arról van tehát szó, hogy a világfölnyes és örök ethosz egyben modern és értéket hordozóan korszerű is, s a kor összes eszmei áramlatával egybevetve is ez az, ami a modern ember szükségleteinek is a legjobban, sőt egyedül és kizárólag megfelel.

Kontúrok és harmóniák

Azok a kontúrok, amelyek Prohászka vizsgálódásainak tartalmát körülhatárolják, rendszerint az immanencia és a transzcendencia, a földi és a földöntúli világ tartományait egyaránt befogják. Ez a vizsgálódási szegmentum, ez a tematikus koncepció gyakran már nagy művei címében – *Isten és világ, Föld és ég, Hit és ész* – is megjelenik. A két szféra kapcsolatát, összefüggését elemzi, a világnézetben megteremthető összhangjukat kutatja, mert Joachim de Flóris „chitarájához” hasonlóan ő is vallja, hogy „az Istenben megnyugodott léleknek öröme a világ s az örökkévalóság összhangja”. [4: 8. o.] Zenei hasonlaltal élve: olyan akkordokat, hangzatokat fog, amelyeknek mély regiszterei az immanencia, magas hangjai a transzcendencia világában csendülnek, és ezeket a hangzatokat kívánja – kedvenc kifejezésével élve – „harmóniába” fogni, Istennek, embernek egyaránt tetszően.

A mély és a magas regiszterek hangjainak aránya – a földi és az égi világ súlya, szerepe – azonban változó ezekben az akkordokban. Vizsgálódási területtől függően módosul, áthelyeződik a sétáló hangsúly a teológia és az antropológia, az isteni gondolatok és az evilági, emberi aktivitás között. A teremtés mozzanata például nyilvánvalóan Istené, és a végső kifejelek is hozzá vezetnek. De a köztes időben Istennek és a teológusnak – így Prohászkanak is – valahol szabadjára kell engednie az embert, ha nem akarja, hogy enni is tőle kérjen. „Szaporodjatok... Uralkodjatok...” (1Móz 1,28), „...arcod veritékével eszed kenyeredet” (1Móz 3,19) bocsájtja útjára az Isten a jól ismert szavakkal az első emberpárt, akinek ezután magának kell boldogulnia, de az így kapott – a kitüntetés és a büntetés jegyeit egyaránt magán hordó – autonómiát és önállóságot túlzásba nem viheti, a Bábel-torony szituációja erre figyelmeztet.

Ezért aztán viszonylag önállóan működhet az ember Prohászkanál is, elsősorban a munka, a kétkezi tevékenység területén, a kultúrateremtésben, a társadalmi rend megformálásában, kialakításában. „A munka a haladás lendítőkereke” [4: 242. o.], „A modern szociális mozgalom színterén az önálló szabad ember áll, aki követeli a maga jogát, hogy egyéniségét minden irányban szabadon kifejleszthesse” [uo. 254. o.] – hangzanak *A diadalmas világnézet* mondatai azokban a fejezetekben, amelyek a XIII. Leó eszméi alapján fogant társadalmi tanítás műfajában és tematikájában fogalmazódtak. Ezen a területen ugyanis – és ez itt a tulajdonképpeni lényeg – „az Úr Jézus nem teremtette meg a társadalomnak eszményi, non-plus-ultra állapotát” [uo. 256. o.], nem mondta meg, hogy milyennek kell lennie a jó társadalmi formációnak, hanem „buzdított, hogy imádkozzunk és tegyünk róla, hogy jöjjön el hozzánk Isten országa” [uo.], s hogy „új társadalmi formát keressünk az egyedeknek”, keressük, „hogymiképpen lehessen majd az egyéni szabadság alapján a szociális szervezetet megcsinálni” [uo. 255. o.] – írja Prohászka, és a többes szám első személyű nyelvtani forma használata azt sugallja, hogy akár ő maga is részt vesz – részt is vett – ebben a keresésben. Itt tehát zöld utat kap az emberi aktivitás, kreativitás. A későbbi pápai szociális enciklikák csak kiteljesítik ezt a tartalmat, az ember társa a Teremtőnek, szabadon kibontakoztathatja alkotókedvét. Persze nem abszolút szabadon, hisz a teremtményiség maga, valamint a kegyelemben jelen lévő és folyamatosan ható isteni erőter révén sohasem szakad el teljesen a függőséget jelentő kötelék, hiába választaná például az egzisztencializmus a „szabadságra ítélte” alternatívát.

Az etika területéhez érve azonban ez a bár viszonylagos, de mégis meglehetősen szabadon engedett emberi önállóság, autonómia beszűkül. Itt az előző területen, a szociális tanításban szépen zengő mély regiszterek elhallgatnak. Pusztán arról lehet szó, hogy fordított rezonanciával, a domináló magas hangzatok nyomán a mély húrok leütés nélkül megrezdülnek. Itt az etikában ugyanis „hogya az Isten mit akar, azt megmondta” [34: 77–78. o.]. Itt nincs nyitott kérdés, nem kell keresni semmit, nem kell kitalálni semmit, hanem a kinyilatkoztatott parancsokat hinni kell: „Hogya nem szabad ölni, azt hinni kell, hogya nem szabad lopni, azt hinni kell... ha erkölcsösek akarunk lenni hinnünk kell... az Úr a törvény fölismerését nem bízta fejtörésünkre... Hogya mi mit tartunk s hogya gondolkozunk, az nem mérvadó: hogya milyen fölfogásunk s világnézetünk van, az mellékes: a fő dolog az, hogya az isteni, tárgyilagosa akarathoz alkalmazkodjunk.” [uo. 77. o.]

Itt tehát szükségtelen az emberi kreativitás, alkotóerő, autonómia. A legfőbb tény: „Én vagyok a te Urad, Istened: ne ölj: ne paráználkodj: ne orozz! Ezek mind állócsillagok az égen, amelyeket nem mi tűztünk oda, de nem is vehetjük le onnan: igaz, hogya értelmünkön tükröződnek, s ha akarjuk elhomályosíthatjuk e tükröződést, de csak úgy, ha butulunk” [uo.] – veszi el az ember kedvét Prohászka attól, hogya az etikában, az erkölcsi normák formálása terén valamiféle önálló kezdeményezésbe bocsátkozzon.

„Nélkülünk, Fölöttünk!” [uo.] – írja még oda a nem kifejezetten aktivitásra buzdító mondatok után. Csak így, önmagában a két szót, felkiáltójellel, ami ebben a formában szemantikailag is igen erőteljesen és nyomatékosan hat. Megerősítve, végérvényessé téve mintegy azt a tényt, hogya ebből a szférából, az erkölcsi törvények alkotásából az ember teljesen kimarad. A zenemű szövegében itt kadencia következik, amely kizárólag az isteni szólista magas hangtartományban zengő, teljesen szuverén alkotási területe.

Teológiai és filozófiai etika

„Az ethos nem a társadalomból, hanem az egyénnek metafizikai kapcsolatából, az eszményeknek idő-, nemzet-, s emberfölöttiségéből való: az ethos világfölényes örök érték. A bennünk érvényesülő, eszményi jószág és szentség, ez a belénk lenyúló szellemi világ adja meg az ethos világfölényességét: ez kötelez, ez igazít el s ezzel szemben a mi különben

népszerű eszményeink is, milyenek a haza, a nemzet, az emberiség és testvériség, a munka és haladás, csak másodsorban állnak: ezek mind már csak következmények s elvonások” – írja Prohászka Ottokár [2: 231. o.].

„Az etika tudományág neve a görög ethosz szóból származik. Eredetileg az állatok legelőjét jelentette, majd átvitt értelemben az ember szokásos lakóhelyét, továbbá a közös lakással és lakóhellyel összefüggő dolgokat: szokásokat, hagyományt, illetet. Aki neveltetése következtében megszokta, hogy úgy cselekedjék, mint a görög városállamokban szokás és illendő, az etikusan cselekszik, mert megtartja és tiszteli az általánosan elismert erkölcsi kódex szabályait és normáit. Szűkebb vagy tulajdonképpen értelemben azonban csak az cselekszik etikusan, aki nem követi vakon az áthagyományozott viselkedési szabályokat, magatartásmintákat és mértékeket, hanem hozzászokik, hogy saját belátása és megfontolása nyomán tegye az éppen megkívánt mindenkori jót. Az ilyen magatartás az erkölcsi viselkedés, már nem ethosz, hanem éthosz: karakter, jellemszilárdság, maradandó készség a jóra, azaz erény.” – írja Nyíri Tamás [35: 10–11. o.].

A két gondolat sor első látásra teljesen különböző tartalmi mondanivalót hordoz. Mintha homlokegyenest ellentétes világnézeti alapállás húzódná meg mögöttük. Hisz az első gondolatmenet ethosz-genezisében szinte kizárólag a transzcendencia szerepel, mint származási hely, az immanencia ezt legfeljebb „belénk lenyúló” formáiban érzékeli, a másodiktól pedig – legalábbis szó szerint – a transzcendencia teljesen hiányzik, s az „állatok legelője”, a „közös lakás”, „szokás”, „hagyomány” kifejezések pedig úgyszólván kizárólag az emberi, történelmi-társadalmi fejlődés tényeit idézik, ilyen természetű, tehát immanens erkölcs-eredetre utalnak. Pedig a két szerző világnézeti alapállásának azonossága teljesen nyilvánvaló, mindkettő katolikus pap, teológiai tanár, a magyar katolikus teológiai gondolkodás kiemelkedő jelentőségű életművel rendelkező, köztisztviselőben álló képviselője, büszkesége.

Elejtven így a világnézeti antagonizmus gyanúját, más ok után kell nézni, amivel a fenti gondolat-elágazás magyarázható. És itt, ebben az esetben – bármennyire is furcsa – egy első látásra egyszerű diszciplináris különbségből fakadó eltérés kínálkozik magyarázatul, amely az etikához való kétféle közelítés, útirány, a teológiai illetve a filozófiai etika közelítésmódjának különbözőségében ragadható meg: Prohászka teológiai, erkölcssteológiai alapállást fejt ki. Nyíri pedig filozófiai etikát (*Alapvető etika*) vezet be a fent idézett szöveggel. Az egyik teológiához, a másik antropológiához kötődik.

A szóban forgó két etikai diszciplína alapvető különbségét a Rahner-Vorgrimler féle *Teológiai kasszótár* a következőképpen foglalja össze: „mint a gyakorlati filozófia alapvető része az erkölcsi jelenségekről szóló tudomány: vagyis az etika azoknak az erkölcsi tényeknek az elemzésére és filozófiai megalapozására törekszik, amelyekből le lehet vezetni a mindenkori erkölcsi cselekvések normáit. Az etikát ennyiben szigorúan meg kell különböztetni a teológiai etikától (- erkölcssteológia), minthogy ennek Isten kinyilatkoztatott (és az Egyház által tanított) igéjéből kell levezetnie az erkölcsi cselekvés normáit.” [28: 192. o.]

Ez a megkülönböztetés a két diszciplína közt nem jelent feltétlenül alapvető – a diszciplinákat művelő személyek világnézetében is megmutatkozó – eltérést. A teológiai etikát művelőről ugyan elég nyilvánvaló, hogy nem lehet például ateista, de ennek ellenére elfogadhat bizonyos fokú autonómiával bíró emberi alkotóerőt az erkölcsi értékek formálásában. És nem szükségképpen ateista a filozófiai etikát művelő sem, hisz „az erkölcsi tényeknek elemzésére és filozófiai megalapozásukra való törekvés” sem jelenti azt, hogy ezek az erkölcsi tények nem lehetnek egyben a kinyilatkoztatás szövegében is szereplő momentumok. Így a fenti diszciplináris különbség akár egyszerű módszertani, sőt munkamegosztásbeli sajátoságként is értelmezhető, mely szerint az egyik döntően az emberi cselekvések mezejében keresi az orientáló normákat, a másik pedig a kinyilatkoztatott

szövegekből következteti ki ugyanezeket. Sőt az sincs kizárva, hogy saját területéről mindkettő eljuthat a másikéba is, a teológiai az antropológiaiba, hisz végül is az emberi cselekvés számára keres normákat, de eljuthat a teológiaihoz, például a végső célok tekintetében a filozófiai etika is.

A dolog azonban nem ilyen egyszerű. A kiindulópontban és a célpontban mutatkozó eltérés például két város között oda-vissza közlekedő vonatok esetében elég egyszerűen leírható: a tér különböző pontjain lévő tájegységek fordított időrendben tűnnek fel az ide-oda robogó vonatok ablakai előtt. A lényegében azonos tér- és időstruktúrában az elemek sem változnak. De a szóban forgó etikák esetében ez általában másként van. Itt sokszor úgy tűnik, mintha a kiinduló állomás maga is elindulna a vonattal – a gondolatmenettel – végig ott van, szerkezeti elemei, ablakai, azok fénytörése eleve determinálja, hogy mit takarnak a falak és mit láthatunk, s azt is, hogy hogyan, milyen szögben, a másik végpontból induló tájékozódás élményeit lefokozza, csökkenti, velünk jön szinte még a peron is, ahova az út végén lelépünk. Nem jutunk ki belőle sehogysem. A másik végállomás sokszor fel sem tűnik, legfeljebb távoli fényei pislákolnak, vagy még azok sem, csupán egy elveszített menetrend emlékképében dereng valami. Van úgy, hogy a közlekedés teljesen leáll, saját városon belüli körjárártá alakul.

E gondolati közlekedés végpontjai, útvonalai és a közbeeső állomások talán Aquinói Tamás rendszerében a legkimunkáltabbak, itt még megvannak, itt még van közlekedés a végpontok között, mert, mint Bolberitz Pál írja: „Szent Tamás etikája tehát egyrészt filozófiai, másrészt teológiai értelemben vett erkölccsan.” [36: 134. o.]. Ebben a rendszerben a fő csomópontok – állomások – vázlatosan és nagy vonalakban a következők: egyfelől: Isten „olyan természetet oltott az emberbe, mely végső célját Istenben leli meg”: megalkotja az örök törvényt (lex aeterna), „hogymint segítséget nyújtson az embernek a boldoguláshoz”: „ez az örök törvény Istenben van, és a természetes erkölcsi törvénynek ez az alapja és forrása”. Hogy pedig az ember ne tévelyegjen a törvény felismerése terén, szükségessé vált, hogy „Isten pozitíve is kinyilatkoztassa és megerősítse a természetes erkölcsi törvényt” (tízparancsolat). Másfelől: az ember a természetes ész (recta ratio) segítségével felismerheti a természetes erkölcsi törvényt (lex naturalis), mely egyszerre értelmi (rationalis) és természetes (naturalis) hajlandóság bennünk, s „mint értelmi törvény az emberi szellemben gyökeredzik”, „megfogalmazását az észtól kapja”. Ennek révén az ember részesedik az örök törvényből, és végül „a hit által jut el az örök, isteni erkölcs parancsainak felismeréséhez.” [Vö. uo. 134–143. o.]. Ezek a mozzanatok mindkét etika sajátosságait tartalmazzák, az isteni eredetet és dominanciát egyfelől, másfelől azonban egy viszonylag önálló antropológiai terrénre is biztosítanak az etikai értékek világának. Az antropológiai aspektus itt erősebbnek tűnik Prohászkanak a bevezetőben idézett koncepciójánál. Ez a sajátosság Nyíri Tamás jellemzésében így hangzik: „Tamás [Aquinói Szent] nem a metafizikából vezeti le az etikát, nem az ember metafizikai lényegéből, hanem az ember eredeti tendenciáinak és törekvéseinek, igényeinek és céljainak megállapításából. Az ész feladata, hogy minden körülmény figyelembevételével megállapítsa, hogy melyek a jó célok, amelyek megfelelnek az emberi törekvéseknek és általánosan előadható szabályokba foglalja azokat a célokat. Nem a létrendből következtetünk az erkölcsi rendre, hanem az ember önfenntartásának és önértékesítésének különféle dimenzióit vetjük alá az ész törvényeinek, amelyeket Tamás az isteni törvényre vezet vissza.” [35: 53. o.] Még hangsúlyozottabban kiemeli az emberi ész szerepét a következő gondolat: „Az ember sajátos méltósága abban rejlik, hogy aktívan vesz részt a világ isteni irányításában, hogy ésszerűen kell gondoskodnia magáról és másokról. Nincs kész ismeret birtokában, még az első gyakorlati alapelvet is (kerülje a rosszat és tegye a jót – Sz. P.) az ész működésének köszönheti. Ezt a fajta részesülést nevezi Tamás természeti törvénynek, nem pedig valamiféle normarendszert, amely eleve és mindörökké megszabja a jó és helyes cselekvés rendjét. A természeti törvény nem szabályok lefektetett

rendszere, nem erkölcsi kódex, még csak az ésszel megokolható tilalmak és előírások gyűjteménye sem. A természeti törvény a gyakorlati ész belső törvénye.” [uo. 51–52. o.] Aquinói Tamás nézeteiben ezt a momentumot Nyíri Tamás úgy értékeli, hogy „Tamás itt fordul szembe a platóni-ágostoni hagyománnyal” [uo. 51. o.] Ez a platóni-ágostoni hagyomány, úgy tűnik, Prohászka koncepciójában erőteljesebben van jelen.

A teológiai és a filozófiai etikának, a kétféle közelítésmódnak ez az együtt előfordulása azonban a későbbiekben egyre ritkábbá válik. A közbeeső állomások eltűnedeznek, a végállomások száma is kettőről egyre csökken, a közlekedés egyirányúvá válik, vagy megszűnik, a belső körjáratok száma gyarapszik. Mintha ez a „körjárat” képzet lenne jelen Szűcs Ferenc jellemzésében, amikor a teológiai etikát – amely az ő szóhasználatában „Isten akaratát kereső etika” – a Szent Pál Rómaiakhoz írt levelében szereplő „aranylánchoz” (catena aurea) hasonlítja, melynek „minden láncszeme Istenhez kapcsolódik” [37: 11. o.] Maga a szöveg így hangzik: „Akiket pedig előre elrendelt, azokat meg is hívta, akiket meghívott, azokat megigazultakká is tette, akiket pedig megigazultakká tett, azokat meg is dicsőítette.” (Róm 8,30) És bár a teológiai etika jellemzője hozzáírja, hogy ennek az ember „nem passzív résztvevője”, azért az isteni dominancia kizárólagossága itt eléggé nyilvánvaló, a gondolati utazás önmagára zárul, a körlánc körbeér anélkül, hogy az ember belülről kerülne. Természetesen igaz ez a másik „irányra” is: „bármiféle viszony uralkodik is Isten és az ember között, az teljesen kívül esik az etika határain és tökéletesen felfoghatatlan számunkra” [38: 614. o.] – rendeli el az egyértelmű vágányzárát a teológiai etika irányába a filozófiai etikát, azaz gyakorlati antropológiát kifejtő Kant, és bár hagy egy „vészkijáratot” a transzcendenciára – posztulálja Isten létezését és az ember halhatatlanságát – ez nem menti meg a teológusok – köztük Prohászka – éles kritikájától.

A tárgyalt etikai diszciplínák mélyebb tartalmi különbségei tárulnak fel a Rahner-Vorgrimmler szócikk további részeiben: A filozófiai etika „az ember önfelfogásának egyik alapjelenségét veti alá vizsgálatnak” és „az önmagát szabadon realizáló személy eközben önmagát erkölcsi alapértékként tapasztalja.” [28: 192–193. o.] Ez a „tapasztalás” Rahnernél nagyon erőteljes fogalom, rávilágít arra a tendenciára, amely az autonóm emberi etika felé is vezethet. Még jobban kitűnik ez abból, hogy van „objektív erkölcsi rend, amely figyelembeveszi, hogy az emberi személy mindig már eleve be van sorolva bizonyos környezeti adottságokba, struktúrákba, és ehhez az objektív erkölcsi rendhez kell hozzárendelnie a mindenkori erkölcsi cselekvés szubjektív normáit” és ebből következően „mivel az etika az emberi személy szabad, erkölcsi realizálását eleve adott rend keretén belül vizsgálja, azért függőben kell hagynia azt a kérdést, hogyan döntött Isten erről a személyről, vagy másképpen milyen célra rendeltetett ez a személy.” [uo. 193–194. o.]

Talán nem túlzás azt állítani, hogy ezek a mondatok a filozófiai etikának a teológia – és így a teológiai etika – által elismert diszciplináris emancipációját fogalmazzák meg, egyfajta polgárjog nyerését dokumentálják. Óriási fejlődés rejlik a fent idézett gondolatokig megtett úton. Kellett hozzá a huszadik század döntő hányadának emberi, gondolati, filozófiai, teológiai teljesítménye, adaléka. Amely mögött ott a történelem a maga bonyolult, nem egyszer katasztrofális és embertelen történéseivel, és a mindezeket a történéseket feldolgozó, értelmező életművek, a filozófia, a teológia antropológiai fordulata. Mindezekben a humánumnak az a féltve őrzött, óvott, nagyra tartani most már igazán megtanult értéke tárul fel, ami a történelemben még sohasem állhatott ebben a világméretű, globális és ezért nyilvánvaló egyértelműségben.

Nyilvánvaló, hogy Prohászka korában ezek a tartalmak nem éltek, nem élhettek ebben az éles megvilágításban. Ezeket ő nem tudta világnézeti szintézisébe olvasztani. Neki is csak egy emberöltő (69 év) adatott, s ez véget ért 1927-ben. Bármennyire hatalmas és sokoldalú volt is műveltsége, óriási a munkabírása és lenyűgöző a szellemi teljesítménye ezt a huszadik

századi fejlődést nem tudta gondolatilag megelőlegezni, nem láthatta előre, bár bizonyos tendenciáit megsejtette.

A teológiai és a filozófiai etika viszonya sem lehetett ennyire világos és egyértelmű. Az ő vizsgálódási módja az etikában egyértelműen erkölcssteológiai. Nyilván szerepe van ebben annak is, hogy 1884 őszétől 1906 januárjáig, tehát bő két évtizedig – először Esztergomban, majd 1904-től Budapesten – mint a dogmatika és az erkölcssteológia, a morális tanára dolgozott. [Vö. 14: 19, 37, 47, 91, 92, 97. o.] Tehát számára az volt a természetes, hogy az etika esetében teológiai tudományról van szó, melynek lényege, hogy „tartalma, forrásai és módszere révén a keresztény dogmatika része, normái és forrásai tehát a dogmatika normái és forrásai (Szentírás, hagyomány, Egyház, tanítóhivatal), az erkölcssteológia a dogmatikus antropológiát tételezi fel és fejti ki és ebből vezeti le szisztematikusan az embernek mint kereszténynek a cselekvési normáit.” [28: 194. o.]

Azt, hogy Prohászka alapvetően teológiai etikát, erkölcssteológiát fejt ki, teljesen egyértelművé teszik programszerűen megfogalmazott, alcímekben is kiemelt, deklaráció-szerű, megfellebbezhetetlennek tűnő mondatai: „Nincs morál vallási bázis nélkül”, mert „a morálnak elsősorban azért van szüksége a kereszténységre, mert azokat az ideális tényezőket, melyek képesek arra, hogy sziklaszilárd és eleven meggyőződéseket teremtsenek, kizárólag a keresztény vallástól nyerhetjük, nem pedig a kultúrától.” [33: 8. o.] A „kizárólag” kifejezés elég határozottan utal a transzcendens szférára és a teológiai útvonal egyedüli létjogosultságára. Az erkölcssteológia a dogmatika része, ennek nyilvánvalóságát Prohászka alcímekben is kiemeli: „Dogma nélkül nincs morál” s ezt ki is fejti: „Más szóval a morálnak valóságos ideálokra van szüksége. A valóságos ideálokban, azaz a dogmákban való hit kell neki. Dogma nélkül nincs morál.” [uo. 11. o.] – emeli ki ismételten, nem hagyva kétséget etikája, azaz teológiai etikája alapvető jellegét illetően, melynek lényege, hogy isteni eredetű dogmák nélkül, vallás és hit nélkül elképzelhetetlen.

Ugyanakkor azonban – és talán itt válik láthatóvá a választott vizsgálódási mód, az etikai diszciplínák sajátosságai egybevetésének indokoltsága – mikor Prohászka, amint a fentiek bizonyítják, minden tekintetben nyilvánvaló módon, mondhatni klasszikusan teológiai etikát fejt ki, mivel ennek a teológiai etikának a filozófiai etikától való rahneri értelemben vett világos és egyértelmű megkülönböztetése, és ez utóbbi diszciplína polgárjoga még nem nyilvánvaló, ezt a teológiai etika kifejtést a filozófiai etika igényével, a filozófiai etika területét is átfogni akarva teszi. Az általa kifejtett etika szándéka szerint abszolút etika, azért is, mert ideáljai abszolútak, és azért is, mert ez az etika létezik csupán. Számára egyszerűen nincs ehhez mérhető etika: „Az éthosz a világtörténelemben a legmagasabb fokra a kereszténységben szökött föl. Semmiféle más ethikai mozgalmat nem hasonlíthatunk hozzá.” [9: 319. o.]

Izgalmas kérdés, hogy a transzcendens dogmákból kiinduló, azok szerint tájékozódó „örök”, „világfölnyes” ethosz milyen módon kívánja az immanencia egészét is orientálni akaró, abban is eligazítani szándékozó törekvéseit megvalósítani. Jól megfigyelhető ez például a háború és az erkölcsi ideálok összefüggéseit taglaló gondolatmenetekben. Azt írja Prohászka: „életet, vért, mindent oda kell adni – s miért? Azt mondják, hogy a hazáért, a társadalomért, a jog s az igazság védelméért, a szabadságért! Hát bizonyára ezekért is: de legvégső elemzésben nem ezekért a közbevetett ideálokért, hanem a bennem megnyilatkozó, szuperindividuális jóságért s szépségért, az istennek bennem való térfoglalásáért kell áldozataimat meghoznom.” [2: 232. o.] A szociális szférát ismerő, a tömegek politikai befolyásolásában is tevékenykedő Prohászkanak tudnia kell, hogy az emberek többsége mégis inkább a „közbevetett ideálokért” áldozza életét, a hazáért, nemzetéért, családjá védelmében, a „szuperindividuális jóság” valószínűleg eszébe se jut. A morális professzora mégis így vigasztal: „Ha össze is török körülöttem s bennem minden, – ha el is vesztek hazát, nemzetet s életet, ez esetben is csak a hüvely török (a »hüvely« szó értelmezéséhez annyit,

hogy Prohászka itt is egy máshol egészében kidolgozott hasonlat felét használja. A teljes kép: »Mire való ez a technikailag remekül kidolgozott kultúrvilág, az életnek e bűvös-bájos hüvely? Mit érhet e drága hüvely magva, mikor oly értéktelen skatulyaszámba veszik a hüvelyt? Óriási munkával dolgoznak rajta, finomítják, cizelálják, fényekkel, gyémánttüzekkel teleszórják, a vége pedig az, hogy kiütik az emberiség kezéből ezt az egész kultúrát s összetapossák, akár csak tavalyi csigahéj volna.« [39: 246. o.] – Sz. P.),... ugyanakkor azonban a szellemi világ s az eszményi valóság nyilatkozhatik meg s érvényesülhet bennem s ez az én elemem, az én milieu-m és hazám.» [2: 132. o.]

A filozófiai etika, amelynek a rahneri jellemzés szerint „függőben kell hagynia azt a kérdést, hogyan döntött Isten erről a személyről, vagy másképpen: milyen célra rendeltetett ez a személy”, úgy érezheti, hogy a fent idézett Prohászka-gondolatokban valami felbillen. Hogy a „csak a hüvely törik” formulával gyászoló teológiai etika túl könnyen teszi túl magát a haza, nemzet, élet elvesztésén. Úgy érezheti, hogy a „közbevetett ideálok” formulával a humánus alapvető értékei fokozódnak, értékelődnek le, a haza, az igazság, a szabadság, amelyek pedig egy filozófiai etikában, de még egy a filozófiai etika polgárjogát elismerő teológiai etikában sem veszíthetnek értékükből. A filozófiai etika szemszögéből úgy tűnik, hogy a teológiai etika túlságosan „rövidre zárja” az örök értékek és az emberi világ kapcsolatát. Hogy nincs antropológiai érzéke, hogy a középkori felfogáshoz hasonlóan „a teremtmény önmagára irányuló, önmagára tudatosan reflektáló tekintetének a hiánya” [32: 22. o.] jellemzi.

És itt nem arról van szó, hogy Prohászka érzéketlen a háborúban vérző ország sorsa, milliók szenvedése láttán. Hisz számtalanszor bizonyítja az ellenkezőjét, ő az, aki íráskor sorában „éli át” hitelesen a tragédiákat, együtt érez, vigasztal, földreformot, örökbérlet-javaslatot dolgoz ki a háborúban részt vett földnélküli földművesek számára [Vö. 14: 158. o.], ő az, aki megsejti, előrevetíti egy jövőbeli, háborút elítélő humánus összefogás lehetőségét: hisz a háború „legnagyobb és legáldásosabb” erkölcsi kihatásának tartaná „ha többé háború nem volna, ha a kultúrnépek a nagy világháború vérontásának és emberhekatombáinak láttára úgy megundorodnának minden háborútól, hogy egy nagy temetési világkongresszust tartanának s ott elparentálnák azt a történelmet, melynek főbb eseményei az embermészárlások, s síremléket állítanának s ráírnák a kövére ezt: Itt nyugszik a háború, s nincs föltámadása” [39: 258. a]

Csak hogy a teológiai etikában a morális professzora szól, nem a szociálpolitikus, és mondataiban a teológiai etika megy el saját lehetőségei végső határáig, mikor a halál szituációjában lévőt azzal vigasztalja, hogy amit itt hagy csak „hüvely”, siralomvölgy, és a tőle telhető legnagyobb jót teszi vele, amikor a transzcendens, örök boldogság lehetőségét az immanens világot épp elvesztőnek odakínálja. Amennyire érthető az ember pusztulását sirató evilági szemlélet, úgy azt is meg kell érteni, hogy ezt a túlvilágra orientálást a teológiai etika tényleg legjobb meggyőződése és szándéka szerint teszi. Ennél közelebb nem jöhet. Ez végső kínálata. Ennél többet, jobbat nem tud, saját maga számára sem: „Ha valamikor, hát éppen most látjuk be azt, hogy megnyugvást, szeretetet és vigaszt semmi és senki más nem adhat, mint az Isten, s hogy ép azért, ha valamikor, hát most kell hozzá fordulnunk, most kell hozzá tapadnunk s a próféta szavaival hozzá epekednünk: »Uram, könyörülj rajtunk, mert téged várunk, légy a mi karunk és szabadulásunk a szorongatás idején« (Iz 33,2). Ezt a nagy megnyugvást és vigaszt nem adhatja meg nekem sem az a világ, melyet természetnek hívnak, sem pedig az emberiség világa a történelem. Nem meríthetem azt először is a világból, mert jóllehet a világba tartozom, de igazi, mély öntudatom azt mondja nekem, hogy én itt idegen vagyok.» [40: 227. o.]

Itt, ezen a ponton eléggé nyilvánvalóvá válik a két etikai diszciplína közelítésmódjának, terrénjának sajátossága. Prohászkanak a maga teológiai etikájának rendszerében teljesen igaza van, nem mondhat mást. Az emberi világ folyton változó, gazdag szövetét elemző

filozófiai etika mégis úgy érzi, hogy amit Prohászka mond az örök értékekről, s szellemi javakról – hogy „mindennél magasabban egy felsőbb világban állnak. Leérnek ugyan a sárba, a khaotikus kavardásba; de ott lent nincsenek otthon” [2: 235. o.] –, az végül teológiai etikája egészére is teljes mértékben érvényes, az sincs igazán otthon a földön. A teológiai etika tehát mindent megtesz, a filozófiai ezt mégis kevésnek érzi. Sajátos helyzet; a vonatok teljes sebességgel rohannak egymás felé, mégsem találkoznak, mégsem képesek közelebb kerülni egymáshoz. Csak a másik szempontjának megértése segít, annak felismerése, hogy tényleg megtett minden tőle telhetőt, a lehető legjobb szándékai szerint.

Prohászka etikája tehát egyértelműen teológiai etika, amely a filozófiai etika igényével is hatni akar, kiinduló „állomása” a transzcendencia világa, „gondolat-vonata” elindul ugyan az immanencia szférája felé, de ott „nincs igazán otthon”, „leér ugyan a sárba”, de mégsem igazán. Úgy tűnik, tiszta a képlet. És mégsem. Nem lehet elhessegetni egy bizonytalanul felsejlő hipotézis felállításának készítését. Ez persze mindig kockázatos, és több mint hetven évvel Prohászka halála után már nincs is mód minden kétséget kizáró igazolására, s így megmarad a Prohászka értelmezések egyébként is szépszámu mozgó frontjai egyikének. E feltevés kiindulópontja, hogy Prohászka megsejtett valamit a teológiai és filozófiai etika, a teológia és az antropológia új viszonyának érlelődéséből. Így ír 1899-ben: „a tudomány is kezdetben mindent a dogmatikába szorít bele. Nincs külön morális, exegézis, hanem a dogmatikába vannak belefoglalva. A teológiai tudományok tárgyai és elvei ugyanis a kinyilatkoztatásból valók; a morális is elsősorban kinyilatkoztatás, csupa dogma; e dogmáknak a filozófia, ethika alkalmas szubstrátumot teremt; azután jön a dogmáknak alkalmazása az élet praktikus szükségleteire; s minél tovább, s minél szélesebb alapon tárgyalják a szubstrátumot s a praktikus alkalmazásokat, annál szerveesebb és különállóbb az egész, egy új tudomány képződik e munkálatokból. Így szakadt ki a morális.” [40: 223. o.] Érzékeli tehát a morális – egyelőre csak a teológiai etika – dogmatikából való kiszakadásának természetét, ami mégiscsak az etikai gondolkodás önállóvá válásának kezdete, látja ebben a filozófiának, etikának szerepét, s a praktikumban az immanens szféra térnyerését.

E felismerésen túl, ehhez kapcsolódva vannak olyan gondolatmenetei is, amelyek a morális professzora és a szociális érzékenységu társadalmi tanítást fogalmazó teológus küzdelmét és egyben közeledését tükrözik. Ez természetes is, hisz nem két emberről van szó, és esetében skizofréniáról az életrajzok mit se tudnak. Persze az is természetes, hogy ilyen széles gondolati horizontot átfogó életmű esetében a különböző területek más dinamikával fejlődnek. És ebben az összefüggésben az is nyilvánvaló, hogy a XIII. Leó eszméi nyomán kibontakozó társadalmi tanítás is hordozott erőteljes szociáletikai tartalmakat, amelyek az egész etikafelfogásra hatottak. Prohászka fent említett gondolatmenetei így festenek: „Az erkölcsi életnek szoros kapcsolata van a lakásviszonyokkal... Valaki azt mondta, hogy az emberiség története a lakásviszonyok története; jól mondta, mert a lakásviszonyok tükröztetik a gazdasági állapotokat is, azonkívül pedig az erkölcsiségre is éles világítást vetnek, amennyiben az otthon, a családi tűzhely, az intim összetartozás az erkölcsnek s a tradíciónak elsőrendű hordozói... Régen ezt nem láttuk úgy, mint ahogy azt most látjuk; nem volt meg ez a betekintésünk az erkölcs s az élet intézményeinek kapcsolatába, mellyel most bírunk, s melynek következtében teljesen tisztában vagyunk aziránt, hogy például a lakásviszonyok épúgy vágnak bele az erkölcsbe, mint ahogy belevág a prostitúció és az alkoholizmus.” [9: 131–132. o.] A súlyos szociális helyzetet, a bajokat, a „háború erkölcsi kihatásait” látva úgy tűnik, a „világfölnyes” ethos mégis eltöpreng a „sárba” leszállás gondolatán.

Igen figyelemreméltóak az „ugyan... de”, „igaz, hogy... de”, „tudom, hogy... de” kötőszó variációkkal bevezetett mondatai, félmondatai, amelyekben szinte egy tudatosan háttérbe szorított, lefokozott, de mégis elő-előbukkanó filozófiai etikai, az immanens szféra szerepére utaló összefüggés tárul fel: „Kell ugyan, hogy az ember folytonos kapcsolatban álljon az objektív valósággal,... de... mindezen felülállnak a léleknek világeligazodásai...” [2: 224. o.];

„Az erkölcsi magatartás s az ember egész belső világa ugyan szintén értelmi elveken alapul, de ez a világ csupa megérzés...” [uo. 225. o.]; „Természetes ugyan, hogy az ethika az egyedet a társadalomba, a közösségbe kapcsolja bele, de az etikának... végcélja nem rejlik a társulásban...” [uo. 229. o.]; „Tehát a társadalmi tekintet bár fontos, de alárendelt, s így az ethika nem szociális, hanem szuperindividuális, metafizikai érték.” [uo. 231. o.]; „Tudom, hogy az ethost a világfolyásba, mint elsőrendű tényezőt be kell állítani... s azt is tudom, hogy magában a háborúban is nagyszerű ethos nyilatkozhatik meg... de az is bizonyos, hogy mind az élet harca, mind a csatatermek küzdelme nem az ethos világa...” [uo. 234–235. o.]

A fent említett hipotézis lényege tehát, hogy bár Prohászka etikája deklaráltan mindig is a szó klasszikus értelmében vett teológiai etika, morális, a dogmák, a hit, a vallás, a transzcendencia hangsúlyozott dominanciájával, sőt egyedüli kizárólagosságával, de ennek ellenére, vagy inkább ezzel együtt felismeréseiben, gondolataiban, kényszeredett, kelletlen félmondataiban egy tudatosan legyengített, lefokozott, „közbevetett”, „másodszorban álló” ideálokban, töredékekben fel-felvillanó, embrionális állapotú, nem kellően kiérlelt és tudatosított filozófiai etikai mondandó körvonalai sejlenek fel. Az örök értékek tényleg mozdulatlan állócsillagok az égen, s a belőlük kifejtett etika is mozdulatlan, de vannak jelek, amelyek szerint ez a mozdulatlanság is átmehet egyfajta mozgásba, hisz környezete, az életmű egésze inkább a dinamizmus képzetét kelti.

Hogy ez a feltételezés nem teljesen megalapozatlan, azt az eddigieken kívül más írások is bizonyítják. A két szféra, a transzcendencia és az immanencia, a teológia és az antropológia, a teológiai és a filozófiai etika közti aránykeresés és harmóniateremtési törekvés pregnánsan szép szövegei a szinte most, napjainkban, 1997-ben kiadott, sokáig kéziratban lévő naplórészletekben találhatók. A Shvoy-hagyatékban, a pap – testvér és püspök – utód által megőrzött feljegyzésekben, amelyek mindmáig őrizték a magány csendjét, amelyben megfogantak. Talán a naplóírás órái, az elmélkedés csendje, magánya, nyugalma teremtette meg azt a szituációt, melyben az etikára kiterjedően is hallhatóvá vált a „chitara” harmóniája, föld és ég összhangja: „Komolyan venni a világot, az itteni kötelességeket s föladatakat s kifejtetni morális érzékünket úgy, hogy e világ ügyei, a mi dolgaink mind Isten akarata. Csodálatos kontraszt fejlődik ki bennünk: vallásunk Istenhez igazít, őt keresi: tudjuk, hogy egy más világnak is vagyunk jelöltjei, s hogy sorsunk az örökkévalóba hajlik át; másrészt meg morálisunk a mi kötelességeinkre, tehetségeink kifejlesztésére, a munkára, a világhaladásra utal s kötelez, hogy vegyük ki részünket. Aki a morált úgy állítaná be a világba, hogy nem venné komolyan e munkát s föladatakat, az nem tökéletesítené morális érzését s a természet szoros összefüggéseinél fogva bizonyára megadná ez állásfoglalás helytelenségének árát, mert elmaradna, eldurvult s alacsony nivójú kultúrát állítana a világba. Mindenekelőtt pedig minden kultúrával jönne ellenkezésbe. Mert ha úgy nevezi magát, hogy a világ ügyeit elhanyagolja s azt tökéletlenségnek tartja, nem látjuk be, hogy miért foglalkozik annyira is, amennyire azt teszi, a földi élet föladataival s miért töri magát egyáltalán valamiféle kultúra iránt.

(Ezt a szempontot manapság senki sem védi, sőt mindnyájan azon dolgozunk, hogy a vallásos s az erkölcsös élet, vagyis az irányzat a túlvilágba s az irányzat az élet itteni föladatainak mint Isten akaratának fölfogása és szolgálata teljesen egymásba folyják.) E fölfogásnak szükséges kifolyása az, hogy a földi dolgok, a munka, egyre jobban mint morális értékek állnak elénk. A morális bevonul olyan régiókba, melyeket szinte kihagytunk befolyása alól: moralizálódik egészség, torna, szépség, ügyesség, munka, kereskedelem. S a moralitás mint hódító hatalom hatja át a világot. A moralitás e hódításán nem akadunk fönn, sőt azt természetesnek találjuk s e térfoglalás arányában történik, hogy a földi dolgokat mint értékeket, mint felsőbb föladatait, mint az emberi hivatásnak megfelelő foglalkozást tekintjük s a világot moralizáljuk... A világi dolgok ehhez hasonlóan nagyobb erkölcsi tartalmat nyernek. Nem szakítjuk el őket a túlvilágiaktól... Ez alapon az egész vonalon az élet komoly s

előkelő lesz s elkerüljük az ellentétet a túlvilág s a földi élet közt. Különös volna, ha a komolyság csak abból szármáznék, hogy kizárólagosnak tartanók s mindenkinek mondanók a túlsó vagy az itteni életet. Különös volna, ha a világot csak az akarná elfoglalni, aki azt mondaná, hogy nincs túlvilág... De különös volna az is, furcsa teológia, ha valaki az örök életben híven az Istennek innenső műveit kevésbé venné.” [20: 145–146. o.]

Így fest tehát az etika terén Prohászka harmóniateremtő szintézise. Úgy tűnik, hogy ez az etikakoncepció a fenti naplójegyzetekben valóban elmozdul a dogmák kizárólagos szerepét hangsúlyozó állásponttól, a „világi dolgok” a korábban bemutatott állásponthoz képest „nagyobb erkölcsi tartalmat nyernek”. Értelmezhető ez úgy is, hogy a teológiai etika útja mellett felvetődik itt az immanens szféra, a morális értékek földi terrénuma fontosságának felismerése, és ezzel talán a filozófiai etika útja, a másik, a földi irányból kiinduló kutatás és vizsgálódás létjogosultsága is.

Az etika kifejtése – vitákban

Prohászka erkölccsel kapcsolatos megnyilatkozásainak sokasága mind tematikai gazdagságát, mind pedig előfordulási helyeinek gyakoriságát tekintve szinte feltérképezhetetlen. Ez egyrészt az erkölcs természetéből következik, amely szinte nem hagyva semleges területet, áthatja a mindennapok gyakorlatának szövevényét. Másrészt következik Prohászka egyéniségéből is, melynek lényegi alkotóeleme az erkölcsi tanító szerepkörét is magába foglaló lelkipásztori, apostoli attitűd, és ennek megfelelően tanácsai, intelmei sokszor az ószövetségi próféták dörgedelmeire emlékeztetően igen sok megnyilatkozásában előfordulnak. Rajta tartotta vigyázó szemét kora, szűkebb és tágabb környezete életén, intő, feddő szavát buzdítóan, vigasztalóan vagy ostromozóan nap mint nap hallatta. Az etika, az erkölcs kérdései állandóan jelen vannak publicisztikája, pasztorációja, elmélkedései mindennapos gyakorlatának szövetében is, áthatják írásait, beszédeit. Az etikát a világnézet „koronájának” [25: 281. o.] tartotta, a keresztény erkölcs fő jellemzőjét „az ethikai értékeknek mindennél többre becsülésében” [9: 319. o.] látta. A közélet történései, a sajtó, a reklám, a színház, az irodalom, írók munkássága, mozgalmak, társadalmi szervezetek, szövetkezetek, egyesületek tevékenysége, férfi és női szerepkörök, házasság, tisztaság, papok, tanítók, munkások, katonák, fronton lévők és itthonmaradottak mind megannyi témát jelentenek erkölcsnemesítő küldetése számára. Ennek a hallatlanul témagazdag, sokrétű mondandónak a megközelítésében néhány, a teológia és a filozófia szintjén is megragadható, ott is plasztikussá váló tartalmi súlypont, csomópont, hangsúly kiemelése és felvázolása tűnik járhatónak.

„Negatív szintézis”

Talán ez a fenti alcímbe megadott furcsa fogalom – ha van ilyen egyáltalán – adja vissza annak a gondolati műveletnek a lényegét, amit Prohászka, saját etikai alapállása érzékletessé tétele érdekében alkalmaz. Arra utal, azt próbálja megvilágítani, hogy itt, az etikában valami más történik Prohászkanál, mint ami a társadalmi tanítás, a természettudományos problémakör, vagy egyéb témák mentén történt. Ott ugyanis Prohászka valódi, pozitív értelemben történő szintézis teremtésére törekedett. A keresztény világnézet és a modern tudományos eredmények, szociális eszmék szintézisére. Ott meríteni, gyarapítani, gazdagítani akart, a pozitív adalékokat a keresztény világnézet, az evangélium számára „lefoglalni”, hozzátenni, beépíteni. Itt viszont az ellenkezője történik. A kor etikában is számottevő filozófiai és eszmei irányzatai jószerivel csak azért nyernek említést és bemutatást, hogy az etika értékeinek formálására való alkalmatlanságuk kiderüljön. A korabeli filozófiai, etikai irányzatokkal való konfrontálódás végeredménye a tőlük való elhatárolódás. Tehát, amíg más

területen a kortárs irányzatok szemléje – kellő világnézeti szelekció után – a megfelelőnek ítélt tartalmakkal való szintézis létrejöttéhez vezetett, itt, az etikában a kortárs irányzatoktól való elhatárolódáson van a hangsúly. A „negatív szintézis” szörnyszülött kifejezés tehát nem a szintézis logikai előzményét és gondolati párját, az analízist jelenti, – persze erre is sor kerül az egyes irányzatok elemzésénél – hanem a szintézis elmaradását, negatív értelmű kimenetelét, azt, hogy nem jön létre. Az e gondolati művelet jegyében végzett áttekintés során Prohászka szisztematikusan és következetesen sorra elvágja azokat a szálakat, amelyek valamely irányzat keretében az etikát, az erkölcsi értékek világát az immanenciát, az evilágiságot jelentő valamilyen jelenséghez (gazdaság, társadalom, emberi ész) kötik, hogy megőrizze ily módon a világfölkényes, örök értékek isteni, transzcendens eredetét.

Ennek az etikai „metszőollóval” végbevitt műveletnek az anatómiája legszembeötlőbben „Az objektív idealizmus” című, 1915-ben írt, és *Az elme útjain* című kötetben, tehát a filozófiai dolgozatok közt megjelent írásban tanulmányozható, de persze más írásokban is. Már maga a cím is minden kétséget kizáróan tükrözi a szerző által választott filozófiai irány lényegét az ethosz-genezist illetően, de ez egyben program is a világnézeti alapú etikaértelmezés formálásában. A *kiinduló kérdésfelvetés* is arra irányul, hogy az etikai nézetek megítélésében a vízváltató szerepkört betöltse; „Világosan kell látnunk, hogy eszményeinknek mi is a tartalmuk, s hogy voltaképpen mily szférába vannak beleakasztva.” [2: 224. o.] Hogy tulajdonképpen ez a „beleakasztva” szó, ami, mint látni fogjuk itt kulcsfontosságú, mit is jelent valójában, azt Prohászka másutt magyarázza meg. Gondolatfűzésére általában jellemző az analógia, a hasonlat, felépít egy analóg megfelelésekben bővelkedő párhuzamot egy filozófiai gondolat vagy eljárás és egy konkrét, szemléletes eszköz, vagy munkaművelet közt, és ennek a komplex, részletes megfelelésnek csak különböző részletei jönnek elő a különböző, egy témára írt írásokban. A „beleakasztva” kép teljes panorámája így fest: „Mert ugyan mibe akasztják hát bele végre is az erkölcsöt s a kötelességeket, ha Istent tagadnak, vagy legalább is e részben tekintetbe venni nem akarják? (Gyanítható, hogy itt elsősorban Kantra utal – Sz. P.) Az ilyenek hasonlítanak oly oktondikhoz, kik a levegőbe dobják fel a hurkot s azt várják, hogy majd csak beleakad ott valami kampóba. A kötelességnek más kampója, más sarkpontja nincs, mint az isteni akarat; abba van belekapcsolva minden törvény, minden tisztesség, minden kötelesség. Ha pedig valaki Istentől elvonatkozik, akkor kiakasztotta az erkölcsöt s a kötelességeket (a kategorikus imperatívusz például ezért a »levegőben lóg« – Sz. P.), s az egész erkölcsi rendszerből zűrzavar lesz; a kötelességek kötelei cérnaszálakká, sőt pókhálósálakká válnak, s csak egy kötél marad: a hóhér kötele, melyet a világtörténelem nagy kötélverője sodor a kötelességeket félreismerő s az erkölcsiség alapjait lábuk alól kirúgó népek számára.” [3: 175. o.] A kötél, a húzó „szekérkötél” és az erkölcsi jó és gonosz képzetének összekapcsolása ószövetségi eredetű, Izaiás mondataiban gyökeredzik: „Jaj nektek, kik a gonoszt jónak mondjátok s a jót gonosznak... kik a gonoszságot a hiúság köteleivel vonjátok, mint szekérkötéllel! (Iz 5,20)” [uo. 176. o.] A kép teljességéhez tartozik még, hogy ennek a kötélnak, az erkölcsi eszménynek húznia is kell az embert a cél felé, a jobb felé, azaz felfelé, és felfelé húzni csak úgy tud, ha egyrészt felettünk van, tehát nem a mi saját kreáciánk, mert az nem lehet felettünk, másrészt, ha bele van akasztva valamibe, ami fent van, stabil és objektív. Ez az összefüggés még a szubjektív idealizmus bírálatánál is nagyon fontos lesz.

Az így kibontott kép a vízváltató szerepét betöltő kiinduló kérdésfelvetésről, a továbbiakban, a vizsgált irányzatok tekintetében is konkrétabbá válik: „tisztába kell jönnünk a felől, vajjon az eszmények csak szimbólumok és absztrakciók-e, melyekben mitológia, vallás, etika az emberi lélek bizonyos szükségleteit tükrözteti, vagy pedig metafizikai valóságok, melyek a történeti élet s az anyagi lét szféráin túlra érnek s minket is oda kapcsolnak” [2: 224. o.] – állítja fel a frontvonalat a szubjektív és az objektív idealizmus között, majd pedig ez a frontvonal – „vajjon kizárólagosan anyagba, természettudományokba

s termelésbe kapcsolódják-e – ez volna a racionalizmus s a történelmi materializmus álláspontja” [uo.] – a materialisztikus irányzatokkal szemben is kiépül.

A *történelmi materializmus* talán itt, az etika területén kapja a legélesebb kritikát. Világnézeti felfogása – a *pragmatizmussal* egyetemben, azzal együtt említve – azért nem jöhet számításba az etikai értékek genezisének kérdésében, mert „csak hasznossági reakciókkal” – ahogy ők akarják – „lehetetlen a szellemi világot, tehát az embervilágot megkonstruálni” [uo. 226. o.] Mert – ahogy azt már fentebb láthattuk – Prohászka fogalmazásában az „ethikának elvei ugyanis metafizikaiak” [uo. 229. o.], a történelmi materializmus szerint viszont: „vallás, erkölcs, jog, művészet, az mind ideológia, fogalmi atmoszféra, mely nem egyéb, mint a gazdasági életnek vetülete.” [4: 85. o.] Ezért itt, az etikai vizsgálódás területén kifejezetten „csődöt mondanak a történelmi materializmus triviális, bőbeszédű, de jelentéktelen magyarázatai, melyek az egész szellemi világot a termelés epiphaenomenonjának mondják s a vallás, erkölcs, jog, művészet változataiból azt következtetik, hogy ami változik, annak önmagában reális tartalma nem lehet” [2: 232–233. o.] Prohászka fejtegetései egyértelművé teszik, hogy silánynak, leegyszerűsítettnek, barbárnak tartja ezt a felfogást, melyben az „élet lényege a termelés, vagyis a kapálás, kaszálás, faragás, szövés, fonás, vályogvetés, építés, gyalulás, kalapácsolás, – azoknak a lét értelme a környező világgal való babrálás, s a belső világ, az öntudat igényei s értékei csak légies, szellős szuperstrukciói a kézimunkának. Ah, ezek a barbárok, kik semmi autonóm (ez a szó itt isteni eredetre utal – Sz. P.) értéket nem fődöztek fel magukban! Lelkük, úgy látszik, megmerevült a gazdasági s társadalmi szükségességek s szenvedések medusa-arcától... Mi minden vész el itt; mennyi erőszakot s bünt követnek itt el a kedély s a végtelenbe s a misztikumba orientált lélek legmélyebb ösztönei ellen! A tárgyilagos ellentét az ilyen filozófia s a valóság közt a papíron ugyan csak lehetetlenséget jelent, de a lélekben ez szenvedést, hanyatlást, elsatnyulást s romlást okoz”. [uo. 233. o.]

Valószínűleg a legélesebb bírálat, a legkeményebb szavak ezek, amelyekkel Prohászka, etikai gondolatmeneteiben filozófiai irányzatot illet. „Lehetetlenséget jelent”, „romlást okoz”, „a néplélek eldululására vezet” [uo.] – ezek azok a sommás ítéletek, amelyekkel elhatárolódik tőle. A materialisztikus irányzatok közös bajának tartja, a fentiek mellett, hogy az evilági értékek, melyeket ők preferálnak, elégtelenek: „A síron-inneni ideálok gyöngeségek, nincs értékük: a kultúra, mely ezekkel a földizű ideálokkal dolgozik, felhőkre épít, ki nem elégít. Menekülnünk kell tehát azokhoz az ideálokhoz, melyek a síron-innen s síron-túl érvényesülnek” [4: 73. o.] Szinte Madáchra emlékeztető vízióban, amely egyúttal korabeli tudományos érvanyag is, rettent el a csak evilági „kultúr-ideáloktól”: „Maga a tudomány az, mely hirdeti, hogy a nap kihűl, a föld pusztasággá válik, tengerei kiszáradnak, vagy megfagynak. Minden tevékenység lassanként kifárad, lassul; végre elfogy és megszűnik. A szellem elbutul; nem farag, nem vés, nem fest többé. A sark-övek kitágulnak, jégterítőiket lecsúsztatják a szép Európára, Amerikára, Ázsiára, s mikor már Indiában is jég lesz, akkor a bráminok bölcsessége többé nem bántja az embert, mert a kontempláló keleti bölcsből halzsírt ivó eszkimó lett. Tudomány, művészet, szabadság, haladás mind lefokozódik, megint abba a bamba, lusta, örömtelen tengődésbe, ahonnan a kultúrmunka által kiemeltetett... Beérjük-e e borzasztó kilátással!” [uo. 39–40. o.] A kritika és az elutasítás itt már nemcsak egy filozófiai irány, a történelmi materializmus, hanem mindenfajta transzcendencia nélküli, materialisztikus világnézet elutasításává bővül.

Hasonló kiindulópontú és végkicsengésű a *racionalizmus* elutasítása is, ami azért kapja a kritikát, azért nem képes feltárni az eligazító erkölcsi eszméket, mert „az a meggyőződése, hogy mindent meg lehet természettudományosán érteni, vagy tán még matematikai kifejezésre is hozni” [2: 232. o.] Itt tehát közvetlenül nem a materializmust, hanem a módszert bírálja, azt, amelyik kizárólag az ész, a ráció útján akar mindent megérteni, de ez is a materializmushoz vezet végül, mert így csak olyan természetű eszméket ismerhet meg.

Prohászka rendkívül sokat és rendkívül hevesen támadta az értelem, az intellektualizmus eltúlzását, „túlhajtasát”, amikor egy racionalista vagy pozitivista irányzat a világot, összes titkával együtt szinte egy egyenletben kifejezhetőnek tartotta, leírhatónak, megmérhetőnek vélte. „Babona a racionalista világnézet is – írja –, mely szintén fölhörpinti a világot s elkészül vele, – mely nem látja a lét mélységeit... azt a csodavilágot, melyet az ember, mint új adat (ez utóbbi két szó kiemelve – Sz. P.) hordoz magában” [uo. 233–234. o.], ezt az álláspontot a felvilágosultság „rossz kihatásának” [uo.] tartja. Értelmezésében a racionalizmus szinte saját maga ellentétévé válik; „A racionalizmus voltaképpen hóbort és esztelenség, tehát a szó igazi értelmében irracionális, mely azt hitte, hogy a világot, s a létet fogalmakkal nemcsak megfogni, hanem a valóságot tisztára értelmi kifejezésre lehessen hozni. Nem érezte meg, hogy itt is szinthezisre van szükség, melyben ész, szív, akarat, érzés, kedély összefogjon, – melyben az ész segítse az érzést, de az érzés s akarat megint viszontsegítse az észet. Nem értette föl, hogy az ész egyik szárnya a lét madarának, a másik szárnya azonban az érzés s az akarat, s hogy csak az egész s nem a részember várhatja a neki való orientáció megtalálását” [9: 322–323. o.] A ráció, az értelem önmagában való elégtelenségét az etikában külön is kiemeli; „Az erkölcsi magatartás s az ember egész belső világa ugyan szintén értelmi elveken alapul, de különben ez a világ csupa értékelés, csupa megérzés, s nem azon fordul itt meg minden, hogy a száraz elveket dialektikai formájukban csak értjük-e, hanem megértést föltételezve attól függ minden, hogy mily finom megérzéssel értékeljük az erkölcsnek követelményeit – hogyan mérlegeljük azt, amivel másnak tartozunk, s hogyan adjuk azt meg neki, – mily tisztelettel, mennyi lelkiismeretességgel s megértéssel.” [2: 225. o.]

Sajátos, szinte csak Prohászka jellemző összefüggés figyelhető meg ismeretelmélet és etika közt a fenti idézetben is. Ezt másutt, például *Az intellectualizmus túlhajtasai* című, sokat vitatott és indexre került akadémiai székfoglalójában is kifejti, és az e művet értelmező „Az én filozófiám” című tanulmányban is megfogalmazza; „Mikor az intellektualizmus túlhajtasai ellen küzdök, akkor nem csak ismeretelméleti érdek vezet, hanem vezet a nagy erkölcsi elgyengülésre s a társadalmi életben az ethikai elemnek háttérbe szorítására való tekintet is; hiszem ugyanis, hogy az erkölcsi elemnek hanyatlása az értelmi ismeretnek helytelen, mert túlzó, értékelésével függ össze.” [uo. 182. o.] A némileg meghökkentő, szokatlan gondolatot így teszi végül valamivel érthetőbbé; „az intellektualizmus, az ész nem taksálja kellőképpen azt a nagy tüneményt, hogy a biológiai folyamatok fölött bennünk eszményt látó, törvényt megérző, Isten képet fogalmazó szükségletek s ösztönök érvényesülnek, melyek reális, de felsőbb valóságokkal való kapcsolatra utalnak.” [uo. 232. o.] És miután ezt „nem taksálja kellőképpen”, ezért minden olyan törekvés, mely a Prohászka által elgondolt arányosság és harmónia egyensúlyát felborítva értelmezi a racionális megismerés szerepét, egyben az „ethikai elem háttérbe szorítását” is eredményezi.

Nem marad ki a „negatív szintézisből”, nem kerülheti el sorsát *az evolúció erkölcstana* [uo. 172. o.] sem. Az evolúció elmélete Prohászka nagy témája. Ma is magávalragadó az a lelkesedés és élményszerűség, ahogyan leírja, feldolgozza, világnézeti szintézisbe építi ezt az elméletet az első rácsodálkozás, a találkozás, a felfedezés élményével. Figyelembeveszi, szemléletbe építi az evolúció elméletének eredményeit, a világteremtés és fejlődés kozmikus folyamatainak és a bennük feltároló isteni gondolatoknak és szándékoknak hű leírását látja bennük, az elméletet szépnek, csodálatosnak tartja.

Az etikában azonban az evolúció elmélete egyszerűen elsúlytalanodik, értelmét veszti. Itt nem fogadja el, hanem egyértelműen elveti. Ráérez arra, ami főleg a teilhardizmus elleni teológiai kritikában fogalmazódott meg, hogy tudniillik a teremtő fejlődés gondolatában a teremtés egésze megszentelődik, nem marad helye és szerepe a bűnnek, s ha nincs bűn, nincs megváltás, azaz az alapgigmák értelmüket veszítik. Ezért nem elfogadható Prohászka számára az evolúció erkölcstana; „az evolúciós morál annyira alapos, hogy a harcot az

emberben tagadja; harc a jó és a rossz között egyáltalán nem létezik; nem létezik azért, mert test és lélek, szellem és érzés közt különbség nincs, tehát harc sem lehet közöttük”, s ezzel a „cél, ideál s harc nélküli morálissal egyet sem léphetünk”. [uo. 177. o.]

Az evolúciós etikai koncepció elutasításából következik, hogy elutasít minden olyan nézetet, mely az ember testének természeti úton való kialakulásával kapcsolatos erkölcs-genezisre gyanakodna. Az emberi öntudat és az ember szellemi világa, s vele együtt az erkölcs is „úgy hajt ki a nyers természetből, mint virág a földből”, de ez „magasabbrendű és új értéket állító nagy tény” s „ezt az új elveken épülő s új erőkkel és energiákkal dolgozó szellemi világot nemcsak nem lehet visszavezetni természettudományos elemekre, hanem megfordítva, az emeli s vezeti a physis-t feljebb, azáltal, hogy felsőbb értékek s valóságok világát építi ki a természet alapjain.” [uo. 234. o.] Csak egy úton érkezhethet az erkölcs a haladó népek számára; „Isten adta; Isten jelölte ki a célt, az utat, Isten adja a módot. Isten adta a tízparancsolatot. A természet törvényét sem lesték el, sem filozófoktól nem tanulták; a tízparancsolat fölismerése sem fejlődési folyamat eredménye, melyet a diluviális ember, a mammut kortársa, a troglodita-barlangoktól az Andrassy-útig megfutott; azt is készen kapta; kőtáblákra írva; a törvény is tehát csupa tény” [25: 77. o.] Összegezve e témakört, így fogalmaz: „Látjuk ugyanis, hogy a természet s az ethos nem két harmonikus elem s útjaik nem párhuzamos vonalak. A világ folyásában szerepel ugyan az ethos is, de azért a világtörténet s az ethos kimered a (fizikai és) történeti rendből, mint valami, ami nem fér el oda, – mint valami, ami a fizikai s a történeti rendben ki nem fejlődhetik s nem érvényesülhet végkép s azért egy felsőbb világot, egy folytatólagos érvényesülési etape-ot sürget.” [2: 234. o.]

A fenti gondolatok már átvezetnek a történelem fogalmán keresztül a társadalom szerepére, amely az erkölcsi normák genezisének tekintetében ritkán kap olyan egyértelműen a nullához közelítő értékeket, mint Prohászka etikai felfogásában. Itt is az etika terén kiteljesedő „negatív szintézis” egyik szférájáról van szó; „Hasonlóképen (tudniillik a materializmushoz, racionalizmushoz, evolúciós elmélethez hasonlóan – Sz. P.) nem magyarázhatjuk ki az eszményeket társadalmi vonatkozásokból sem s nem építhetjük föl azokat olyan alapokra, melyeket csak társadalmi tekintetből (vonatkozásból – Sz. P.) veszünk. Természetes ugyan, hogy az ethika az egyedet a társadalomba, a közösségbe kapcsolja bele, de az ethikának, tehát a kultúrának is a végcélja nem rejlik a társulásban, sem a társadalmi formák tökéletesbítésében, hanem fordítva áll a dolog, ti. magának a társadalomnak a fejlettségét s kiválóságát azon mérjük, hogy mennyire alkalmas a kiváló egyedi, szellemi élet kiváltására s hogy milyen mértékben nyújtja az egyedi fejlődés föltételeit s mint szolgáltat módot arra, hogy az egyedek élete az öntudat előkelősége, tisztasága s lelkesége által magasabb szintájra emelkedjék.” [uo. 229–230. o.]

A társadalom szerepének megítélésében a keresztény gondolkodást lényegében mindig is jellemző, Prohászkanál is domináns elemként érezhető, de filozófiailag kiérlelt formában igazán csak Prohászka után, Mounier, Bergyajev és mások munkáiban kiteljesedő perszonalizmus eszméi figyelhetők itt meg – némileg előlegezve ezt a megnevezést. Eszerint a társadalom, a társadalmiság ténye nem sokat segít az egyénen; „A magára maradt (a transzcendenciát nélkülöző – Sz. P.) ember a kultúra virágzó környezetében sem boldogul s az sem segít rajta, hogy társadalmi lény, vagyis más szavakkal, hogy még sok ilyen hozzá hasonló ember környékezi, akik valamennyien gyöngék, gyarlók, végesek s önmagukkal be nem érhetik. Törtek sokszorozása által nem nyerünk nagyobb, hanem kisebb számot: így a magára maradt emberiség sokkal vigasztalanabb képet nyújt, mint az egyes ember.” [25: 282. o.] „A társadalom végtére is csak azt jelenti, hogy az egyed mellett sok más egyed áll egymásra utalva, de mindegyik végre is nem ér többet, mint én magam” [2: 230. o.] – feje ki másutt.

Az egyértelműen a később kiteljesedő perszonalizmusnak az egyént, a személyt a társadalmi berendezkedések és szervezetek elé helyező értékrendjének kifejtése néhol a történelmi materializmus burkolt bírálatával is kiegészül: „Az ethika eszményeit nem magyarázhatjuk a család, faj, nemzet, haza és emberiség iránt való kötelességeinkből, – nem magyarázhatjuk abból a körülményből, hogy mi ezeknek részei vagyunk s következőleg, hogy miután a család, nemzet, emberiség az egyedek fölötti, mint részek fölött állnak, nekünk ezek céljainak elérésében eszközül kell szolgálnunk s magunkat értük, ha kell föl is áldoznunk. Ez esetben ugyanis az ethika szellemi világa csak ideológiai vetülete volna a társadalmi létnek, s ha valaki azt kérdezné, hogy mi az eszmény, azt kellene felelnünk, hogy az eszmény a társadalom fölényének reflexe ember s egyedi lét fölött. De ez nem állja meg a helyét.” [uo.]

Egyéb érveket is felvonultat Prohászka, hogy a társadalom szerepének jelentéktelenségét az erkölcsi ideálok „magyarázásában” érzékletessé tehesse, melyekben szintén főleg a perszonalizmus alapmeggyőződése a domináns elem. Szerepel ezek közt az az érv, hogy az ember belső világában csekély a társadalmi szféra szerepe; „Ha ugyanis az emberi életnek tartalmát s az öntudatnak érzési, kedélyi és akarati világát leltároznánk, annak csak nagyon kis része volna társadalmi vonatkozású,... az emberi öntudat szándékainak, vágyainak s akaratának szóval egész magatartásának elenyésző kis része áll társadalmi ellenőrzés alatt. Az ember élete, annak legegységibb, legmélyebb s legintimebb világa magántermészetű s oly régiókban van elhelyezve, hol az ember csakis lelkiismeretével s eszményeivel áll szemben.” [uo.] De szerepel olyan érv is, mely szerint az a csekély hatás is, amit a társadalom az egyén életére gyakorol, inkább káros. A marxizmusnak az emberi elidegenedést bemutató érvanyaga itt ezt a kártevést demonstrálja: „Azután vegyük az emberek átlagos életét, amint az be van fogva a köznapi szürkeségbe, apró-cseprő foglalkozásoknak, zabhegyező semmiségeknek nagy szellemtelen irodai s házi munkának robotjába; bizony ez az egész társadalmi természetű automatizmus nem hogy nem ad értelmet az életnek, hanem ellenkezőleg, kiált értelem után. Mindez semmiképp sem emeli az élet szintjét, hanem ellenkezőleg, lenyomja s elsötétíti azt. A köznapi társadalmi élet és munka valóságos gépekké, unatkozó motollákká fokozza le az embereket s nem hogy szellemet nem ad, hanem öl szellemet, s látnivaló, hogy csakis a szép, nemes, harmonikus lelkek tudnak az ilyen életbe is fényt és szint belopni. Nem is lehet ez másképp, mikor a társadalmi tekintet nem individuumokat, hanem tömegeket reguláz, tömegeket tart rendben, azt irányítja; mikor bizonyos általános, parancsoló szükségességeket állít létbe, melyeknek természetesen meg kell felelnünk, de azért az ember ethikai igényeit s ethikai tartalmát nem ez a tömegtekintet, hanem ellenkezőleg az individuum öntudatában külön jelentkező s a tömegtől független eszménység elégíti ki.” [uo. 230–231. o.]

Annak igazolására, hogy „a társadalmi vonatkozás eo ipso külsőleges és másodrendű valami” Prohászka olyan sajátos érveket is felhoz, mint például Robinson Crusoe esete, ha az állna elő „hogy valaki a társadalmon kívül él... ez esetben is az erkölcsi eszmények teljesen érvényben lennének, mert azok szerinti igazodással az ember végre is magának vagyis inkább annak a vele kapcsolatos, szuperindividuális hatalomnak tartozik.” [uo. 231. o.]

Prohászka tehát az erkölcsi eszmények társadalmi eredetét, gyökerét egyértelműen elveti, sokféle érvet hozva fel álláspontja igazolására. Ez a tagadása a „társadalmi tekintetnek” nem abszolút jellegű, valami másodlagos, halvány jelentőséget elismer ugyan, szinte kellenlően, de a dolog lényegét tekintve a társadalmi vonatkozást nem tartja fontosnak. Álláspontja összegzését, summáját a következő gondolat illusztrálja: „Ismétlem, szívesen elismerem, hogy az egyén a nemzetnek, a hazának, a társadalomnak része lévén, amint ő maga rászorul ezekre, úgy viszont ezek is méltán igényelhetnek szolgálatot és áldozatot is az egyéntől; de végtelenül túllőnénk a célon, ha azt állítanók, hogy a társadalmi tekintet fémjelzi s határozza meg az emberi élet etikáját. A társadalom kér az etikából, de nem teremti meg s nem elve

annak. Tehát a társadalmi tekintet, bár fontos, de alárendelt, s így az ethika nem szociális, hanem szuperindividuális, metafizikai érték.” [uo. 231. o.]

Az eddig említett irányzatok mellett Prohászka még nagyon sok tudós, művész, író, filozófus kísérleteit is áttekinti, akik valamiféle „kultúrideál”, az ember számára vonzó és modern eszmény megteremtésére törekedtek. „Nézzétek Nietzschét, az öntudatlan szolgát, aki tör, zúz mindent: aki kalapácsával elékteleníti a századok hódolatos dicsfényétől sugárzó Krisztus-arcot, s vele szemben fölállítja a maga ideálját, az Uebermensch-t... Uebermensch-e nem szép: fésületlen, elvadult, erőszakos. Logikája nincs, csak fantáziája. Profétai hivatást fedez föl magában. Órákulumnak tartotta magát: a mélységbe iparkodott: de alapot nem tudott vetni kínzó és elkínzott ideáljának, melynek nincs más értéke, mint az, hogy a jövőendő embert keresi s nem éri be a materializmusnak s a naturalizmusnak lapályaival.” [4: 12. o.] Schopenhauert pesszimizmusa miatt kárhoztatja: „Ami az életnek lendületet, meleget, erőt kölcsönöz, az Schopenhauer szerint olyan, mint az injekció a súlyos betegnek... Az egyik vallással, a másik tudománnyal, a harmadik művészettel, a negyedik dicsőséggel, az ötödik szerelemmel, a hatodik kényelmes, zavartalan élettel, a hetedik az arany vörös fényével ámítja magát... így rohan az ember, a szegény, csalódott, ittasfejű ember... Emberek kértek e bölcsességből?” [uo. 66–67. o.] De a művészet területén sem talál pozitív eszményt, csak „sötét Ibsenek, terméketlen Björnsonok, meghasonlott Gerhard Hauptmannok és Sudermannok” [uo. 47. o.] ötlenek szemébe, a zeneszerző Wagner kísérlete az „esztétikai világnézet, ez a modern kultúrideáloknek legillatosabb virága” [uo. 54. o.] is csak „tereli” az embert „az őt környező, kiállhatatlan világból az esztétika felé.” [uo. 53. o.] Tehát nem kapnak sehogysem pozitív értékelést Prohászkaától „ezek az új kultúrideálok.” Gyökeres ellentét van ugyanis Prohászka és az általa a negatív szintézis keretében áttekintett filozófiák, irányzatok, illetve filozófusok, írók, művészek szándékai között. Prohászka ezt rendkívül tömören és lényegretörően meg is fogalmazza: „Mi tehát modern stílusban akarjuk kifejezni az örök, változatlan ideálokat: ők pedig a modern stílusnak egészen új ideálokat keresnek.” [uo. 52. o.] Ennyire alapvetően ellentétes alaptörékvések esetében természetes, hogy a konszenzus megtalálása kevés reménnyel kecsegtet.

A Kant-kritika

A „negatív szintézisbe” vont etikai, eszmei irányzatok közül, amelyektől tehát Prohászka elhatárolja saját etikáját, súlyával és jelentőségével kiemelkedik a szubjektív idealizmus irányzata, és az irányzat leggyakrabban említett szerzőjével foglalkozó Kant-kritika. Prohászka saját álláspontját – amint ez már fentebb kitűnt – objektív idealizmusnak mondja, s ezen azt érti, hogy a transzcendens gyökerű ethosz objektíve létező tartalommal rendelkezik, mert Isten, az ő országa, ennek tényei ragadhatók meg benne. Az egész transzcendens világ realitása áll a keresztény ideálok mögött, ettől nyerik objektivitásukat, ezért objektív idealizmus az álláspont. Ezzel szemben szubjektív idealizmusnak tartja azt az alapállást, mely az ideálokat, az erkölcsi normákat, az ethoszt az emberi észből származtatja, mert akkor ez csak a szubjektív emberi tudat születtje, az ideálok szubjektívek, s így nincs valóságos, létező, a transzcendens valóságban gyökerező tartalmuk. Ezt a szubjektív idealista álláspontot – Harnack és Chamberlain nevét ritkábban említve – csaknem kizárólag Kant nézeteivel illusztrálja, a szubjektív idealizmustól való elhatárolódás kerete és tartalma a Kant-kritikában ölt testet.

A kanti filozófiával folytatott polémia erőteljes vonalként húzódik végig Prohászka életművén. A hozzá való viszonyulás alapállása kritikai, szembenálló, elutasító jellegű: „tudjuk, hogy Kant nem a mi emberünk, kategóriái és formái bölcsészetét a földről elemelték, lábai alatt nincs alap... álmodozását tartsa meg magának” [41: 26. o.] – írja már 1883-ban, az „Oltáriszentség és a bölcsészet” című írásában, amit Schütz Antal is „Prohászka egyik

legrégibb dolgozatát”-nak tart. [uo. 293. o.] Első, 1902-ben könyv alakban is megjelent művében, a természettudományos problémakörrel foglalkozó Isten és világban hat oldalon át foglalkozik a kozmológiai Isten-érvvel szemben felhozott Kant-ellenvetésekkel [41: 51–56. o.], önálló alcím alatt, az egyik legnagyobb és legjelentősebb művében, az 1903-ban megjelent *Föld és égben* húsz oldalon keresztül tárgyalja csak magát a Kant-Laplace elméletet. [1: 36–56. o.] De Kant neve, nézetei, fogalmai a legkülönbözőbb témájú műveiben a legváratlanabb összefüggésekben is fel-felbukkannak, a hangsúlyozottan és programszerűen polemikus alapállású *A diadalmas világnézetben* talán a leggyakrabban. Ebből, valamint Prohászka etikájának eddigi jellemzéséből is következik, hogy a természettudományos és ismeretelméleti vonatkozások mellett a Kant-kritika legdöntőbb része az etika szférájához kapcsolódik. „A szubjektív idealizmus elégtelenségét a legközvetlenebbül az etikában érezzük meg. Az etikának elvei ugyanis metafizikaiak.” [2: 229. o.] – indokolja meg ezt a kritikai súlypontot.

Prohászka Kant-kritikájának jellemzésében vannak pontok, amelyek kérdésesek, amelyeket ebben a tárgyalási módban legfeljebb jelezni és nem megválaszolni lehet. Ezek oka részint magában a kanti életmű sajátosságaiban rejlik, s lényege, hogy a hallatlan témagazdagságú életműben az egyes kérdések az életút különböző szakaszaiban más súllyal szerepelnek: „A filozófus elméleti vonzódásai eközben szinte egyik napról a másikra teljesen átrendeződtek” [43: 42. o.] – írja az életműről a legújabb magyar Kant-monográfia szerzője, Tengelyi László, a hosszú idejű munkásság során egyre-másra „új hang, új stílus, új gondolkodásmód születik.” [uo.] Míg az életmű első időszakában például a kozmológia foglalkoztatja, addig az 1762-es évben „az etika, mely eddig alig kapott hangot, most átveszi a vezérszólamot.” [uo. 43. o.] De ami a döntő itt, hogy a tematikai változások mellett az egy témán belüli döntő tartalmi hangsúlyok is változnak. Amíg végső kicsengésében „Kant etikája az autonómia gondolata köré épül” [uo.], addig élete vége felé eljut ahhoz a belátáshoz, „hogy az emberi szabadság az erkölcsiséghoz a történelem »közegellenállása« miatt Isten segítő közreműködése nélkül nem elégséges. Ezzel pedig a kritikai rendszer alapköve, az autonómia eszméje mintegy kimozdul helyéből.” [uo. 130. o.]

Magának a filozófiának ez az ellentmondásossága természetesen az *interpretációkban* is megmutatkozik, vagy nem tudják érzékelni és félreértik, vagy pedig más súllyal emelnek ki különböző tartalmakat, hol a transzcendenciát kiküszöbölő autonómián, hol pedig ennek az autonómiának az isteni eredetű törvényhozást is befogadni képes, a teonómiát is beépítő jellegén van a hangsúly. „Az erkölcsi autonómia alapproblémája kétségtelenül a kanti etika nyomán keltett térben és időben messzire ható visszhangot... Az autonómia öntörvényűséget jelent, mellyel szemben a heteronómia a mástól kapott törvényre vonatkozik. Kant szerint az előtte megfogalmazott etikák valamennyi irányzata heteronóm, mert »valami külső« (társadalmi vagy isteni) akarattól teszi függővé az erkölcsiséget” [44: 63. o.] – emeli ki az autonómiának az isteni akarattól való független jellegét Boda László. Ezzel szemben Nyíri Tamás az autonómia-heteronómia ellentét párt az emberen belüli viszonylatként értelmezi: „A tiszta gyakorlati ész autonómiája abban rejlik, hogy önmagának ad törvényt az ész, belülről, és így a szabadságból eredő kauzalitás talaján áll. Csak az ész autonóm belátása teremti meg a kötelességet, ha belátja valaki cselekvése elvének objektív szükségszerűségét, egyetemességét, függetlenül szubjektív, heteronóm hajlamaitól és vonzalmaitól.” [35: 42. o.] Ez az interpretáció az autonómiát nem a transzcendenciát eleve kizáró eszmének, hanem azzal összeegyeztethetőnek tartja: „az erkölcsi autonómiával nincs ellentétben a teonómia, az isteni törvényhozás elve. Isten akarata, illetve törvénye olyan mértékben kötelezi a lelkiismeretet, amennyire valaki saját lelkiismeretével felismeri Isten tekintélyét és akaratát. Ebben az értelemben hangsúlyozza Kant is a teonómia és autonómia egységét az empirikus heteronómiával, az ösztönös motivációkkal szemben. A gyakorlati ész felismeri, hogy az

isteni parancsok összes kötelessége nem valami idegen akarat önkényes rendelkezése, hanem valamennyi a szabad akarat lényegi törvénye önmaga számára. (KpV A 233. o.)” [35: 42. o.]

Egy évszázad távlatából – ennyi idő telt el ugyanis körülbelül Prohászka első Kanttal kapcsolatos írása óta – nehéz felderíteni pontosan Prohászkanak a kanti filozófiához való viszonyulását. Sokkal nagyobb számú kéziratos feljegyzése van, mint amennyi megjelent ezzel kapcsolatban. Az intenzív egyéni Kant tanulmányozás mellett azt is figyelembe kell venni, hogy nézeteit befolyásolhatta a kanti filozófiával kapcsolatban akkorra már kialakult általános vélekedés is, melyben erőteljesen jelen lehettek a vallásos alapról induló elítélő álláspontok, amelyek alaphangját megadhatta például az 1794-ben Kanthoz intézett királyi leirat is: „Legmagasabb személyünk már hosszú ideje nagy nemtetszéssel látja, miként használja föl Kegyelmed a filozófiáját a Szentírás és a kereszténység némely fő és alaptanításának eltorzítására és lealacsonyítására”. [idézi Tengelyi László, i. m. 142. o.]

Valószínűnek tűnik, hogy a fentebb csak felvillantott árnyalt és differenciált Kant interpretáció Prohászka idejében még nem állhatott össze, vagy legalábbis ezt a képet, ha bizonyos elemeit fel is ismerte, nem volt módja kifejtetni. Vannak megjegyzései, melyek jelzik, hogy érzékelte Kant filozófiájának sokrétűségét. „A filozófiák egymást temetik, s az imperativus kategoricus logikátlanságának tudata már áttöri azt a presztízst, mely Kant nevét körítette: a világ látja, hogy ez az imperativus is a levegőben lóg, hogy nincs archimedesi pontja” [9: 325. o.] – írja 1924-ben, három évvel halála előtt, és valószínű, hogy a természetfilozófia (Kant-Laplace elmélet) és az etikai mondanó eltérő megítélésére utal a korábbi presztízsz csökkenésére vonatkozó megjegyzés. De sajátos és meglepő módon arra utaló gondolat is található Prohászkanál, hogy a transzcendenciához való ellentmondásosan is értelmezhető kanti viszonyulást is érzékelte, hisz a „tudjuk, hogy Kant nem a mi emberünk” elutasítás mellett a vele szinte egy platformra helyezkedés gondolata is felvillan: „Tehát hinnünk kell az erkölcsi eszmények igazságában és isteni erejében. Íme az erkölcsi eszmények diadala. Az emberi lélek mélyéből törnek ki s elvezetnek Istenhez. Nevezzék bár a praktikus ész posztulátumainak vagy empirikus teológiának, nekem mindegy, lelkem ösztönei, egész valómnak szenvedélyei fűznek hozzájuk, s nagyobb valóság ő nekem s Kantnak is, mint a csillagos ég, melyet révedező szemmel bámulunk az éjben. Ez az én csillagos egem az én eszményeim: ragyognak, vezetnek, vonzanak, s érzem, hogy boldogságomhoz vezetnek.” [41: 262. o.] Talán ez a – alapállása döntő jellegéhez képest – véletlenszerű és korai megnyilatkozás az, amelyben – Kant nyomán – úgy tűnik, a legnagyobb teret engedi az emberi, az antropológiai oldálnak, szinte a filozófiai etikák alapállására utal „az emberi lélek mélyéből törnek ki s elvezetnek Istenhez” mondat, ez az irány mindenütt másutt fordított Prohászkanál, a lélek csak felismeri az Istentől jövő eszményeket.

Van olyan gondolatsora is – *A világnézet lélektanáról* című, 1916. március 23-án az Aquinói Szent Tamás Társaság közgyűlésén felolvasott megnyitóban – amelyben átlátja és eltöpreng Kant koncepciójának differenciáltságán. A világnézetformálás nem igazán racionális elemeit jellemzi, és ezek között a „vallásos érzék” is szóba kerül. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg: „Ilyen, gondolom, Kant maga, aki nem farizeizmusból, hanem valláserkölcsi nevelése és érzéke miatt bármint elsáncolta is magát a szubjektív idealizmusba, végre is helyet szorított filozófiájában Istennek, léleknek, halhatatlanságnak, szabadságnak. Csodálom, hogy így tette, elítélem, hogy eszméket vett fel, melyek vezessenek, de melyek ugyanakkor az intelligibilitásnak szféráján túl ragyogjanak, mintha csak nem is tartoznának hozzánk, de megtette, s ezúton vezette be az Istent, a lelket, a szabadságot, melyek nélkül nem lehetünk. Érezte ő is, hogy nem lehetünk meg nélkülük, s ép ez az érzése, ez a kimondottan nem-kategóriás értelme vezette őt e konstrukciójában.” [2: 250. o.]

Prohászka Kant-értékelésében a fenti differenciálásra utaló jegyek azonban ritkán fordulnak elő, ennek az értékelésnek domináns jegye a kanti szubjektív idealizmus

elutasítása: „Kantnak filozófiája szubjektív idealizmus. Az ő eszményei, milyenek Isten, lélek, halhatatlanság, szabadság, kötelesség, követelményei ugyan az emberi természetnek s az öntudatban pattannak ki, mint reakciói a pszichének, a minket környező ismeretlen világra, de Kant filozófiája az eszmények tartalmáról és valóságáról (vagyis a katolikus dogmatika és morális kinyilatkoztatott tényeiről – Sz. P.) mit sem tud. Az eszmények tehát csak sémák s absztrakciók, melyek lelkünkben izzanak, melyeknek befolyása alatt állunk, de amelyek voltaképen csak szubjektív jellegűek s minket egy felsőbb világgal nem hoznak kapcsolatba. Méltán vetődik fel a kérdés, hogy tehát mit fog meg velük a lélek. Mi az, amit kifejeznek?” [2: 227. o.]

Ebben az összefüggésben Prohászkanak *ismeretelméleti* fenntartásai vannak a szubjektív idealizmus eszményeivel szemben. Miután nem tudja elképzelni, hogy az emberi ész maga is alkothat eszményeket, erkölcsi törvényeket, hanem ezeket a transzcendens szférában lévő valóságos tényeket, eszméket legfeljebb tükrözheti, „megfoghatja”, mint valami halászó háló, („mit fog meg velük a lélek”), ezért ezt a gondolati utat elhibázottnak tartja. „Tehát az eszményeknél is azt kell kérdeznünk, hogy mi a tárgyuk. Minden fogalomnak s eszménynek egyetlen igazolása van, s ez tárgyi tartalma. Más igazolása nem lehet. Hiszen a fogalom fogni, a gondolat jelenteni akar valamit. Az eszménynek sem lehet más igazolása, mint épen az ő objektív tartalma, vagyis az, hogy a valóságra támaszkodik.” [uo.] Nem kétséges, hogy itt a tomista ismeretelmélet alapvető kritériumai vetődnek fel, mint a szubjektív idealizmus kritikájának alapjai. A tomista értelmű megismerés ugyanis létazonosság, a megismert tény és a megismerő gondolatának azonossága. „A lét és a gondolkodás rendje közti megegyezés végeredményben a lények változhatatlan léttartalmán alapul. Ezek ugyanis az örök isteni eszme változhatatlan megvalósulásai” – írja erről az ismeretelméleti alapról Kecskés Pál. [45: 204. o.] Ennek megfelelően teljesen elfogadhatatlan Prohászka számára az az ismeretelméleti koncepció, melyből a „lét” oldal hiányzik, csak a „gondolkodás” van meg, ezért hiányolja a „tárgyi tartalmat”, az ideáloknak a transzcendenciában lévő valóságát. „Ez objektív alapozás s tárgyi valóság nélkül a szubjektív idealizmus eszményei csak formák. Formákat – mondjuk – bögréket emlegetünk bennük s tologatunk ide-oda: de hogy mi van a bögrékben, arról semmit sem tudni, – sőt, ami még nagyobb baj, nem lehet tudni, hogy van-e bennük egyáltalán valami. Így aztán magunkba zárkozunk el a fényes, ragyogó kategóriák által s nem érintkezünk az ő révükön egy fölöttünk álló valósággal... (tulajdonképpen ez az, ami eleve kizárja a kanti koncepció elfogadhatóságát – Sz. P.) a szubjektív idealizmus önmagát emésztí föl, akár a filozófiában, akár a morálisban. Valóság, tárgyiság nélkül a legragyogóbb eszmények sem segítenek rajtunk! Csak a fölöttünk álló, a nálunk jobb s magasabb valóság adhat értéket s erőt az eszményekbe. Ha ez nincs, s ha eszményeim csak értelmeknek reflexei, akkor nem állnak fölöttem s végre is ideológiává válnak, álmok szövedékeivé, a bergsoni »jaillissement« (az eszmék összeütközéséből fakadó világosság – Sz. P.) színjátékaivá s sziporkázó gondolat-rakétákká lesznek.” [2: 227–228. o.]

Az ismeretelméleti alapú kritika tehát itt a *transzcendenciát tagadó*, a transzcendens szférának helyet nem adó álláspont bírálatával bővül, amellel visszatér az irányzatok osztályozását célzó kiinduló hasonlat is a „kampóval” és a „beleakasztással”, oly módon, hogy ennek a húzóerőnek „fölöttem” kell lennie. A „csak a fölöttünk álló”, a „nálunk jobb s magasabb valóság” pedig az *emberi erők elégtelenségére* utal, a saját „eszményeim”, amelyek „csak értelmeknek reflexei” nem alkalmasak arra, hogy olyan erkölcsi ideálok legyenek, amelyek felemelnek. Szinte Münchenhausen báró kísérletének lehetetlensége ötlük fel, melynek során maga próbálta saját magát a hajánál fogva kiemelni a mocsárból. Az emberi ész kísérlete, hogy maga adjon felemelő eszményeket, legalább ennyire reménytelen és nevetségesen lehetetlen. Maga az ember semmire sem jut szubjektív idealizmusával.

Ezt a negatív, tagadó álláspontot több helyen pozitív formában is kifejti: „Nekünk reális, ideális és transzcendens vallás kell, olyan, mely a földön, a világon, a csillagokon, a

mulandóságon túlra, az örök életbe visz, s mely nem szubjektív képzeteken, hanem ideális valóságokon épül. Ilyen vallás a kereszténység, még pedig annak eredeti, tősgyökeres alakja a katolicizmus. A katolicizmus a reális ideálok vallása: ideáljai nem az ember lelkében, hanem rajtunk kívül, a valóságban ragyognak. Itt a vallás valóságos igazság.” [4: 49. o.]

A szubjektív idealizmus koncepciójának elutasítása dagályos, szónoki fogásokkal fűszerezett formában is megfogalmazódik a világnézeti harc hevében: „Ó hát félre veletek, ti tehetetlen árnyak, ti kisértetek! Nekem ideálok, reális ideálok kellene! Ideálok, melyek az ember szubjektív világának illúziói, be nem érem! Ideálok, melyeknek önmagukban valóságuk nincs, melyeket mi alkotunk meg magunknak, mert készletet rá ideálszomjas természetünk, nem alkuszunk. Nekünk reális ideálok, nekünk ideális valóságok kellene. Az kell nekünk, hogy az örök élet, az erény, az érdem, valóságok legyenek s az élet határán ránk várjanak. Az kell nekünk, hogy egy valóságos mennyországba vezessen el az Isten-félelem s az Isten-szeretet. Az élet útjai kurták, a lélek perspektívái pedig végtelenek: mi azt várjuk s reméljük, hogy halálunk után életünk a kurta, keskeny utakról az örök élet beláthatatlan világába térjen. Kant szubjektivizmusa szép, de nekünk nem elég.” [uo. 48–49. o.] – foglalja össze most már az üdvözülés praktikuma szempontjából a Kant-kritikát, s ebben a tekintetben teljesen igaza van, mert túlvilági iránymutatásként, üdvösségre vezérlő kalauzként a kanti filozófia valóban nem használható.

Indulatokat tükrözve és indukálva felsejlik a Kant-kritika árnyalatai közt olyan összefüggés is, amely a hitetlenek, ateisták számára tartja megfelelőnek a kanti etikát, azaz benne a vallásos hittől eltérő tartalmat lát: „Akik önmagukban csak egy kapricra, csak egy fölhúzott órára ismernek, hogy ketyegjen s azután végsőt nyekkenjen, azoknak jobb lesz önmagukat feledni, mert öntudatuk csak kin és borongás lehet. Ha moralitást igényelnek, a kategorikus imperatívuszokhoz folyamodhatnak, melyek kínpadra húzzák az embert esztelen pózért, az ostoba emberi méltóság megóvásáért.” [uo. 41. o.] Az „ostoba emberi méltóság”, mint „esztelen póz” ma elég anakronisztikusan cseng. Úgy tűnik Prohászka itt kénytelen nagyon lerontani a humánus értékeit, hogy a transzcendencia szempontjának előnyei mellett hatásosabban érvelhessen.

Ez a gondolat átvezet az ismeretelméleti szempont körülményeinek után a Kant-kritika lényegéhez, amelyben az ösztűz tulajdonképpen két fogalomra, az erkölcsi autonómiára és az azt megtestesítő kategorikus imperatívuszra irányul.

Itt rejlik ugyanis az ősbűn, a bűnök bűne, amely eltérő, egyszerűen más minőségű, sokkal súlyosabb, mint a mindennapok apró-cseprő tévedései, hibái. Az Istennel való konkurálásról van itt szó. „A bábeli torony építése a technikát alkotó ember nagyhatású szimbóluma, aki városokat épít és a technika bűvöletében Isten vetélytársának érzi magát” – írja Boda László. [44: 294. o.], majd arra utal, hogy a szimbólum nemcsak a technikára érvényes, erkölcsi értelmet is hordoz: „A nyelvek zavara csak jelképe a gondolkodás és az erkölcsi értékek zavarának.” [uo.] A lényeg pedig az, ami az etikára is érvényes, a „hamis autonómia”, a bűnök gyökere. „A Teremtés könyvének jahvista szentírója... a bűn gyökerét az engedetlenségben jelöli meg. Abban a hamis autonómiában, melyet az ember azóta is folyton megkísérel, mely az Istentől való teljes függetlenséget erkölcsi téren úgy próbálja megvalósítani, hogy önhatalmúlag állapítja meg, hogy mi a jó és mi a rossz.” [uo. 293–294. o.]

Prohászka pontosan tudja, látja, felismeri, hogy itt, Kantnál is tényleg erről van szó, az „ősbűnről”, amikor az ember önmagát az Isten helyébe állítja: „»A törvény az isteni akarat«, ez a régi morál: »a törvény az ész sugallata, a célszerűség, a hasznosság, az élvezet«, ez az új morál. »Ego Dominus«, mondja az Isten, ez a régi erkölcsstan: »ego dominus« mondja az ember, ez az új erkölcsstan.” [34: 76–77. o.]

Ezért kap tehát a kanti etika, az autonómia és a kategorikus imperatívusz a késői szemlélő szerint a kelletnél nagyobb kritikai ösztűzet. Ezért válik szinte jelképévé mindenfajta, az

isteni szuverenitást sértő etikai törekvésnek. Hisz, ahogy Tengelyi László írja „a gyakorlati ész kritikájában Kant arra a belátásra jut, hogy a morál az önmegalapozáshoz nemcsak a vallást, de a világ isteni eredetű célszerűségének föltevését sem veheti igénybe.” [43: 123. o.] Miután tehát ily módon „kiérleli” gondolatilag az „ösbűnt”, kifejti, hogy az ész autonóm módon alkotja meg a kategorikus imperatívuszt, isteni közreműködés nélkül, a vallási alapú kritika számára azután már teljesen mindegy, hogy később hogyan módosulnak nézetei, vagy, hogy ezt milyen optikájú etikai vizsgálódás keretében teszi, az árnyalatok ezután már nem érvényesülnek, egyszerűen nem érdekesek.

Ebben az összefüggésben elfogadhatatlan az erkölcsi autonómia Prohászka számára is: „Mindennek, ami van, s ami célszerű realitás akar lenni, annak mértéke, tehát törvénye van. Autonóm, független senki és semmi sem lehet a világon Istenen kívül. Nem autonóm az ember, nem autonóm az ész s a tudomány, nem autonóm az erkölcs s az akarat, s nem autonóm a nemzet s az állam, hanem ezek, ahogy funkcióik is, úgy függvények s úgy törvény alatt állnak.” [9: 316–317. o.] De az Istentől való függés autonómiát eleve kizáró gondolata ontológiai fő érve mellett, azzal természetesen összefüggve, megjelenik a másik fő érv, az emberi képességek elégtelenségének, erkölcsi törvény alkotására való képtelenségének érve is: „Autonómiáról folyik a szó: de lépten-nyomon tapasztaljuk, amit a priori régen tudunk, hogy annak a beképzelt »autos«-nak a »nomos« megalkotására semmi kompetenciája, semmi rátermettsége, semmi hatalma sincs s ha ezek dacára mégis vállalkozik rá, csak siralmasan nevetséges világnézeti tákolmányokat szaporít. Az autonómia a gyakorlatban az erkölcsi anarchia kikiáltása: a gögnök, az elkapatottságnak, a tiszteletlenségnek s érzékiségnek hímes terítője”, [uo. 325. o.]

Prohászkanak ez a két fő érve az erkölcsi autonómia ellen, és ez tulajdonképpen etikai mondandójának is súlyponti részét képezi. E mondandó tartalmában nagyon jelentős tehát az etikai szempontú Kant-kritika. Hogy ez mennyire központi része Prohászka etikai mondanivalójának, azt az is tükrözi, hogy 1924-ben, három évvel halála előtt, amikor tehát nézetei a végleges kiérlelttség állapotába jutottak, a keresztény etika összefoglaló, pontokba szedett jellemzését is döntően a Kanttal való polémia jegyében fogalmazza meg. Eszerint: „A keresztény etikát három dolog jellemzi:

a) Az égbenyúló és sziklafal gyanánt álló elvek s igazságok hegylánca, melyeket a hit állít föl. Ez a nagy ideális realitás, melyben mindennek első jellege az, hogy van, s hogy rendíthetetlen valóság, s hogy így van s másképp számunkra nem lehet. Ez úton az emberélet az örök célba s az eszmék mennyországába van bekapcsolva.

b) A másik jellege, hogy itt a törvény nem autonómia, hanem theonómia, s hogy az imperativus categoricus nem lóg a levegőben, hanem felülről hangzik felénk. Ez az imperativus az isteni akarat, mely a törvényt adja s melynek részünkről csak tisztelet, hódolat s engedelmisség felel meg.

c) A harmadik jellege a keresztény éthosznak a nagy tudat, hogy a törvényt megtartani bírjuk, s az ember önfelbecsülése, hogy az Isten megsegít. Ez úton a »species aeterni«, mely alatt az életet nézzük, »pondus aeternitatis«-szá válik s a lelket minden fölé kiemeli: világ, test, szenvedély s ösztön fölé s a világon Isten után örök értéké teszi.

Jellemzi tehát a keresztény erkölcsöt az ideális realitás megfogása, hová tartozik Isten, lélek, igazság, jóság, tökély, cél, örök élet: azután az az igazi s egyetlen imperativus categoricus, mely az Isten akarata, végül a bízó s küzdő odaadás a törvény megtartására s az ethikai értékeknek mindennél többre becsülése. Ezzel szemben megint a dekadencia abban áll, hogy az ember kikapcsolódik a szellemi realitásból, s orientációját ezáltal elveszti. Másodszor, hogy az isteni törvény helyébe saját erkölcsi kódexét helyezi, aminek vége ötletek s az ösztön uralma. Végül a gyökér s cél vesztett lelkiség elgyöngül s a lélek korrupcióba s az egyén a nihilizmusba fül.” [uo. 319–320. o.]

Ilyen módon a kanti szubjektív idealizmussal kapcsolatos „negatív szintézis” eredményeképp annak lehetünk tanúi, hogy a „világfölényes, örök ethos”, a hagyományos keresztény morális tartalmak a kanti etikai kulcsfogalmak, az autonómia és a kategorikus imperatívusz fogalmai ellenében, szinte ezekkel a fogalmakkal, ezeket használva nyernek megfogalmazást. E gondolati találkozás, konfrontáció eredménye itt is a hagyományos álláspont megerősítésére vezet: „Az erkölcsnek az az alapja, hogy vannak örök valóságok s örök igazságok, melyektől függünk s melyeket föl lehet ismernünk. Ez az alapja az erkölcsnek is. Az örök valóság mint törvényhozó, isteni akarat diktálja a mértéket, s ahogy a gyermekek »dictando« írnak, úgy az igaz emberek »dictando« élnek: életük az irányt s a törvényt az isteni akarattól veszi” [uo. 329. o.] – adja meg a kegyelemdőfűst Prohászka az emberi etikai autonómiának ezzel az iskolás, a szó szoros értelmében didaktikai hasonlattal, a tollbamondás igazán minden alkotókészséget kizáró műveletét találva alkalmasnak arra, hogy az autonómia felé való irányvétel elhibázottságát egyszer s mindenkorra érzékletessé és egyértelművé tegye.

Az eddig bemutatott, elég egyértelmű és összességében vitathatatlanul domináns állásponthoz azonban – amint azt Prohászkanál megszokhattuk – mégiscsak kerül egy halvány kérdőjel. A gondolatmenetek az eddigiekhez képest hirtelen váltással más vonulat szerint rendeződnek. Sajátos módon épp a döntően ismeretelméleti témájú akadémiai székfoglaló, a sokat vitatott és indexre került *Az intellectualismus túlhajtásai* tűnik valamivel engedékenyebbnek az ember erkölcsi autonómiája kérdésében. A kérdés úgy vetődik fel, hogy az ember belső világának különböző tartalmaiban, melyet a racionalitás és irracionalitás elemei töltenek meg, mi lesz a döntő tényező az erkölcsi cselekvés motiválásánál: tehát, ha tekintjük egyrészt a racionalitás formáit, „melyek az öntudatnak, az erkölcsnek, szabadságnak fogalmait állítják elénk, másrészt azt az irracionális meleg világot, mely tele van hangulatokkal, tompa vagy éber észrevevésekkel, ösztönös vagy félig öntudatos lelkiséggel, szükségletekkel, hajlamokkal, igényekkel: mi lesz hát az, a mi latba esik s a minek e belső világban döntő szerepe van?” [46: 56. o.]

Prohászka válasza e kérdésre tulajdonképpen már a probléma megoldását, az erkölcsi tettet vételezi elő, tehát nem a motívumok harcában jelöli meg a „győztest”, ahogy várnánk a kérdésfeltevésből, hanem már a megoldást nevezi meg: „S a felelet előttem világos: az csakis a tett, az én tettem, az én akaratom lehet, melynek erejében a nem-énből én, abból a sok személytelenségből, ösztönösségből az én világom alakul ki.” [uo.] Az erkölcsi autonómia szempontjából fontos tartalmak ezután következnek; ezt az ily módon létrejövő világot „ezt a valóságot mi teremtyük meg” [uo.], ennek a formákat alakító s belső világot teremtő actionak a tulajdonképeni elve a szabadság (a szabadság szó kiemelve – Sz. P.)” [uo. 57. o.] Itt szemmel láthatólag más, jelentősebb helyi értéke van a szabadságnak, mint például a háborúban hozott áldozatok céljainál, ahol a „közbevetett ideálok” közt szerepelt: „Szabadon kell tehát tennem; a szabad tett az én tettem, a szabadon alakított világ az én világom; az öntudatlanság terheltségéből, a szokás, a tradíciók bénító befolyásából ki kell emelkednem s öntudatomat értékessé, jóvá, gazdaggá, nemessé, széppé kell tennem. Ez lesz tetteim tartalma: a velem azonosított jóság, a lelkiületemmé változott erkölcsiség. Ez lesz az a morális, mely nem tudás, hanem concret szellemi, egyéni valóság, egyéni érzés az akarás, egyéni forma mint önelhatározás, kiindulás, érzület, szóval az egyén a neki való s a vele azonosított nemes öntudatos érzülettel.” [uo. 58. o.] Szabó Ferencet ez a gondolatsor „az önteremtő szabadság egzisztencialista filozófusaira” emlékezteti. „Itt valóban erkölcsi autonómiáról van szó” – írja [Vö. 47: 126. o.], majd hozzáteszi: „Persze, hogy mi az igaz, a jó, az értékes, amivel a szabad személy azonosul, annak van objektív normája is.” [uo.]

Kétségtelen, hogy itt nagyobb szerep hárul az emberi öntudatra, mint a „dictando élnek” életvitel mintájában, hisz itt az „egyéniesség,... önteremtés”. [46: 58. o.] De a gondolat alapvetően nem változtat Prohászka koncepcióján. Valódi célja itt, hogy az ember belső

pszichés struktúrájának bonyolultságát, benne a racionalitásnak a hagyományos felfogásnál kisebb, és az irracionalitásnak nagyobb súlyát érzékeltesse, és az ezek közt folyó belső vívódás folyamatait jellemezze. Nem arról van tehát szó, hogy az erkölcsi normák eredete és természete tekintetében a transzcendens és immanens szféra eleve meglévő szerepe és ennek arányai megváltoztak volna, hanem az immanencia szférájában, az emberben zajló folyamatok leírása lett részletesebb. Az emberi autonómia nem úgy vetődik fel tehát, mint például Hans Küngnél: „Határozottan állítjuk: A vallástalan ember is alakíthatja valóban emberien, tehát humánusan és ilyen értelemben erkölcsösen az életét; éppen ebben fejeződik ki az ember belső autonómiája.” [48: 81. o.] Prohászkanál az „etika elvei” továbbra is „metafizikaiak”, de – és itt jön közelebb Kanthoz ebben a műben az álláspontja – ezt az ember saját, a szabadság közegében hozott döntése alapján követi, döntéseit szabadon, tehát autonóm módon hozza. Kantnál, ahogy azt Nyíri Tamás elemzésénél láthattuk, sem zárja ki az autonómia a teonómiát, az emberi ész beláthatja, hogy azt kell követnie, de választhat más követendő erkölcsi mintákat is. Prohászka álláspontja talán úgy jellemezhető, hogy csak isteni normák vannak, amiket viszont az ember szabadon választ, más igazán értékes erkölcsi alternatíva viszont nincs, csak silányabb megoldások. Emellett az is különbség, hogy míg Kantnál a gyakorlati ész döntése az erkölcsi autonómia alapja, Prohászkanál főleg az irracionális mező, pontosabban maga az erkölcsi tett ennek az autonómiának a közege.

Prohászka tehát – szellemi arculatához híven – itt sem engedi meg nekünk azt a kényelmességet, hogy néhány műve teljesen egyértelmű gondolatmeneteiből alapállása teljes panorámáját felvázolhassuk. A fentebb jellemzett, az emberi erkölcsi autonómiát elutasító „dörgedelmek” itt kicsit elcsendesednek. Mint minden fontos és sokat vitatott kérdésben, itt is feltűnik a domináns gondolatmenetek mellett egy halványabb, bátortalanabb, kevésbé sokrétűen kidolgozott vonulat is, mely megkérdőjelezi az egyértelmű kicsengést, szinte alternatívát állít a markánsabban kifejtett gondolatoknak, de e gondolati vita végső konklúzióit nem közli, azt az olvasó aránylatolgaató döntésére bízta.

A Krisztus-központúság szerepe és jelentősége

A filozófiai etikai vizsgálódásokban általában szokatlan szempont felvételét Prohászka etikájának alapvető karaktere indokolja. Ez az etika ugyanis a krisztológiai tartalmak nélkül nem érthető. Amennyire egyértelmű, hogy Prohászka társadalomfilozófiai relevanciájú mondandójának döntő része etikai természetű, legalább ugyanilyen módon szembeűnő, hogy – szinte koncentrikus körök, vagy a naprendszer képét idézve – ennek az etikai természetű közlendőnek a fókuszában Jézus Krisztus áll.

„A mi eszményünk az Úr Jézus Krisztus” [4: 155. o.]; „Krisztus Jézus nagy és fölséges; ő a megtestesült erkölcsi ideál; következőleg utána vonulnak a lelkek” [uo. 171. o.]; „A fölséges ideált, az Úr Jézust s annak gyönyörű hasonmásait már bemutattuk: az Isten országa megnyílt előttünk...” [uo. 183. o.] Ezek a mondatok *A diadalmas világnézet* című mű három egymást követő fejezetének kezdő mondatai. A fejezetek élén álló vezérmondatok tömören tartalmazzák, megjelölik azt, amit a fejezet kifejt, illetve elindítják a belőlük fakadó gondolatsort. Funkciójukban így Prohászka sokat emlegetett „pontjaira”, „punctáira” emlékeztetnek, amelyeket szemináriumi spirituális korában minden este fél kilenckor adott meg a kispapoknak, hogy ezekből indítsák, bontsák ki elmélkedéseiket. [Vö. 15: 42. o.] E három mondat kiemelt és így meghatározó elhelyezésével önmagában is képes érzékeltetni a Krisztus-központúság etikai súlyát. De megerősítik ezt az alapkaraktert más műveiben kifejtett gondolatai is: „Krisztus Urunk a tökéletes ember; emberi törekvéseink ideálja. Benne találjuk föl azt, ami nekünk kell: az emberi akarás és törekvés legfőbb – legteljesebb kielégítését.” [34: 78. o.] Ez az isteni akarat megtestesülve s az eszményi világot emberi életben kialakítva Krisztusban lép elő s én hódolok neki.” [23: 140–140. o.]

Az idézett mondatok szuggesztíven sugallják és kifejezik azt a karaktert, amit mind teológiai, mind erkölcszteológiai értelemben krisztocentrikus szemléletnek neveznek. „Krisztocentrikus a keresztény teológia, ha – és amilyen mértékben – megfelelően érvényesíti azt a szempontot, hogy Jézus Krisztus központi helyet foglal el a teremtés és üdvösség történetében (vagyis minden más rajta alapul, és mindent ő rendez el).” [28: 431. o.] Ennek az alaphangsúlynak az erkölcszteológiát is átható és tápláló gyökerei Szent Pálig nyúlnak vissza, akinek Krisztusról ebben az értelemben írt mondatait – „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülöttje. Minden általa és érte van megteremtve.” (Kol 1,14–17) – Boda László így értelmezi: „tehát nem csupán »általa«, hanem »érte« is, ami erkölcszteológiailag azt jelenti, hogy Krisztus egyetemes cél, norma, irány a keresztény élet számára.” [44: 43. o.]

Prohászka etikai mondandójának alapvető magva is itt van. Minden egyéb vizsgálódásról, tanulmányról végül az derül ki, hogy valójában pusztán előkészítő funkciójuk van, hogy architektonikai képpel élve csak lépcsőfokok, liturgiai hasonlattal pedig a lépcsőima szerepét töltik be, előjátékok, bevezetések, felvezető gondolatmenetek a tulajdonképpeni lényeghez, az igazi mondandóhoz, a krisztusi, az evangéliumi tartalmakhoz. Minden gondolati ív, minden eszmefuttatás végül is ide torkollik, ettől nyeri értelmét: „Hát higgyék el nekem, hogy a mi morálisunk is éppúgy, mint Assisi szent Ferencnek s Szent Bernátnak, valamint sokkal azelőtt a szentatyáknak korában az evangélium paraboláiból indul ki, melyek mind a belsőre, a szív mélyére utalnak... s összegzésüket bírják a szentjánosi szóban, mely az újjászületést hangoztatja. Újjászületni Lélekből krisztusi, emberi; ez a mi aszkézisünk végigváltozatlan ideálja... a mi napunk az Úr Jézus Krisztus, olyan a mi erkölcsi világunknak valamennyi elve, tőle vesszük igazságainkat, parancsainkat, hegyi beszédéből merítjük a keresztény érzést, azért nálunk minden derűs, napos, nincs sötétség, nincs elhalás és rothadás.” [4: 175. o.]

Prohászka etikájában tehát, filozófiai és teológiai gondolatvilága egészéhez hasonlóan a Krisztus-központúság tartalma a leglényegesebb. Az egész életmű tulajdonképpen ezt, a krisztusi eszményből és tanításból fakadó lényegét hordozza, közvetíti, tanítja. De ez egy keresztény ihletettségű gondolatvilágnál természetes is. Valami nagyon mély, ősi és lényegi keresztény vonás ez a Krisztusra tekintés, úgy fakad fel Prohászkaéból is, olyan természetességgel, spontaneitással és elementáris erővel, mint az első lélegzetvétellel együtt az újszülötthől a gyereksírás.

Az a *többllet*, amit Prohászka koncepciójában a Krisztus-központúság, a krisztológiai tartalom kölcsönöz a keresztény etikának minden más etikai tanítással szemben, több összefüggésben tárul fel.

Az első elem maga a *tan* minősége. Jézus Krisztus tanítása, az evangéliumok parabolái, a hegyi beszéd, s a bennük feltároló keresztény morál. Ezt a tanítást Prohászka összeveti Szókratészszel, Mózással és más erkölcsitanítókkal és arra a következtetésre jut, hogy bár mások is mondtak a Krisztus által mondott erkölcsi tanításhoz hasonlókat, de „ahogy azt ő velünk átérezttette azzal a különös, egyetlen öntudatossággal, ahogy ő azt átélte, ő az Isten Igéje, ahogy az benne alakot s kifejezést nyert, úgy az másutt nincs.” [4: 168. o.]

De a krisztológiai többllet nem marad meg a tannál, annak magasabbrendűségénél. Az etika számára a krisztocentrikus látásmód további „adaléka” vagy „hozádeka” az erkölcsi *példaadás* momentumához kapcsolódik. Nagyon szépen megformált, megválogatott, szuggesztív nyelvi eszközökkel írja le Prohászka ennek a krisztusi példaadásnak a lényegét. Egyedülállósága abban ragadható meg, hogy a kinyilatkoztatás, az isteni eredetű normák és követelmények esszenciáját, „ezt a »szellemet és életet« nekünk való módon élénk élni, annak az emberi élet keretében szerencsés kifejezést adni, azt csak Krisztus tette.” [uo. 156. o.] E példaadás, a példa élénk élése keretében túllép a pusztá tanításon, a szavakon. „Ő az életről nemcsak beszélt, ő azt nekünk megmutatta: ő az életet élénk élte” [uo. 159. o.] –

ismétli meg a szuggesztív, tömény, képszerű kifejezést, kiemelve, hogy ezt „senki más nem tette; senkinek sem sikerült, ezért van csak egy Krisztus a világon.” [uo.] A krisztusi példa jelentősége abban áll, hogy túlhaladja a csak beszélt, csak leírt tan erejét, az elvont normák helyett életet tár elénk. „Ideált, mint elvont eszmét teremtett Plató is; ő beszél róla; de nem éli át! Az ideál eszme maradt s nem testesült meg köztünk. Ép ez a nagy különbség a filozófia s Krisztus közt.” [uo. 168. o.]

A fent mondottakból egy az eddigiekhez hasonló, de mégis más dimenziójú megvilágítása bontakozik ki a krisztusi példa egyedülállóságának, amely annak értékét tovább növeli. Ez pedig a krisztológiai alapgogmában – valóságos Isten és valóságos ember – rejlik. Hogy tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy példát adott. Mert hisz azt a szentek sokasága, boldogok, mártírok, vértanúk ezrei is megtették. De ott ember adott példát embernek. Itt viszont a dolog lényege az – ami az előző tartalmakkal, az isteni eredetű „elénk élni”-vel is összefügg – hogy az isteni eredetű eszmény, ideál és maga az isteni is testet öltöttek Jézus Krisztusban. „És az Ige testté lőn” [uo. 168. o.] – idézi Prohászka a János evangéliumot, és pedig olyan összefüggésben, hogy ez semmi más etikai ideálról nem mondható el, csak a keresztény vallás ideáljáról. Tehát, hogy nincs áttétel. Nincs közvetítés. Nem kell színész, aki eljátszik, imitál, utánoz valakit vagy valamit. A szerző egyben a főszereplő is. Az istenit Krisztusnak nem kell imitálni, hisz ő maga Isten. De egyben ember is. És ez adja az isteni ideálnak az ember számára történő példátlan és egyedüli megmutatását: „amit az isteni életből folyósítani lehet az emberi élet számára, azt Krisztusban szemlélhetjük. Nekünk Krisztus azért minden, mert az isteni benne talált emberi kiadást. Ő nekünk az istenség kompendiuma.” [uo. 156. o.]

Tulajdonképpen a krisztusi erkölcsi eszménynek ezek a jellemzői magyarázzák meg Prohászkanak az objektív idealizmus – ami saját szavai szerint a saját álláspontja – és a szubjektív idealizmus, azaz a krisztusi eszmény és a filozófiai eszmék közti különbségről vallott, már fentebb is érintett nézeteit. Krisztusban az eszmény „meleg életté” lett, „testet öltött”. Ezért objektív, ezért valóságos, ezért több, mint az emberi ész ideáljai, fogalmai, hisz azokról a fentiek nem mondhatók el. „A filozófia is ige, de róla nincs megírva, amit az Úr Jézusról írt Szent János »és az Ige testté lőn. «” [uo. 168. o.] Ezért „lóg a levegőben” a kanti kategorikus imperatívusz is. Tulajdonképpen itt van az az etikai ütőkártya, ami semmi mással nem überelhető. A Krisztusban testet öltött eszményekhez képest, ebben az összefüggésben valóban csak halvány, valóság nélküli eszmeszüleményeknek, kreációknak tűnnek az emberi ész törekvései, ezért szinte münchenhauseni a próbálkozásunk, hogy magasabb erkölcsi nivóra emeljük a társadalmat pusztán a magunk kreálta eszmeszüleményekre támaszkodva. Innen származtatható mindaz a fölény, amellyel és amelyről elutasít és az eleve csekély értéket képviselő szubjektív idealizmus körébe sorol minden nem keresztény filozófiai tant, etikát, ezért olyan erőtlen a krisztusi példa eleven erejéhez képest minden emberi erőfeszítés.

A krisztológiai tartalmak által megformált erkölcsi elvek és a krisztusi ideál a fenti jellemzőkből következően *további fontos jegyeket* is hordoz. Prohászka ezek között említi és nagyon lényegesnek tartja a krisztusi ideál egyetemes érvényét: „az Úr Jézus Krisztus ideálja mindnyájunknak. Ideál a legközönségesebb ember számára... ő ideál a bölcsész s a napszámos számára, az erényhősök s a közönséges nép számára... Jézus olyan erkölcsi ideál, melynek utánzása valamiképpen mindenkinek lehetséges: a kézművesnek, a szolganak, a műveltnak, a királynak.” [34: 79. o.] De azzal együtt, hogy egyetemes, azaz mindenki számára követhető ideál, ezzel egyidejűleg az is jellemzi, hogy sohasem lehet utolérni, csak közelíteni, hogy tehát *mindig ideál marad*, ami képes mindenkit és minden időben vonzani és emelni: „ideál marad; vonz magához, de utol nem érhetjük; erőt ad, de nem az ideál elérésére, hanem a feléje való közeledésre... az ideál és az erkölcsi világ közti távol áthidalhatatlan.” [uo.]

Ezek a jegyek, hogy tehát minden szinten és minden időben képes vonzani és emelni, vezetnek el a krisztusi ideál *történelmi szerepe* jelentőségének felismeréséhez. Prohászka az

emberiség erkölcsi fejlődésének *mozgatórugóját* is úgyszólván kizárólag a krisztusi példában látja: „Állatból nevelt embert a mi Urunk Jézus Krisztus” [uo. 81. o.] – írja, az óriási minőségi ugrást hangsúlyozva. Az a gondolat pedig, hogy „Ezerkilencszáz éven át emelte az Úr Jézus az emberiséget” [uo. 80. o.], ennek az embernevelő munkának a folyamatosságát emeli ki. Ebben az összefüggésben más dinamikus mozgató erőket nem említ, magát az erkölcs történeti fejlődését „az ideálba való behatolás arányában” [uo.] formulával tartja leírhatónak. Ugyanakkor e legfontosabb mozgató erő mellett más történeti tényezők befolyásoló szerepét is természetesnek tartja és elismeri: „Az embert az ideál meghagyja a történeti tényezőknek befolyása alatt. Mi is az embert fejlődőfélben fogjuk föl s nem készen... mások voltak az emberek kétszáz év előtt erkölcsi érzésükben is; mások lesznek kétszáz év múlva. A fejlődést nem zárjuk le sehol; a haladást meg nem kötjük soha.” [uo.] Ennek a fejlődésnek a sajátosságait részletesen elemzi a társadalmi tanítás témakörében, de hogy e fejlődésnek, legalábbis a fejlődés erkölcsi oldalának ösztönzői közt a krisztusi ideál a meghatározó, az a fenti idézetekből nyilvánvaló.

A krisztusi tanítás és példa nemcsak az időben visszatekintve tűnik a meghatározó mozgatónak Prohászka számára, hanem a legmagasabb minőséget jelenti „térben” is, azaz más, létező etikákkal való egybevetésben, *más vallások etikájával összehasonlítva* is: „Az éthosz a világtörténelemben a legmagasabb fokra a kereszténységben szökött föl. Semmiféle más ethikai mozgalmat nem hasonlíthatunk hozzá. Sem a hindu logikátlan álmódosását, sem a perzsa materialista tisztességét, sem a japáni s kínai erkölcsöt, ezt a – mondhatnám – ethikai kisüstös gazdálkodást. Hogy az ilyen felfogások évszázadokon át eligazíthatják az emberek millióit, annak okát nem e módszerekben, hanem más befolyásokban kell keresnünk. Ezek a népek teljesen el voltak zárva a szubjektívizmus s a szellemi szabadság árama elől, s erkölcsüket a patriarkális viszonyok, a társadalmi kasztok lekötöttsége s az uralmon lévő tradíciók tartják fenn.” [4: 319. o.] Ez az egybevetés ma nem tűnik különösképp toleránsnak, mindenesetre világosan kifejezi Prohászka mélységes hitét és meggyőződését a keresztény erkölcsi eszmény felülmúlhatatlanságában. Érdekessége e fejtegetésnek, hogy itt fontosnak tartja a társadalmi viszonyok erkölcsbefolyásoló szerepét, és meg is nevezi őket.

A történelmi szempont, az emberi fejlődés távlatába helyezés és a más etikákkal való egybevetés révén egyértelművé válik, hogy a krisztusi ideál csúcspontot jelent az emberiség erkölcsi fejlődésében, amely amellett, hogy előbbrevivő erő, elérhetetlen és felülmúlhatatlan: „a tanítók változnak, a próféták egymást váltják; az iskolázás sokáig tart, míg végre minden szó, parancs, törvény, erény egy erkölcsi ideálban csomósodik; ez az eszmény a mi Urunk Jézus Krisztus.” [34: 78. o.]

Prohászka etikájának jellemzésében az eddig mondottakból is kitűnt, hogy a Krisztus-központúságból fakadó etika-növelő, etikát felfokozó tartalmaknak döntő része egy olyan összetevő, ami a hozott többlet-töltetet a *transzcendencia szférájából* eredezteti. A krisztusi ideál azért páratlan, mert az istenit, a transzcendenst jeleníti meg emberien. De a transzcendencia szférája több ponton is belép ebbe az etikába, növelve így a Prohászka koncepciójában kibontakozó etikai konstellációnak minden más etikát felülmúló, páratlan és utolérhetetlen jegyeinek számát.

Ebben az összefüggésben lényeges az etikai koncepció szempontjából is a krisztológia *szotériológiai tartalma*. Ugyanis egyedül a megváltás képes megnyitni a reális perspektívát az etikai célok és törekvések transzcendens irányvétele számára. Az ember transzcendenciára irányuló aspirációi és ambíciói így nyernek reális megvalósulási lehetőséget. A földi életben a transzcendens eredetű törvények követése ezáltal válik értelmes vállalkozássá.

De a távlat és lehetőség megnyitása mellett van még egy nagyon lényeges transzcendens elem ebben az etikában, amely azt a célt szolgálja, hogy az ember valóban el is érhesse a megváltás révén számára biztosított távlatokat. Az ember önereje ugyanis kevés ehhez. Ezt az erőhiányt hivatott pótolni a szintén krisztológiai forrású *kegyelem*, mely erőt adóan segíti az

embert abban, hogy a krisztusi ideálban foglalt követelményeket közelíteni képes legyen. Ez a folyamatosan ható kegyelem természeténél fogva nem az evilági erkölcsi ideálok természetes hatásmechanizmusa, valami más, attól eltérő, de Prohászka épp itt látja szerepét fontosnak. Ez tehát valóban ismét olyan jegy, ami semmiféle földi eredetű etikai koncepciónak nem sajátja. Azt írja Prohászka a keresztény etika előnyeiről többek közt: „hogy nemcsak célt tűz ki s utat jelöl ki, hanem erőt is ad hozzá. Eszmét az evangélium ad, eleven erőt pedig a kegyelem szolgáltat.” [uo. 79. o.] Tagadhatatlan, hogy ezt semmiféle más erkölcsi ideál nem képes produkálni. Itt az erkölcsi tényezőktől minőségileg teljesen eltérő, teljesen más elem, a transzcendens elem kapcsolódik az etika szférájába. „Az emberi ideálok ereje a szép gondolatok visszahatásában áll az emberi akaratra; akaratumkat ébresztik, hevítik, de fizikai több-erőt, új valamit lelkünkbe nem öntenek. Azért ezek az ideálok sokban tehetetlenek. A mi ideálunk meleg, eleven valóság lévén meleg, eleven erőt áraszt, mellyel a lelket emeli és győzni segíti.” [uo. 78. o.]

Prohászka gondolatvilágában a krisztológia és az etika viszonyát vizsgálva végül azt érdemes szemügyrevenni, hogy a krisztocentrikus látásmód milyen *változást eredményez* etikai koncepciója egészében. Meglepő, sőt némileg meglehető is ez a változás. Az etika merev, stabil, szinte kizárólag transzcendens determinációjú és *időtlen karaktere oldódni kezd* a krisztológiai elem révén. Megváltozik az immanencia szférájának egész státusza azáltal, hogy Krisztus elhozta az Isten országát, legalábbis a megváltásban, és úgy, hogy ennek az országnak a kiteljesítésében az embereknek is kell, a krisztusi ideál vonzásában, saját magukat is tökéletesítve közreműködniük. Ezáltal a Krisztus-központúság adaléka az eleven erő, a *mozgósító, aktivizáló tényező* szerepét tölti be Prohászka etikájában. Amíg az „örök” ideálokat, az „égboltra tűzött állócsillagokat” elég volt csak követni, ott elég volt „dictando” élni, addig itt most a világnak a krisztusi tanítás nyomán való átformálása vár ránk, erre tevődik a hangsúly.

Hiszen az eszmének testet öltése nemcsak Krisztusban történt meg, hanem az Isten országa eljövendőben, de a krisztológiai tartalom révén már itt is lévő jegyei bennünk emberekben is testet öltöttek: „Az Isten országa bennünk semmi egyéb, mint az élet erkölcsi feladatainak Krisztus szellemében való megoldása... A mi szenvedelmünk az, hogy beleéljük magunkat Krisztusba, – hogy venyigévé legyünk a tőkén, melyből életünket szívjuk – hogy az apostollal elmondhassuk: Élek én, már nem én, hanem Krisztus él bennem.” [4: 175–176. o.]

Ebben a gondolatsorban megjelenik az a mozzanat, ami az etika terén emberi aktivitást kíván. Ez nem az erkölcsi értékek teremtése, hisz azt Isten elvégezte, hanem az a tevékenység, melynek során a felismert és belsővé tett értékeket megjeleníteni igyekszünk: „alakító, teremtő erő vagyok Isten és én! Teremtője vagyok az eszményi életnek, mert követelményeit mindenütt fölléptetem gondolatlanság, szokás, ösztönök, hajlamok, szenvedélyek ellen, betegség s nélkülözések közt éppúgy, mint örömben és vigaszban. Azt a bennem jelentkező eszményi világot nekem kell a külvilágba átültetnem s ha török, ha szakad, érvényt kell neki szereznem.” [23: 141. o.]

Ez az elszánt törekvés és feladatra orientáltság jelenik meg az ily módon most már akár munkaprogramként is értelmezhető erény katalógusban: „Ez az erős akarat érvényesül életem egész vonalán, mint rend, tisztaság, munkásság, fegyelem, pontosság, hűség, lelkiismeretesség, egyenesség, elnézés, könyörület, részvét, jóindulat, igazságosság, nemesség, hála, nagylelkűség, tisztelet, szerénység, illem, szelídség, alázat, mértékletesség, józanság, türelem, bátorság, szóval, mint őserdeje a jócselekedeteknek.” [uo. 141. o.] Ez az erkölcsi értékgyűjtemény tehát nem merev, rigorózus parancs együttes most már csupán, hanem a továbbiakban a krisztológiából fakadó feladat révén elsősorban egy akcióprogram elemeit és tartalmát alkotja, melyeket át kell ültetni, melyek szerint át kell alakítani a világot. Itt tehát már szó sincs arról, hogy transzcendens természetű dogmatikai és erkölcsoteológiai

kiindulópontjai révén ez az etika nem jut el, vagy éppen hogy csak leér a földre, az immanencia szférájába, az antropológia világába, sőt, ennek a világnak a keresztény eszményeknek és ezek Krisztus által adott példájának megfelelő átalakítását is tervbe veszi, s ez a program a társadalmi tanítás szociáletikai gondolkörében is megfogalmazott „Jöjjön el a földre is a Te országod!” cél emberi feladatként is értelmezett előmozdításába torkollik.

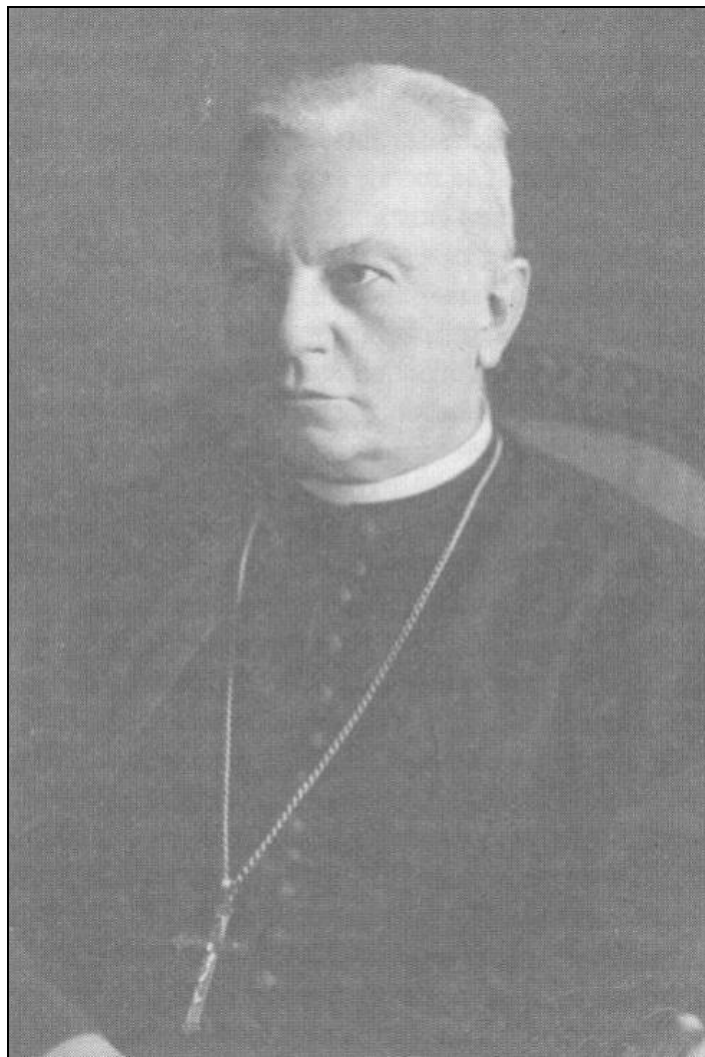
Megkockáztatható mindezek alapján az a feltevés, hogy ez a Krisztus-központúság *hozza vissza Prohászka etikáját a huszadik századba*. A „nem nagykorú” keresztényekre szabott „örök, világfölelő ethosz” itt válik élővé, jön közelebb az emberhez, és az evangéliumi tartalmak révén életszerűséget, életet nyer. Az iskolás „dictando” életvitel helyébe a „teremtőerő vagyok Isten és én” nagyhorderejű felismerés dinamizmusa lép. Itt, ezen a ponton *találkozik a máig legmodernebb zsinati törekvésekkel*: „Korunk erkölcszociológiai irányzatai nem csupán abban egyeznek meg, hogy a II. Vatikánum szellemében a keresztény nagykorúság szempontjaival vizsgálják az egyház közösségében élők magatartásának, életvitelének alapvető követelményeit, hanem abban is, hogy Jézus Krisztust tekintik ebben a vonatkozásban irányadónak...” vezet be erkölcszociológiai művét Boda László. [44: 31. o.] Úgy tűnik, Prohászka etika-koncepcióját is ez a jól megválasztott, biztos tájékoztató pont menti meg attól, hogy mozdulatlan, rigorózus parancsetika maradjon. De a keresztény etikában, ahol „a tízparancs maradandó erkölcsi normáit új értelmezési megvilágításba helyezi az Újszövetség” [uo. 45. o.] ez tulajdonképpen nagyon evidens, természetes összefüggés.

Végül az is elmondható, hogy a krisztológiai hangsúly és dominancia, a Krisztus-központúság adja meg Prohászka társadalomfilozófiája egészének *belső koherenciáját*. Összefüggést teremt annak különböző területei, az etika részei, az egyén erkölcsi feladatai és a társadalometika elvei között. Boda László ezzel kapcsolatban Franz Böckle mondatát idézi: „Jézus igehirdetésének magja és középpontja Isten országának meghirdetése,” [uo. 32. o.] majd hozzáfűzi: „amit Jézus erkölcsi vonatkozásban mond, az csupán »része« ennek az örömhírnek...” [uo.] Lényegében ennek az összefüggésnek, a szociáletikai, társadalmi szintű törekvések és a morál személyes szférája kapcsolatának a felismerése jelenik meg Prohászka koncepciójában is, és ez alkotja mondandója összetartó, kohéziós erejét és egységét.

Összegezve a Krisztus-központúság etikát determináló tartalmainak áttekintését Prohászka nézeteiben, az is elmondható, hogy a sokféle irányú, de elég egyöntetűen tagadó, kritikai viszonyulással szemben, amellyel kora etikai irányzataihoz közelít, itt, egyedül ebben, a Krisztus-központú keresztény etikai irányban jelenik meg a pozitív, az igenlő mozzanat etikai gondolatmeneteiben. Ez a Krisztusra tekintés az ő válasza saját kora filozófiai, etikai útkereséseinek kihívására is. A modern kor sok kételye közt, amikor „homályban állunk; a sötétség végtelen perspektívái nyílnak körülöttünk”, akkor „a foszforeszkáló intelligenciák képtelenek ezt az éjt megvilágosítani, lidércütözik ők, posványba visznek, vagy céltalan hajszába ingerelnek. Ez éjben légy te a mi víziónk, dicsőséges és szép Krisztus! Halljuk a zürzavarnak éjjében a küzdő, törtető géniuszok harci kiáltását, mely azt üvölti: keressük a jobbat. De mi azt feleljük: éljen a legjobb, s leborulunk előtted és imádunk téged.” [4: 170. o.] Ez az, amit legjobb tudása szerint ajánl. Egyszerűen nem tud jobbat. Vélhetően nem tévedünk, ha úgy gondoljuk, az etika területén – és persze nemcsak ott – a különböző, egymással versengő gondolat-vonulatok végső összegzéseként ez az utolsó szava.

Harmadik fejezet – Az emberértelmezés részterületei

A filozófiai antropológia problematikája és a Prohászka-életmű



Prohászka Ottokár az 1920-as években

A Prohászka társadalomfilozófiai nézetei feltérképezésére irányuló tájékozódás harmadik fő gyűjtőcsatornája az emberre, az ember lényegére, fő jellemzőire, szerepére vonatkozó tartalmak összefoglalása. Tehát mai szóhasználattal, terminológiával a filozófiai antropológia diszciplína tematikájában kifejtett tartalmak áttekintése a célja.

Már itt, a célmegjelölés mozzanatánál néhány megjegyzést szükséges előrebecsátani. Az első, hogy Prohászka ilyen témájú, azaz filozófiai antropológiai tartalmú könyvet, vagy tanulmányt sohasem írt, ilyen tartalmú, hosszabb összefüggő gondolatsort nem fejtett ki. Ennek oka, hogy bár az ő korában megszülettek már a filozófiai antropológiának, ennek a filozófiai diszciplínának a lényegét és jelentőségét tartalmazó gondolatok – főleg Max

Scheler koncepciójában – de ezek általános ismertségre még nem tettek szert. A filozófiai antropológiának, mint filozófiai tudománynak létrejöttét Max Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című, 1928-ban kiadott könyvének megjelenéséhez szokták kötni. „Scheler célja olyan filozófiai antropológia megalapozása volt, amely az ember történelmi-társadalmi függőségeit tudomásul véve egyben felül is emelkedik azokon” – írja filozófiatörténeti munkájában Nyíri Tamás. [49: 387. o.] A fenti könyvmegjelenési dátumból kikövetkeztethető, hogy Max Scheler és Prohászka kortársak voltak. Scheler 1928-ban, Prohászka 1927-ben halt meg. Életük, munkásságuk tehát azonos időben zajlott. Sőt, mint Vidrányi Katalin utal rá, Prohászka „a húszas évek legelején többek közt abban a »Hochland«-ban publikált, melynek egyidejűleg M. Scheler és E. Przywara is munkatársa volt.” [50: 13. o.] Prohászka tehát pontosan abban a korban élt, amikor a filozófia – és ezzel együtt a teológia – nagyon lényeges új mozzanata, „antropológiai fordulata” alapgondolatai megérlelődtek. Európai horizontú és abban „naprakész” folyamsatos tájékozódása nyomán érzékelte is – a későbbiekben ez részletesebben is feltárul – azokat a szellemi, gondolati jegyeket, összetevőket, amelyek e fordulat megalapozását elősegítették. Ennek ellenére, vagy ezzel együtt az antropológiai fordulat érvei, hangsúlyai még nem értek, nem érhettek el hozzá – hisz az említett Max Scheler mű már Prohászka halála után jelent meg – azzal az egyértelműséggel és nyilvánvalósággal, hogy tudatosan és célzottan reflektálhatott volna erre a gondolati anyagra. Az „antropológiai fordulat” jelenléte, annak felismerése nem strukturálta át Prohászka gondolatmeneteit. Nem vált gondolkodása központi témájává, töprengései fő szervezési centrumává.

Emiatt Prohászka filozófiai antropológiai gondolatait felgyűjteni és belőlük egy sosem megírt antropológiát „rekonstruálni” némileg anakronisztikus vállalkozás. Kicsit az evolúciós kutatásra emlékeztet, melyet Prohászka is végigjárt gondolatban, azaz, ahogy a geológia és paleontológia egyes tényeiből az evolúció elméletét kellett felépíteni, valahogy úgy kell Prohászka különböző, más központi témák mentén kifejtett gondolatmeneteiből, más fő kérdések megválaszolására írt munkáiból az emberértelmezésre utalókat kiemelni, és köztük valamiféle kitapintható gondolati kohéziós erőt felvázolni. Ezért a vállalkozás kicsit Marx fontos módszertani elvére – az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához – emlékeztet, hogy tehát egy már kiérlelt filozófiai antropológia szempontjaival világítjuk meg Prohászkanak ebbe a gondolati irányba közelítő megfontolásait.

Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ez a vállalkozás nem ott akar keresni valamit, ahol nincs. Hisz annak ellenére, hogy az antropológiai fordulat XX. századi gondolatartalom, azért a keresztény gondolkodás, teológia, filozófia mindig is rendelkezett emberképpel. Az első keresztény századok egyetemes zsinatainak krisztológiai vitái kapcsán elég sokrétűen vitatott problémakör volt az isteni és az emberi viszonya Jézus Krisztusban, a monofizita és monotheta eretnekség ellen folytatott eszmei harc, hogy csak ezt az egy mozzanatot említsük. De az emberértelmezés, az emberfelfogás kérdései más és más hangsúlyokkal később is rendre előkerültek, ha nem is azzal a lényegretörő célirányossággal, mint napjainkban. Ezért talán nem felesleges a filozófiai antropológiai szempont felvétele a Prohászka-életmű elemzésénél. Az így bemutatott gondolati anyag remélhetőleg igazolja majd ezt a vizsgálódási irányvételt.

A másik előzetes megjegyzés a fejezet cím megmagyarázását és részletezését szolgálja. Eszerint Prohászka emberértelmezésének részterületeit, szegmentumait kívánja a fejezet bemutatni. Vagyis nem az egész, nem egy teljes emberfelfogást, pontosabban nem egy ilyen cím alatt kifejtett koherens tartalmat, mert, amint fentebb láttuk, ilyen nincs, Prohászka nem fejtett ki összefüggő antropológiát. Ugyanakkor érintett, elég gyakran tárgyalt is, részletesen, tudatosan és pontosan antropológiai témájú kérdéseket. Ezért az itt közöltek csupán emberkonceptiója részleteit, részterületeit tudják bemutatni. Azokat az adalékokat, amelyeket a katolikus emberkonceptió egészéhez és összetevőjéhez hozzászámított, amelyekben azt

elmélyíteni szándékozott. Az ily módon feltáruló „antropológiai mozaik” mégis, a megfelelően körvonalazott, célzott tervszerűség hiánya ellenére meglepő tematikai gazdagságról és helyenként elmélyültségről tanúskodik.

Prohászka főleg két ponton foglalkozott a keresztény emberkoncepcióval. Az egyik kérdéskör érintésébe az evolúció gondolatának értelmezése kapcsán bocsátkozott, amely mindenképpen a bibliai teremtéstörténet újra átgondolására készítette, s aminek nagy kedvvel látott hozzá. Ezt a gondolati munkát próbálja bemutatni az „Evolúció és emberértelmezés” alcím alatt kifejtett elemzés. A másik közelítési mód annak a gondolati anyagnak révén került Prohászka „műhelyébe” – több úton is, részint a filozófiai hatások kapcsán közvetlenül, részint modernista teológiai áramlatok közvetítésével – amit a nyugati filozófia irracionalista áramlata hozott felszínre. Ennek a tartalomnak az emberre vonatkoztatható fő iránya ismeretelméleti természetű, de miután – épp a megismerő tevékenység kapcsán – az ember belső, pszichés struktúráját, annak irracionális, tudatalatti mélységeit is felfedezi, így erőteljes antropológiai tartalmakat is hordoz. Ezt a gondolkört az „Ismeretelmélet és emberértelmezés” alcímmel jelzett tartalmak tárgyalják. Ehhez a témakörhöz szorosan kapcsolódik „»A szép egyéniség« harmóniája” alcímmel jelzett gondolkör, amely az előzőekben bemutatott racionalizmus-irracionalizmus kategóriapárral leírható jellemzőkön kívüli, egyéb, az emberi személy pszichés struktúrájára, ennek arányaira, összefüggéseire és Prohászka ezzel kapcsolatos útmutatásaira utaló gondolatokat foglalja össze.

A hagyományos és a keresztény emberértelmezés körvonalai és elégtelenségük

Azokat az alapvető tartalmakat, amelyek az antropológia témakörében a hagyományos európai gondolkodásban kikristályosodtak, Max Scheler így összegzi: „Egy művelt európai fejében az »ember« szó hallatán csaknem mindig három, egymással teljesen összeegyeztethetetlen eszmekör feszül egymásnak. Egyrészt a zsidó-keresztény tradíció Ádámról és Éváról, a teremtésről, a paradicsomról és a bűnbeesésről. Másrészt az antik görög gondolkör, amelyben az emberi öntudat a világon először emelkedett fel saját különleges helyzetének fogalmáig, mégpedig annak a tételnek a formájában, hogy az ember az »ész«, logosz, phronészisz, ratio, mens birtoklása révén az, ami... A harmadik gondolkör, amely mára szintén tradícióvá lett, a modern természettudomány és a genetikai pszichológia gondolköre, mely szerint az ember... olyan lény, amely az állatvilágban létező előformáitól csak azon képességek és energiák bonyolultsági fokában különbözik, amelyek egyébként már a nem emberi természetben is előfordulnak. ... Van tehát egy természettudományos, egy filozófiai és egy teológiai antropológiánk, amelyek mit sem törődnek egymással.” [51: 9–10. o.]

A hagyománynak ez az egymással „semmiféle egységet nem képező”, konglomerátum jellege, ezenkívül ezeknek az eszmeköröknek akkorra történő megrendülése, és az emberrel foglalkozó, egyre nagyobb számú tudományok inkább homályt, semmint világosságot teremtő tevékenysége ösztönzi Max Schelert, ebben a helyzetben arra, hogy egy átfogó filozófiai antropológiát felvázoljon.

Prohászka filozófiai és teológiai öröksége az a hagyományos gondolati rendszer, amit általában arisztotelészi-szenttamási filozófiának nevez a filozófiatörténet. Ez a filozófia épp Prohászka római tanulmányainak idején különös aktualitást és egyben különleges rangot kap. XIII. Leó pápa ugyanis 1879-ben adja ki az *Aeterni patris* kezdetű enciklikáját. Ebben aggodalommal szemléli a korszak súlyos erkölcsi bajait. A válság kiváltói közt a nagyszámú új filozófiai áramlatot is megjelöli. A „téves filozófiai eszmék” által kiváltott bajra a megoldást Aquinói Tamás felújított filozófiai rendszerétől, a neotomizmustól várja. Ezzel a neotomizmus hivatalosan is az egyház által preferált és ajánlott filozófia lesz. Prohászka

1875. október 30-án érkezett Rómába, a Collegium Germanico-Hungaricumba, és hét évet töltött ott tanulmányokkal. Filozófiai tanulmányait az első három év után befejezte, 1878-ban, augusztus 17-én avatták a filozófia doktorává. [Vö. 14: 28. o.] De annak ellenére, hogy filozófiai tanulmányait egy évvel az *Aeterni patris* megjelenése előtt befejezte, nyilván alkalma volt a neotomizmus tüzetes megismerésére. S bár a Prohászka-ról szóló irodalomban szerepel, hogy „mindig is idegenkedett az arisztotelizmussal rokon tomizmus logikai ismeretelméleti teológiájától, s dogmatikájában megmaradt molinistának” [uo. 29. o.], Prohászka nagyra tartotta Aquinói Szent Tamás filozófiáját. Sokáig elnöke az Aquinói Szent Tamás Társaságnak. „Tiszteljük és szeressük Szent Tamást, mint sugárzó elmét s mint szent, istenes embert!” – mondja 1927-ben a társaság közgyűlésén. [2: 308. o.] „Ha Szent Tamást mégis vezérünknek valljuk; tesszük ezt azért, mert arra a metafizikai alapra állunk, melyre Szent Tamás minden korok gondolatszegénységével szemben utalt” [uo. 179. o.] – mondja egy másik alkalommal.

Ennek az arisztotelészi-szenttamási filozófiai rendszernek az a sajátossága, hogy – legalábbis eleinte – nem állítja vizsgálódása középpontjába az embert, noha az emberrel kapcsolatos tartalmak kezdettől fogva részét képezik. Középkori változatáról írja J. Maritain, hogy „Egyfajta metafizikai félelem vagy szemérmesség... az ember tekintetét önmagáról elfordítva tartotta” [32: 21. o.], „a teremtmény szándékosan önmagát vizsgáló tekintetének hiánya” [uo. 22. o.] jellemezte. Ezzel az alapállással szemben, erre reakcióként „a humanista reneszánsz és a reformáció hatásával fémjelzett kornak a szellemét a lehető legtömörebben jellemzendő mondjuk azt, hogy a teremtmény antropocentrikus rehabilitációjára törekedett.” [uo. 25. o.]

Ha ennek a filozófiai rendszernek a diszciplináris struktúráját tekintjük, akkor azt látjuk, hogy központi része a metafizika, melynek általános része a lét egyetemes tulajdonságait vizsgálja. A hozzá kapcsolódó kritika (ismeretelmélet) pedig a lét megismerhetőségének alapjait tárja fel. A metafizika speciális részéhez tartozik a teodicea (theologia naturalis), amely a teremtetlen lét (Isten) igazolásával és természetével foglalkozik, az úgynevezett természetes ész világánál (ellentétben a teológiával, amely ugyanezt a kérdést a hit fényénél vizsgálja). Ugyancsak ide tartoznak a teremtetett léttel foglalkozó diszciplinák, így a kozmológia (természetfilozófia), és az emberrel foglalkozó rész, a pszichológia. Az emberrel, pontosabban az emberi helyes gondolkodás foglalkozik még a logika, a helyes cselekvés normáit, szabályait tárgyaló etika, az emberi alkotás sajátosságait vizsgáló esztétika, a társas együttélés szabályival foglalkozó szociológia. Ide tartoznak még az emberi kultúra különböző területeivel foglalkozó diszciplinák, így a vallás, jog, történet és nyelvfilozófia.

Ebben tehát nincs kifejezetten antropológiai diszciplína, noha több más vizsgálódási iránynak részét képezi. Általában az arisztotelészi-szenttamási filozófiában főleg három összefüggésben kerül elő az ember problematikája. Először az embernek a létrejöttben elfoglalt helyét tárgyalják, elhelyezik a létezők hierarchiájában, s ennek az elhelyezésnek az a lényege, hogy az ember az anyag legmagasabbrendű és a szellem legalacsonyabbrendű formájának az egysége, két világ polgára. Test és lélek szubsztanciái is egységet képez benne. A második vizsgálódási pontot a tomista filozófia diszciplinái közt a pszichológia kínálja. Ebben az ember tulajdonságai, kiemelt helyen az értelem és az akarat, megismerőképesége, a lelkiismeret, stb. tárgyalására kerül sor. A harmadik problémakör az etika, az ember gyakorlati tevékenységének normái, szabályai, erények, bűnök, motívumok részletezése. Itt főleg a kiindulópont filozófiai antropológiai jellegű, amely az ember végső célját, rendeltetését, a tevékenységet motiváló fő értékeket tartalmazza. Ezek a diszciplináris csomópontok Prohászka antropológiai nézetei megismerésénél is irányadóak lesznek.

Visszatérve az antropológiai szempont felvetődésének XX. századi aktualitásaira, nem érdektelen talán tovább vizsgálni – a már említetteken kívül – vagy legalábbis jelezni azoknak a megfontolásoknak a természetét, amelyek a filozófia „antropológiai fordulata”

előkészítésében közrejátszottak. Maga M. Scheler így ír erről: „a történelem során sohasem vált még az ember olyan problematikussá a maga számára, mint manapság. Ezért fogtam bele, hogy a legszélesebb alapokon megkísérleljem egy filozófiai antropológia kidolgozását.” [51: 10. o.] Martin Heidegger 1929-ben, tehát Scheler könyve megjelenését követő évben ugyanezt a kérdést fogalmazza meg, talán még élesebben: „Egyetlen kor sem tudott az emberről olyan sokat és olyan sokfélét, mint a mi korunk. De egyetlen kor sem tudott kevesebbet arról, hogy mi az ember, mint éppen a mai. Egyetlen korban sem lett oly kérdésessé az ember, mint a mi korunkban.” [53: 17. o.]

Prohászka munkáinak ilyen szempontú áttekintése azt mutatja, hogy valamilyen módon ő is érzékelte a korszak eszmei, gondolati folyamatainak az ember felé fordulását, érzékelte ezt az irányváltást. Főleg *A diadalmas világnézet* című munkájában, amelyben – Schütz Antal véleménye szerint is – „inkább, mint másutt figyeli korának széljárását.” [4: VIII. o.] E mű Schütz Antal által „fölséges”-nek minősített előszavában olvashatjuk: „A modern kornak iránya az intellektualizmus s eszménye a humanizmus” [uo. 2. o.] felismerést. Még egyértelműbb a következő utalás: „Mindenütt az embert keresik: művészetben, vallásban, történelemben, életben. A történelem egyre jobban az emberi életnek történelmévé minősül.” [uo. 3. o.] És persze még sok hasonló példát lehetne hozni. Valószínűleg ennek az általánosan tapasztalható ember felé fordulásnak az előérzete tükröződik az egész művön keresztül domináns motívumként végighúzódó „modern emberrel” való polémia. A „föl akarom most érteni a modern ember pszichológiáját...” [uo. 75. o.] erőteljes érdeklődés, és a modern ember felé való figyelmes odafordulás egyik tartalma a kornak szól, de ugyanilyen súlyú, vagy még súlyosabb téma maga az „ember” összetevő, amely felé Prohászka érdeklődése irányul.

Vagyis úgy tűnik, a „modern ember” megértésére és meggyőzésére irányuló erőfeszítésnek a modern eszmékkel való polémia mellett igen jelentős, eddig talán nem hangsúlyozott tartalma az antropológiai érdeklődés is, az ebben a korban élő ember lelki világának egésze, e „pszichológiai őserdő” [uo. 75. o.] megértése és megnyerése iránti erőfeszítés. Etikai természetű gondolataiban is megfigyelhető az antropológiai előretörés felismerése, bár itt nem örül ennek túlságosan: „»Ego Dominus« mondja az Isten, ez a régi erkölcsstan, »ego dominus« mondja az ember, ez az új erkölcsstan.” [34: 76–77. o.] Prohászka ezt az „előretörést” vegyes érzelmekkel fogadja, mint fentebb láttuk, nem híve maradéktalanul az ember erkölcsi autonómiájának, úgy érzi, úgy értelmezi, hogy az ember jogtalanul akar bizonyos, nem neki rendelt pozíciókat elfoglalni. Ugyanakkor azt is látja, hogy ennek az egész világnézeti harcnak, amibe ő most nagy lendülettel, a győzelemben egy pillanatig sem kételkedve belevetette magát, tétje az ember. Hogy melyik világnézet milyen módon segíti elő az ember önmaga építését. „Lépünk tehát sorompóba és mérkőzzünk! A mi mérkőzésünk a körül forog, amit már a Teremtő Isten célul tűzött ki: Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra! Ebben lesz mérkőzésünk! Aki embert teremt, aki embert teremt a javából, aki igazán imperiális, sőt aki isteni embert teremt, azé a győzelem! Aki a teljes, a tökéletes, harmonikus embert tudja megalkotni; akinek ideálja a világnézetek tengeréből izzó nap gyanánt kel s derűt s örömet hint szerteszéjjel, akinek ideálja életre zsendít s mélyebb, bensőségesebb, teljesebb életre nevel; akinek ideálja harmóniát önt az ember belső, sejtő, vágyódó, fejlődő világába; azé legyen a győzelem.” [uo. 54–55. o.]

Fel lehet itt vetni természetesen, hogy ez nem a XX. századi filozófiai antropológiai fordulat érdeklődése az ember lényegének megragadása iránt, hanem pusztán az ígét hirdetni akaró lelkipásztor ambíciója. Hogy nem több, mint annak a meghívásnak az elfogadása és teljesítése, amelyekkel Jézus az első tanítványokhoz szól: „Jöjjetek utánam! Én emberhalászokká teszek titeket.” (Mt 4,19) De valószínű, hogy Prohászka nem ismert ennél értékesebb antropológiai motivációt.

Ezzel együtt Prohászkanak vannak olyan gondolatmenetei is, amelyek az ember, a lélek lényege megragadására irányulnak, amelyek kifejezetten *filozófiai antropológiai*

közelítésként is értelmezhetők: „A legnagyobb s legfeltűnőbb tény, melyet minden gondolkodó, legyen idealista vagy realista, materialista vagy spiritualista, pesszimista vagy optimista konstatálni kényszerül, a dualizmus, vagyis az, hogy az ember elkülönül a világtól s hogy vele szembenáll mint fölényes alak, mint valaki. A világ valami, az ember valaki. Tehát a naiv természetegység, a naiv homogenitás szétszakad s a nagy rianás az emberben tátong. Az emberben lett a lét kettő, sőt azt is mondhatjuk, hogy az ember nem egy, hanem kettő.” [2: 287. o.] Ugyancsak az embernek a természettől való különbözőségét fejtegeti e következő gondolat: „Mint minden, úgy természetesen az ember is természet, tehát adat és adottság, de ugyanakkor benne ugyancsak egy másféle sajátosan formáló, konstruáló s önmagát állító tényező is lép föl s ennek a konstruáló s állító erőnek erejében az ember kilép a természetadottság sorából, kibontakozik az anyagi meghatározások kényszerzubbonyából s kifejti s konstruálja önmagát, akárcsak egy márványtömb lépne ki a karrarai sziklafalak homogenitásából s belvedereit Apollóvá vagy Laokonná alakulna ki.” [uo. 287. o.]

Ez a kérdésfelvetés, úgy tűnik, valóban az ember lényege megragadásának szándékával fogalmazódott. Azt próbálja megvilágítani, ami itt tényleg nagyon fontos, ami az „ember és világ”, „ember a világban” típusú témamegjelölések sajátos problémája, hogy tehát része is a világnak, de ugyanakkor lényegileg különbözik is tőle, és hogy miben. Hogy hogyan kell értelmezni azt a „nagy rianást”, ami az „emberben tátong”. Prohászka tehát nemcsak „megérzett valamit” a huszadik századi filozófia ember felé fordulásából, hanem az emberértelmezés kérdését elég gyakran, mélyen és sokrétűen elmélkedései, gondolkodási folyamatai napi rendjére is tűzte.

Evolúció és emberértelmezés

Annak a hagyományos filozófiai-teológiai gondolati rendszernek, amit arisztotelészi-szenttamásinak neveznek, és ami Prohászka közelítésmódjaihoz is alapot szolgáltatott, az emberre vonatkozó első vizsgálódási pontja az, hogy elhelyezi az embert a teremtett lét, a létezők rendjében. Ez a problémakör Prohászka működésének idején az *evolúció elmélete kihívásával való szembenézés* kapcsán nyeri el legfontosabb aktualitását. Prohászka is tudja, hogy egy nagyon fontos frontvonal húzódik itt. Életműve egyik legfontosabb vállalkozása, hogy összhangba hozza ezen a téren is a keresztény felfogást a modern tudományok eredményeivel. Legnagyobb terjedelmű művei (*Föld és ég, Isten és világ*) ilyen témájúak, a problémakör tárgyalása az életmű egészének arányaiban is jelentős.

Azt lehet mondani, hogy a Prohászka-életmű létrejötte inspiráló és motivációs bázisának egyik döntő eleme az evolúció ténye. Ez az alapján természettudományos – Prohászka műveiben főleg a geológia és a paleontológia leletei teszik tényeit megkérdőjelezhetetlenné – elmélet tényleg olyan természetű, hogy az egész világkép, filozófia, teológia megmozgatására alkalmas. Valóban korszakos felfedezés. Az addig statikus, a fejlődés gondolatának nyilvánvaló bizonyítékait nélkülöző, merev világkép mozgalmassá, dinamikussá válik. Prohászka élete ajándékának mondható, hogy az evolúciós elmélet tanulmányozásának élményszerűségével élhette meg e tan térhódítását, egyike lehetett azoknak, akik ezt egy földrajzi területen (Magyarország) és egy szellemi térre (teológia) úttörőként terjeszthették, illetve szemléletbe építhették, a szintézisteremtés igényével egyeztetve össze az új tan természettudományos tényeit a teológia régi tanításaival.

Tevékenysége e téren osztatlan elismerést váltott ki, a kor mindkét területen visszaigazolta munkái eredményességét; „a természettudományos szakkörök komoly tisztelettel és érdeklődéssel vették, dicsérték tudományos elfogulatlanságát...” [1: V. o.], „... a teológiai körök ujjongtak. „Ünnepe van a magyar teológiának”, mondotta a Hittudományi Folyóirat bírálója.” [uo.] – írja a *Föld és ég* korabeli magyar fogadtatását jellemezve Schütz Antal.

Az *élményszerűség*, amely némileg a heurisztikus jelleget is magánhordja megfigyelhető Prohászka írásaiban. A „rácsodálkozás” az „élet alakjainak bámulatos sorára”. „A keresztény világnézetet egyetlen egy tudomány sem tette ki olyan nagy megrendülésnek, mint a modern geológia. Rétegeiből támadtak föl az elpusztult növények s állatok típusai s beleálltak az élet alakjainak bámulatos sorába, mely egyre tömöttebb s hézagtalanebb lett s csodálatos folyamatosságával elkápráztatta szemeinket s győzedelmesen rámutatott a leszármazásnak gondolatára.” [uo. 1. o.] A „bámulatos” és a „káprázatos” szavak jól kifejezik azt az élményszerűséget, amit a tényanyag Prohászka számára jelentett. „Mily kicsiny lett e nagy gondolat világosságában a föld” [uo.] – kiált fel ugyanezen élmény hatása alatt. Az evolúció tényeire és folyamatára történő emelkedett lelkiületű, vallásos meggyőződésű, lelkesült, szinte ujjongó rácsodálkozás Teilhardra emlékeztet.

Prohászka azt is világosan érzékeli, hogy a természettudományos problematika itt a teológia tételeivel konfrontálódik, hogy az elmélet a *teológiai koncepciók újragondolását* is szükségessé teszi. „Ne csodálkozzunk azon, hogy mihelyt a paleontológia sejteni kezdte az egymásra következő világok sorát s észre kezdte venni a mai világnak először elmosódó, azután egyre tisztábban kivehető vonásait az egymást követő faunán és flórán, lelke elé állt a probléma, hogy ez a sor, ez az egymásután talán egymásból lett; ki nem kerülhetette a kérdést, külön teremtésnek kell-e betudnunk az egymásra következő állat- és növényvilágot, vagy talán van a természetben egy plasztikus képesség, melynél fogva a megváltozott körülmények s kivált az életerőnek belső törvényei szerint egymásból fejlődnek az élet alakjai?” [5: 26. o.]

Prohászka tehát megragadja az ütközőpontok lényegét, ami döntő abból a szempontból, hogy hogyan lehet a teológiai világképet az evolúció elméletével összeegyeztetni. Lelkesen fogadja az evolúció elméletét. Nyoma sincs benne semmiféle eleve elzárkózó, elutasító attitűdnek. Szívesen és nagy kedvvel veti bele magát az elmélet által felvetett világnézeti, teológiai kérdések elemzésébe, sőt magának az evolúciót megalapozó *természettudományos tényanyagnak* a vizsgálatába, leírásába is. Prohászkaról az a kép alakult ki – tulajdonképpen a valóságnak megfelelően – hogy nem volt szaktudós vagy szakfilozófus, hanem csak a hitvédelem aktuális és praktikus feladatai fordították a tudományos és filozófiai kérdések felé. „Prohászka teoretikus attitűdjé gyakorlati megfontolások derivátuma” – összegzi munkássága alapkarakterét Vidrányi Katalin. [50: 9. o.] „Fényes elme volt. Ám úgy tűnik, hogy lelki alapstruktúrája mégsem szakfilozófusnak és szakteológusnak szánta.” – írja Szabó Ferenc. [16: 213. o.] „sokirányú, politikai térre is messze kiterjedő elméleti tevékenysége az egyháznak a modern világhoz való alkalmazkodását célozza; ennél többet és mást nem.” – vélekedik irányultságáról Szabó Miklós. [54: 260. o.] Ez az egybehangzó diagnózis végül is valóban megfelel a Prohászka-életmű alapvető karakterének. Amit ehhez itt hozzátehetünk, az az, hogy itt, az evolúció elmélete és annak filozófiai, teológiai interpretációja kapcsán támad olyan érzése a Prohászka-életművet tanulmányozónak, hogy Prohászka talán itt állt a legközelebb ahhoz, hogy akár szaktudományos kérdések részletes és szakszerű taglalásába bocsátkozzon, akár szaktudósként is. Az életmű arányai látszanak ezt egyrészt alátámasztani (a *Föld és ég, az Isten és világ* és más, hasonló témájú írások terjedelme), másrészt Prohászka megnyilatkozásai is ezügyben: „Ez az evolúciónak problémája. Nem akarok kitérni e probléma megbeszélése elől; sőt igazi lelki élvezettel teszem azt. Ösztönöz a vágy, tisztázni azokat a zavaros és elfogult nézeteket, melyek e kérdést mint felhők a hegy ormát, borítják; ösztönöz a vágy, szolgálatot tenni az igazságnak s a tudománynak azáltal, hogy őszintén, sine ira et studio adom elő az evolúció kérdésének mai állását, nehézségeit, kétséges és gyöngye oldalait; továbbá föl akarom említeni az embernek viszonyát a fejlődő állatvilághoz s a nehézséget, melyeket a hit s a filozófia támaszt bizonyos evolúció ellen.” [5: 26. o.] A megnyilatkozásban a „szolgálatot tenni az igazságnak s a tudománynak” szándék az, ami, úgy tűnik, túl akarna lépni a puszta interpretáció feladatán, bár az idézet többi része épp a

hitvédelmi szempontot hangsúlyozza. Mindenesetre ez az a terület, ahol Prohászka talán a legmélyebben belebocsátkozott szaktudományos kérdések taglalásába.

Ugyanez a problematika, az evolúció elmélete és annak az emberrel kapcsolatos következtetései az, ahol teljes világosságában tanulmányozható Prohászka *módszerének kétirányú törekvése*. Ez egyrészt a „póké”, amely a keresztény világnézet „aranyos szálával” akarja „átszőni” és „beleszőni” a keresztény világképbe az evolúció pozitív tényeit, másrészt az „értelmes kertészé”, aki fűrészével eltávolítja az elburjánzott vadhajtásokat, a rendetlenül nőtt ágakat, a megalapozatlan, túlzó konzekvenciákat.

Nézzük először a „pók” *programját*. „Az evolúció magában véve nekünk nem ellenszenves, sőt mint fejlődő tudománynak tünete igen érdekes. Mindenekelőtt kedvenc eszmét látunk benne, amilyen már sok fordult meg az emberiség életében. Minden korszaknak van kedvenc tanulmánya, van kedvenc gondolata. Egy darabig divatosak, azután eltűnnek; annál jobban izgatják pedig a közönséget, minél merészebb célokat tűznek maguk elé s minél titokszerűbb a színezetük és sokat ígérő fölléptük.” [uo. 27. o.] – fejti ki alapvető viszonyát az evolúcióhoz. Ez tehát nem eleve elutasító. Sőt a saját tábort, a teológusokat is meg akarja győzni erről. Pontosan tudja, hogy mit jelent az evolúció elfogadása. Tudja, hogy ezáltal kitágul, megmozdul a világkép. Tudja, hogy az eddigi fogalmak nem voltak jók. Hogy gyerekesek voltak. Készséggel helyet ad az újnak, teológiailag is, és erre bíztat másokat is: „Viseltessünk mi is nagy érdeklődéssel e kérdések iránt, s számúzzunk minden ellenszenvet s teoretikus ellenkezést az evolúcióval szemben; ne féljünk, hogy ez úton háttérbe szorul az Isten s materializmussá vékonyodik világnézetünk. Az emberi gondolatok az Istenről s a természetről gyakran gyerekesek s nem szabad azokat kímélnünk s korlátozottságukat féltünk, hanem váljunk meg tőlük kész örömmel, ha új kilátásokat nyit a mélyebb felfogás s ha tágul világnézetünk.” [uo. 44. o.]

A gyerekeség a régi, most eldobandó képzetekben az volt, hogy „azt gondoltuk, hogy minden fajt, minden alakot külön teremtet; gyönyörködünk a mintázó Istennek szorgalmán és apró rajzokon, finom színezésen visszatükröződő kedvteléseiben s íme most háttérbe szorul az Isten! gondolatait, terveit a természet folyása valósítja meg.” [uo.] Az itt alkalmazott írói eszközök, a furcsa, szokatlan helyesírás; felkiáltójel, majd kisbetűs folytatás is kiemelik, szuggesztíven érzékeltetik a képzetek gyerekes, tudománytalan voltára rádöbbenő hívő, illetve teológus meghökkenését az új felismerés világosságában. Ugyanezt az eljárást – kérdőjel, majd kisbetű – alkalmazva folytatódik a világnézeti konzekvenciák bemutatása; „De kisebb lett-e ezáltal az Isten? nem lett; az élet mélységeit, plaszticitását ő gondolta el, csíráit ő termékenyítette meg, alakjait ő pontozta ki, s valamint neki csak egy gondolata van, mely mindent kifejez; úgy teremthetett életerős típusokat is, melyek magukba foglalnak egész sorokat, teremtménye oly tartalmas, hogy egyetlen szava fölér sok szóval, teremtő igéje az élet forrásait nyitja meg, melyeknek folyóvizei elkígyóznak évezredekre s világokra terjedő folyással, míg végre a kimerülés sivatagjában elvesznek.” [uo. 44. o.] Ez tehát az új elképzelés lényege (vagy legalábbis a sokoldalú kifejtés egyik szemelvénye), amelyekkel a régi, gyerekes képzeteket fel kell váltani. Érdekes az „alakjait ő pontozta ki” kifejezés. Sokszor, másutt is előfordul, más összefüggésben is. Szinte képszerűen fejezi ki Prohászka elgondolását a teremtés és fejlődés, Isten munkája és a természet folyamatai viszonyáról. Valami gyermekek számára készült kifestőkönyvre, vagy hasonlóra emlékeztet, melyben a magasabb erő, a teremtés pontokat ad csak meg, a természeti fejlődés, az evolúció pedig összeköti e pontokat folyamatos vonallal, kitölti a hiátusokat, kiteljesíti, kiszínezi a világ fejlődésben felfogható teljes képét.

„Az anyagelvűségtől sem kell félnünk.” – folytatja a hívők és a kortárs teológusok meggyőzését Prohászka, „Az evolúció az élet titkát nem érinti.” [uo. 44. o.] – mondja ki a hívőt megnyugtató fontos szavakat. Azt látja és láttatja itt be, hogy Isten létére és magára a teremtettségre, a teremtés első aktusára vonatkozóan a természettudományos tényanyag maga

sohasem lehet döntő, sőt maga a tudomány és a megismerés sem, hiszen itt a hit az illetékes. „Senki sem tudja, mint lett az első puhatestű állat, az első korall; mint állt bele a létbe a protoplazma; az Őstípusokhoz nem nyúlunk; azok szuverén tények. Az életet Isten teremtetten, s ugyancsak ő állította az életet a szervetlen anyag fejlettségének legfelső fokára...” [uo. 45. o.]

Prohászka *kulcsszava* az evolúció értelmezésében; a plaszticitás. Ez az egy szó az, az egész *Föld és ég* című kétkötetes, több mint ötszáz oldalas műben, amit nyomdatechnikailag is kiemel, oly módon, hogy külön sorba írja, vastagabb betűkkel, csak magát ezt az egyetlen szót; „Most már vessünk egy pillantást arra a tevékeny elemre, mely a fejlődést valamiképpen hordozhatná, – amellyel ha nem is az egész sort, – ezt csak túlzók akarhatják – legalább a sornak részleteit kifejleszteni lehetne: tekintsük meg az élő alakoknak

plaszticitását.”

[uo. 34. o.]

Ez az a fogalom, amivel Prohászka az egész evolúciós fejlődést, annak lényegét meg akarja ragadni. Ez az, ami egyszerre a teremtés és egyszerre a fejlődés mozzanata, annak isteni eredetű előrevivője. Emlékeztet a teilhardi „radiális energia” szerepére és jelentőségére. Prohászka ennek az erőnek, a plaszticitásnak a középpontba állításával fogalmazza meg végül is lényegretörően saját álláspontját az evolúció kérdésében: „Meggyőződésem szerint az evolúciót a következőképpen lehet fölfogni: a Teremtő tényleg befektetett némely alakba, lehet, hogy mindegyikbe, bizonyos plaszticitást, mely azután a körülmények szerint kifejlődik s az állatoknak új alakot ad, vagy inkább új állatfajt állít a létbe. E plaszticitás iránt nincs kétség; számtalan adat bizonyítja csodálatos megnyilatkozásait, melyek következtében az állat életneme és sajátosságai elváltoznak; ez a belső erő, mely minden alaknak a természet által van kipontozva és kimérve, hívhatta létbe az állattípusok elváltozásait. Ez elváltozásnak oka nem a környezet a tervtelen variáció, sem a létért való küzdelem; ezek a külső körülmények csak nyomást gyakorolnak annak a belső plasztikus erőnek ébredésére és az esetleges iránynak érvényesülésére.” [uo. 34–35. o.] A döntő okok tehát nem a külső körülményekben, hanem a Teremtő által az alakokba oltott plaszticitásban keresendők.

Prohászka, miközben a kipusztult állatfajok eltűnésének okáról gondolkodik, sajátos, evangéliumi képpel utal a Teremtő meghatározó szerepére: „Mi ennek az oka? (már mint annak, hogy korábban élt állatfajok kipusztultak – Sz. P.) Gondolom, hogy az, amit az evangélium mond, hogy senki sem adhat a természetnek egy könyöknyit, s hogy ez áll egyedekről, fajokról, nemekről, családokról. A szakáll nem nő a végtelenbe, hanem kinél hosszabbra, kinél rövidebbre s azontúl nem; ha levágjuk, újra nő, de a mértékét belső elvek határozzák meg; így vagyunk a hajjal; így a gyapjúval; az élettevékenység belső elvekből indul ki, azok határozzák meg. Ha az élet plaszticitását az elváltozás okául föl vesszük, akkor ez a plaszticitás alkalmas körülmények közt megmozdul, megindul ebben vagy abban az irányban, de meg lehetünk róla győződve, hogy az is véges, az is korlátolt minden irányban, s ha kiadta az erejét, sem új alakoknak nem ad többé létet, sem az egyedeknek nem tartja fenn életét.” [uo. 36. o.] A pontatlanul idézett evangéliumi hely Máténál és Lukácsnál szerepel „A gondviselés”, „Bizalom a gondviselésben”, „Bízzatok a gondviselésben”, „A gondviselésben való bizalom” címekkel a különböző fordításokban. A fordítások zöme, különösen az újabbak az „ugyan melyiketek hosszabbíthatja meg életét csak egy arasznyival is azzal, hogy aggodalmaskodik?” értelmezéshez ragaszkodik, tehát az élet meghosszabbításának lehetetlenségét hangsúlyozza. A Prohászka által említett gondolat; „senki sem adhat a természetnek egy könyöknyit”, régebbi fordításban – Káldi György S. J. fordítását alapul vevő kiadásokban van így általában – Máténál a következő módon szerepel: „Ki adhat pedig közületek gondjai által nagyságához egy könyöknyit?” [55] Prohászka szempontjából végül is mindegy, hogy a természet, vagy az életet nem tudja az ember meghosszabbítani, mert ő a

Teremtő által a teremtményekbe helyezett plaszticitás – életerő, fejlődőképesség – meghatározó szerepét akarja kidomborítani, az evilági, környezeti körülményekhez képest. A gondolatsor hangsúlyából érződik, hogy a teremtés és fejlődés tendenciák közül Prohászka nagyobb, azaz meghatározó, döntő szerepet szán az isteni eredetű elemnek, és nagyon keveset a természeti körülményeknek. Így Prohászka az úgynevezett mérsékelt leszármazási elmélet híve; „A mai tudomány, katolikus és nem katolikus egyaránt hajlik belső plaszticitásnak föltételezésére s azáltal a korlátolt s bizonyos irányban lehetséges evolúciónak elfogadására.” [5: 36. o.] „Ez nem darwinizmus, de belső elvekből magyarázott leszármazás.” – teszi hozzá. [uo.] „Senki sem tudja szorosán bizonyítani; nehézségekkel találkozunk lépten-nyomon; filozófiánk duzzogva elvonul s anatómával fenyeget s mégis mindenki érzi és sejti, hogy valami ilyesminek kell összekötnie azt a gazdag, változatos, egymáshoz sorakozó állat- és növényvilágot... Sejtjük, hogy az élet valahogy elágazott, de az utat, a módot nem ismerjük. S nem ismerjük azt a jelen percig sem.” [uo. 37. o.]

Nagyjából, vázlatosan, sok fontos gondolatot nem említve így jellemezhető Prohászkanak az evolúcióval kapcsolatos igenlő álláspontja. De nem érdektelen egy pillantást vetni szintézisteremtő módszere másik összetevőjére, az „*értelmes kertész*” vadhajtasokat eltávolító programjára.

Ennek a törekvésnek lényege, hogy harcol a „triviális leszármazási elmélet” ellen, melyen „a hitetlenség indulatosságával lármázóknak nézeteit” [uo. 63. o.] érti. Fellép a „leszármazási bohócságokkal” szemben [uo.], s a „fanatikus darwinisták” [uo. 74. o.] ellen. A darwinizmussal határozottan szembeszáll: „Lehetetlen, hogy a célszerű teremtés helyébe állítsuk Darwin tényezőit: a létért való küzdelmet: az alkalmazkodást, az utánzást és mint másoknak tetszik, a még alkalmatlanabb „fejlődési történetet.” Nekünk úgy látszik, hogy e föltevések mellett lesz folyamatosan megszakítva a lények sorrendje. Hogy a modern kutatás e tényezőkhöz fordult, annak két oka van; az első a hitetlenség dogmája, mely Istent nem akar; a másik némi valószínűség. Látjuk ugyanis e tényezők hatalmát most is érvényesülni; a meglett fajokban folyik a létért való küzdelem, befolyással bír az alkalmazkodás és az utánzás; de ha a lényeges különbségek magyarázataira visszük át ugyanezen tényezőket, akkor elégtelenségük óriási mértékben lép szemünk elé.” [2: 51. o.]

Másutt is kitér a darwinizmus egyoldalúságainak globális bírálatára: „A darwinista elfogultságban osztozkodó fölvilágosultság megvakul az anatómiai és filozófiai hasonlatosságok tényétől. (Lehetséges, hogy a »filozófiai« szó helyett »fiziológiai«-t használt Prohászka, csak a kiadás során tévesztettek. – Sz. P.) Ez a tény tulajdonképpen lidércűt, de sebészeink, orvosaink, anatómusaink csaknem kizárólag e tűznél gyűjtják meg tudományosságuk mécsét.” [5: 66. o.] A darwinizmus elfogult híveit sem kíméli: „Tágra nyitják szemeiket mikor arról hallanak legendákat, hogy a darwinizmus életet magyaráz. Hogy is lehetett ilyesmit elhinni róla, mikor az élet határa felé sem jár? Hogy is lehetett azt róla hinni, hogy egy kis harccal és alkalmazkodással elővarázsolja a kakukkfüvet a hegyoldalon s a szeszélyes kakukkmadarat a vadkörtefán?” [4: 10. o.] – írja némi iróniával, *A diadalmas világnézet* polemizáló stílusában.

Szükségtelen folytatni talán az evolúció „buján hajtó” fáján „rendszeretlenül fakadó” ágak, és az ezeket eltávolítani akaró módszer további illusztrálását. Prohászka kettős módszerének anatómiája ennyiből is nyilvánvaló. Ennek lényegét így összegzi: „Az evolúciót illetően senkinek sem tanácsolnám, hogy lehetetlennek tartsa; azt nem szabad állítani. Valamint sok a túlzás és az émelygő filozofálás az evolucionisták táborában; úgy lehet túlzás köztünk is, s ha ők sok bakot lőttek idétlen állításaikkal, nekünk magának a gondolatnak visszavetését nem szabad ezekre a túlzásokra alapítanunk.” [5: 69. o.]

Az evolúció elméletével kapcsolatos álláspont bemutatása után most következik az egész kérdéskör legizgalmasabb pontja, az *emberértelmezés* kérdése. Az egész evolúcióhoz fűződő töprengés itt jut el a világnézetileg igazán döntő dilemmákhoz; „azután meg nagy nehézség

az ember; mit csináljon vele a keresztény érzületű evolúció?... úgy látszik, hogy ez a legkényesebb pontja az egész teóriának.” [uo. 60. o.] – jellemzi a probléma vízvázlatát szerepét és fontosságát Prohászka, „Eljutottunk fejtegetéseink legérdekesebb pontjához, az emberhez.” [uo.] vezeti be az emberről szóló fejezetet a *Föld és égben*.

Prohászka sokrétűen, lényegretörően, helyenként igen szuggesztíven mutatja be azt a dilemmát, amit az evolúció elmélete az ember értelmezésében felvetett; „Isten teremtette az embert az ő képére és hasonlatosságára. Az írásmagyarázat e szavakat úgy értelmezte, hogy Isten az embert közvetlenül teremtette teste és lelke szerint; nemcsak lelkét alkotta meg, de teste is teremtő akarátának közvetlen műve. Most azonban az evolúciónak kérdése fölzavarta e helyen a kommentároknak tisztán csörgedező vizeit, fölverte a csendet és száz kérdéssel rohant bele az évszázadok óta csendes szentélybe. Hogyan teremtette az Isten az embert? Közvetlenül vagy közvetve? nem mondhatnók-e, hogy lelkét közvetlenül teremtette, mialatt teste az evolúció lépcsőjén alakult ki? ... nem kell... szétszakítani az embert... ha képesek vagyunk kimagyarázni az evolúció révén az emberi szervezetet, minek máshonnan eredeztetni a lelket?” [uo. 60–61. o.] „Az evolúciónak sorsa e ponton dől el... Megbirkózik-e az emberrel, s kiterjeszti-e uralmát a teremtnak koronájára is? [uo. 61. o.] Valóban kíváncsiak lehetünk arra, hogy mit fog csinálni az evolúció az állati s az emberi létnek határvonalán? Meg fog-e tisztelettel állni az ember előtt s kalapot emelve szellemi fönségének, lemond-e majd az emberre való igényéről s nem állítja-e be őt is az egymásból fejlődő alakoknak sorába?” [uo.] Ezek a kiragadott mondatok megfelelően illusztrálják azt a tényt, hogy Prohászka valóban átlátta mindazon kérdéseknek a sokrétűségét, amely az addig nyugvóponton lévő teológiai tételek újragondolására készítette a korabeli teológusokat. Az „imago Dei”, az istenképeség, minden keresztény antropológia kiindulópontja, alapköve, amit mindenképpen meg kell őrizni. Azután az örök dilemma, a test és lélek viszonya. Ha a test fejlődés eredménye, mi van a lélekkel, hogyan teremti Isten a lelket, mikor, ennek részletkérdései az ontó- és filogenezisben. És az ember sajátos jegyei, amelyek megkülönböztetik őt az állatvilágtól, lényegi, vagy csupán fokozati ez a különbség. Prohászka ennek a sokrétű problémakörnek interdiszciplináris sajátosságaira is utal: „Az evolúciót, mely az embert testére nézve az állatvilágból szeretné leszármaztatni, háromféle szempontból tekinthetjük: filozófiai, természettudományos és teológiai szempontból. A filozófiának sok nehézsége lesz az evolúció ellen... A természettudomány lelkesül az evolúcióért s nem akad fönn a metafizikai nehézségeken; a teológia pedig osztja a filozófia aggályait.” [uo. 69. o.]

Prohászka igen sokrétűen, a korabeli tudósokkal, főleg a jénaiakkal való vitában fejti ki az evolúció elméletének az emberre vonatkozó kérdéseiben saját álláspontját. Ennek lényegét, nagy vonalakban az alábbiakban lehet összegezni. Az első lényeges jegy, hogy *nem veti el az evolúciót az ember vonatkozásában sem*. „Az evolúció nem tagadja az ember méltóságát, valamint nem tagadja értelmi, erkölcs, vallási életének különválását sem.” [uo. 62. o.] Tehát nem arról van szó, hogy maga az evolúció elmélete nem különböztetné meg a fent említett jegyek alapján az embert az állattól – mert akkor kellene egyértelműen elutasítani – ez csak szélsőséges híveire jellemző. Ugyanakkor, és ez a következő lényeges jegy, az is nagyon valószínűnek látszik, hogy az ember teste szerint az evolúciós fejlődés eredménye. Prohászka szakszerűen felsorolja az ezt igazoló természettudományos adatokat: „az emberi embrió kifejlése ugyanazon utakon jár, mint az emlős állaté” [uo.]; az ember „a testi fejlődés és az élet analógiáinak ezer és egy szálával van odakötve az állatvilághoz” [uo.], azonos a kémiai összetétel, az anatómiai szerkezet s az életfunkciók. [Vö. uo. 68. o.] Meg is állapítja, hogy „másképp, annyi biztos, hogy az ember test szerint összefügg az állatvilággal, mialatt lélek szerint a létnek új országát nyitja meg.” [uo. 62. o.]

Felismeri, hogy a fő nehézség ebben rejlik, az állatvilággal azonos és ugyanakkor a tőle való óriási minőségi különbség egyidejű felismerésében. Kari Snell, a jénai egyetem

tanárának szinte aforisztikus tömörségű megfogalmazását idézi: „Die Aufgabe der Anthropologie kann nur sein, die Anerkennung der unermesslichen Kluft zwischen Mensch und Tier mit der Anerkennung des physischen Verwachsen- und Verschmolzenseins von Mensch und Tier zu verbinden.” [uo.] (Prohászka nem fordítja le a német nyelvű idézeteket műveiben. A fenti szöveg jelentése magyarul: Az antropológia feladata nem lehet más, mint az ember és állat közti mérhetetlen szakadék felismerése, egybekötve az ember és az állat közti fizikai rokonság és összekapcsolódás felismerésével.) Egész emberértelmezésének súlypontja az ebben a kérdésben való tisztán látás, és mások orientálása is: „A darwinistákkal szemben az igazi álláspont az, hogy hangoztassuk, hogy az ember nem állat, hogy van az ember és az állat között lényeges lénytani különbség, mely az emberben az értelem, az erkölcs s a vallás világát teremti meg. Ezenkívül ne állítsunk semmit. Ne mondjuk, hogy az anatómiai különbségek olyan nagyok, hogy az evolúció elő nem teremthette az embernek testét. Háttha előteremtette? Háttha az emberi szervezet tényleg nem közvetlenül teremtett az Istentől, hanem kifejlett az evolúció skáláján?! A mi tézisünk nem az, hogy az embernek van a majométól különböző szervezete, hanem, hogy van lényegileg különböző természete.” [uo. 67. o.]

Ezek után, a viták, álláspontok bemutatása után összefoglalja azt is, hogy valójában milyen módon lehet állást foglalni az ő nézetei szerint az evolúció egésze értelmezésében: „Csak úgy foghatjuk föl valahogyan értelmesen az evolúciót, ha föl vesszük, hogy az emberi test alsóbbrendű, állati alakokon ment át, míg végre fölemelkedett arra a tökélyre, mely a lélek hordozására alkalmas volt. Ekkor teremtette Isten a lelket.” [uo. 73. o.] Álláspontja végkicsengésében, – és ez intellektuális bátorságra, a tudományos kutatás iránti figyelemre és érzékre vall – nyitva hagyja a megoldást a testi kialakulás mikéntje kérdésében, azzal együtt, hogy az ember létének különleges és egyedüli voltát újra hangsúlyozza: „Nézetünket röviden így foglaljuk össze: az emberi lélekkel felsőbb, különálló világ kezdődik; ezzel szemben a testi, a fizikai ember csak alapvetés, aláépítés. Az emberi lélek teremtése Istennek külön aktusa; hogy azután a testet honnan vette hozzá, az ezidőszert el nem dönthető.” [uo. 74. o.]

Prohászkanak ez az álláspontja kora viszonyaihoz képest igen bátornak és haladónak mondható. A test kérdésében elfoglalt nyitott álláspont, hogy ez a kérdés jelenleg „el nem dönthető”, negyedszázaddal a mű első megjelenése után is „enyhítő” jegyzet írására készítette az 1928-as díszkiadást szerkesztő Schütz Antalt: „»nem dönthető el biztosan«: ti. nem dönthető el biztosan természettudományos, illetve bölcséleti alapon. Majdnem biztosan eldönthető teológiaiilag: A Szentírás különféle kijelentései, az atyáknak csaknem egybehangzó megállapításai alig értelmezhetők másképp, mint hogy az első emberpár test szerint is közvetlenül Isten kezéből került ki.” [uo. 257. o.]

Ezzel a témával az egész evolúció és emberértelmezés problémakör újabb izgalmas kérdéséhez értünk, amelyben Prohászka a *bibliai teremtéstörténet és az evolúciós világkép összefüggéseit* taglalja. Mai nézőpontból úgy tűnik, hogy ez az a téma, amelyben korához, de még a későbbi vélekedésekhez képest is rendkívül haladó álláspontot alakított ki. Az 1902-ben megjelent *Föld és ég* nevezetes XVII. fejezete, mely az „Ember és evolúció” címet viseli, az 1912-es negyedik kiadásból hiányzik is. Az 1911-es indexre tétel is nyilván közrejátszott ebben a döntésben, s bár a *Föld és ég* nem szerepelt Prohászka indexre tett írásai között, a mondanivaló merészsége óvatossá tette a kiadókat. Arra vonatkozóan, hogy Prohászka valóban az elfogadottnál merészebb álláspontot képviselt, Schütz Antalnak 1927-ben, a huszonöt kötetes díszkiadásban – amelyben már ismét szerepelhetett a XVII. fejezet – e műhöz írt Bevezetésének a vitatott témával kapcsolatos mondatai utalnak a legvilágosabban: „A természettudományos leszármazás-elméletnek legkényesebb kérdése az ember (testi) származása; és az ütköző a Genézis második fejezetének az első ember és az első nő teremtését tárgyazó elbeszélése. Prohászka apostoli buzgalmában úgy gondolta, hogy olyan magyarázatért kell síkra szállnia, mely lehetőleg csökkenti a teológia és természettudomány

között a surlódási felületet. S jóllehet ebben a törekvésében olyan elődökre utalhatott volna, mint Szent Ágoston (Gen. ctra Manich. II. 12, 17), nem keveseknek nézete szerint a Szentírás betűszerinti értelmétől a megengedhetőnél jobban eltért. Mindjárt művének megjelenése után hallatszottak ilyen kritikai hangok, melyekre ő szokása szerint nem válaszolt. 1911. dec. 15-e után, jóllehet az Officium decretuma ezt a könyvet nem érintette, a negyedik kiadás csak a kérdéses résznek (a XVII: fejezetnek) elhagyása mellett vált lehetségessé.” [1: VIII. o.] Schütz arra is utal a műhöz fűzött kiadói jegyzeteiben, hogy a fent említetteken kívül még mi volt az oka a fejezet kihagyásának: „A római bibliai bizottság (Commissio de re Biblica) 1909. június 30-án úgy döntött, hogy a Genézis (Mózes I. könyve) három első fejezete tényleg megtörtént dolgok elbeszélését tartalmazza, s nevezetesen »nem szabad kétségbevonni azoknak a helyeknek betűszerinti történeti értelmét, melyek a keresztény vallás alapjait érintik, aminők többek közt a mindenségnek kezdetben Istentől való teremtése, az ember külön teremtése, a nőnek az első emberből való képzése, az emberi nem egysége...« Denzinger: Enchiridion n. 2121-8.” [uo. 257. o.] Ezek után lássuk hát, hogy mit képvisel ezzel szemben Prohászka, mi az, amiben eltér a hivatalos állásponttól. A fenti összefüggésekben a következőt tartja fontosnak: „A szentírási elbeszélés a világ természettudományos fölértésében nem állja utunkat.” [5: 75. o.] Ez az alapállása, ezt kell először is világosan látni, hogy tehát itt is szintézisre törekszik. Prohászka e kérdésben az úgynevezett „víziós elmélet” álláspontjára helyezkedik; „Víziókban adta elő neki (ti. Ádámnak – Sz. P.) az Úr a teremtés történetét, oly alakban, melyben azt az első ember s a nagy emberiség megérthette. E víziók célja az embert az ő viszonyáról Istenhez s a világhoz kioktatni; céljuk nem tudomány, hanem vallás. Isten nem akar sem paleontológiát, sem geológiát vagy anthropológiát tanítani, hanem Ádámot az ősök, a végcél az élet tekintetében kioktatni; azért szabadon magyarázhatjuk a szentírásnak ez egyszerű, ősi elbeszéléseit.” [uo. 75. o.] Erről a „szabadon” való értelmezésről derült ki a későbbiekben, hogy ezt a Biblikus Bizottság szigorúbban értelmezte, ugyanis arra a kérdésre, hogy „lehet-e azt tanítani, hogy a Teremtéstörténet említett három fejezetének tartalma nem igazán megtörtént dolgok elbeszélései, vagyis nem olyanok, amelyek megfelelnek a tárgyilagos valóságnak és a történeti igazságnak, hanem... allegóriák és szimbólumok, a tárgyilagos valóság alapja nélkül, történeti mezben előadva, vallásos és bölcséleti igazságok bevétele céljából...? Válasz: Nemleges...” [56: 617. o.]

Ugyanezzel a „szabadon” történő értelmezéssel közelít Prohászka a nő teremtésének igen sokat vitatott problémájához is: „A legnaivabb részlete a szentírásnak az asszony megteremtése. A szimbolizmus megérzik az egész elbeszélésen, s alig lesz ezidőszerint értelmes olvasó, ki rávehetne magát az elbeszélésnek szó szerint vett értelmezésére.” [5: 75. o.] Nos, úgy tűnik, a Prohászka által említett „értelmes olvasó” megjelölés korai prognózisnak bizonyult, vagy legalábbis a Biblikus Bizottság tagjai más véleményen voltak, ugyanis „válaszaikban” ez áll: „Vajon különösen kétségbe lehet-e vonni a történelmi-szó szerinti értelmezést, amikor az ugyanezekben a fejezetekben előadott olyan tényekről van szó, amelyek a keresztény vallás alapjait érintik; amilyenek a többi között, minden dolognak Isten által történt teremtése az idő kezdetén; az ember rendkívüli teremtése; az első asszony megalkotása az első emberből... Válasz: Nemleges.” [56: 627. o.] Tehát bármennyire is naivnak tartja Prohászka az asszony teremtését az első emberből, a bizottság ragaszkodik a szó szerinti értelmezéshez. Prohászka egyébként a következő értelmezését kínálja az ominózus problémának: „Az asszony megteremtéséről szóló szentírási részletet tehát úgy értjük, hogy Isten Ádámról mély álmot bocsát, vagyis Ádám elmerül annak a viszonyoknak szemlélésébe, mely a férfi és az asszony közt van. Ketten egymásért vannak, egy teljes elvet képeznek. Hogy az Isten tényleg kivette Ádám egyik bordáját s azt Évává formálta, azt ízléstelenség feszegetni s gyerekes magyarázatokba kerget bele.” [5: 75. o.] Szembetűnő álláspontjának eltérése a bizottságétól. Olyannyira, hogy ehhez a szövegrészhez Schütz Antal

huszonöt év múlva is szükségesnek látja a következő jegyzetet hozzáfűzni: „Nem dogma, de theológiailag szinte biztos, hogy a nő teremtéstörténetét szó szerint kell érteni. Ma tehát a szerzőnek a szövegben kifejtett nézetét theológiailag nem lehet bátorságosan vallani.” [uo. 258. o.] A témakör képének teljességéhez Szabó Ferenc ad újabb adalékokat: a római Biblikus Bizottság „később, még az Összegyűjtött Munkák 1927-es kiadása előtt módosította döntéseit (az 1909-est – Sz. P.) az exegézissel kapcsolatban, így az összkiadásban – Schütz Antal megszorító jegyzeteivel – már megjelenhetett a kérdéses fejezet. A *Divino afflente Spiritu* kezdetű körlevél (1943) után, amely tisztázta az ún. »irodalmi műfajok« kérdését, és főleg a Biblia Bizottság 1948-as levele után (Suhard kardinálishoz), Prohászka felfogása teljesen orthodox, összhangban van az egyház mai tanításával. Vagyis szószerinti értelemben mondhatjuk: Prohászka megelőzte korát!” [16: 220. o.]

Valóban úgy tűnik, hogy Prohászka számára mintha a hivatalos egyházi álláspontonál jóval korábban lett volna nyilvánvaló az evolúció elméletének igaz volta. Hiszen még XII. Pius pápa 1950-ben kiadott *Humani generis* kezdetű körlevele is az evolucionizmus tanítását „komoly feltevés”-nek találta, amely, „az ellentétes feltevéshez hasonlóan kutatásra és elmélyülésre érdemes.” [57: 78. o.] Ehhez még hozzáfűzte XII. Pius, mint fontos módszertani feltételt, hogy „egyrészt ne úgy kezeljék ezt a véleményt (ti. az evolúciót – Sz. P.), mint biztos és bizonyított tanítást, másrészt ne is úgy, mintha az általa felvetett kérdésekben teljesen figyelmen kívül lehetne hagyni a kinyilatkoztatást.” [uo.] Tehát XII. Pius még 1950-ben is szükségesnek látja utalni arra, hogy nem „biztos és bizonyított” tanítás. II. János Pál talán ezért is hangsúlyozza 1996-ban, hogy „Ma, közel fél évszázaddal a körlevél (ti. a *Huniam generis* – Sz. P.) megjelenése után, új ismereteink birtokában a fejlődélméletet többnek tekintjük egyszerű feltevésnél.” [uo.] Prohászka idézett gondolatmeneteiből úgy tűnik, hogy ezt a felismerést ő jóval korábban meghozta.

Ismeretelmélet és emberértelmezés

Az evolúció elméletének az emberre vonatkozó tartalmi mellett a másik fontos terület, ahol Prohászka az emberértelmezés, a filozófiai antropológia problémaköréhez talán a legtöbb adalékot nyújtja, az *ember megismerő tevékenységéhez*, és az ezt tárgyaló ismeretelmélethez kapcsolódik. Az az alaptörekvés, amely keretet ad számára az antropológiailag fontos tartalmak kifejtéséhez, arra irányul, hogy az emberi megismerő tevékenységben – és ezzel együtt az ember pszichikus struktúrájában – egyfelől a racionális, vagyis az észhez kapcsolódó, értelmi, fogalmi, másfelől az irracionális, vagyis nem tudatos, ösztönös, érzékre, érzésre alapozott elemek helyes arányát megteremtse. Pontosabban, hogy a racionális mozzanat szerepét túlhangsúlyozó felfogás, az intellektualizmus ellen szót emeljen.

Prohászkanak ez a törekvése egyrészt a *modernizmus teológiai irányzatához* kapcsolódik, főleg – ahogy Szabó Ferenc bemutatta – Edouard Le Roy hatása révén, és rajta, valamint más hatásokon át, illetve közvetlenül Henry Bergson filozófiájához, benne az intuícióhoz, annak értelmezését kibontó tartalmakhoz. [Vö. 47.] Másrészt, és ez talán kevésbé gazdagon kifejtve szerepel az irodalomban, igen lényeges forrása az irracionális filozófiai irányzata német képviselőinek, így itt elsősorban Arthur Schopenhauernak gondolatvilága.

Prohászka alapvető szándéka itt is valamiféle arányosság megteremtése az ember pszichés struktúrájában, „a lélek természetrajzában” található, azt alkotó elemek között. Úgy érzi, hogy a korabeli filozófiai irányzatok az ismeretelmélet terén a kelleténél, és az őt megillető szerepnél jóval nagyobb jelentőséget és súlyt tulajdonítanak az ész, az értelem jegyében folytatott megismerő tevékenységnek, Prohászka terminológiájával az „*intellektualizmus-nak*”. „Túlhajtják” hangzik a másik jellegzetes kifejezés és máris előttünk áll *Az intellektualizmus túlhajtásai* című, 1910-ben megtartott akadémiai székfoglalóban megformált vállalkozás témája, célpontja és lényege.

A nyilvánvalóan és egyértelműen ismeretelméleti problematikájú mű azonban számunkra most mégsem az ismeretelmélet, hanem az antropológia szempontjából érdekes elsősorban, bár, mint később kiderül, elég nehéz a két problémakört szétválasztani. Prohászka ugyanis itt fejt ki talán legrészletesebben a filozófiai antropológia területéhez is tartozó, az emberi pszichikum elemeit, öszszetételét, ezek egymáshoz való viszonyát elemző gondolatokat. Így azt lehet mondani, hogy ebben a tekintetben alapvető fontosságú Prohászka antropológiai koncepciója megismerése szempontjából is *Az intellectualismus túlhajtásai* című értekezés. Ugyanis amikor Prohászka kifejti, hogy mi is az „intellectualismus eredeti bűne”; „az a téves hit, mely túlbecsüli a fogalmak logikai tartalmát s több kevesebb öntudattal azt vallja, hogy a fogalmakban magát a dolgok lényegét fogjuk meg” [46: 70. o.], akkor kénytelen ezt antropológiai szempontból is végiggondolni: „E helytelen értékelés által nem a maga helyére állítja az ész s a tudást s túlfontos szerepet juttat nekik, melytől megbillen az ember erőinek rendszere s a helytelen beállítástól elsorvad s elszegényedik az erőteljes élet.” [uo.] Tehát két egymást követő mondatban, szinte egy gondolatban vált át az ismeretelmélet antropológiába. Kénytelen végigvinni gondolatát, és az ember megismerő tevékenységében feltárt aránytalanság helyreigazítását a megismerő alanyban, az emberben, annak megismerő eszközeiben, pszichikumában is végbe kell vinnie.

Az akadémiai székfoglaló értekezés hetven oldalnyi anyagának túlnyomó részében azt a fő gondolatot fejti ki részletesen, hogy az *értelmi ismeret* természeténél fogva *nem képes a világ lényegét megragadni*. Csak a felszínen, az általánosítások szintjén mozog, és a konkrét valóság „mélyvizét” sosem lesz képes megismerni. „Az értelmi ismeret úgy érinti egyes pontokon, az értelmi jellegeken a valóságot, mint a vízi pók érinti leheletszerűen lábaival a víztükröt.” [uo. 31. o.] – írja kedvenc eszközét, a hasonlatot használva. A „vízi pók” hasonlat kétszer is szerepel a székfoglaló szövegében. (Úgy látszik Prohászkanál a pók – talán Francis Bacon „állatmeséje” nyomán, az empirizmust megjelenítő hangyával és a két módszert, a racionalizmust és az empirizmust sikeresen ötvöző méhhez szemben – a racionalizmus stabil jelképe, amint azt szintézisteremtő alaptörékvésének bemutatásánál is láthattuk.) És amint itt, a víztükrő alatt ott a víz mélysége, amit, mivel csak „érinti” a vizet, de „nem szívja föl”, „nem issza meg” [uo.], maga a felszín alatti mélység megfoghatatlan számára. Ugyanígy van az emberben is a racionális felszín alatt egy irracionális mélység, az ösztönök, a vágyak, érzések, érzékek, stb. sokasága, amelyet Prohászka, nem nagyon találva kifejezőbb szót, rendszerint a „meleg” és az „élet” szavakkal jelez, gyakran együtt „meleg élet”-ként összekapcsolva használja azokat.

Azt a *szándékot*, amit Prohászka *Az intellectualismus túlhajtásai* című székfoglalóban kifejt, elég nehéz megragadni, sokan félreértették, újabb írást is közöl (*Az én filozófiám*) 1911-ben, hogy álláspontját világossá tegye, ennek ellenére sok kritikusát így sem sikerült meggyőznie, ezt leginkább a mű indexre kerülése mutatja. Azok ellen kíván tehát fellépni, akik a fogalmaknak, a rációnak, az értelemnek, az észnek az őt megilletőnél nagyobb szerepet szánnak az emberi megismerés terén, és ezzel az élet egészére, az abban való emberi aktivitásra és az erkölcsre is rossz hatást gyakorolnak. Amikor Prohászka az értelem szerepét túlbecsülő felfogások ellen lép fel, akkor bizonyos értelemben elég merész vállalkozásba fog. Az arisztotelészi-szenttamási filozófiában ugyanis ez az ember fő jellemzője, differencia specifikája, definíciójának alapja. Az ember „ésszel megáldott élőlény, a híres arisztotelészi meghatározás szerint, melyet nyugodtan tekinthetünk „természettől katolikus” meghatározásnak” – írja J. Maritain. [32: 20. o.] Az értelemnek ezt az embert jellemző fő szerepét II. János Pál is kiemeli az 1996. októberében a Pápai Tudományos Akadémián mondott beszédében: „Szent Tamás szerint az ember és az Isten hasonlóságát legfőképpen az ember spekulatív értelmében találhatjuk meg, mivel az ember kapcsolata megismerésének tárgyával hasonlít ahhoz a kapcsolathoz, amelyet Isten tart fenn művével.” [57: 79. o.]

Egyébként azt, hogy az ember értelmes lény, és hogy ez az ember definíciójának alapja, maga Prohászka is elismeri, gyakran hivatkozik rá, érvanyagként is használja az evolúciót egyoldalúan értelmezőkkel szemben. Szemükre veti például, hogy nem az értelmet tekintik az ember legfőbb meghatározó jegyének; „inkább képzelődésnek kvalifikálták az embernek szellemi fensőbbiségét... semhogy az értelmet mint főjelleget minden anatómiai különbségnél többre becsülték volna. Az értelem mellékes volt, az anatómia volt előttük a fő, s azért az anatómiában kellett eldönteni, van-e lényeges különbség vagy nincs az ember s a majom közt.” [5: 64. o.] Másutt azon töpreng el, hogy az evolúció az állatvilág után megáll-e az embernél, és megállapítja, hogy mivel az emberi szervezet nagyon sok kapcsolatot tüntet fel önmaga és az állatvilág között, s ha az ember „az állattól tényleg nem különbözik másban, mint értelmes lelkében: vajjon sikerül-e akkor az evolúciónak korlátát az ember s az állatvilág közt fölemelni?” [uo. 68. o.] Amint az idézetekből kitűnik, Prohászka az értelmet tényleg az ember *differentia specifica*-jának, legfőbb jellemzőjének tartja itt, híven az arisztotelészi-szenttamási hagyományhoz.

Mégis azt látjuk, hogy egy idő után – nyolc év telik el a *Föld és ég* és *Az intellectualismus túlhajtásai* megírása közt –, valószínűleg az irracionalista filozófia hatására, csökkenni kezd az értelemnek ez az itt még nyilvánvaló elsőbbsége, vezető pozíciója az ember egyéb jellemzőivel szemben. Megmutatkozik ez mindenekelőtt erkölcsi téren, hisz ott már más antropológiai jellemzők, vágyak, megérzések, érzelmek, stb. is közrejátszanak: „Mily keveset tájékoztat például a morális életben az ember definitioja, mely szerint az ember értelmes lény.” [46: 54–55. o.] Talán jobban megmagyarázza az értelemnek ezt az önmagában elégtelenségét egy, az erkölccsel kapcsolatos másik, fentebb már bemutatott gondolata: „Az erkölcsi magatartás, s az ember egész belső világa ugyan szintén értelmi elveken alapul, de különben ez a világ csupa értékelés, csupa megérzés, s nem azon fordul itt meg minden, hogy a száraz elveket dialektikai formájukban csak értjük-e, hanem a megértést föltételezve attól függ minden, hogy mily finom megérzéssel értékeljük az erkölcsnek követelményeit...” [2: 225. o.]

Az erkölcs mellett még „kevesebbet tájékoztat” az „ember definitioja” a vallás területén. Prohászkanál talán itt érzékelhető – amit többen írnak róla –, hogy Aquinói Tamás intellektualizmusa helyett Ágostonhoz, vagy a modernistákhoz vonzódik. Az Istenhez vezető utaknál még nyilvánvalóbb számára az értelem elégtelensége: „Még inkább érezzük fogalmaink elégtelenségét, mikor lélekről, Istenről van szó. Isten valósága bele nem fér semmiféle kategóriánkba, sem a merev substantiába, sem az elváltozó aktivitásba.” [46: 28. o.] Ebben a súlypontát helyezésben, a hatásokon kívül a misztikához vonzódó lelki alkata is nyilván közrejátszik.

Prohászka ismeretelméleti, de ezzel együtt antropológiai mondandója alapvető törekvésének felvázolása után szükségesnek látszik bemutatni a *korabeli filozófiák* néhány jelentős sajátosságát, amelyek hatása Prohászka fent jellemzett törekvésében is megfigyelhető. Ezeknek a sajátosságoknak közös jegye az irracionalista áramlat dominanciája. Elsősorban Schopenhauer, Nietzsche, Bergson filozófiája és ennek hatásai fontosak itt. A nyugati filozófia irracionalista áramlatának lényeges jellemzője, hogy a felvilágosodásnak az ész mindenhatóságában való hitével számol le. Az ész szerepének egyoldalú eltúlzását veszi észre, tehát pontosan Prohászka fent bemutatott problémáját. További fontos jellemzője, hogy ezzel együtt felfedezik – talán Schopenhauer elsőként, és így lehetett Freudnak is forrása – az ember pszichikumának a tudati szférán túli, a tudattalan, irracionális rétegét. Will Durant így ír erről: „Schopenhauer kinyitotta a pszichológusok szemét, hogy meglássák az ösztön titokzatos mélységeit és mindenütt jelenlévő erejét. Az intellektualizmus – az a felfogás, hogy az ember mindenekfölött gondolkodó állat, aki tudatosan alkalmazza eszközeit ésszerűen megválasztott céljaihoz – már Rousseau-val megbetegedett, Kanttal ágyba feküdt, és Schopenhauerrel meghalt. A befelé tekintő elemzés

két évszázada után a filozófia megtalálta a gondolkozás mögött a vágyat; az értelem mögött az ösztönt – mint ahogy a materializmusnak egy évszázada után a fizika megtalálja az anyag mögött az energiát. Schopenhauer érdeme, hogy feltárta előttünk szívünk titkos mélyét, megmutatta, hogy filozófiánk axiómái – a vágyaink, s hogy utat tört annak a felfogásnak, hogy a gondolkozás nem személytelen eszmények elvont kiszámítása, hanem a cselekvésnek és vágnak hajlékony eszköze.” [47: 361. o.] Schopenhauernek tehát eszerint nagy érdemei vannak az intellektualizmus egyoldalúságának végleges felszámolásában, és egyúttal döntő fontosságú mélylélektani meglátások is jelen vannak munkásságában. Az említett Freud mellett a Prohászka is erőteljesen ható Bergsonnak is forrása. Forrása emellett magának Prohászkanak is, amin az alapvető célok ilyen méretű egybeesése mellett nem is lehet csodálkozni. Tehát a kor filozófiai áramlatai és Prohászka kapcsolatában a sokak által – főleg Rezek Román és Szabó Ferenc – bemutatott Bergson-hatás mellett nem érdektelen Schopenhauer hatását is bemutatni, annál is inkább, mivel jelen vizsgálódás nem ismeretelméleti, hanem elsősorban antropológiai, tehát a bergsoni intuíció, és a vele kapcsolatos megfontolások elemzésére itt nem kerül sor.

Ez a hatás nem mindig nyilvánvaló, mert Prohászka nem utal rá név szerint minden esetben, de a szövegek egybeeséséből kikövetkeztethető. Néhány példa erre a „gyanúra”: „E fölfogásban az ismeret az akarat lámpája, mely világít neki. Ugyanakkor azonban azt is halljuk, hogy az akarat vak s méltán fölvehetnők a kérdést, hogy minek világítani a vaknak.” [46: 44. o.] Prohászka itt az ellen a szemlélet ellen tiltakozik, amely szét akarja választani az „élet reactioit”, ismeretet és akaratot jelen esetben, és ezt is az „intellectualismus” számlájára írja, mely „ezeket az egymásba szőtt elemeket integrálja különálló tehetségekkel.” [uo.] Schopenhauer koncepciójában a léthierarchia különböző fokain jellemzi a rendszer lényegét képező akarat működését. Eszerint a legalsó fokon „az akarat vak kényszerként, sötét tompa törekvésként fejeződik ki, távol minden közvetlen megismerhetőségtől.” [7: 213. o.] Ugyanez az akarat „a növényvilágban” „sötét hajtóerőként hat, s csakígy még az állati jelenség vegetatív részében.” [uo.] De az állati lét fokain, amikor az állat „táplálékát nem tudná merő ingermozgás révén megszerezni... ezért válik szükségessé a motivált mozgás, s emiatt aztán a megismerés... mint az akarat objektívációjának ezen a fokon megkívánt segédeszköz.” [uo. 213–214. o.] Ezen a ponton tehát, amikor a megismerés – csak az állatnál és az embernél – belép, akkor: „Az akarat, mely eddig a sötétben, végső biztossággal és tévedhetetlenül követte ösztönét, ezen a fokon fényt lobbantott magának” [uo. 214. o.] ezáltal lesz így „az akarat vak működéséből”... „a megismerés által megvilágított akaratműködés.” [uo. 214–215. o.] Schopenhauer még azt is hozzáteszi, „hogy az akarat vak működése és a megismerés által megvilágított akaratműködés”... „mintha igen meglepő módon átnyúlna egymás területére” [uo.], és példának hozza „a művészeti ösztöncselekvés” és a „magnetikus telepátia” jelenségét. [Vö. uo.] Tehát nincs itt szó mechanikus szétválasztási szándékról, amire Prohászka gyanakszik, annál kevésbé sem, hisz itt végig egy dolog, az akarat fejlődési szakaszairól, objektívációiról és formaváltozásairól van szó.

Maga a terminológia, a szóhasználat kérdése is érdekességeket rejt. Prohászkanak, amint már fentebb utaltunk rá, nincs igazán szava az értelemmel, az ésszel szembenlévő oldal megnevezésére, az élet, vagy a meleg élet szavakat használja, vagy megnevezi magukat a pszichés jelenségeket. Schopenhauer rendszerében ez a képzetel szembeni oldal az akarat. Ez nem csupán emberi akaratot jelent, Schopenhauer csak a „denominatio a potiori”, a jelentősebből való elnevezés elvét követve nevezi annak, pusztán azért, mert az az irracionális, vak kényszerszertörekvés, ami a világ egészét áthatja és mozgatja, determinálja, ami természeti erőként működik az élettelen természetben, vegetatív hajtató erőként a növényben, ösztönszerűen az állatban és észjegyűen – is – az emberben; épp az emberi akarat fogalmával írható le a legérthetőbben. De ez különben egy olyan általánosan ható kényszerszertörekvés, amit leginkább a világot átható „életerő” fogalma ragad még meg, Schopenhauer gyakran az

élethez való akaratnak, életakaratnak is nevezi. Amikor elmondja, hogy miért nevezi akaratnak ezt az erőt, utal arra is, hogy itt jelentésbővítésre van szükség; hogy beleértjük mindazt, amit az emberi akaraton túl még jelent, és ha valaki nem érti meg ennek a jelentésbővítésnek a lényegét, nem lesz képes felfogni, hogy miről van szó.

Prohászka számára azonban ez az „akarat” megnevezés az irracionális, tudattalan világra nem jó. Egyébként szinte mindenkinben támad némi ellenérzés a schopenhaueri terminológia használatának fent bemutatott megfontolása iránt. Az akarat ugyanis túl emberszabású ahhoz, hogy a fenti értelemben a világ egészére, pontosabban irracionális részére való alkalmazása magától értetődőséggel bírjon. Ráadásul épp a teológia és a hozzákapcsolódó filozófia az a terület, ahol az akarat, mint az értelem mellett az embernek másik fő jellemzője, már stabil kontúrokat és pozíciókat nyert. Ezen túl az ember szabad akarata problémakör, amely révén az ember szabadon dönt sorsa felől, választja Istent, az ő értékrendjét, vagy mást, e teológiai tartalmak révén elég karakterisztikus önálló jelentést hordoz, amit semmi esetre sem lehet a schopenhaueri értelemben kiterjeszteni.

Tehát Prohászka szempontjából az akarat terminus túlságosan „foglalt” volt, sokrétű teológiai tartalmakkal telített ahhoz, hogy a schopenhaueri értelmezést elfogadhatta volna. De néha átvillan gondolatain az ezt a hatást jelző megfontolás is. „Értsük meg jól; az a napsugár, melyről itt szó van, nem a felvilágosító s fogalmi ismereteket adó ész, hanem az az irracionális elem, mely nem ész, hanem élet; az életnek az a konkrétumra s nem absztrakcióra fordított oldala, az érzés, a jóság, a kedély, a hangulat, az érzelem, az indulat, az a sokféleképen fűtött s sokféleképen színezett s az erények formáiba belestilizált akarat.” [2: 300. o.] Itt tűnik az akarat némileg átfogóbban értelmezett kategóriának, mint az az „irracionális elem”, ami „mely nem ész”, itt emlékeztet leginkább Schopenhauerre, de egyébként sosem – itt sem igazán – több e szó jelentése nála, mint ami az emberi akaratra vonatkozik, ami egy az ésszel szembeni világ többi, fent felsorolt eleme közül.

Prohászka antropológiai gondolatait vizsgálva az lehet talán a legérdekesebb ebben az ismeretelméleti közelítésben, hogy milyen módon próbálja leírni azt a újdonságot, az ember irracionális belső világát, ami végül is feltárul a rá hatást gyakorló filozófiákban. Néhány jegyét ennek már az előzőekben is láthattuk. A székfoglaló értekezésben ez az irracionális világ először a fogalmak világos, racionális világával szembenállva jelenik meg: „a fogalmak holdsugaras világával szemben, a concret alakítás s akarás, a concret cselekvés és érzés, mondjuk, a való, meleg életnek oly áramával lép föl a lélekben, hogy elárasztja és elborítja azt fogalmaival, teoriáival együtt, mint ahogy az árvíz nemcsak kilép a folyók partjaiból s a rétek öntöző csatornáiból, hanem partot, gátat zsilipet egyaránt elborít” [46: 46. o.] Kicsit túlzásnak, a másik oldalra történő átbillenésnek tűnik a „meleg élet” irracionális világának e mindent elsöprő „áradása”, mindenesetre támpontot ad annak megítéléséhez is, hogy Prohászka hogyan képzelte el a két szféra viszonyát. Ez az „áradás”, ennek „őseredeti s kimeríthetetlen bősége” a továbbiakban még részletesebben tárul fel: „az értelmi ismeret az életnek csak egy előresiető hulláma s rajta kívül áll s él a lélek gazdag világa, áradozik az életmegnyilvánulások őseredeti s kimeríthetetlen bősége, mindaz, a mit a tudáson kívül életnek hívunk, mindaz, a mi való tartalmat s nem abstract ideákat, életet s nem ismeretet állít a lélekbe; a mi érzéssel s akarással s egyéni megtapasztalással építi föl a lélek egyedi világát.” [uo. 51–52. o.]

Benne vagyunk tehát az emberi lélek újonnan feltáruló belső világának, a rejtélyes irracionális szférának leírásában. Egy egész világ ez. Prohászka nem titkolja, hogy nem egyszerű dolog, hogy nehézségekbe ütközik itt a pontos jellemzés: „Ezt a világot magam is csak jelezni tudom s csak az érti, a ki éli.” [uo. 52. o.] Nos nézzük, még miből is áll ez: „Ide tartozik érzés, vágy; akarat, kedély, érzelem, indulat, művészet, gazdasági, társadalmi élet, nyelvek, intézmények, erkölcs, vallás.” [uo.] A felsorolás nem tűnik túl homogénnek, hisz az intézmények és a vágy eléggé különböző tartalom. A félreérthetőséget az okozza, hogy

Prohászka az irracionális lelkivilágot nem választja külön az objektívációktól (nyelv, intézmények), melyek hatnak rá, tehát tükröződnek benne, másrészt viselik is magukon ennek az irracionális világnak is a hatásait, tehát ez a világ is objektíválódik bennük, hogy ez az intézményi szféra olyan, amilyen, ez az irracionális elemek hatásainak is tulajdonítható.

Megjelenik maga az „öntudat alatti psziché világa” fogalom is, oly módon, hogy az intellektualizmus ezt nem látta meg: „Ez a szegényes ideológia (ti. az intellektualizmus – Sz. P.) mely absztrakt fogalmak pókhálószálaiból van összefércelve, kezelte a lélek természetrajzát s nem értette meg, hogy a fogalom csak elvont képe a valóságnak s nem minden... Nem látta azt, ami a lélekben a valóság, ti. az indulat, az érzés, az akarat, a kedély, no és az öntudat alatti psziché világát.” [2: 300–301. o.] Ezzel szemben Prohászka így bővíti ki a lélek természetrajzának képét: „Mi más az a lelki világ, melyről mi beszélünk, melyben természetesen az észnek is megvan a maga helye, hiszen a fogalmi ismereteket tőle vesszük; de azonkívül ott van az egész irracionális lélek a maga erőivel s megtapasztalásaival, vagyis valóságaival. Az élni, tenni, küzdeni s tapasztalni szokott lélek, az megtapasztalja saját viszonyát a világhoz, az átéli a lét fényes és sötét oldalait, az ismeri a lét mélységeit s tragikumát, az tudja, mi az ösztön, a szenvedély s a szenvedés ködös, párás, mohó világa, paradicsoma és sivatagja, az tudja, mi a kétlelkűség, a diszharmónia, az egyensúlyozatlanság, az átmeneti korok kínja; ah, az tud sokat, amit csak az tud, aki azt átélte. Mily óriási fölénye ez az életnek minden fogalmi tudás s szisztémákat kanyarító morfondálás fölé.” [uo. 301. o.] Az idézet utolsó mondata már a két világ viszonyára vonatkozóan is megfogalmazza Prohászka álláspontját.

A két világ, a racionális, fogalmakat alkotó tudati szféra és a sötét irracionális, nem az értelemmel jellemezhető világ viszonyára, *súlyára, arányaira* vonatkozóan már korábban is ismertünk meg utalásokat. Ez a viszony elég egyértelmű, igen jelentős az irracionális szféra szerepe. Schopenhauer használja azt a hasonlatot a két világ viszonyára, hogy az emberben a vak ösztönös erő, az irracionális készlet, az akarat és a racionális összetevő, az értelem világának viszonya úgy írható le, hogy az akarat „az izmos vak, aki az ép szemű, bÉna embert a vállán hordozza.” [Idézi Durant: 58: 325. o.] Érdekes, hogy ez a hasonlat a gondolat lényegét tekintve közel azonos tartalommal, bár némileg „átköltve” Prohászkanál is megjelenik. Először tovább jellemzi az emberi lélek irracionális világát: „Ez más világ, ez nem abstractio; itt érzés, érzék, itt öntudatlan mélységekből alakító öntudatba lüktető erők dolgoznak: concretek, közvetlenek, naivak. Érzés s érzék visszavezethetetlen nagy, közvetlen, való adatok. Az alakítás, a teremtés, az alkotás vágya minden ízében elemezhetetlen; csupa irrationalis lelki adat s elem! S hány ily elem s erő dolgozik s érvényesül abban, a mit fejlődésnek s kultúrának hívunk...” [46: 53. o.] Tehát megint felvillantja az irracionális szféra intézményekben, fejlődésben való objektíválódásának gondolatát. Ezután jön a hasonlat: „Olyanok vagyunk vele (ti. a fejlődéssel – Sz. P.) mint az idomítatlan elefánton ülő ember; ez is ül s akarna menni valamerre, de az alatta járó colossalis erőnek az embertől különválló ösztönei vannak, melyeket az ember tanulmányozhat, föl is használhat, de nem tőle vannak s nem szerinte igazodnak.” [uo.]

A racionális és az irracionális szféra a tudati és a tudattalan arányára vonatkozó utalások tehát a schopenhaueri, freudi arányokhoz közelítenek, melyek szerint az értelemmel megragadható rész csak a felszín, a súlyosabb, a nagyobb, a mélyebb rész az irracionális valóság: „Mit akar a rész az egészszel? Föl akarja tán szívni? Mit akar a patak az óceánnal? Föl akarja tán venni? Hiába iparkodik; nem fér el sem az óceán a patakba, sem az egész a részbe. Így viszonyulunk mi is a világ kimerítéséhez. Bármely fölényes legyen is helyzetünk ép az értelmi ismeret révén; bár igaz, hogy a világ fölé emelkedünk; de azért a rész jellegét, a viszonylagosság korlátját nem győzzük le soha. Mi a léttel szemben mindig mint az egésztől függő, az egészbe beleállított, arra rászoruló típusok vagyunk.” [uo. 24. o.]

A két világ, a racionális és az irracionális viszonyának további sajátosságai bontakoznak ki abból a gondolatból, mely szintén közös Schopenhauer koncepciójában és Prohászka gondolatmeneteiben, s amelyben a *megismerés eszköz voltát* hangsúlyozzák. Tehát, hogy nem cél, nem lényeg, hanem pusztán eszköz a lényeg számára. Az pedig az élet maga, a megismerés, az értelem, az ész csak eszköz ehhez. Instrumentum, mechané. Schopenhauernél ez így hangzik: „A megismerés egyáltalán, akár az észjegyű, akár a pusztán szemléleti, eredetileg tehát magából az akaratból indul ki, objektivációja magasabb fokainak lényegéhez tartozik, mint pusztán mechané, eszköze az individuum s a faj fenntartásának csakúgy, mint a test bármely szerve. Eredetileg tehát az akarat szolgálatában, az akarat céljai véghezvitelére meghatározva, a megismerés csaknem mindig merőben az akarat szolgálatában áll továbbra is: ekképp minden állatban – majdnem minden emberben.” [7: 216. o.] Schopenhauernél a megismerés csak kevés embernél, a zseniknél vonhatja ki magát e „szolgálatból” alól. De az esetek többségében, ahogy láttuk, „pusztán eszköz” a lét fenntartására, mint „a test bármely szerve.” Nos Prohászka is jelentős mértékben ennek a megfontolásnak alapján tiltakozik az ellen a „túlhatás” ellen, hogy ezt a pusztán eszközt súlyát jóval meghaladó módon kezeljék. Azt tartja az intellektualizmus hibájának, hogy „elfelejti, hogy a tudás csak functiot jelent az élet szolgálatában s nem külön eszményi világot, melyet csak nézni kellene, de tenni nem.” [46: 8. o.] A „mint a test bármely szerve” schopenhaueri gondolat is átjön, vagy szintén jelen van Prohászkanál is, hogy tehát egy emberi szervhez hasonlítható az értelem: „Az értelmi ismeret objectivitása iránt nem lesz kétsége éppen azért, mert már kiindulásában is az értelmet nemcsak logikai tartalom hordozójának, hanem – a mi természetesen még előbbrevaló – az élet szellemi szervének, orgánumának nézi.” [uo. 10. o.] Tehát csak egy szerv, egy eszköz az értelem, hogy megkönnyítse az ember életét, hogy egyáltalán létezni tudjon. „Értelmünk nem arra való, hogy a világot a mint az magában van, fölértse, hanem arra, hogy ezt a relatív emberi életet, a maga fokán, neki megfelelően a világon eligazítsa.” [uo.] A „maga fokán” kifejezés mintha szintén Schopenhauerre utalna, aki a lét egészében, az élőlények eligazító szervei fejlődésének sorában a növények vak vegetációja után az emberre jellemző foknak tartja a megismerés belépését az akarat szolgálatába.

Az „Ismeretelmélet és emberértelmezés” témakörben folytatott tájékozódást *összegezve* megállapítható, hogy Prohászkanál az emberértelmezés kérdésében megnyitott igen jelentős „útvonala” az ember belső pszichés struktúrájának leírása, ennek értelmezése az irracionalista filozófiák jelentős eredményeinek felhasználásával. Ahogy a természettudományok terén az evolúció az a döntő momentum, amely arra készteti Prohászkat, hogy korának világnézeti szempontból fontos tudásanyagát áttekintse, az ember pszichés struktúrája tekintetében az irracionális filozófiai irányzata ösztönzi hasonló szintézisre. És miután az irracionális filozófia lényege magragadásában alapvető az ismeretelméleti megközelítés, így Prohászkanál is elsősorban ebben az összefüggésben kerül beépítésre a korabeli filozófiák anyaga. Ennek a filozófiai anyagnak döntő eleme volt a tudat alatti világ felfedezése. Prohászka számára is ez a legfontosabb tanulság: „Nagy baja volt az európai kultúrának, hogy az intellektualizmus múlt századbeli túltengésében az emberi léleknek e szisztematikáját, konstrukcióját e – mondhatnám – dualizmusát nem értették meg s az irracionális nagy valóságokat nem vették szemügyre.” [2: 300. o.] Amit, ennek megfelelően Prohászka az irracionális filozófiai áramlata hatásának eredményeként hozzátett saját és a korabeli keresztény emberértelmezés témaköréhez, az az, hogy differenciáltabb, tagoltabb képet adott az emberi pszichikum belső világáról, vagy, ahogy ő nevezte, a „lélek természetrajzáról.” Beépítette, „hozzátette” ugyanis azt az irracionális, tudat alatti szférát, amit az ész kizárólagos uralmát és mindenhatóságát hirdető felvilágosodás és az intellektualizmus nem tárt fel, az erre reakcióként jelentkező irracionális viszont igen. Prohászka így írja le ezt a téren bővülést: „Így vagyunk a pszichológiában is; ott azt gondoltuk, hogy az értelemmel s akaratlanul együtt jár az öntudat, de most azzal lepnek meg, hogy vannak gondolatok, emlékezések, érzések, érzetek,

melyek nem öntudatosak, hanem az öntudat alatt mennek végbe. Tehát a szellemi tevékenység s az öntudat köre nem fedi egymást s abban is van sok mindenféle, ami az öntudat körén kívül esik, mint ahogy kívül esik az emésztés, a növés. Ez az észlelet új pszichológiai eligazodást nyit, amennyiben itt is átmenetekre mutat. E szerint ugyanis van szervi élet, mely nem gondolat, van gondolat, mely nem öntudat s van végül értelmi tevékenység, mely öntudat is.” [uo. 246. o.] Ezt az új pszichológiai tudást kívánta Prohászka a már ismert szintézisteremtő törekvésével a keresztény világképbe, az emberértelmezésbe integrálni.

A kérdéskör megközelítésében fontos szempont a Prohászkanál már nagyon sok összefüggésben megfigyelhető harmóniateremtési törekvés. Ő alapvetően egy harmonikusan felépített lénynek fogja fel az embert, melyben a lélek természetrajzát alkotó elemek összhangban vannak. És mint minden más területen, itt is abban látja a modern kor veszélyét, hogy ezt az alapvető, tulajdonképpen Istennek az emberről való gondolatából eredeztethető összhangot és harmóniát felborítja. Itt az ember esetében a racionális elem, az „intellectualismus túlhajtása” lesz az a fő veszély, ami ellen, úgy érzi, fel kell vennie a küzdelmet, hogy az ember belső struktúráját jellemző harmóniát megőrizze, illetve visszaállítsa. „Az embernek is a maga világát kell megteremtenie. Elgondolhatja ezt magának értelmi elvek szerint; de valósággá csak akkor lesz, ha a gondolatot átéli, ha azt étellel, érzéssel, cselekvéssel kitölti, meleggé és lendületessé változtatja. Ezt az abstractio nem teheti; ezt csak a valóság hatalmai győzik, az irrationalis valósággal érintkező, a concretet megközelítő, a concret valóságot kezelő s alakító hatalmak, az érzés, a tapasztalat, az akarat. Az erős, harmonikus emberéletből ezeknek egyike sem hiányozhatik, nem az abstract ismeret, de még kevésbé a concret élet, vagyis a tulajdonképpeni tett. S hozzáteszem: a modern ember épen abban hibázik, hogy az életet s annak értékét a tudástól, tehát az eligazítástól s a programtól várja s a tette, az ismeret nyomában elinduló alakításra rá sem ér.” [uo. 50. o.] Itt és így tér vissza tehát az ismeretelméleti témájú gondolatmenet a „modern ember” sokat vitatott problémájához, az ember, az antropológia kérdéséhez. Prohászka „adaléka”, melyet hozzátett a keresztény emberértelmezéshez, ezen a téren is igen merész vállalkozásnak bizonyult. Tulajdonképpen – az itt bemutatott anyag alapján legalábbis erre lehet következtetni – arra tett kísérletet, hogy a keresztény emberfelfogásnak Arisztotelész által adott és II. János Pál által 1996-ban is megerősített, tehát kétezre és néhány száz éve fennálló definícióján, a modern irracionális filozófiák eredményeit felhasználva némi korrekciót végezzen, hogy az értelem döntő szerepe mellé a tudatalatti szféra jellemzőit is odaillessze. Törekvése, az evolúció kérdésében elfoglalt álláspontjához hasonlóan, itt is túl modernnek bizonyult. De míg az evolúció kapcsán, a hivatalos állásponttól való éles eltérés ellenére sikerült elkerülnie az indexre tételt, itt, az ismeretelmélet terén az Officium könyörtelennek bizonyult.

„A szép egyéniség” harmóniája

A Prohászka antropológiai természetű gondolatai elemzésére irányuló vizsgálódásnak ebben az utolsó szempontjában azokat a gondolatokat kíséreljük meg bemutatni, amelyeket az előző irányok nem fogtak be, de az emberértelmezés összképéhez fontos adalékokat nyújthatnak. Talán valamilyen módon érzékelhető volt az eddigiekből is, hogy Prohászka vizsgálódásainak, elmélkedéseinek van egy mindig meglévő, az emberi személyre, annak fejlesztésére irányuló globális törekvése. Az előzőekben tárgyalt ismeretelméleti jellegű gondolatkörnek is van egy ilyen végső kicsengése: „megerősödik bennünk az a nézet, hogy minden ismeret a szép s nemes egyéniség kialakítására való s hogy minden törekvés voltaképpen ezt szolgálja s ezt sürgeti.” [2: 191. o.] Ez az utolsó mondata *Az én filozófiám* című tanulmányának, melyben összegzi, a bírálatokra is válaszolva, az egész

intellektualizmussal kapcsolatos álláspontját. Arra utal tehát, hogy töprengései végül is ezt a legfőbb célt, a szép egyéniség kialakítását szolgálják.

Prohászka más műveiben is vannak gondolatmenetek, sőt fejezetcímek is – „Élet és egyéniség”, „A szép egyéniség” – amelyek az emberi egyéniség, az emberi személy természetét, sajátosságait ragadják meg, Prohászkanak ezzel kapcsolatos gondolatait, fejlesztésének programját tartalmazzák. Egy antropológiai irányú áttekintés vizsgálódási szempontjai természetesen erre is kiterjednek. A perszonalizmus filozófiai irányzatával kapcsolatban – aminek előzményeként értelmezik sokan a fent említett Prohászka fejezeteket – megint az a helyzet, ami a filozófiai antropológia egészével. Hogy igazán kiérlelt, karakterisztikus formájában XX. századi jelenség, XX. századi filozófusok, Emmanuel Mounier, Nyikolaj Bergyajev és mások neve fémjelzi. Ugyanakkor azonban teljesen nyilvánvaló, hogy kezdetektől igen erős jellemzője a keresztény gondolkodásnak. „A személy problémájával foglalkozó gondolkodás egész története számára óriási jelentőségű volt a Szentháromság hiposztázisairól szóló tanítás. Azt is mondhatnánk, hogy az a tudat, hogy Isten személy, megelőzte az emberben személyiséget látó tudatot.” – írja Bergyajev. [59: 39. o.] „A középkori gondolkodás szerint az ember személy is; és észre kell vennünk, hogy a személy fogalma, kialakulását és pontos meghatározását a teológiának köszönheti.” – írja J. Maritain. [32: 20. o.] Így, amikor Prohászka az emberi személlyel kapcsolatban fogalmaz meg gondolatokat, nem elsősorban „előfutár” egy később igen magas tudatossági fokon megjelenő keresztény perszonalizmushoz, természetesen az is, de egyben korának megfelelő művelője egy „eleve természetes tematikának”, ami a keresztény filozófiának mindig is részét képezte.

A legszembeeszköbb törekvés, amivel Prohászka az emberi személyiség legfőbb jellemzőihez közelít, továbbra is a *személyiség harmonikus felépítettségének igénye*, amely a fentebb jellemzett racionális és irracionális szféra viszonyán túl itt más tartalmakra is kiterjed. Ugyanis „ember a szó nemes értelmében, az az univerzális ember, ki tudós, művész és szent, csak e vérből való”. [4: 44. o.] Folytatja más munkáiban is a harmonikusan fejlett emberi személy jellemzőit: „Mert az életet fölérteni s problémáját sikeresen megoldani csak az bírja, aki észet és szívet, tudást és érzést, tudományt és hitet egybekapcsolni, az igazat, a jót s a szépet egybekötni tudja. Ezekhez a szinthézisekhez nagy művészet kell, melynek a lelke nem annyira az értelem s a tudás, mint inkább a nagy irracionális valóságokkal megbirkózó inspiráció, az inspirált alkotás. A világot nemcsak tört darabjaiban megtapasztalni, hanem azt nagy művészi egybefolyásban egységgé s harmóniává kell kanyarítani. A szinthézisnek ezt a tettét s a vonalnak ezt a monumentális kikanyarítását csak az egész lélek, az ész, a kedély, az érzés, a nagy pszichológiai mélységek s igények összefogása képes megcselekedni.” [2: 298. o.] Tulajdonképpen itt is a már tárgyalt fogalmak szerepelnek, de érezzük, hogy áttevődik a hangsúly, nem felfedezni akarja az irracionális szférát és polgárjogot szerezni számára, hanem az egész ember harmóniájának megteremtése áll a középpontban. Az ember pszichés struktúráját továbbra is az annak harmóniáját megbontani akaró törekvésekkel szemben vázolja fel, de most már más közelítésben, más területeket bekapcsolva: „Tökéletes és szerencsés lesz az emberiség fejlődése, ha tudomány s művészet tekintetében époló előnyösen fejlődik, mint vallási és erkölcsi életében. Az élet a léleknek e négy kifeszített húrját a maga részéről egyaránt pengeti, mert váltakozva majd kutatásra s értésre, majd művészi alakításra s teremtésre ingerli, majd pedig a vallási s erkölcsi életnek motívumait üti meg oly erőteljesen, hogy mindenki meghallja s alig van ember, ki teljesen elzárkózhatik előlük. Mikor pedig szerencsés kialakulást teremthetnek maguknak, akkor típusokat állítanak a világba: A tudósnek, a művésznek, a szentnek típusát.” [4: 42. o.] Hogy itt a személyiség harmóniája a cél, még világosabban kitűnik a következő gondolatból: „Mindenki, aki sikerült ember és nem torzó, lehetőleg mind a három irányban fejleszti ki magában a természetes ösztönt: kifejleszti érzékét a tudás, érzékét a művészet s nemkülönben a vallásos, bensőséges

élet iránt. Miért is nyomorítaná el magában a valóságot, miért fojtaná el az életet s törné le az aranyos természetet? Ha a tudást tiszteli s a művészetért lelkesül, miért vetné meg az életnek legmélyebb s legtökéletesebb irányát a vallási életet?” [uo.]

Két mozzanat szembevetendő a fenti idézetekben, Az egyik, hogy terminológiája nem következetes, hol a „lélek húrja”, hol az „élet motívumai”, hol az „irány, hol az „érzék”, hol az „ösztön” kifejezést alkalmazza. Itt ugyanis nem annyira tudományos céljai vannak, mint például *Az intellectualismus túlhajtásaiban*, bár a pszichés tartalmak megnevezésének terminológiája ott sem volt erőssége, itt inkább világnézeti meggyőződést formáló céljai vannak. Mégis úgy tűnik, s a továbbiakban ez még nyilvánvalóbb lesz, hogy az „ösztön”, a „természetes ösztön” kifejezést használja legszívesebben. A másik mozzanat, hogy a négy lelki húrból egyik bekezdésről a másikra három lesz. Ennek magyarázata, hogy a vallási és az erkölcs irányt nagyon közelállónak, szinte egynek érzi, ez az etikafelfogásában is megfigyelhető.

Az ember alapvető irányultságainak, kvalitásainak ez az értelmezése Prohászka emberkonceptiójának stabil jellemzője. Ez abból is kitűnik, hogy az 1907-ben írt – később indexre tett – *Modern katolicizmus* című műben is ezt, *A diadalmas világnézetben* korábban kifejtett felfogást fejti ki: „Tehetségeinkkel és ösztöneinkkel benne állunk a világban s érvényesülnünk kell; ki kell azokat fejlesztenünk, vagyis jó, ha sokat tudunk, minél többet, ez a tudomány; alakítanunk kell a világot gondolataink, eszményeink szerint, ez a technika s a művészet; jót kell tennünk s nemesen élnünk, ez az erkölcs; a végtelen Istennel, Urunkkal és Atyánkkal viszonyba kell lépünk s nemcsak nemesen, de istenileg kell élnünk, ez a vallás. Négy eleme a belső világnak, négy szeráf szárnya a léleknek. Mind a négynek össze kell fognia, hogy gazdagon s szerencsésen alakítsa az életet. Tudni, ismerni kell az igazat, alakítani a szépet, gyakorolni a jót s átélni Istent. Nem szabad ezeket egymástól elszakítani, sőt még elszigetelni sem; ha szétszakítjuk, életet rontunk, ha elszigeteljük, lelket bénítunk.” [23: 137. o.] Önkéntelenül is felvetődik az emberben, hogy ez a majdnem idilli belső struktúra mennyivel bonyolultabb, sötétebb, és helyenként tragikusabb, drámaibb lesz később, az irracionális tartalmainak hatására.

A fenti alapstruktúrát, a négy irányt az „ösztön” kiemelésével másutt is kifejti, megmagyarázza: „Minden tehetségnek vannak spontán megnyilatkozásai, vannak hajlamai, melyeket gravitációjuknak hívnék. A léleknek ösztöne van az értésre, tudásra, kutatásra, ezt a tudás ösztönének mondom. Van érzéke a szimmetria, harmónia, a szép iránt; ez a művészi, az alakító ösztön. Van érzéke, finom észrevése, spontán ítélete a jó és rossz közül; ez az erkölcsi ösztön. Végre az Isten fölismerésében van természetes könnyűsége, van finomsága arra, hogy szinte megérezze az Istent; ezt vallási ösztönnek mondom.” [4: 34. o.]

Ezek a kvalitásai a léleknek, az eddig elmondottakból úgy tűnik, hogy egyenrangúak, de később kiderül, hogy nem. A vallási „ösztönt” Prohászka mégis megkülönböztetetten fontosnak tartja, ez már fentebb is megmutatkozott, mikor az erkölcsit magába olvasztotta. Még nyilvánvalóbb ez a következő gondolatban: „Az emberi lélek négy ösztöne közül világnézetet alakító csak egy van: a vallási. Minden egyes közülük oly szükséges, mint a darab kenyér, de egységesítő s az élet ellentétjeit harmóniává alakító erő csak egy van s az a vallás. Ez az, mely a mélybe s egyszersmind az égre mutat.” [uo. 44. o.] Abból a gondolatból, hogy harmóniát teremteni csak a vallás tud, és ismerve Prohászka munkásságának fő törekvését, amely épp e harmónia megteremtését szorgalmazza, egyben a Prohászka életmű alapvető törekvése megragadásához is megkaptuk a kulcsot ebben a gondolatban. Alátámasztja a vallás e kulcsszerepét a fenti gondolatban az is, hogy az emberi lélek négy ösztöne közül csak ez az egy Prohászka szerint, amely „világnézetet alakító.” Ha ehhez hozzátesszük azt a gondolatát, mely a világnézetnek az ember lényegében való szerepét jellemzi: „A világnézet az ember öntudatra ébredése. Csak a világnézet kialakításával kezdődik az ember...” [uo. 29. o.], akkor nyilvánvaló lesz számunkra, amit Prohászka

amúgy is tudni lehet az eddigiekből, hogy az emberi mivolt lényegét jelentő világnézet vallás nélkül nem létezhet az ő felfogásában, és így az is nyilvánvaló, hogy vallás nélkül nem tudja az embert elképzelni. Az emberi lélek „ösztöneinek” vizsgálata és a köztük lévő harmónia igénye ehhez a következtetéshez vezet.

Prohászka az *ember lényegének érzékeltetésére* igen szép, és filozófiai antropológiai értelemben is nagyon mély hasonlatot használ. A malomkövek hasonlatát. Az embert alkotó alapvető ellentéteket, az emberben találkozó két világot, annak viszonyát tartja embert konstruáló döntő tényezőnek, s ezt tartja az emberi élet tragikumának is: „Két világnak, az anyaginak, az alacsonynak s az eszményinek, a fölségesnek malomkövei közt őrlődünk.” [2: 295. o.] Az ember ilyen módon kettősség, világok találkozása. Több kettősség is van, amit Prohászka döntőnek tart az ember alapstruktúrájában: „Kezdjük az ősi kettősségen, amely az ember.” [uo. 287. o.] – írja. „Kinyilatkoztatása abban pattan ki... hogy a nagy természet-szellemmel szemben felállítja önmagát...”, [uo. 287. o.] „a másik ellentét a szellemi s az ösztönös élet”, [uo. 290. o.] a harmadik „az élet és halál közt, a síron inneni élet s a síron túli sors között lép föl”, [uo. 291. o.] „a negyedik ellentét az éthosz szomorú sorsából, a nagy ideálok s a kis valóságok közti szakadékból sötétlik felénk.” [uo.]

Ezeket a valóban mély tartalmakat megragadó ellentéteket elemezve jut el a *test-lélek problémához*: „Anyag és szellem, – lélek és test ellenfelek s bár az emberben a test és lélek egybeszővődött, de a foncsor nem tart, hanem folyton csikorog s töredezik; az anyag sebzi a lelket s a lélek vére, mint égő kín s fájdalom freccsen szét.” [uo. 291. o.]

Prohászka tehát megtartja az embernek a hagyományos, az arisztotelészi-szenttamási filozófiában meglévő alapstruktúráját. De a továbbiakban nem az eredet érdekli elsősorban, hanem ez esetben is az összetevők közti harmóniát keresi. „Tehát test és lélek adja az igazi, emberi individualitást; – az emberi élet összességében kialakított gondolat jellemzi a szép individualitást. Eszerint az emberi életet nem korlátozhatjuk a szellemire, hanem a szép individualitásnak föl kell ölelnie a szellemit s az érzéket, a lelket s a testet; így lesz az ember egész, tökéletes ember.” [4: 145. o.]

Prohászka érvélése során szemlátomást olyan nézeteket akar eloszlatni a probléma kapcsán, amelyek a keresztény embereszményt a remeték és vezeklők mintájára tudják csak elképzelni, a szellemi élet kizárólagos előtérbe helyezésével és a test, a bűnös test gyötrésével, elhanyagolásával. Ezért gondolatai a kalokagathia – ép testben ép lélek – a sport, a higiénia szempontjaira is kiterjednek: „Azért bátran hirdetem, hogy mi tiszteljük a testet, melyet egészség, életkedv s aranyos temperamentum villanyoz. Mi becsüljük azokat az élvezeteket, melyeket a sport, a testi ügyesség, az izmok ereje s az életöröm kiválthat hegyen-völgyön, erdőn-réten. Tudjuk, hogy mily jótékonyan hat be a testi, erőteljes élet a lélekre, s mint őrzi s telíti a lélek termékenységének forrásait; tudjuk azt is, hogy a lélek a testi élvezetet finomítja s érzéket ad a rétek, erdők, hegyek, szóval a természet örömei iránt.” [uo. 146. o.]

Ki is mondja, imperatívuszban, szinte jelszószerűen azt a fő célt, mely az egész emberrel kapcsolatos mondandóját áthatja: „Harmóniát az emberbe, egységet érzéki és szellemi világába, ez a mi kívánságunk. Ne két életet éljen, éljen egyet. Éljen itt a földön igaz, gazdag életet; éljen földi életet, mely az égbe nő! Ne mondjuk, hogy csak lelki életet éljen s a testet ignorálja; mondjuk inkább, hogy éljen úgy, hogy erőteljes és szép individualitássá fejlődjék.” [uo. 146. o.]

A fenti gondolatban a test-lélek összetettség harmóniába rendezésének törekvésén túl egy másik probléma egységbe rendezésének igénye is megfogalmazódik. Prohászka utalásaiból is kitűnik, hogy gyakran érte az a vád a keresztény emberértelmezést, hogy „szétszakítja” az embert. „Csak egy nagy bajuk van ez ideáloknak (ti. a kereszténység ideáljainak – Sz. P.) – hibának mondják, kik a létet a földi élethez kötik s a sírban nem választó árkot, hanem végleges határt látnak, – egy nagy hibájuk van ideáljainknak, hogy transzcendensek;

súlypontjuk túl van. E transzcendens ideálokkal szemben kultúrideálokat akarnak az elégedetlen elemek, melyek kitöltsenek, nemesítsenek, boldogítsanak, de ne utaljanak túlra. Mit neki az ismeretlen túlvilág?

Ők haragusznak ránk, hogy szétszakítjuk az embert s meghasonlást teremtünk lelkében, minek következtében éj és nap, ég és föld, Ormuzd és Ahrimán küzdenek egymással, vallások és filozófiák ellentétekké élesednek s fölszántják lelkünket.” [uo. 51. o.] Vagyis, hogy a földi és a földön túli célok kettőssége szétszakítja az embert. Hogy óhatatlanul siralomvölgyé válik így a földi élet, leértékelődik. Prohászka ezt is harmóniába akarja hozni, tehát abban a gondolatban, hogy „éljen földi életet, mely az égbe nő!” ennek az ellentétnek a föloldását célozza.

Ez a kérdés, az embert alkotó „malomkövek” jellemzésében, a test-lélek viszony taglalása után az *ember végső célja* kérdéskörhöz vezet el bennünket. Ez a filozófiai antropológiának az etikával összefüggő kérdése, és Prohászka ezzel kapcsolatos álláspontja az előzőekből már jórészt kiderült. Ennek lényege, hogy a túlvilágra irányul, de úgy, hogy az evilági életnek a fő cél érdekében kifejtett aktivitását is igényli, harmóniát teremtve a kétfajta célok között. Itt, ebben a vizsgálódási szegmensekben az érdemel említést, hogy Prohászka harcol, szembeszáll azokkal a nézetekkel, amelyekből hiányzik a transzcendens célok perspektívája. „Föld, föld, szép föld, boldog élet a szép földön, ha nem nekünk, hát majd másoknak; ez a kultúra célja! Borzasztó kemény beszéd ez... Azt gondolják, itt rajta otthon vannak, pedig dehogy; úton vannak, s mi lesz a szép föld nekik? Végre is sirüreg és sírdomb!” [uo. 39. o.] A kép minden transzcendens cél nélküli világnézet globális megítélését fejezi ki.

Prohászka nem tudja az embert túlvilágra irányuló vallásos cél nélkül elképzelni. „Az ember nem képes becsülni az életet, ha nem sejtí a végtelen, természetfeletti erőnek a gondviselésnek benne való érvényesülését. Azért a gazdag, a mély, a boldog élet csakis a vallás hatalmában áll fönn. Embert ez teremti.” [uo. 43. o.]

A transzcendens távlatok nélküli emberfelfogások közül egy a már az előzőekben is érintett Schopenhauer ateista koncepciója. Ahogy már érzékelhető volt, rendszere a vak, irracionális akarat kényszerszertörekvésén kívül más transzcendens tényezőt nem ismer. De ez az akarat az, ami végül is szenvedéssé változtatja az ember életét. Mert a vágyak formájában megjelenő akarat mindig új célok elérésére indítja az embert. És ennek soha nincs vége, hisz az akarat vég nélküli kényszerszertörekvés. Az ember emiatt célt cél után követ, az elért cél nem boldogítja, hisz az akarat új célok elérésére ösztönzi. Csak a buddhista típusú megoldás van erre, az, hogy az ember, a szent, vagy a génusz szintjén kiszakítja magát az akarat szolgálatának rabságából, kiöli, mortifikálja az akaratot, vagy a művész, kontemplációjában, egyéni létéről megfeledkezve a faj, a nem szintjére emelkedik. De ez csak kevés és kivételes embernek adatik meg, a többség kénytelen a vágyak utáni végtelen hajszában leélni életét. „Valóban hihetetlen [írja Schopenhauer], hogy kívülről nézve milyen semmitmondóan és jelentéstelenül, belülről tekintve milyen tompán és gondolattalanul folydogál el a legtöbb ember élete. Fakó vágyakozások és kínok, álmodozó ödöngés a négy életkorszakon át, a halálig, amit triviális gondolatok sora kísér. Olyanok ezek az emberek, mint az óraművek, melyeket felhúztak, s amelyek járnak, de nem tudják miért; s valahányszor egy embert nemzenek vagy megszülnék, az emberi életnek ezt a kis óraszerkezetét újra felhúzzák, hogy a már számtalanszor elismételt kis gépi dallamot eljátssza, tételről tételre és ütemről ütemre, jelentéktelen variációkkal.” [7: 426. o.]

Úgy tűnik, ez az a pont, ez az órahasonlat az, ami Prohászka számára is a legplasztikusabban és legnyilvánvalóbban mutatja be a transzcendens cél, távlat, az Isten, az örök élet nélküli világszemlélet és az ezen alapuló emberfelfogás végtelen sivárságát. De egyben fel is háborítja valószínűleg, hogy az ember, az Isten képére formált ember, az imago Dei ilyen jelentéktelen mechanikus, semmitmondó szerepre kényszerül a vázolt felfogásban. Ezt írja – talán válaszképp – *A diadalmas világnézetben*: „Akik önmagukban csak egy

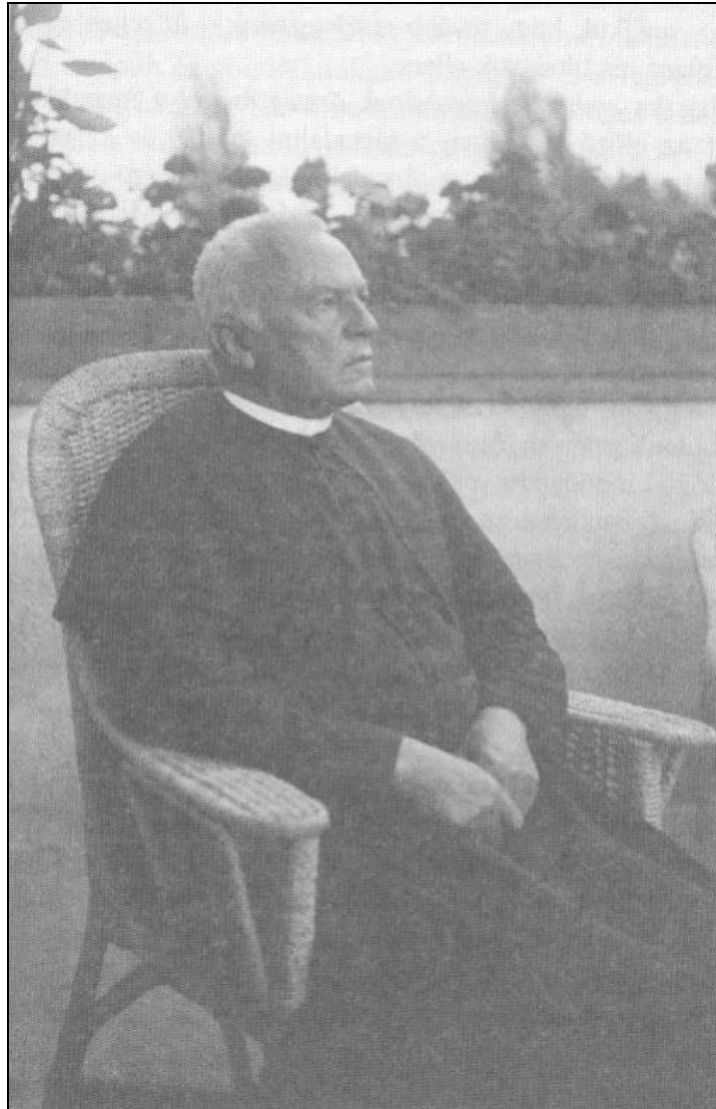
kapricra, csak egy fölhúzott órára ismernek, hogy ketyegjen s azután végsőt nyekkenjen, azoknak jobb lesz önmagukat feledni, mert öntudatuk csak kín és borongás lehet. Ha moralitást igényelnek, a kategorikus imperativusokhoz folyamodhatnak, melyek kínpadra húzzák az embert esztelen pózért, az ostoba emberi méltóság megóvásáért.” [4: 41. o.]

Végül is semmi konkrét hivatkozás nem támasztja alá, hogy Prohászka Schopenhauer hasonlatára reagál. De a két hasonlat képe eléggé azonos. Azonkívül a szövegkörnyezet is eligazít. Prohászka a „Hová? Minek?” fejezetcím alatt mondottakban, tehát leginkább az ember végső célja, irányultsága antropológiai problematikában említi az órahasonlatot. Ez a fejezet pedig a „cél kell, nem elmúlás! A célt tisztelő világnézet semmi egyéb, mint a vallás.” [uo. 38. o.] gondolat jegyében indul. Tehát elsősorban a cél nélkülség, a felhúzott és lejáró óraszerkezet célnélkülsége és ennek az emberhez méltatlan volta az, amit a hasonlat, a fejezetcím, a fejezet egésze és Prohászka emberkoncepciója – anélkül, hogy tovább részleteznénk – itt teljes egyértelműséggel kifejez, és tiltakozik ellene.

Prohászka *emberértelmezésének összegzésénél* a megoldás ugyanaz, mint az előző két téma, a társadalmi tanítás és az etika végső kicsengésének megjelölése. A társadalmi tanítás egésze összegezhető a „Úr Jézus, jöjjön el a te országod!” fohászban, a Mi Atyánk szavaival, mely végül az emberi aktivitás egészét ennek a célnak a szolgálatába állítja. Az etikában a végső konklúzió Krisztus tanításának az elfogadása. Őt kell követni, vele kell azonosulni, minél jobban, minél teljesebben, azt kell elérni, hogy – hasonlattal élve – „hogyan venyigévé legyünk a tőkén, melyből életünket szívjuk.”

Tulajdonképpen már ennyiből is előrelátható, hogy alapvetően az antropológiai mondandó végkicsengése sem lehet más természetű. Az ember végső rendeltetése kell, hogy megjelenjen benne. Prohászka már Platón ideatanában egy megsejtést lát; amely tan „voltaképpen a megérzésből fakad, hogy az ember a földdel be nem érheti s hogy neki más, külön ország, vagyis mennyország kell.” [2: 295. o.] De igazából az Úr Jézus tette itt a döntő. „Krisztus Urunk hozta magával az individuumot, ő ébresztette fel az embert s fektette szívébe az öntudatot: filius Dei sum. Jézusban az ember lépett a világba, ki többnek tudja magát mindenkinél, s aki az öntudatnak e hatalmát állítja szembe a világgal.” [4: 130–131. o.] A végkicsengés tehát valószínűleg itt is krisztológiai természetű. Jézus Krisztus az, aki „az emberiségnek figyelmét a lélekre fordította... fölébresztette az embert s éig nevelte öntudatát... megérezte... a szabadságot s az emberi tragikumot, a nagy ellentéteket, melyek úgy férnek csak belénk, mint a malomkövek, melyek egymáshoz valók ugyan, de folyton őrlik egymást.” [2: 295. o.]

Utószó



Prohászka Ottokár 1926 körül

Prohászka életművének sorsa hasonló nagy bronzszobrának sorsához, melyet felállítottak Budapesten, mellékalakokkal együtt, majd ledöntöttek, aztán újra felállítottak Székesfehérvárott, az emléktemplom zárt udvarában. Most pedig a zárt udvart is odahagyva az úton – mely régebben Lenin út volt, ma Prohászka Ottokár út – áll csak a főalak magában, kiemelkedve az emléktemplom világos fala alkotta háttérből. Mellékalakjai, akiknek a kezében tartott kelyhet ivásra kínálta továbbra is hiányoznak, kínáló gesztusa így azt a látszatot kelti, hogy tulajdonképpen mindenkit invitál. A szoborral való szélsőséges – nemzetünk történelmének szeszélyes fordulatait tükröző – bánásmód az életműről alkotott értékítéleteken is nyomunkkövethető. Hol az egekig magasztalják, hol a legszélsőségesebben negatív eszmerendszerek képviselőjének bélyegzik. Az életmű teljes egészére kiterjedő értékelésekből villantsunk fel most kettőt, amely elkerüli a szélsőségeket, tárgyilagosságra törekszik, de mégis jelzi az alapvető értékkülönbségeket.

Schütz Antal 1929-ben írt élet- és jellemrajzából a következő méltató minősítések ragadhatók ki, a teljesség igénye nélkül: „régifajta, bár finom veretű teológus”; „modern apologéta... a természettudomány, bölcsélet és kultúrműveltség teljes fegyverzetében”; „éles elméjű, bő érű gondolkodó... aki Isten-adta spekulatív tehetségének sастekintetét nem fél a kinyilatkoztatott nagy titoknak is napjába mereszteni”; „tudós, akiben szerencsés szinthezisben egyesül a tudományos múltnak termékeny tisztelete s a jelen kérdései iránti nyílt tekintet és szívós elemző, elmélyedő tehetség”; „misztikus mélységű és tűzű imádkozó”; „nincs ennek a kornak egyházi, társadalmi, szociális, nemzeti, sőt politikai kérdése és eseménye, nincs kultúrproblémája és ténye, amelynek jelentőségét ő meg ne látná”; „korunk lelkét a vatesnek biztonságával érezte ki”; „iránytű a szava”; „a munkáskérdés nem hagyja pihenni”; „de nincsenek lánglelkétől távol a konkrét napikérdések sem... beleáll itt is az igazság napszámába”; „a szárnyaló gondolkodó, a halk járású elmélkedő, az előkelő hangú esszéista könnyű fegyverzetű, mindig kész, mindig csattanós publicistává lesz”. [Vö. i. m. 3–4. o.]

Ugyanerről a gondolkodóról negyven évvel Schütz Antal írásának megjelenése után, 1970-ben Vidrányi Katalin már csupán „teológiai relikviák” cím alatt emlékezik meg. Főbb értékítéletei a következők: „Prohászka teoretikus attitűdje gyakorlati megfontolások derivátuma”; „a teológia tulajdonképpeni feladatát abban látja, hogy... a modern ember számára motíva credibilitást nyújtson”; „e cél érdekében – éppen mert előzetes teoretikus megfontolások nem vezették – hajlandó a legkülönbözőbb filozófiai és teológiai nézetek, illetve áramlatok teljes vagy részleges adaptációjára is”; „ha – a maga módján – világnézetet akar nyújtani... azt a pasztorációs tevékenység részeként fogja fel, ennek a megközelítésnek szükségszerű következménye az eklekticizmus”; „összefoglalóan elmondhatjuk, hogy Prohászka egyes kérdésekben valódi bátorságról és bizonyos problémaérzékenységről tesz tanúságot, másfelől viszont még immanens értékeit is lerontja következetlensége”; „életükben mindhárman (ti. Prohászka, Horváth Sándor és Schütz Antal – Sz. P.) európai nevű teológusok voltak... halálukkal azonban nemcsak az európai katolicizmus emlékezetéből estek ki, de a mai magyar teológia is gyakorlatilag kövületként kezeli őket”; „Prohászka még e relatív maradandóságra is képtelenné tette elméleti gyengesége, gondolatmeneteinek inkoharenciája”; „habár számos elképzelése azt a benyomást keltheti, hogy ezekkel sokban a későbbi fejlődést anticipálta (a „Modern katolicizmus” néhány kitételével akár a II. Vaticanumot), bízást kijelenthető, hogy ez csalóka látszat, egyszerűen azért, mert „korszerűen” ható kijelentései ötlet-szinten mozognak, minden tényleges teoretikus megalapozás nélkül, legjobb esetben a szubjektív hittel tartja össze őket”; „Prohászka csak in praxi teológus, ami viszont evilági praxisát illeti, ha lehet, még elméleteinél is ellentmondásosabb.” [Vö. 50: 8–13. o.]

A fenti vélekedések korántsem jelentik a végleteket sem a Prohászka felmagasztaló szuperlatívuszok, sem az őt elmarasztaló ellenséges érületű véleményekben. Vidrányi Katalin hozzáértését és objektivitására törekvését sem lehet megkérdőjelezni. De a „relikvia” és a „kövület” minősítéseket, úgy tűnik, mégis némiképp elhamarkodottan írta le. Bizonyára maga csodálkozna legjobban, ha élne, hogy huszonöt évvel a Prohászka még „relatív maradandóságra” is „képtelen”-nek aposztrofáló cikkének megjelenése után, a „csak in praxi teológusról” így vélekedik Dr. Takács Nándor, a jelenlegi székesfehérvári megyéspüspök: „Eljött az ideje annak, hogy a II. vatikáni zsinatot fél évszázaddal megelőző eszméit és reformtörekvéseit feltárjuk, közkinccsé tegyük, hogy Magyarország és a székesfehérvári egyházmegye beépítse Prohászka eszméit az új evangelizációba... 1997-ben, Prohászka halálának 70. évfordulóján egyházmegyei zsinatot tartunk a székesfehérvári egyházmegyében a volt megyéspüspök (1905–1927) Prohászka szellemi-lelki-apostoli égisze alatt... eszméi ma is időszerűek és megvalósításra várnak.” [Vö. 52: 5. o.]

Ezek a mondatok már a jövőre irányulnak, Prohászka égisze alatt. Hogy ez a jövő milyen lesz, természetesen megjósolhatatlan. De biztos, hogy mindig lesznek, akik a keresztény hit megújítóját és védelmezőjét látják benne, az ország apostolát és tanítómesterét. És mindig lesznek olyanok is, akiket sérteni fognak a világnézeti, eszmei harc hevében más vallásokról, nézetekről, eszmékről, irányzatokról, gondolkodókról, népekről tett kijelentései. Nem beszélve a közéleti, politikai funkciókkal járó megnyilatkozásairól, hisz ebben a szférában szinte lehetetlen politikai hangsúlyokat minden kérdésben, minden esetben, mindenkinek tetszően eltalálni. Különösen egy olyan korban, amikor ő élt, amikor szociális mozgalmak, forradalmi változások, s a világháború viharai söpörtek végig Európán, ordas eszmék érlelődtek, amelyek időnként országos politikai rangra emelkedtek.

Ezért úgy gondolom, az ellentétes előjelű vélemények és értékelések vitája mindig is, de legalábbis még hosszú ideig kísérni fogja a Prohászka életmű értelmezését. Most, vizsgálódásaim első, kezdeti szakaszát lezárva, az elemzéseim szövegében elmondottakon túl semmiféle olyan általános tanulságot, szentenciát vagy ítéletet nem tudok megfogalmazni, amely feloldaná a különböző megítélések ellentétét, valamiféle közös nevezőre hozás, vagy kompromisszum alapja lehetne. Ennek az életműnek az a sorsa, hogy éles viták környékezik, hogy ellentétes vélemények harcában, viták hevében éljen tovább. Ebben a helyzetben én egyet tehetek, legjobb lelkiismeretem szerint. Az előszóban jelzett szándékomhoz híven – miután az életműnek csak részterületeit tekintettem át – tartózkodom attól, hogy globális értékelések kreálásába bonyolódjak. Nem nagyon volt ezzel eddig másnak sem szerencséje. Az életmű egészével pedig azt hiszem azzal teszem a legjobbat, ha ahelyett, hogy tanulságok és konzekvenciák levonásával kísérleteznék, hagyom élni a maga számára választott és kijelölt, számára az életet jelentő elemekben, az ellentétes alapállású eszmei, politikai viták éles csatáinak mozgalmas közegében.

Hivatkozott irodalom

- [1] Prohászka Ottokár: *Föld és ég*. I. kötet. Összegyűjtött munkái. 3. kötet. Budapest, SZIT, 1928. 250 o.
- [2] Prohászka Ottokár: *Az elme útjain*. Összegyűjtött munkái. 14. kötet. Budapest, SZIT, 1928. 311 o.
- [3] Prohászka Ottokár: *Az Úr házáért*. Összegyűjtött munkái. 20. kötet. Budapest, SZIT, 1928. 231 o.
- [4] Prohászka Ottokár: *A diadalmas világnézet*. Összegyűjtött munkái. 5. kötet, Budapest, SZIT, 1928. 280 o.
- [5] Prohászka Ottokár: *Föld és ég*. II. kötet. Összegyűjtött munkái. 4. kötet. Budapest, SZIT, 1928. 259 o.
- [6] *Ady Endre publicisztikai írásai*. III. kötet. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1977. 672 p.
- [7] Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest, Európa, 1991. 641 o.
- [8] Prohászka Ottokár: *Egyházi élet*. Összegyűjtött munkái. 20. kötet. Budapest, 1928.
- [9] Prohászka Ottokár: *Iránytű*. Összegyűjtött munkái, 22. kötet, Budapest, SZIT, 1928. 354 o.
- [10] Prohászka Ottokár szociális tanítása, (anonim), *Vigilia*, 1948. 5. sz. 257–277. o. (Vass Péter összeállítása)
- [11] Hittani Kongregáció: *Tanítás a keresztény szabadságról és felszabadításról*. MTI Elméleti cikkek. 1986. 10. sz. 41 o.
- [12] II. János Pál: *Centesimus Annus*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, Szent István Társulat (a továbbiakban SZIT), 1994. 585 o.
- [13] Horváth Pál: *Igaz-e, hogy az egyház társadalmi tanítása ideológia?* Szeged, Agapé, 1996. 31 o.
- [14] Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár. „A napbaöltözött ember.”* Budapest, Gondolat, 1994. 245 o.
- [15] Schütz Antal: *Prohászka pályája. Élet- és jellemrajz*. Budapest, Stephaneum Nyomda, 1929. 152 o.
- [16] Szabó Ferenc: *Napfogyatkozás. Kereszténység és modernség*. Róma, 1991. 464 o.
- [17] XI. Pius: *Quadragesimo Anno*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, SZIT, 1994. 585 o.
- [18] VI. Pál: *Octogesima Adveniens*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, SZIT, 1994. 585 o.
- [19] *Gaudium et Spes*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, SZIT, 1994. 585 o.
- [20] Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek*. II. kötet. Szeged–Székesfehérvár, Agapé, Távlatok, 1997. 239 o.
- [21] II. János Pál: *Laborem Exercens*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, 1994. 585 o.
- [22] VI. Pál: *Populorum Progressio*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, SZIT, 1994. 585 o.
- [23] Prohászka Ottokár: *Modern katolicizmus*. Budapest, Az Apostoli Szentszék K., 1990. 423 o.
- [24] XIII. Leó: *Rerum Novarum*. In: *Az egyház társadalmi tanítása*. Budapest, 1994. 585 o.
- [25] Prohászka Ottokár: *Kultúra és terror*. Összegyűjtött munkái. 11. kötet. 328 o.
- [26] *A II. Vatikáni zsinat tanítása*. 416. o. Budapest, SZIT, 1986. 589 o.

- [27] Rahner, Karl: *A hit alapjai*. Budapest, Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia, 1985. 495 o.
- [28] Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert: *Teológiai kisszótár*. Budapest, SZIT, 1960. 809 o.
- [29] Montcheuil, Yves de: *Világ világossága*. Budapest, SZIT, 1990.
- [30] Szabó Ferenc: *Az ember és világa*. Róma, 1969. 293 o.
- [31] Teilhard de Chardin, Pierre: *Az emberi jelenség*. Budapest, Gondolat, 1980. 396 o.
- [32] Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Budapest, SZIT, 1996. 299 o.
- [33] Prohászka Ottokár: *Keresztény morál és modern kultúra*. Budapest, Stephaneum Nyomda, 1940. 24 o.
- [34] Prohászka Ottokár: *Ünnepnapok*. Összegyűjtött munkái. 12. kötet, Budapest, SZIT, 1928. 350 o.
- [35] Nyíri Tamás: *Alapvető etika*. Budapest, Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia, 1988. 120 o.
- [36] Bolberitz Pál – Gál Ferenc: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*. Budapest, Ecclesia, 1987. 581 o.
- [37] Dr. Szűcs Ferenc: *Teológiai etika*. Budapest, Református Zsinati Iroda, 1993. 315 o.
- [38] Kant, Immánuel: *Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991. 618 o.
- [39] Prohászka Ottokár: *Korunk lelke*. Összegyűjtött munkái, 10. kötet, 246. o. Budapest, SZIT, 1928. 327 o.
- [40] Prohászka Ottokár: *Világosság a sötétségben*. Összegyűjtött munkái. 9. kötet, Budapest, SZIT, 1928. 344 o.
- [41] Prohászka Ottokár: *Hit és ész*. Összegyűjtött munkái. 15. kötet, Budapest, SZIT, 1928. 294 o.
- [42] Prohászka Ottokár: *Isten és világ*. Összegyűjtött munkái. 1. kötet, Budapest, SZIT, 1928. 335 o.
- [43] Tengelyi László: *Kant*. Budapest, Kossuth, 1988. 277 p.
- [44] Boda László: *A keresztény nagykorúság erkölcszociológiája*. Budapest, Ecclesia, 1986. 511 o.
- [45] Kecskés Pál: *A bölcsélet története*. Budapest, SZIT, 1981. 549 o.
- [46] Prohászka Ottokár: *Az intellectualismus túlhajtásai*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1910. 70 o.
- [47] Szabó Ferenc: *Prohászka és a modernizmus*. In: *Prohászka ébresztése*. Budapest, Távlatok, 1996. 304 o.
- [48] Küng, Hans: *Világvallások etikája*. Budapest, Egyházforum, 1994. 203 p.
- [49] Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, SZIT, 1991. 601 o.
- [50] Vidrányi Katalin: *Teológiai relikviák*. Magyar katolikus teológia 1945 előtt. In: *Világosság*, 1970. 1. sz. 8–13. o.
- [51] Scheler, Max: *Az ember helye a kozmoszban*. Budapest, Osiris, 1995. 201 o.
- [52] Takács Nándor: Előszó. In: *Prohászka ébresztése*. Budapest, Távlatok, 1996. 304 o.
- [53] Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1929. 190 o., idézi Nyíri Tamás: *Az ember a világban*. 17. o. Budapest, SZIT, 1981. 267 o.
- [54] Szabó Miklós: *Prohászka Ottokár és a katolikus egyházi reformtörekvések 1896–1914*. Történelmi Szemle. 1973. 1–2. sz. 257–264. o.
- [55] *Újszövetségi Szentírás a Vulgata szerint*. Káldi György S. J. fordítása nyomán, tekintettel az eredeti szövegre, átdolgozta, bevezetésekkel és jegyzetekkel ellátta a Szent István Társulat Szentírás Bizottsága. Budapest, SZIT, 1946. 532 o.
- [56] A Biblikus Bizottság válaszai, 1909. június 30. 3513 In.: *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Fordította és összeállította Fila Béla – Jug László. Kisterenye–Budapest, Örökmécs Alapítvány, 1997.

- [57] II. János Pál: *Az Egyház az élet eredetének és fejlődésének kutatásáról*. Üzenet a Pápai Tudományos Akadémiának. 1996. október 26. In: *Mérleg*. 1997. 1. sz.
- [58] Will Durant: *A gondolat hősei*. Budapest, Göncöl, 1996. 559 o.
- [59] Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról*. Budapest, Európa, 1997. 343 o.

Válogatott bibliográfia Prohászka Ottokár munkásságáról

Monográfiák, önálló művek

- Bálint Sándor: *A modern magyar lélek útjai*. Szeged: Prometheus, 1934. 8 o.
- Barlay Ö. Szabolcs: *Prohászka-interjú 1. Isten szerelmese, Emberek barátja*. Budapest: Panax Kft. ny., 1997. 124 o.
- Báthory Nándorné: *A lángész tüzeiben*. Budapest: Szt. István Társ., 1928. 212 o.
- Belon Gellért–Vass Péter: *Prohászka küldetése*. (Kézirat)
- Bosnyák Zoltán: *Prohászka és a zsidókérdés*. Budapest: Held ny., 1938. 48 o.
- Bucsis Gyula: *Prohászka*. Zalaegerszeg: Kakas ny., 1939. 64 o.
- Dersi Tamás: *A századvég katolikus sajtója*. Budapest: Akadémiai K., 1973. 191 o. (Irodalomtörténeti füzetek; 81.)
- Dormuth Árpád: *Prohászka Ottokár és az új magyar költészet*. Székesfehérvár: Vörösmarty ny., 1933. 32 o.
- Gergely Jenő: *A keresztényszocializmus Magyarországon 1903–1950*. Budapest: Akadémiai K., 1977. 358 o.
- Gergely Jenő: *Prohászka Ottokár „a napbaöltözött ember”*. Budapest: Gondolat, 1994. 247 o.
- Griger Miklós: *Ünnepi beszéd*. Székesfehérvár: Vörösmarty ny., 1929. 27 o.
- Horváth Sándor: *A szentlélek hárfája: Prohászka, mint mystikus*. Budapest: Credo, 1927. 48 o.
- Idézetek Prohászka püspök szövetkezeti gondolataiból*. Összeáll. és bev. Világhy Zoltán Budapest: Csáthy, 1945. 19 o.
- Jámbor Mike: *Prohászka Ottokár természetszemlélete*. Pannonhalma: Pannonhalmi Főapátsági Szt. Gellért Főisk., 1932. 53 o. (Pannonhalmi füzetek; 12.)
- Jandik József: *Megemlékezés Prohászka Ottokárról: Felolvasás a Regnum Marianum Egyesület diszközgyűlésén 1928. február 2-án*. Budapest: Élet, 1928. 14 o.
- Lotz Antal: *A nemzetmentő Prohászka*. Budapest: Budapesti Tanügyi Hivatásrend Központi Elnöksége, 1943. 24 o.
- Lugosi György: *A filozófus Prohászka*. Szeged: Dunántúl Pécsi Egyet. K. és ny., 1941. 80 o. (Philosophia. A M. Kir. Horthy Miklós Tudományegyetem Filozófiai Intézetének közleményei; 3.)
- Magyarország gyásza Prohászka Ottokár püspök halálakor: szemelvények*. Szerk. Farkas Edit. Budapest: Szociális Missziótársulat, 1927. 804 o.
- Makray Lajos: *Prohászka Ottokár: Születésének 72-ik évfordulóján elmondotta*. Szekszárd: Molnár ny., 1930. 15 o.
- Maróthy–Meizler Károly: *Prohászka, a napba öltözött forradalmár: Prohászka Ottokár eszmevilága, értékelése*. Buenos Aires: Editorial Pannonia, 1961. 3 kötet
Új Magyarországot! 400 o. (1. kötet)
Új embert! 383 o. (2. kötet)
Prohászka lelke. 311 o. (3. kötet)
- Menczer József: *Prohászka*. Kecskemét: Hungária, 1928. 24 o.
- Naszály Emil: *A munka Prohászka gondolatvilágában*. Rozsnyó: Prohászka Társaság, 1940. 8 o. (Prohászka füzetek 4.)
- Nefelegcsék Prohászka püspök sírjára*. Budapest: Credo, 1927. 32 o. (Credo röpiratok; 36–37.)

- Némethy Ernő: *Prohászka Ottokár életrajza*. Budapest: Élet, 1927. 42 o. ill. Budapest: Szerző kiad., 1928. 43 o.
- Oslay Oswald: *Az élet trubadúrjai: Prohászka–Assisi Szt. Ferenc: Tanulmány–tanulság*. Újpest: Cuique Borun Ház, 1933. 120 o.
- Ottokár püspök a szívekben: Prohászka riportok*. Összegyűjt. Horváth Kálmán. 1972. 112 o. (Kézirat.)
- Prohászka–dolgozatok: Életrajzi Adattár (PÉA): Szemináriumi műhelymunka, Szövegelemzések, Előtanulmányok*. Szerk. Barlay Ö. Szabolcs, kézirat.
- Első füzet*. 1996. 40 o.
- Második füzet*. 1997. 40 o.
- Harmadik füzet*. 1997. 40 o.
- Negyedik füzet*. 1998. 40 o.
- Prohászka: Tanulmányok*. Összegyűjt. Brisits Frigyes. Budapest: Szociális Missziótársulat, 1927. 412 o., 2. kiad. 1928.
- Prohászka ébresztése: Az 1995. október 10–én Székesfehérvárott megtartott Prohászka–konferencia anyaga*. Szerk. Szabó Ferenc. Budapest: Távlatok, 1996. 304 o.
- Prohászka emlékórója: 1927. máj. 22.* Pécs: Egyetemi Templom Igazgatóság, 1927. 32 o.
- Prohászka (Ottokár) breviárium*. Összeáll. Brisits Frigyes. Budapest: Élet, 1927. 110 o. (A Zászlónk könyvtára; 7–8.)
- Prohászka Ottokár emlékalbum*. Szerk. Toldy László. Budapest: Mercedes, 1927. 277 o.
- A püspöki kar tanácskozásai: A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből, 1919–1944*. Szerk. Gergely Jenő. Budapest: Gondolat, 1984. 392 o.
- Prohászka szocializmusa*. Összeáll. és jegyz. ell. Nagy József. Budapest: Budai–Bernwallery., 1940. 60 o.
- Ravasz László: *Gondolatok*. Budapest: Bethlen G. Irod. és nyomdai RT, 1938. 237 o.
- Ravasz László: *A lélek embere: Emlékezés Prohászka Ottokárról*. Budapest: Stúdium, 1931. 37 o.
- Reé Andor: *Prohászka*. Székesfehérvár: Vörösmarty ny., 1936. 14 o.
- Reé Andor: *Prohászka és az ifjúság*. Székesfehérvár: Kiad. a Székesfehérvári Öregdiákok Baráti Köre, 1933. 32 o.
- Rezek Román: *Prohászka esztétikája*. Pannonhalma: Sárkány ny., 1942. 18 o. (Pannonhalmi Szemle könyvtára; 38.)
- Rezek Román: *Prohászka intuíciója és átélése*. Budapest: Szerző, Stephaneum ny., 1942. 50 o. (Dolgozatok a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Szemináriumából; 48.)
- Rezek S. Román: *Prohászka Ottokár és Bergson*. Budapest: Kir. Magy. Egyetemi ny., 1943. 20 o. Különnyomat az Athenaeum 1943. évi 1. füzetéből.
- Schütz Antal: *Prohászka mint akadémikus*. Budapest: Schütz A., 1936. 31 o.
- Schütz Antal: *Prohászka Ottokár emlékezete*. Budapest: Szt. István Társ., 1928. 15 o.
- Schütz Antal: *Prohászka pályája: Élet- és jellemrajz*. Budapest: Stephaneum, 1929. 152 o. Különlenyomat Prohászka Ottokár összegyűjtött munkáinak 25. kötetéből. + Sión hegyén / Prohászka Ottokár. Budapest: Szt. István Társ., 1929. o. 1–152. (Prohászka Ottokár összegyűjtött munkái; 25.)
- Sík Sándor: *Gárdonyi, Ady, Prohászka: lélek és forma a századforduló irodalmában*. Budapest: Pallas, 1929. 404 o.
- Székesfehérvár szabad királyi város törvényhatósági bizottságának Székesfehérvár MCM XII–ik évi január havának XXI–ik napján... Prohászka Ottokár megyéspüspök díszpolgárrá választása alkalmával tartott ünnepélyes közgyűléséről felvett jegyzőkönyv*. Székesfehérvár: (Székesfehérvár Vár. Törvényhatósági Biz.), 1912. 19 o.
- Szily Sz. Károly: *Prohászka emléklap*. Budapest: Korda, 1934. 18 o.

- Tamás József: *Prohászka Ottokár társadalomszemlélete*. Budapest: Magyar Fiatalok kiad., 1934. 53 o. (A magyar fiatalság könyvei; 1.) + 2. kiad. 1934.
- Török Jenő: *Palásthy Pál: Prohászka előfutára*. Budapest: Stephaneum, 1943. 21 o.
- Túri Béla: *Prohászka Ottokár politikája*. Budapest: Élet ny., 1927. 24 o.
- Vass Péter: *Prohászka utóélete*. 1979. (Kézirat)
- Zulawski Andor: „A diadalmas világnézet”: *Tanulmányok Prohászka Ottokárról*. Budapest: Stádium, 1932. 110 o.

Tanulmányok, cikkek

- Ádám Andor: Az igazi Prohászka. In: *A toll*. 1. évf. 1929. 26. sz. 16–22. o.
- Ady Endre: Prohászka Ottokár Nagyváradon. In: *Ady Endre publicisztikai írásai*. 1. köt. Budapest: Szépirodalmi K., 1977. 361–362. o.
- Alexander Bernát: Prohászka filozófiája: Bíráló. In: *Magyar Figyelő*. 1911. 104–110. o.
- Antal Gábor: A magyar századvég és a katolikus sajtó: Jegyzetek Dersi Tamás kismonográfiájához. In: *Világosság*. 15. évf. 1974. 1. sz. 50–51. o.
- Az örök püspök diadalútja. *Apostolus et Praeceptor Hungariae*. In: *Székesfehérvár ünnepi éve: 1938*. Szerk. Szarka Géza, Láng István. Székesfehérvár: Csitáry, 1938. 58–60., 70–74. o.
- Balogh Elemér: Prohászka Ottokár és a tudomány. In: *Természet és Társadalom*. 1955. 11. sz. 676–679. o.
- Barlay Ö. Szabolcs: Prohászka lelki élete Rómában. In: *Távlatok*. 1996. 1. sz. 25–33. o.
- Barlay Ö. Szabolcs: Prohászka levelezése szüleivel 1873–1882. In: *Árgus*. 7. évf. 1996. 6. sz. 23–27. o.
- Bella Lászlóné: Prohászka Ottokár, a lelki atya: A nőknek írott levelei tükrében. In: *Távlatok*. 1996. 1. sz. o. 34–43.
- Belon Gellért: Az evangéliumi ember, Prohászka. In: *Vigilia*. 24. évf. 1959. 1. sz. 14–22. o.
- Belon Gellért: A kis út: Vívódó lelkek. In: *Vigilia*. 24. évf. 1959. 2. sz. 118–120. o.
- Belon Gellért: Prohászka lelkesége. In: *Távlatok*. 1996. 1. sz. 22–24. o.
- Belon Gellért: Prohászka Ottokár szociális eszméi. In: *Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája: 1831–1931, Jubileumi emlékkönyv*. Budapest: Kapisztrán ny., 1931. 141–157. o.
- Belon Gellért: Prohászka tragédiái. In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 12. sz. 759–806. o.
- Brisits Frigyes: Prohászka Ottokár a szónok. In: *Katolikus Szemle*. Budapest: Stephaneum, 1918. 32. köt. 8. füzet. 687–711. o.
- Csányi László: Küldetés és szerep: Prohászka Ottokár 1858–1927. In: *Tekintet*. 4. évf. 1991. 1. sz. 85–92. o.
- Densz Géza: Jézus Szíve tisztelet Prohászkanál. In: *Budapesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája: 1831–1931, Jubileumi emlékkönyv*. Budapest: Kapisztrán ny., 1931. 141–157. o.
- Dersi Tamás: A pályakezdő Prohászka. In: *Századvégi üzenet*. Szerk. Dersi Tamás. Budapest: Szépirodalmi K., 1973. 381–399. o.
- Dezső István: Prohászka főpásztori buzdításai lelkeskedő papságához. In: *Papi lelkeség*. 1944–47. 26–35. o.
- Dienes Valéria: Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában. In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 12. sz. 813–816. o.
- Doromby Károly: A „modernizmus” és elítélése mai szemmel. In: *Vigilia*. 38. évf. 1973. 4. sz. 239–245. o.
- Emlékezés: Prohászka Ottokár 1905–1927. In: *Szent István városa*. 2. évf. 1993. 3. sz. 4–5. o.
- f. g.: Nem csak egy műalkotás hiánya. In: *Új ember*. 49. évf. 1993. 36. sz. 12. o.

- Fehér Pál, E.: Néhány szó egy különös kísérletről: Az igazi Prohászka Ottokár. In: *Élet és irodalom*. 19. évf. 1975. 1. sz. 5. o.
- Fél évszázad Prohászka-értékeléseiből Szerk. Koncz Lajos. In: *Modern katolicizmus*. Írta: *Prohászka Ottokár*. Budapest: Az Apostoli Szentszék K., 1990. 355–423. o.
- Fényi Ottó: Prohászka Ottokár: 1905–1927. In: *A székesfehérvári egyházmegye jubileumi névtára 1977–ben*. Székesfehérvár, 1977. 132–138. o.
- Garda József: Magyarország apostola és tanítója: Prohászka Ottokár. In: *Fejér megyei extra*. 3. évf. 1992. febr. 9. 8. o.
- Gergely Jenő: Az egyház korszerűsítője: Prohászka Ottokár. In: *História*. 11. évf. 1989. 1–2. sz. 42–44. o.
- Gergely Jenő: Prohászka Ottokár és a magyar neokatolicizmus. In: Gergely Jenő: *Politikai katolicizmus Magyarországon: 1890–1950*. Budapest: Kossuth, 1977. 12–43. o.
- Gergely Jenő: Prohászka és a magyar neokatolicizmus. In: *Világosság*. 14. évf. 1973. 11. sz. 658–693. o.
- Gergely Jenő: Prohászka Ottokár és a „keresztény kurzus”. In: *Műhely*. 5. évf. 1982. 2. sz. 58–75. o.
- Gergely Jenő: Prohászka, történész szemmel. In: *Árgus*. 4. évf. 1993. 3–4. sz. 47–50. o.
- Gergely Jenő–Vadász Sándor: Az útkereső Prohászka Ottokár. In: *Vigilia*. 46. évf. 1981. 6. sz. 386–390. o. A beszélgetés elhangzott: 1981. febr. 4–én, a Kossuth rádióban
- Glósz Ervin: Prohászka és a II. Vatikáni Zsinat. In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 12. sz. 816–819. o.
- Gyimesi Dömötör: Hatvanöt éve halt meg Prohászka Ottokár. In: *Fejér megyei Szemle*. 3. (15.) évf. 1992. 4. sz. 8–9. o.
- „Hadd érezzék meg Kegyeden, hogy Angéla!”: Prohászka Ottokár kiadatlan levelei Prohászka Angélának. Közzéteszi és a bevezetőt írta Frenyó Zoltán. In: *Árgus*. 6. évf. 1995. 4–5. sz. 43–48. o.
- Haliczky Z. Béla: Hogyan és mit tanuljunk Prohászka műveiből. In: *Papi lelkiesség*. 3. évf. 1943–44. 2. sz. 81–84. o.
- Haliczky Z. Béla: Prohászka spirituális, a kispap és én. In: *Papi lelkiesség*. 3. évf. 1943–44. 3. sz. 136–141. o.
- Halla Aurél: Produktív-e a pénz? Prohászka. In: *Kárpátmedence: Gazdaságpolitikai Szemle*. 2. évf. 1942. 4. sz. 193–200. o.
- Hegyí Béla: Gieswein és Prohászka 1919–ben. In: Hegyí Béla: *Hitek, választások*. Budapest: Magvető, 1981. 149–181. o.
- Hindy Zoltán: Prohászka Ottokár. In: *Magyar katolikus almanach*. Budapest: Országos Katolikus Szövetség, 2. évf. 1928.
- Hölvényi György: Adalékok Prohászka három művének indexre tételéhez. In: *Vigilia*. 43. évf. 1978. 1. sz. 50–54. o.
- Ilona nővér: Emlékezés Prohászka püspökre. In: *Független Székesfehérvár*. 1995. okt. 1. sz. 7. o.
- J. Horváth Tamás: Apostolus et praeceptor Hungariae Prohászka – ma. In: *Egyházforum*. 5. évf. 1990. 1. sz. 88–107. o.
- Keresztény nő*. 15. évf. 1927. 4. sz. 99–136. o. Emlékszáma Prohászka Ottokár halálakor.
- Kéri Elemér: Régi eszmék „modern” köpenyben: Prohászka Ottokár társadalomszemléletéről. In: *Világosság*. 4. évf. 1963. 3. sz. 179–183. o.
- Kiss Endre: Nietzsche századelőnk filozófiai életében – különös tekintettel Fülep Lajosra és Prohászka Ottokárra. In: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Budapest: Kossuth, 1977. 165–191. o.
- Koller Gyula: Az elmélkedő Prohászka. In: *Esztergomi Papnevelő Intézet 1942–43. évi munkássága*. Esztergom: Buzárovits, 1943. 18–26. o.

- Koncz Lajos: Az életmű mai értékeléséhez. In: *Modern katolicizmus*. Írta: Prohászka Ottokár. Budapest: Az Apostoli Szentzség K., 1990. 45–73. o.
- Koncz Lajos: Prohászka és a századforduló. In: *Vigilia*. 61. évf. 1995. 8. sz. 623–626. o.
- Koncz Lajos: Prohászka „húsvéti misztériuma”. In: *Új ember*. 46. évf. 1990. 15. sz. 10. o.
- Koncz Lajos: Prohászka korszerű és teljes értékelése felé. In: *Jel*. 7. évf. 1995. 2. sz. 46–52. o.
- Kovács Lajos Péter: A napba öltözött ember üzenete. In: *Demokrata*. 3. évf. 1996. 16. sz. 36–37. o.
- Kühár Flóris: Prohászka. In: *Modern katolikus fejek*. Szerk. Mihelics Vid. Budapest: Szt. István Társ., 1936.
- Laczkó Gábor: Püspök fekete reverendában: In memóriám Prohászka Ottokár. In: *Árgus*. 8. évf. 1997. 2. sz. 34–36. o.
- Magass Miklós: A politikus Prohászka. In: *A Szent Istvánról nevezett esztergomi ősrégi Papnevelő Intézet Magyar Egyházirodalmi Iskolájának 1936–37. évi munkássága*. Esztergom, 1937.
- Mátrai Rudolf: Arcképsorozat: Prohászka Ottokár. In: *Élet*. 1918. 10. évf. 13. sz. 290–294. o.
- Mekis János: Krisztus küldött egy embert. In: *Hazánk*. 1. évf. 1993. 3. sz. 25–26. o.
- Mészáros János: Prohászka és a természettudományok. In: *Árgus*. 4. évf. 1993. 3–4. sz. 54–56. o.
- Pálvölgyi Gyula: Prohászka az index után. In: *Vigilia*. 48. évf. 1983. 5–6. sz. 343–347., 441–444. o.
- Paxi László: Prohászka Ottokár és az egyház. In: *Esztergomi Papnevelő Intézet 1942–43. évi munkássága*. 27–34. o.
- Péntek Imre: A teljesebb és hitelesebb Prohászkaért: Beszélgetés Szabó Ferenc jezsuita teológussal. In: *Árgus*. 6. évf. 1995. 4–5. sz. 32–34. o.
- Pethő Sándor: Prohászka Ottokár. In: Pethő Sándor: „Viharos emberöltő”. Budapest: Stádium, é.n. 119–139. o.
- Polenk Lénárd: Ottokár püspök temploma. In: *A katolikus nők lapja*. 2. évf. 1927. 8–9. sz. 101–102. o.
- Potyondy Imre: Prohászka Ottokár emlékezete. In: *Székesfehérvári Szemle*. 1938. 1–2. sz. 24–30. o.
- Prohászka két ismeretlen levele. Közzéteszi Keresztury Dezső. In: *Vigilia*. 46. évf. 1981. 9. sz. 655. o.
- Prohászka Ottokár: Naplórészletek 1892–ből. Bev. és kiad. Vass Péter. In: *Vigilia*. 47. évf. 1982. 4. sz. 249–253. o.
- Prohászka Ottokár – tegnap: Emlékezések – vallomások. In: *Távlatok*. 1996. 1. sz. 12–21. o.
- Prohászka Ottokár végrendelete. Közli Vass Péter. In: *Új ember*. 37. évf. 1981. 13. sz. 4. o.
- Prohászka pályája és személyisége naplóinak tükrében. Összeáll. Koncz Lajos. In: *Modern katolicizmus*. Írta: Prohászka Ottokár. Budapest: Az Apostoli Szentzség K., 1990. 15–43. o.
- Prohászka papnevelő utasításai. Közli Erdős Mátyás. In: *Papi lelkiesség*. 1947–48. 137–141. o.
- Prohászka tegnap és ma. In: *Távlatok*. 1996. 1. sz. 5–43. o.
- Rab Imre: Prohászka mint az egész magyarság prófétája. In: *Szocializmus*. 1929. 6. sz. 194–195. o.
- Rezek S. Román: Három válasz Prohászka kérdőjeleire. In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 12. sz. 820–829. o.
- Rezek S. Román: Szempontok és adatok Prohászka „bergsonizmusához”. In: *Bölcsészeti Közlemények*. 1943. 9. sz. 97–121. o.
- Rónay György: Számunk elé... In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 12. sz. 793–794. o.
- Rónay László: Fejezetek Prohászka körül. In: *Vigilia*. 60. évf. 1995. 8. sz. 596–599. o.

- Rónay László: Prohászka Ottokár: Az Euharisztika magyar apostola. In.: *Vigilia*. 59. évf. 1994. 6. sz. 453–456. o.
- Rónay László: Prohászka Ottokár és az irodalom. In: *Árgus*. 4. évf. 1993. 3–4. sz. 51–53. o.
- Rónay László: Prohászka Ottokár rejtett élete: Naplójegyzetek I–III. In: *Árgus*. 8. évf. 1997. 4. sz. 65–70. o.
- Rónay László: A „veszedelmes” Prohászka? In: *Új ember*. 49. évf. 1993. 27. sz. 2. o.
- Schütz Antal: Emlékbeszéd Prohászka Ottokár székesfehérvári püspökről. In: *Magyar katolikus almanach*. Budapest: Országos Katolikus Szövetség. 2. évf. 1928.
- Schütz Antal: Prohászka pályája, VI. rész: Romok és építés. In: Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek*. 3. kötet. Szeged–Székesfehérvár: Agapé Kft, 1997. 6–20. o.
- Schütz Antal: Prohászka rendkívülisége. In: *Korunk szava*. 2. évf. 1932. okt. 15. 5–6. o.
- Sík Sándor: Fiúk, árvák lettünk. In: *Zászlónk*. 1927. 8. sz. 225. o.
- Sík Sándor: A lélek embere. In: *Zászlónk*. 1925. 4. sz. 85. o.
- Sík Sándor: Prohászka Ottokár, a költő. In: *Magyar Kultúra*. 1927. ápr. 20. 342–348. o.
- S. Szabó Péter: „Jöjjön el a földön is a Te országod!”: Transzcendencia és eszkatológia Prohászka Ottokár társadalomfelfogásában. In: *Árgus*. 6. évf. 1995. 4–5. sz. 38–42. o.
- S. Szabó Péter: Közelítések Prohászka Ottokár etikájához. In: *Árgus*. 8. évf. 1997. 4. sz. 50–55. o.
- Szabó Ferenc S. J.: Bevezető. In: Prohászka Ottokár: *Naplójegyzetek*. 2. köt. Szeged–Székesfehérvár: Agapé Kft., 1997. 5–8. o.
- Szabó Ferenc S. J.: A hitvédő és teológus Prohászka: Jegyzetek Prohászka „modern katolicizmusához”. In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 12. sz. 806–812. o.
- Szabó Ferenc: Hozzászólás Prohászkaéhoz. In: *Vigilia*. 39. évf. 1974. 3. sz. 211–212. o.
- Elhangzott a Vatikáni Rádió magyar adásában; „Néhány vonás Prohászka arcképéhez” címmel, 1974. jan. 31-én
- Szabó Ferenc S. J.: Magyarország apostola és tanítómestere. In: *Új ember*. 53. évf. 1997. 13. sz. 6. o.
- Szabó Ferenc: Prohászka, a szociális apostol: halálának 70. évfordulójára emlékezve. In: *Vigilia*. 62. évf. 1997. 10. sz. 735–741. o.
- Szabó Ferenc: Prohászka időszerűsége. In: Szabó Ferenc: *A rejtett Isten útjain*. Róma: Szerző kiadása, 1980. 181–194. o.
- Szabó Ferenc: „Prohászka időszerűsége”. In: *Ahogy lehet*. 1996. 1. sz. 5–11. o.
- Szabó Ferenc: Prohászka és a katolikus irodalom. In: *Árgus*. 7. évf. 1996. 6. sz. 45–48. o.
- Szabó Ferenc: Prohászka Ottokár. In: Szabó Ferenc: *Napfogyatkozás: kereszténység és modernség*. Róma: Ugo Detti ny., 1991. 207–245. o.
- Szabó Miklós: Prohászka Ottokár és a katolikus egyházi reformtörekvések 1896–1914. In: *Történelmi Szemle*. 16. évf. 1973. 1–2. sz. 257–264. o.
- Szabó Péter: „Jöjjön el a földön is a Te országod!”: Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai szintézise. In: *Magyar Filozófiai Szemle*. 39. évf. 1995. 1–2. sz. 63–85. o.
- Szakos Gyula: Előszó. In: *Modern katolicizmus*. Prohászka Ottokár. Budapest: Az Apostoli Szentszék K., 1990. 9–11. o.
- Szarka Géza: Turistanapló a breviáriumban: Prohászka és a hegyek. In: *Vigilia*. 24. évf. 1959. 8. sz. 502–506. o.
- Szelényi Imre: Világosságom a világom: Prohászka püspök bölcséleti érték világa. In: *Vasárnapi Levél*. 17. évf. 1962. 6–8. sz. 102 o.
- Szénási Sándor: Prohászka protestáns szemmel. In: *Theológiai Szemle*. 37. évf. 1995. 1. sz. 22–25. o.
- Újabb Prohászka-emlékek a múzeumban. In: *Székesfehérvári Szemle*. 1935. 3–4. sz. 91. o.
- Vadász Sándor – Gergely Jenő: Az útkereső Prohászka. In: *Vigilia*. 46. évf. 1981. 6. sz. 386–390. o. A beszélgetés elhangzott a Kossuth Rádióban, 1981. febr. 4-én.

- Várnai Tamás: A két világháború között: Az ezer éves Székesfehérvár múltjából. In: *Székesfehérvár*. 11. évf. 1988. 2. sz. 28–31. o.
- Vass Péter: Prohászka Ottokár és Kosztolányi Dezső levélváltásának margójára. In: *Vigilia*. 46. évf. 1981. 6. sz. 391–395. o.
- Vass Péter: Prohászka Ottokár szociális tanítása. In: *Vigilia*. 13. évf. 1948. 5. sz. 257–277. o.
- Vidrányi Katalin: Teológiai relikviák. Magyar katolikus teológia 1945 előtt. In: *Világosság*. 14. évf. 1970. 1. sz. 8–13. o.
- Weinszeisz Lajos: Prohászka Ottokár szelleme. In: *Esztergomi Papnevelő Intézet 1942–43. évi munkássága*. Esztergom: Buzárovits, 1943. 11–17. o.